



**MESNED**

**İlahiyat Araştırmaları Dergisi**

**Cilt: 10, Sayı: 2, Güz 2019**

---

**Journal of MESNED Divinity Researches**

**Volume: 10, Issue: 2, Autumn 2019**

**ISSN 2667-7075 | e-ISSN 2687-3605**

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



**MESNED İlahiyat Araştırmaları Dergisi**  
Journal of MESNED Divinity Researches

Cilt 10, Sayı 2, Güz 2019  
(Volume 10, Issue 2, Autumn 2019)

**İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi/Owner**

Prof. Dr. Fikret KARAMAN, Dekan / Dean  
fikret.karaman@inonu.edu.tr

**Editör/Editor**

Doç. Dr. Mehmet BİRSİN mehmehet.birsin@inonu.edu.tr

**Alan Editörleri / Section Editors**

Doç. Dr. Mehmet Korkut ÇEÇEN korkut.cecen@inonu.edu.tr  
Dr. Fethullah ZENGİN fethullah.zengin@inonu.edu.tr  
Dr. Harun BEKİROĞLU harun.bekiroglu@inonu.edu.tr

Arş. Gör. Soner ERASLAN soner.eraslan@inonu.edu.tr  
Arş. Gör. Gülşen SAYIN gulsen.sayin@inonu.edu.tr

**Yayın Kurulu/Board of Publication**

Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK	Türkiye	Hitit Üniversitesi	abdullahcolak@inonu.edu.tr
Prof. Dr. Abdulrahman A. S. ALJARMAN	Kuveyt	College of Basic Education	a.aljarman@hotmail.com
Prof. Dr. Abdurrahman KASAPOĞLU	Türkiye	İnönü Üniversitesi	a.kasapoglu@inonu.edu.tr
Prof. Dr. Ahmet Cahid HAKSEVER	Türkiye	Yıldırım Beyazıt Üniversitesi	ahmetcahid@hotmail.com
Prof. Dr. Ahmet Faruk SİNANOĞLU	Türkiye	İnönü Üniversitesi	afaruk.sinanoglu@inonu.edu.tr
Prof. Dr. Adem APAK	Türkiye	Uludağ Üniversitesi	ademapak@uludag.edu.tr
Prof. Dr. Ali AYTEN	Türkiye	Marmara Üniversitesi	aliayten@marmara.edu.tr
Prof. Dr. Aydın TOPALOĞLU	Türkiye	İstanbul Üniversitesi	aydin.t@istanbul.edu.tr
Prof. Dr. Bekir KUZUDİŞLİ	Türkiye	İstanbul Üniversitesi	bekir.kuzudisli@istanbul.edu.tr
Prof. Dr. Cemal TOSUN	Türkiye	Ankara Üniversitesi	cemaltosun71@hotmail.com
Prof. Dr. Fikret KARAMAN	Türkiye	İnönü Üniversitesi	fikret.karaman@inonu.edu.tr
Prof. Dr. Hamza Hassan SULIEMAN SALIH	Birleşik Arab Emirlikleri	İslamic and Arabic Studies College	abohosam699@googlemail.com
Prof. Dr. Hulusi ARSLAN	Türkiye	İnönü Üniversitesi	hulusi.arslan@inonu.edu.tr
Prof. Dr. Mehmet KUBAT	Türkiye	İnönü Üniversitesi	mehmet.kubat@inonu.edu.tr
Prof. Dr. Mohammed Abdelrazzaq EID ALROUD	Ürdün	Al-Balqa Üniversitesi	tafilah2003@yahoo.com
Prof. Dr. Rachid Kohouss	Fas	Abdul-Malik Al-Saadi Üniversitesi	dr.rachidko@gmail.com
Prof. Dr. Saffet SANCAKLI	Türkiye	İnönü Üniversitesi	saffet.sancakli@inonu.edu.tr
Prof. Dr. Sabri TÜRKMEN	Türkiye	İnönü Üniversitesi	sabri.turkmen@inonu.edu.tr
Prof. Dr. Sıddık KORKMAZ	Türkiye	Katip Çelebi Üniversitesi	skorkmaztr@gmail.com
Prof. Dr. Souhaila MEZA	Cezayir	Emir Abdulkader University Of Islamic Sciences	souhaila.meza@gmail.com
Prof. Dr. Zülfikar DURMUŞ	Türkiye	Nevşehir Üniversitesi	zulfikardurmus@nevsehir.edu.tr
Doç. Dr. Bilal GÖK	Türkiye	İnönü Üniversitesi	bilal.gok@inonu.edu.tr
Doç. Dr. Cemil ORUÇ	Türkiye	İnönü Üniversitesi	cemil.oruc@inonu.edu.tr
Doç. Dr. Hamdi ONAY	Türkiye	İnönü Üniversitesi	hamdi.onay@inonu.edu.tr
Doç. Dr. Mahmut ÇINAR	Türkiye	Gaziantep Üniversitesi	cinarmahmut@gmail.com
Doç. Dr. Mehmet BİRSİN	Türkiye	İnönü Üniversitesi	mehmet.birsin@inonu.edu.tr
Doç. Dr. Mehmet Korkut ÇEÇEN	Türkiye	İnönü Üniversitesi	korkut.cecen@inonu.edu.tr

### Danışma Kurulu/Advisory Board

Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ, Necmettin Erbakan Üniversitesi	Prof. Dr. Sadık KILIÇ, Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Faruk BEŞER, Marmara Üniversitesi	Prof. Dr. Turan KOÇ, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU, Ankara Üniversitesi	Prof. Dr. Ali KÖSE, Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ, İstanbul Üniversitesi	Prof. Dr. Mustafa KÖYLÜ, Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Prof. Dr. İbrahim HATİBOĞLU, Uludağ Üniversitesi	Prof. Dr. Mehmet ŞEKER, Dokuz Eylül Üniversitesi
Prof. Dr. Habib EL-MALLAOUKI, Universität Osnabrück (Almanya)	Prof. Dr. İmtiyaz YUSUF, Mahidol University (Thailand)
Prof. Dr. Gali GARBI, Dr. Yahya Fares University (Cezayir)	Prof. Dr. Tarek BADAWIA, Universität Erlangen (Almanya)
Prof. Dr. Ralf ELGER, Martin-Luther Universität (Almanya)	Dr. Beder AL-JABER, King Saud University (Suudi Arabistan)
Prof. Dr. Bülent UÇAR, Universität Osnabrück (Almanya)	Prof. Dr. Muhammet BASCELİC
Doç. Dr. Muratbek MYRZABEKOV, Uluslararası Ahmet Yesevi Üniversitesi (Kazakistan)	Prof. Dr. Dosay KENJETAY, Eurasian National Univ. (Kazakistan)
Dr. Khanom ALYAZIGI, Université de Montpellier (Fransa)	Dr. Muhamed Bascelic, Eberhard Karls Universität Tübingen (Almanya)

*Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 30 Haziran ve 31 Aralık tarihlerinde yılda 2 sayı olarak İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından yayımlanan uluslararası bir dergidir. 2019 yılında yayın hayatına başlayan *Mesned Dergisi*, 2010 yılı itibarıyla yayınlanmakta olan *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nin devamıdır.

The journal of Mesned Divinity Researches is an international issue published semiannually by the Faculty of The Divinity of İnönü University on June 30 and December 31. *Journal of Mesned* started to be published in 2019, is the continuation of Journal of The Faculty of The Divinity of İnönü University which has been published since 2010.

### Kapak Tasarım/Cover Design

Dr.Öğr.Üyesi Fethullah ZENGİN fethullah.zengin@inonu.edu.tr

### Grafik-Tasarım/Graphics-Design

Arş. Gör. Soner ERASLAN soner.eraslan@inonu.edu.tr  
Dr.Öğr. Üyesi Harun BEKİROĞLU harun.bekiroglu@inonu.edu.tr

### Baskı/Printing by

İnönü Üniversitesi Matbaası Malatya 2019

**MESNED İlahiyat Araştırmaları Dergisi** hakemli bilimsel bir dergidir ve Haziran-Aralık aylarında olmak üzere yılda iki defa yayımlanır. Yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayınlanan görüşler İnönü Üniversitesi'ni ve *MESNED İlahiyat Araştırmaları Dergisi*'ni temsil etmez. Makale ve yazılar, kaynak gösterilmek şartıyla sadece iktibas ve atıf şeklinde kullanılabilir. © İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 2019

**Journal of MESNED Divinity Researches** is a biannual peer-reviewed academic journal published in June and December. All the responsibility for the content of the papers published here belongs to the authors, and does not express the official view of the Faculty and *Journal of MESNED Divinity Researches*. Without getting permission of the journal, papers published here cannot be published partially or totally on other media. Copyright©: İnönü University Faculty of Divinity 2019

### Taradığımız İndeksler





**MESNED İlahiyat Araştırmaları Dergisi**  
Journal of MESNED Divinity Researches

Cilt 10, Sayı 2, Güz 2019  
(Volume 10, Issue 2, Autumn 2019)

**BAHAR 2019 SAYISI HAKEM KURULU/ REFEREE BOARD OF THIS ISSUE**

- Prof. Dr. Fikret KARAMAN (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
Prof. Dr. Hulusi ARSLAN (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
Prof. Dr. Erkan YAR (Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
Prof. Dr. Mehmet KUBAT (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
Prof. Dr. Saffet SANCAKLI (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK (Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
Doç. Dr. İbrahim AŞLAMACI (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
Doç. Dr. Cemil ORUÇ (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
Doç. Dr. Bilal GÖK (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
Doç. Dr. Savaş KOCABAŞ (Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
Doç. Dr. İbrahim AŞLAMACI (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
Doç. Dr. Mustafa BOZKURT (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
Doç. Dr. Suat ERDEM (Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
Doç. Dr. Ali DUMAN (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Lokman BEDİR (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Tahsin KAZAN (Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet KARADAĞ (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Kerim ÖZMEN (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ÖZTÜRK (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Fethullah Zengin (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ÖZKAN (Dumlupınar Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Muhammad Nur Yusuf (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Selahattin YILDIRIM (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Adnan Gürsoy (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Sezai Engin (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Abdulhan Ünlüsoy (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

**Dergimizin Yayın ve Yazım ilkeleri, sayının son kısmındadır.**

**Yazışma Adresi/Correspondence**

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi - Kampus - MALATYA  
Tel/Belgeç: 0422 377 49 97- 0422 341 00 61

ISSN 2667-7075 | e-ISSN 2687-3605  
<http://dergipark.gov.tr/mesned>

## İÇİNDEKİLER

<b>İbn Hazm'a Göre Ali B. Ebî Talib Ve Ona Karşı Savaşanların Durumu</b> Mehmet DALKILIÇ .....	293-319
<b>Kur'ân'ın Öğretisi Ve Modern Bilimin Verileri Işığında "Düz Dünya Teorisi"nin Tartışılması</b> Mehmet KUBAT .....	321-352
<b>Tıbb-ı Nebevî Hadislerinin Bağlayıcı Olup Olmaması Açısından Değerlendirilmesi</b> Saffet SANCAKLI .....	353-379
<b>İmam Hatip Lisesinde Çalışan Rehber Öğretmenlerin Öğrencilerin Beklenti ve Sorunlarına İlişkin Tespitleri</b> Yusuf BATAR .....	381-423
<b>"Siyâset"ten Örfe Hukuka: Siyâset-i Şer'iyenin Serüveni</b> Mehmet BİRSİN .....	425-460
الأحكام الفقهية المتعلقة على المستقبل في النصوص Ibrahim SALKINI .....	461-476
<b>Rûhu'l-Me'ânî'de Kırâatların Anlamı Zenginleştirmesi</b> Sait BOSAT .....	477-498
<b>Mihne Sorgulamaları Ve Bu Sorgulamaların Kelamî Analizleri</b> Bayram Çınar .....	499-523
<b>Kur'ân'ın Bazı Aşırılıklar Karşısındaki Tutumu</b> Hasan BULUT .....	525-544
<b>Yahudi Cennet Tasavvuru Üzerine Bir Değerlendirme</b> İrem Ceyhan .....	545-557
<b>Esbâbü Vürûdi'l Hadîs İle Esbâbü'n-Nüzûl Arasındaki İlişki</b> Serkan DEMİR .....	559-565

## CONTENTS

<b>According To Ibn Hazm The State Of Ali And The Fighters Against Him</b> Mehmet DALKILIÇ .....	293-319
<b>In The Light Of The Teaching Of The Qur'an and The Data Of Modern Science Discussion Of "Theory Of The Flat World"</b> Mehmet KUBAT.....	321-352
<b>Evaluation Of Medicinal (Tıbb-I Nebewi) Hadiths For Their Binding Force</b> Saffet SANCAKLI .....	353-379
<b>Evaluation of Guidance Teachers About The Expectations And Problems of İmam Hatip High School Students</b> Yusuf BATAR .....	381-423
<b>From The Concept Of "As-Siyasah" To State Law: The Adventure Of Al-Siyâsah Al-Shar'iyah</b> Mehmet BİRSİN .....	425-460
<b>Nasslarda Geleceğe Bağlanan Fıkhi Hükümler</b> İbrahim SALKINI .....	461-476
<b>Enrichment the Meaning of Kirâats in Rûhu'l-Me'ânî</b> Sait BOSAT.....	477-498
<b>The Mihna Examinations And Theological Analysis Of These Examinations</b> Bayram Çınar .....	499-523
<b>Islam's Approach to Daily Life and Its Attitude Against Extremities</b> Hasan BULUT .....	525-544
<b>An Evaluation on the Jewish Conception of Heaven</b> İrem Ceyhan .....	545-557
<b>The Relationship Between Esbâbü Vürûdi'l Hadîth and Esbâbu'n-Nuzûl</b> Serkan DEMİR.....	559-565

## Editörden

Onuncu cildine ulaşan *Mesned İlahiyat Araştırmaları* dergimizin ikinci sayısını kıymetli araştırmacılarla buluşturmanın mutluluğunu yaşıyoruz. Dergimiz, on yıllık geleneğinin verdiği güçle her sayıda daha da güçlenmekte ve itibarını arttırmaktadır. Bu başarı dergimizin başvuru, hakem, kabul aşamalarından oluşan yayın süreçlerini şeffaf ve akademik usullere titizlikle riayeti sayesinde elde edilmektedir. Bu sayede bilimsel içeriği daha zengin yayınları sayfalarımıza taşımayı hedeflemekteyiz.

Yukarıda ifade ettiğimiz hedeflerimize bu sayı ile bir adım daha yaklaştığımızı umuyoruz. Bu sayıda değerli araştırmacıların istifadesine on bir çalışma sunmaktayız. Bu çalışmalardan ilki, Mehmet Dalkılıç tarafından hazırlanan “İbn Hazm’a Göre Ali b. Ebî Tâlib ve Ona Karşı Savaşanların Durumu” başlıklı makaledir. Makalede yazar, İbn Hazm’ın tahkim olayı, Ali b. Ebi Tâlib ve Hâriciler hakkındaki görüşlerini ve düşüncesindeki yerini ele almaktadır.

Mehmet Kubat, “Kur’ân’ın Öğretisi ve Modern Bilimin Verileri Işığında “Düz Dünya Teorisi”nin Tartışılması” başlıklı makalesinde modern dönemlerde dünyanın yuvarlak olduğu bilimsel kesinlik taşıyan bir durum kabul edildikten sonra dünyanın düz olduğuyla ilgili ortaya çıkan tartışmaları değerlendirmektedir.

Saffet Sancaklı “Tıbb-ı Nebevî Hadislerinin Bağlayıcı Olup Olmaması Açısından Değerlendirilmesi” başlıklı makalesinde, Hz. Peygamber’den nakledilen tıp ve tedaviyi konu alan rivayetlere yaklaşım biçimini irdelemektedir.

Yusuf Batar tarafından kaleme alınan “İmam Hatip Lisesinde Çalışan Rehber Öğretmenlerin Öğrencilerin Beklenti ve Sorunlarına İlişkin Tespitleri” başlıklı makalede yazar, rehber öğretmenlerin gözünden İmam Hatip Lisesi (İHL) öğrencilerinin okul rehberlik servisine yansıtıtları sorunları ve beklentilerini incelemektedir.

Mehmet Birsin tarafından kaleme alınan “Siyâset”ten Örfî Hukuka: Siyâset-i Şer’iyyenin Serüveni” başlıklı makale, İslam hukukunda devlet başka-

nına "siyaset" kavramı ile verilen düzenleme ve takdir yetkisinin zaman içerisinde genişleyerek örfi hukuk ile sonuçlanma sürecini tarih kaynakları ve literatür taraması yoluyla incelemektedir.

İbrahim Salkını tarafından Arapça neşredilen "el-Ahkâmu'l-fikhiyye el-muallaka ale'l-müstakbel fi'nüsûs" başlıklı makalesinde yazar, nasslarda geleceğe ta'lik edilen fıkhi hükümleri incelemektedir.

Sait Bosat tarafından hazırlanan "Rûhu'l-Me'ânî'de Kırâatların Anlamı Zenginleştirilmesi" başlıklı makalesinde yazar, müfessir Âlûsî'nin Kur'an tefsirinde kıraat farklılıklarından yararlanmasını ele almaktadır.

Bayram Çınar "Mihne Sorgulamaları ve Bu Sorgulamaların Kelamî Analizleri" başlıklı makalesinde mutezile mihnesinde sorgulanan muhaliflerin ifade ettikleri görüşlerin kelami değeri üzerinde durmaktadır.

Hasan Bulut'un hazırladığı "Kur'an'ın Bazı Aşırılıklar Karşısındaki Tutumu" başlıklı makale, dergimizde dokuzuncu makale olarak yer bulmaktadır. Yazar makalesinde Kur'an'ın dengeli davranışa sevk edişini çeşitli örnekler üzerinden anlatmaktadır.

Dergimizde yer alan son araştırma makalesi İrem Ceyhan'ın "Yahudi Cennet Tasavvuru Üzerine Bir Değerlendirme" başlıklı çalışmadır. Yazar makalesinde Yahudilerin cennet tasavvurunu ele almakta ve konuyu Kur'an-ı Kerim'e göre değerlendirmektedir.

Son olarak dergimizde Serkan Demir tarafından hazırlanan bir araştırma notu yer almaktadır. "Esbâbü Vürûdi'l Hadîs İle Esbâbü'n-Nüzûl Arasındaki İlişki" başlıklı çalışmada araştırmacı, hadislerin vürud ve ayetlerin nüzul sebeplerine ilişkin rivayet bilgisinin Kur'an ve hadislerin anlaşılmasındaki işlevi hakkında tespitler yapmaktadır.

Sayımıza katkı veren bütün araştırmacılara ve kıymetli hakemlere teşekkür ederken yeni sayımızın ilim camiamıza hayırlı olmasını diliyoruz. Son olarak belirtmek isteriz ki, dergimiz, araştırmacıların emek mahsulü çalışmalarını yayınlamaktan daima kıvanç duyacaktır.

*Editörler*

Malatya 2019





## İbn Hazm'a Göre Ali b. Ebî Tâlib ve Ona Karşı Savaşanların Durumu

- According To Ibn Hazm The State Of Ali And The Fighters Against Him -

Mehmet DALKILIÇ\*

**Atıf/Citation:** Dalkılıç, Mehmet. "İbn Hazm'a Göre Ali b. Ebî Tâlib ve Ona Karşı Savaşanların Durumu - According To Ibn Hazm The State Of Ali And The Fighters Against Him." Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi / Journal of Mesned Divinity Researches, (Güz 2019-2): 293-319.

### Öz:

İbn Hazm (v.456/1064) muhteşem bir medeniyet kurmuş olan Endülüs'te yetişmiş önemli bir bilimdir. Ülkesinin yıkılış dönemini yaşamış ve İslam Mezhepleri Tarihi açısından çok önemli olan el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvai ve'n-Nihal adlı eserini yazmıştır. Doğulu ve Batılı araştırmacılar tarafından pek çok defa değişik nedenlerle araştırma konusu olmasına rağmen bir İslam bilgini olarak İbn Hazm'ın görüşleri Türkçede ifadesini tam olarak bulamamıştır. Araştırmanın amaçlarından ilki, İbn Hazm'ın eserlerinde yer aldığı şekliyle tahkim olayı, Ali b. Ebi Talib ve Hâriciler hakkındaki görüşlerini ortaya koymaktır. İkincisi ise İbn Hazm'ın konuya yaklaşımlarının tahlil ve değerlendirmesini yapmaktır. Bu, gerek günümüz açısından gerekse Endülüs toplumunu oluşturan unsurlar ve dönemin şartları açısından oldukça önemli bir konudur. Nitekim İbn Hazm'ın hayatı ve eserlerini söz konusu eden araştırmacılar onun görüşlerinin tespiti ve anlaşılmasının zorluğuna dikkatleri çekmişlerdir. Bunlardan biri de Muhammed Ebu Zehra'dır. O "İbn Hazm'ın görüşlerini ve metodunu tespit edebilmek için geniş inceleme ve araştırma yapmak gerekmektedir" diyerek bu durumu ifade etmiştir. İslam tarihinde belki de ilk defa vuku bulan ve realitede siyasi bir olay nedeniyle Müslümanlar ciddi bir ayrılık noktasına gelmiştir. Zira yine tarihte ilk defa siyasi bir olay Hâriciler tarafından nas kullanılmak suretiyle dini bir kisveye büründürülmüştür. Bu yüzden literal okuma (zahirilik) taraftarı olan İbn Hazm'ın Ali b. Ebi Talib ve ona karşı çıkan Hâriciler hakkındaki görüşleri oldukça önemlidir. Günümüzdeki olayları tarihle irtibatlandırmak ve anlamak bağlamında siyasi, sosyo-kültürel ve dini bakımdan kaydedilen gelişmeleri bilmek kaçınılmaz bir zorunluluktur. Çünkü İslam karşıtı güçler tarafından kurgulanmış Vehhabi/Selefiler ve DAİŞ gibi din temalı terör grupları aynı zihniyetin ürünleri durumundadır. Bu makalenin bir diğer amacı ise İbn Hazm'ın tahkim olayı ve Hâricilerle ilgili görüşlerinin günümüze ışık tutacak yönlerinin objektif bir tavırla ortaya çıkarılmasıdır. İbn Hazm'ın gerek hiç Doğu'ya seyahat etmemesi gerekse Zahirilik düşüncesinin kurucularından olması, Hz. Ali'nin hilafeti, Muaviye'nin tutumu, tahkim olayı ve Hâriciler gibi konulardaki görüşleri makaleye ayrı bir önem katmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** İbn Hazm, Hâriciler, Mezhep, Hilafet, Hz. Ali.

\* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, [dalkilic@istanbul.edu.tr](mailto:dalkilic@istanbul.edu.tr), ORCID: 0000-0002-2920-6008.

**Abstract:**

Ibn Hazm (d.456/1064) is an important scholar who has lived in Andalus, where has been established a magnificent civilization. He lived through the collapse period and has written *al-Fasl fi'l-Milal ve al-Ehvai ve nihai* which is very important in terms of the history of Islamic sects. Despite being a research subject for many reasons by different oriental and western researchers, Ibn Hazm's views as an Islamic knowledge have not fully found the expression in Turkish. The primary objective of the research is to introduce the case of the arbitration and the Hharijites as Ibn Hazm in his works. The second is to analyze Ibn Hazm's approach to the subject and to criticize it if necessary. This is a very important issue in terms of the elements that make up the Andalusian society and the conditions of the time. As a matter of fact, the researchers who have been working with Ibn Hazm's life and works have paid attention to the difficulty of finding and understanding his views. One of these is Muhammad Abu Zehra. He said that it is necessary to conduct extensive investigations and research to identify Ibn Hazm's views and method. Perhaps for the first time in the history of Islam, Muslims have come to a serious point of separation because of political events in reality. Ibn Hazm, who is a literal reading proponent, His views on Ali and the Kharijites who opposed him are very important. It is an inevitable necessity to know the developments recorded in politics, socio-cultural and religious care in the context of connecting and understanding today's events with history. Because religion-oriented terrorist groups such as the Wahhabi / Salafis and ISIS, which were designed by anti-Islamic forces, are the products of the same mentality. Another objective of this article is to uncover the direction of Ibn Hazm's arbitration and his views on Kharijites in an objective way. İbn Hazm has to travel to the East at all, as well as being the founder of the thought of Zahirite, his comments such as Ali's caliphate, Muawiyah's attitude, Tahkim and Kharijites issues the article gives a special importance.

**Key Words:** Ibn Hazm, Kharijites, Islamic Sects, The Caliphate, Ali.

## 1. GİRİŞ

İslam'ın yükselme ve aydınlık çağını yaşadığı döneme ışık tutacak çalışmaların yeterince yapılmadığı konuyla ilgilenenlerin sıklıkla ifade ettikleri bir vakıadır. Oysa bu dönemde yer almış olan özellikle Endülüs ve Osmanlı gibi dünyanın iki güçlü devletinin siyasî, sosyo-kültürel ve dinî bakımdan kaydettiği gelişmeleri yorumlamak kaçınılmaz bir zorunluluktur.

Bu makale objektif bir tavırla, gerek Batıların –ki Endülüs medeniyetinin batı ile temas halinde bulunması da bunu gerektirmektedir- gerekse Müslüman tarih yazarlarının kaynaklarından nesnel bir şekilde yararlanmak suretiyle hazırlanmıştır. Endülüs'ün yıkılışına en yakından şahitlik yapan bir ilim adamının Tahkim Olayı, Hâriciler ve Ali b. Ebi Talib'in (v.40/661) hilafetine bakışı veya değerlendirmeleri oldukça ilginç ve bir o kadar da önemlidir. Araştırma ayrıca İslam coğrafyasında siyasî idarelerin zayıflatıldığı, yıpratıldığı süreçlerin ve günümüzde devlete karşı kalkışmaların değerlendirilmesi konusunda önemli ipuçları sağlayacaktır. Zira yasal halifeye başkaldırmanın, toplumu ötekileştirerek ayrıştırmanın ve kendi geçersiz görüşlerine dini araçsallaştırmak suretiyle zemin hazırlayıp taraftar toplama girişimleri ilk defa zuhur etmiştir. Nitekim Müslümanların karşılaştıkları birbirlerine kılıç çekme hadisesi ve bu hadisenin ortaya çıkardığı iman, küfür, günah-ı kebir (büyük günah)

gibi kavramlar etrafında meydana gelen sorunlar, ilk defa ayrıştırıcı veya ötekileştirici tartışmalara neden olmuştur.

İbn Hazm (v.456/1064) bu olaylara sadece dini çerçeveden değil sosyo-kültürel ve siyasal bağlamda toplumdaki ayrıştırmaları körükleyen ve vahdet toplumundan uzaklaştıran olaylar olarak görmektedir. Ayrıca söz konusu Tahkim Olayı, akabinde ortaya çıkan Hâriciler ve Hz. Ali'nin hilafeti konusundaki tartışmaların tam olarak anlaşılması ve yorumlanmasının günümüz açısından da önemi tartışılmaz. Literal bir anlayışı yöntem olarak kabul eden İbn Hazm'ın Tahkim Olayı'na bakışı ve Hâriciler hakkındaki görüşü bu açıdan da önemlidir. Tüm İslam Alemi'nin acil muhtaç olduğu birlik ve beraberlik ruhunun temini amacıyla söz konusu olayların değerlendirilmesi, bilim adamlarının konuyla ilgili görüşleri güncel sorunlara çözüm üretilmesini kolaylaştıracaktır. Günümüzde ayrılıkçı gruplar hedef kitle olarak Müslümanları seçmiştir. Nitekim Abdülaziz b. Suud'un İngiliz danışmanı John Philby'e şöyle dediği nakledilmektedir. "Vehhabilerin (İhvan) sizlere düşman olduğu doğru değildir. Zira sizler Ehl-i Kitapsınız ve Vehhabilerin nefret ettiği müşriklerden değilsiniz. Hıristiyanlar, İshak peygamberin evlatlarıdır. Araplar ise onun kardeşi olan İsmail'den gelmektedirler. Türkler ise Tatar kökenli 'Evlad-ı İblis'tendir" dediği aktarılmaktadır.<sup>1</sup> Bu durum sadece Ortadoğu'da değil aynı zamanda Balkanlar, Orta Asya, Hint alt kıtası ve Afrika'da acımasız terör eylemlerini sözde din adına uygulamaya koymaktadırlar. Cüheyman el-Uteybi'nin öncülüğünü çektiği ayrışma ile bu Yeni Selefilik oluşumu, "Suudi Selefilik" ve "Cihadi Selefilik" şeklinde iki ana gruba ayrılmıştır. Günümüzde el-Kaide, eş-Şebab, Boko Haram gibi dini araçsallaştırıp istismar eden grupların çoğunluğu, Vehhabi/Selefilik'in bölgesel temsilcileri olarak görülmelidir. Dış güçlerin içerideki bu yapıları kullanarak gerçekleştirdiği eylemler, Müslümanların evlatlarını, birbirlerini ateş çukuruna atmak için yarışır duruma getirmiştir.

## 2. İMAMET-SİYASET İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA TAHKİM OLAYI VE EHL-İ BEYT İLE SAVAŞANLARIN DURUMU

İbn Hazm, Müslümanlar arasında ortaya çıkan ilk fitneler sonucunda ana kitleden ayrılanları değerlendirirken **imamet-siyaset** ilişkisini ön plana çıkarmaktadır. Endülüs'ün yükseliş ve düşüşüne şahitlik etmesi ve devleti parçalanmaktan kurtarma çabaları, İslam tarihinde özellikle devlet idaresi ve siyaseti

<sup>1</sup> Mehmet Ali Büyükkara, *İhvan'dan Cüheyman'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004), 50.

ilgilendiren konularda derin değerlendirmeler yapabildiğini kolaylaştırılmıştır. İbn Hazm'ın söz konusu engin birikimleri ve tahlil gücü tarihte vuku bulan olayları değerlendirirken açıkça görülmektedir. Bu yüzden Ali b. Ebi Talib'in, hilafet iddiasında haklı olduğunu gerekçeleri ile birlikte açık bir şekilde ifade etmektedir. Ona karşı savaşın (Hâriciler) durumlarını değerlendirirken derin tahlillere girişmekte ve muhaliflerini eleştirirken ağır ifadeler kullanmaktadır. İbn Hazm tahkim olayını da üstünlük/tefaduliyet açısından söz konusu edip bu konuda Hâricilerin tavır ve davranışlarını ayrıntıları ile söz konusu etmektedir. Bu tahlillerde sadece mezhepler tarihçisi gibi davranmamakta aynı zamanda psikolojik ve sosyolojik tahlillere de girişmektedir. Bu çerçevede İbn Hazm'a göre fırkaların görüşlerini tespit etme bakımından Ebu Musa el-Eşari (v.42/663) ve Amr b. el-As (v.43/663) arasında geçen Tahkim Olayı'nda Hâricilerin tutum ve davranışları oldukça önemlidir. Bu nedenle ona göre Tahkim Olayı'nı siyasi olmaktan çıkarıp dini bir kisveye büründüren ve kendi görüşleri lehine kullanan Hâricilerin<sup>2</sup> iddiaları ile başlamak konunun anlaşılmasını kolaylaştıracaktır.<sup>3</sup> İbn Hazm Hâricilerin en temel iddialarını ortaya koyduktan sonra çeşitli yönlerden eleştirilerini sıralamıştır. Onları görünürde ayrılık noktasına getiren nedenleri şöyle ifade etmektedir:

Ali b. Ebi Talib, Yüce Allah'ın dini ile ilgili insanları hakem tayin etmiştir. Oysa Allah Teala "Hüküm ancak Allah'ındır" (el-Enam 6/57) ve "İhtilaf ettiğiniz şeyin hükmü Allah'a aittir" (eş-Şura 26/10) demektedir.<sup>4</sup>

İbn Hazm Hâricilerin yukarıda ifade ettiği görüşlerin Hz. Ali açısından asla doğru olmadığını açık bir şekilde ifade etmektedir. Zira ona göre Hz. Ali, Allah'ın dini ile ilgili bir konuda hiç kimseyi hakem olarak tayin etmemiştir. Bilakis Yüce Allah'ın farz kıldığı gibi O'nun sözünü hakem olarak tayin etmiştir.<sup>5</sup> Ali b. Ebi Talib, Hâricilerin iddialarını duyunca onlara: "Kendisi ile batılın murât edildiği hak bir sözdür" (Kelimetu hakkın yurâdu bihe'l-bâtil)<sup>6</sup> dediği

<sup>2</sup> İbn Hazm el-Endelüsî, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal*, nşr. Muhammed İbrâhim Nasır, Abdurrahman Umeyre, (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, t.y.), 2: 90.

<sup>3</sup> Mehmet Dalkılıç, *İmamet-Siyaset İlişkisi Bağlamında İbn Hazm'ın Şiilik Eleştirisi İbn Hazm Örneği*, (İstanbul: 2011), 305 vd. İmamet hilafet tartışmaları için ayrıca bk. Ramazan Yıldırım, *20. Yüzyıl İslam Dünyasında Hilafet Tartışmaları*, (Anka Yayınevi, 2009).

<sup>4</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 4: 236. Ayrıca bk. İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse*, nşr. Tahâ Muhammed el-Zeyni, I-II, (Kahire: 1967), 1: 113 vd.

<sup>5</sup> Hakem olayı için mesela bk. İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse*, 1: 113 vd; Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, *Makalâtü'l-İslâmiyyin ve ihtilâfu'l-musallîn*, çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2004) 30; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, Trc. Mustafa Öz, (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2008), 109.

<sup>6</sup> Müslim b. Haccac, *el-Camiu's-Sahih*, (İstanbul: 1992), "Zekat", 157; İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-belâğa*, (Tahran: t.y), 2: 467.

nakledilmektedir. Nitekim Siffin'de savaş esnasında Mushaflar havaya kaldırılıp, -o Mushaflarda bulunan ayetlerde olduğu üzere- Allah'ın indirdiği ile hükmetmeye davet edilince, toplulukta bir görüş birliği oluşmuştur. Ona göre bu, başkasına helal olmayacak bir haktır. Çünkü ayette "Allah'a ve ahiret gününe iman ediyorsanız, bir konuda ayrılığa düşerseniz onu Allah'a ve Resulüne sunun" (en-Nisa 4/59) denilmektedir.

'Hakem Olayı' Siffin Savaşı (37/657) esnasında meydana gelmişti. Siffin Savaşı'nın gerçek nedeni ittifakla Hz. Muaviye'nin Ali b. Ebi Talib'in hilafetini kabul etmemesi olarak gösterilmektedir. Muaviye'nin, Hz. Ali'nin Şam valisini öldürtmesi iddiası üzerine çıkan savaş günlerce sürmüş ve Hz. Ali'nin ordusu galip geleceği sırada Muaviye'nin askerleri mızraklarının ucuna Kur'an ayetlerini takmışlardı. Amr b. As'ın önerisiyle bir hileye başvuran Muaviye'nin askerleri "Aramızda Kur'an hakem olsun" demişlerdir. Hz. Ali'ye rağmen ordusundan bir grup savaşı terk edip iki taraf arasındaki anlaşmazlığın bir heyet tarafından çözümlenmesine karar vermişlerdir. Bunun üzerine her iki taraf da kendilerini temsil edecek birer hakem seçmiştir. Ebu Musa el-Eş'ari Hz. Ali, Amr b. As'ın da Muaviye'yi temsil etmesi kararlaştırılmıştır. Amr b. As'ın kıvrak zekası ile Ali b. Ebi Talib'in halifelikten alınması ve yerine Muaviye'nin halife olarak tayin edilmesi hakemlerin ortak kararı olarak Amr b. As tarafından ilan edilmesi büyük bir kargaşaya ve psikolojik çöküntüye neden olmuştur.<sup>7</sup>

Ebu'l-Hasen el-Eş'arî (v.324/935-36) bu durumun sonuçlarının günümüze kadar devam eden sorunlar ürettiğini ifade ederek olayı şöyle anlatmaktadır:

Ali b. Ebî Talib döneminde, öncelikle Talha, Zübeyr ve onların Ali'ye karşı savaşmaları sonra da Muâviye'nin Ali ile savaşı konusunda ihtilaflar meydana geldi. Ali, Muâviye ile Siffin'de karşı karşıya geldi. Gerek Ali gerekse Muaviye'nin orduları kılıçları kırılıncaya, mızrakları parçalanıncaya ve güçleri tükenip bitkin düşünceye kadar birbirleriyle savaştı. Savaşmaktan yorgun düşen iki taraf da birbirlerini suçlamaya başladılar.

Muâviye:

-“Ey Amr! Sen içine düşüp de çıkmak istediğin her türlü sıkıntılı durumdan çıkmayı başardığını iddia etmedin mi?” dedi.

Amr b. el-Âs: “Evet” dedi.

Bunun üzerine Muaviye:

-“Öyleyse başımıza gelen bu sıkıntıdan çıkış yolu nedir?” dedi.

Amr b. el-Âs:

-“Hayatta kaldığım sürece Mısır'ın elimden çıkmaması konusunda bana söz vermişsin?” dedi.

Muaviye de, “Evet! Bu konuda, Allah adına sana söz veriyorum.” dedi.

<sup>7</sup> Ahmet Cevdet Paşa, *Tarih-i Ahmet Cevdet*, (İstanbul: 1895), 129-130.

Amr:

“Mushafları yukarı kaldırmalarını emret. Sonra Şamlılar Iraklılara, “Ey Iraklılar! Aramızda Allah’ın Kitab’ı vardır” desin. Eğer bu isteğini kabul ederse, taraftarları ona muhalefet eder. İsteğine karşı çıkarsa, yine taraftarları ona muhalefet eder.”

Eş’arî “Amr b. el-Âs, ona bu görüşünü söylerken sanki ince bir perdenin arkasından gaybı görüyor gibiydi” dedikten sonra olayı şöyle anlatmaktadır:

Muâviye, taraftarlarına Mushafları yukarı kaldırmalarını ve Amr b. el-Âs’ın söylediği şeyi yapmalarını emretti. Onlar da bunu yaptılar. Bunun üzerine Iraklılar, Hz. Ali’nin işine karıştılar ve onu, Ali’nin bir hakem Muâviye’nin de bir hakem göndereceği tahkime (hakem tayinine) zorladılar. Iraklıların kendisine uymaktan kaçınmaları üzerine Ali bunu kabul etti. Ali’nin bunu kabul etmesi üzerine, Muâviye ve Şamlılar Amr b. el-Âs’ı, Ali ve Iraklılar da Ebû Mûsâ’yı hakem olarak gönderdiler ve birbirleriyle bazı anlaşmalar yaptılar. Ali taraftarları bunun üzerine ihtilafa düştüler ve dediler ki: “Allah Teâlâ, “Allah’ın buyruğuna dönünceye kadar onlarla savaşın.” diyor; “azgınlara hakem tayin edin” demiyor. Eğer onlarla savaşmaya dönmez ve onlarla tahkimi kabul ettiğin küfre girdiğini kabul etmezsen, sana karşı harp ilan eder ve seninle savaşırız.” Bunun üzerine Hz. Ali şunları söyledi: “İşin başında size karşı çıkmıştım. Siz ise onların istedikleri şeyi kabul etmede direndiniz. Bunun üzerine onların isteklerini kabul ettik ve onlara sözler verdik. Bizim (onlarla savaşmak için) bir gerekçemiz yoktur. Böylece onun azledilmesi ve tahkim sebebiyle tekfir edilmesinde direttiler ve ona karşı çıktılar. Onlara Havâric ismi verildi. Çünkü onlar, Ali b. Ebî Tâlib (r.a.)’e karşı çıktılar. Bu, günümüze kadar devam eden bir ihtilafır.<sup>8</sup>

Şehristanî (v.548/1153) ise *el-Milel ve’n-nihal* adlı eserinin “İslam toplumu içinde ortaya çıkan ilk fitne nedeniyle ümmetin fırkalara bölünmesi, kaynağı ve ortaya koyanın açıklanması” şeklinde isimlendirdiği dördüncü mukaddimesinde şöyle demektedir:

Ali ile Muaviye arasındaki ihtilaf, Sıffin Savaşı, Hâricîlerin muhalefeti, Ali’yi tahkime zorlamaları, Amr b. el-As’ın Ebu Musa el-Eş’arî’ye karşı yaptığı hileli hareketler, ihtilafın Ali’nin vefatına kadar devam ettiği herkesçe bilinmektedir. Keza Ali ile dinden uzaklaşan Şûrât (Hâricîler) arasında Nehrevan’da akit ve sözle olan ihtilaf, kendisiyle savaşa kalkışmaları bilinen olaylardır. Bütün bu anlaşmazlıklarda Hz. Ali haklıydı ve görüşlerinde isabetliydi.<sup>9</sup>

Hakem Olayı ile birlikte hilafet meselesi daha da çözümsüz hale gelmiştir. Hz. Ali bazı bölgelerde halifeliğini ilan etmiş ise de Muaviye bu olaydan sonra saltanatını güçlendirerek halifeliğini ilan etmiştir. Ali b. Ebi Talib’in ordusundan bu sonucu kabullenmeyip onu suçlayanların ayrılması sonucu daha sonra Hâriciler olarak anılacak olan grup ve zihniyet ortaya çıkmıştır. Burada

<sup>8</sup> el-Eşarî, *Makalatü'l-İslamiyyîn*, 29-31.

<sup>9</sup> Şehristanî, *el-Milel ve’n-Nihal*, 16-19.

önemli bir husus hatırlatılmalıdır. O da şudur: Haricilik, İslâm tarihinin bir döneminde ortaya çıkmış ve kaybolmuş bir mezhep değil, aksine siyasi olayları dini kisveye büründürmek suretiyle dini kendi yanlı görüş ve anlayışlarına alet etme şekli olarak her devirde var ola gelmiş bir zihniyettir. Bu zihniyet, Hâricî fırkası mensupları ile de sınırlı değildir. Bu sebeple Hâricîliği belli bir devre hasretmek yanlış bir değerlendirme olur. Bugün de Müslümanlar arasında aynı görüş ve bakış açısına sahip şahıslar veya gruplar bulunmaktadır. Son zamanlarda İslâm dünyasının farklı coğrafyalarında ortaya çıkarak geniş Müslüman kitleleri dışlayan, ötekileştiren ve tekfir eden, kendi fikirleri doğrultusunda düşünüp hareket etmeyenlere hayat hakkı tanımak istemeyen, marjinal tavır ve davranışlarıyla öne çıkan bütün şiddet taraftarı unsurları bu çizginin çağdaş iz düşümleri olarak değerlendirmek mümkündür.<sup>10</sup> Bu yüzden İbn Hazm kendisinin de görev üstlendiği Endülüs yönetimine karşı çıkıldığı bir dönemde Hâricilik zihniyetinin üzerinde dikkatle durulması gereken bir davranış biçimi ve bir anlayış olduğunun farkındadır. İbn Hazm Hâricilerin bu konudaki yanlışlıklarını birkaç noktada toplamaktadır:

- 1- **Hz. Ali'nin hakem tayin etme nedeni:** İbn Hazm öncelikle Hz. Ali'nin hakem ataması olayını *büyük günah* hatta Kur'an yerine başkasının *hakem tayin edilmesi* şeklindeki görüşün tamamen asılsız ve tarihi realitelere aykırı olduğunu bildirmektedir. Zira Ali b. Ebi Talib, gerek Ebu Musa gerekse Amr b. As'ı, iki hasım gruptan her birinin kendilerinin haklılığı konusunda tartışması üzerine, Kur'an'ın hüküm verdiği kişiyi ortaya çıkarmak amacıyla hakem olarak görevlendirmiştir.

İbn Hazm, tarihi bir realite olarak vuku bulan bir olayın söz konusu zihniyet sahipleri tarafından dini araçsallaştırmak suretiyle kendi yanlı veya yanlı görüşlerini meşrulaştırma çabasını yansıttığının farkındadır. İbn Hazm, her ne kadar Hâriciler, hakem tayininin Hz. Ali ve hakemlerin kararını kabul eden herkesi kâfir yaptığını iddia etseler de<sup>11</sup> hakem tayininin ne büyük günah ne de Kur'an yerine hakem tayini gibi bir anlamının bulunmadığını açık bir dil ile ifade etmiştir. Zira Kur'an, hakeme başvurmanın gayr-i İslâmî bir tavır olmadığını ısrarla vurgulamıştır. Kur'an-ı Kerim'de boşanma konusunda vârid olan

<sup>10</sup> Mehmet Kubat, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, (İstanbul, Kitap Dünyası Yayınları, 2017), 100; Mehmet Kubat, "Hâriciliğin Doğuşunda Münâfıkların Rolü", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VI (2006), sayı: 4, 146.

<sup>11</sup> Krş. Ebû Muzaffer el-İsferayînî, *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, Nşr. M. Zâhid el-Kevserî, Beyrut, 1983, 110.

“Eğer karı kocanın aralarının açılmasından korkarsanız, erkeğin ailesinden bir hakem, kadının ailesinden bir hakem gönderin. Şayet iki taraf (arayı) düzeltmek isterlerse, Allah da onları uzlaştırır. Şüphesiz Allah, hakkıyla bilendir, hakkıyla haberdardır.”<sup>12</sup> âyeti, hakemin meşrû olduğunu, gerektiğinde hakeme başvurmanın mahzurlu bir davranış olmadığını açıkça ifade etmektedir.<sup>13</sup>

- 2- **Hakem tayinine kimsenin karşı çıkması:** İbn Hazm'a göre anlaşılması imkânsız olan şeylerden biri de, Hz. Ali'nin onları hakem tayin etmesine başlangıçta kimsenin karşı çıkmamış olmasıdır. Zira böyle bir durumda sadece iki seçenek söz konusudur. Ya iki tarafın askerlerinin birbirine girmelerine müsaade edilmeli -ki bu durum büyük bir kargaşaya neden olunur-, ya da bütün askerlerin kendi delillerini ortaya koymasına müsaade edilmelidir. Bu durumda her iki tarafın hakemlerini seçmek suretiyle tahkime müracaat etmek ve Kur'an'ın gerekli gördüğü hakikate dönmekten başka çare kalmamaktadır.<sup>14</sup>

İbn Hazm, probleme çözüm üretmek için bundan başka bir ihtimal bulunmadığını ifade ettikten sonra, tarihi bir realite olarak gerçekleşen olayın sadece anlatmakla yetinmemekte onun psikolojik ve sosyolojik tahlillerini yapmaya girişmektedir. Her türlü ihtimali göz önünde bulunduran İbn Hazm kendine göre en doğru olan seçeneği de açık yüreklilikle bildirmektedir.

- 3- **Ehl-i Kurra olmaları:** İbn Hazm, Hâricilerin selefinin, başka bir ifade ile ilk Hâricilerin, Resulullah'ın sünneti konusunda bilgi edinip anlayışları gelişmeden önce Ehl-i Kurra olduklarını vurgulamaktadır. Dolayısıyla onlar arasında hiçbir fakih (derin ve ince düşünce sahibi) bulunmamaktaydı. Nitekim ne İbn Mesud'un, ne Ömer'in, ne Ali'nin, ne Aişe'nin, ne Ebu Musa'nın, ne Muaz b. Cebel'in, ne Ebu'd-Derda'nın, ne Selman'ın, ne Zeyd'in, ne İbn Abbas'ın ve ne de İbn Ömer'in arkadaşları bunlar arasında yer almamaktaydı. İbn Hazm bundan dolayı onların, en ufak bir fetva veya küçük bir gü-

<sup>12</sup> Nisa, 4/35.

<sup>13</sup> Krş. İbnü'l-Cevzî, *Telbîsu İblîs*, Kahire, t.y., 84; Kubat, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, 110.

<sup>14</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2: 90; 4: 236.



nah konusunda bile birbirlerini çekinmeden tekfir ettiklerini bildirmektedir.<sup>15</sup>

İbn Hazm İslam ümmeti içerisinde bulunan bilginlerin toplumu yanlışlardan nasıl kurtardığının farkındadır. Bunu Ashab ve tabiinden verdiği örneklerle pekiştirmektedir. Kendilerine önderlik yapacak liderleri ve bilge kişilikleri bulunmayanların nasıl yanlışla düştüklerini görmektedir. Hâriciler arasında fakih seviyesinde bilginlerin bulunmaması ile yıkılış sürücündeki Endülüs toplumunun benzerliklerini düşünmektedir. Yaşadığı dönemde Endülüs toplumunun memalik olarak farklı gruplara bölünmesi ve ayrılıklara düşmesinin gerisinde onları yanlıştan döndürecek veya liderlik edecek bilginlerin bulunmaması veya bilginlere imkan verilmemesinin, büyük bir medeniyet kurmuş devletin sonunu getirdiğini görmektedir.

- 4- **Cahil, zayıf ve aceleci olmaları:** İbn Hazm, Hâricilerin bedevi veya Ehl-i Kurra'dan olmalarının ve aralarında yeterince fakih bulunmamasının onları oluşturan topluluğun zayıflıklarını, aceleciliklerini ve cehaletlerinin derinliğini açık bir şekilde ortaya çıkardığını ifade etmektedir. İbn Hazm'a göre şayet *Hâriciler* cahil olmasalardı, yirmi beş yıl kadar yakın oldukları Ensar ve Muhacir'in üzerinde anlaştığı Ensar ve diğerlerine karşı Kureyş'e tabii olmayı anlarlardı. Zira onlardan çoğuna bu durum rivayetlerle ulaşmıştı. Hepsinin yanında da Resulullah'ın emri yazılı halde bulunmaktaydı ve aralarında herhangi bir fark da yoktu. Çünkü kendilerine Resulullah'ın emrini ulaştıranlar, Kur'an ve dinî meseleleri bir ziyadelik ve eksiklik yapmadan ulaştırmışlardır. Onlara, sakîfe gününe katılanlar, Halifeliğin sadece Kureyş'ten olacağını nakletmişlerdir.<sup>16</sup>

İbn Hazm, Hâricilerin fıkıh bilgisinden yoksun olduğunu veya onların cehaletlerinin derinliğini göstermek amacıyla ayetlerden örnekler vermektedir. Onların aynı zamanda "İçinizden Mekke'nin fethinden önce sarf eden ve sava-

<sup>15</sup> Eş'arî, *Makalâtu'l-İslâmiyyîn*, 132; Şehristânî, *Nihayetu'l-İkdam fi İlmi'l-Kelâm*, (Bağdat: t.y), 471; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Faklar*, trc. Ethem Ruhi Fığlalı, (Ankara: T.D.V. Yayınları, 1991), 54-55; Malatî, *et-Tenbîh ve'r-Redd 'alâ Ehlî'l-Ehvâ ve'l-Bida'*. nşr. M. Zâhid Kevserî, (Beyrut: Mektebetu'l-meâ'ârif, 1968), 49.

<sup>16</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 4: 236. Ayrıca bk. a.mlf., *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, 7: 429; Eş'arî, *Makalâtu'l-İslâmiyyîn*, 30; Muhammed b. Tavât et-Tancî, "İslâm'da Hilâfet ve Mezheplerin Doğuşu", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 4/1, (2011): 469-471; Salim Yefut, *İbn Hazm ve'l-fikrû'l-felsefi bi-Magrib ve'l-Endelüs*, (el-Merkezü's-Sekafiyyi'l-Arabi, Dârü'l-Beyza 1986), 65.

şan kimseler, daha sonra sarf edip savaşan kimselerle bir değildirler, öncekiler daha üstün derecededirler. Allah, hepsine cenneti vaad etmiştir. Allah, işlediklerinizden haberdardır" (el-Hadîd 57/10) anlamındaki ayet ile "Muhammed Allah'ın elçisidir. Onun beraberinde bulunanlar, inkârcılara karşı sert, birbirlerine merhametlidirler. Onları rükûa varırken, secde ederken, Allah'tan lütuf ve hoşnutluk dilerken görürsün. Onlar, yüzlerindeki secde izi ile tanınırlar. İşte bu, onların Tevrat'ta anlatılan vasıflarıdır. İncil'de de şöyle vasıflandırılmışlardı: Filizini çıkarmış, onu kuvvetlendirmiş, kalınlaşmış, gövdesi üzerine dikilmiş, ekincilerin hoşuna giden ekin gibidirler. Allah böylece bunları çoğaltıp kuvvetlendirmekle inkârcıları öfkelenendirir. Allah, inanıp yararlı işler işleyenlere, bağışlama ve büyük ecir vaad etmiştir." (el-Fetih 48/29) anlamındaki ayeti okuyup ikrar ettikleri halde görüşlerinde ısrar ettiklerini hatırlatmaktadır. Yine "Andolsun ki o ağacın altında sana biat ederlerken Allah, o müminlerden razı olmuştur. Kalplerinde olanı bilmiş, onlara güven duygusu vermiş ve onları pek yakın bir fetihle ödüllendirmiştir." (el-Fetih 48/18) anlamındaki ayetin de Hâriciler tarafından okunuyor olmasına rağmen onları yanlış görüşlerinden vazgeçirmediğini vurgulamaktadır.<sup>17</sup>

İbn Hazm bütün bunlardan sonra Hâricilerin zihniyet tahliline ilişkin psiko-sosyal yapılarını irdelemektedir. Onların öne çıkan vasıflarından bir kısmını şöyle sıralamaktadır:

- 1- **Sığ/Yüzeysel görüşlü olmaları:** Şeytan Hâricilerin duygularını veya anlayışlarını köreltmış, Allah da sığ görüşleriyle elde ettikleri yanlış bilgilerle onları saptırmıştır. Bu yüzden başlangıçta Hz. Ali'ye biati kabul edip, Fetih'ten önce savaşıp infak edenler arasında bulunan Sa'd b. Zeyd ve İbn Ömer gibi sahabeden yüz çevirmişlerdir (el-Hadid 57/10). Yine fetih'ten sonra infak edip savaşan buna karşılık Allah'ın büyük bir ecir vaad ettiği sahabeden yüz çevirmişler hatta onlarla savaşmışlardır (el-Fetih 48/29).
- 2- **Dışlayıcı, ötekileştiricidirler:** Kendilerine iştirak etmeyen Müslümanlarla ilişkilerini kesmişler, ötekileştirmişler ve tekfir edip onlarla savaşmışlardır.
- 3- **Sahabeyi terk ederler:** İnkârcılara karşı sert, birbirlerine merhametli, rükûa ve secdeye varan, Allah'tan lütuf ve hoşnutluk dileyen, yüzlerindeki secde izi ile tanınan ve Tevrat ve İncil'de Allah tarafından

<sup>17</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 4: 237.

övuken, Allah'ın kendileriyle inkârcıları öfkelendirdiği ve hayrı gizli yapanları ile açıkta yapanlarının bir olduğu konusunda kesinlik bulunan -ki Allah bu konuda onların lehine şahittir- sahabeyi terk ettiler. Müminlere karşı sert, inkârcılara yumuşaktırlar. Halbuki ayet, bunun tam aksini ifade etmektedir.<sup>18</sup>

- 4- **Biat konusunda kimi tercih edeceklerini bilemezler:** Allah ve Resulünün övdüğü aştaptan hiçbirine biat etmedikleri gibi, fâsık veya ümmetçe bilinmeyen, fakih olmadığı açık olan Leys b. Rubi ve Abdullah b. Vehb er-Râsibî (ö.38/658) gibi insanlara biat edip onlara tabi oldular.
- 5- **Akıl ve tahlil zayıflığı vardır:** Hâricilerin tabi oldukları sapkınlardan biri de *Zü'l-Hüvaysıra* idi. Bu kişinin akıl zayıflığı ve dininin azlığı besbelli idi. Buna en açık delil de onun Resulullah'ın verdiği hükümlerde âdil davranmadığını iddia etmesiydi. Kendini ondan daha vera sahibi görüyor dahası o olmasa Resulullah'ın hidayete erişemeyeceğini söyleyecek kadar alçalıyordu.<sup>19</sup>

Şehristanî (v. 548/1153) de *Zü'l-Hüvaysıra* olayını "İslâm toplumu içinde ortaya çıkan ilk fitne nedeniyle ümmetin fırkalara bölünmesi, kaynağı ve ortaya koyanın açıklanması" başlığı altında söz konusu ederek şöyle demektedir:

Bunlar ilk dönemlerde peygamberlerin hasımları olan ve çoğunluğunu münafıkların oluşturduğu kâfir ve mülhidlerin ileri sürdüğü şüphelerden kaynaklanmıştır. Onlar, Hz. Peygamber'in emrettiği ve yasakladığı konularda, onun hükmünden hoşnut olmadılar, fikir beyan edilmemesi gereken konularda değişik sözler söylediler, araştırılması ve sorulması yasaklanan konularda sorular sordular, mücadele edilmesine izin verilmeyen hususlarda yanlışa dayanarak mücadele ettiler. *Zü'l-Huveysıra et-Temîmî*'nin şu sözüne dikkatle bakın: "Ey Muhammed adaletli davran, sen adil davranmadın!" deyince, Hz. Peygamber, "Ben adil davranmazsam, kim adil davranır?" dedikten sonra bu lanetli adam

<sup>18</sup> Mesela "Muhammed, Allah'ın rasulüdür. Onunla beraber olanlar kafirlere karşı şiddetli, birbirlerine karşı ise merhametlidirler." (el-Feth 48/29).

<sup>19</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 4: 237-238.

döndü ve “Bu Allah’ın rızası gözetilerek yapılan bir taksim değildir”<sup>20</sup> dedi. Bu davranış, Hz. Peygamber’e karşı apaçık bir isyan etmedir. Eğer bir kimse hak üzere olan bir imama karşı isyan ettiğinde haricî (isyancı) kabul edilirse Hz. Peygamber’e isyan eden evleviyetle haricî kabul edilir. Bu, iyilik ve kötülük konusunda akli hakim kılmak, nas karşısında arzu ile hükmetmek, emre karşı akli kıyasla inatçılık etmek değil midir? Bu vaziyette Hz. Peygamber “Bu kişinin soyundan öyle bir kavim türeyecek ki, onlar okun yaydan çıkıp uzaklaştığı gibi, dinden çıkacaklar”<sup>21</sup> dedi.<sup>22</sup>

İbn Hazm İslam toplumlarını geri bırakan ve vahdet toplumunu engelleyen hususların ne olduğunun farkındadır. Hz. Peygamberin vefatından kısa bir süre sonra veya başka bir ifade ile Halifeler döneminin sonunda ortaya çıkan ayrılıkçı zihniyet yapısının üç önemli özelliğine dikkatleri çekmektedir. Özellikle ‘Tahkim Olayı’ ile birlikte adından söz ettirmeye başlayan Hârici zihniyetin birinci özelliğinin ‘*cehalet*’ olduğuna dikkatleri çekmiştir. Söz konusu zihniyet mensuplarının bedevi, eğitimden uzak ve aralarında onları yönlendirecek âlimlerin bulunmamasını çok açık ve geniş bir şekilde ifade etmektedir. Hârici zihniyet mensuplarının ‘*üretici* veya *sanatkâr*’ olmaktan daha ziyade ganimetlerle geçinen bedevilerden teşekkül etmesi ikinci önemli özellik olarak belirtilmelidir. Üçüncü özelliği ise ‘*ihtilafçı* yani *ayrılıkçı*’ olmalarıdır.

### 3. ALİ B. EBİ TÂLİB’E BİAT ETMEYENLERİ HAKLI GÖRENLER

İbn Hazm imamet-siyaset bağlamında Müslümanların tercih ettiği görüşleri ve davranış biçimlerini de söz konusu etmektedir. Bu çerçevede Hz. Ali’ye biatten geri duranların görüşlerini ve bunlara destek verenlerin durumlarını değerlendirmektedir. Öncelikle Ali b. Ebi Talib’e biat etmeyenleri haklı görenleri asla mazur görmez. Onları tasvip etmemekle birlikte ıslah edilebileceği düşüncesindedir. İbn Hazm’a göre Ali b. Ebi Talib’e biat etmeyenleri haklı görenleri doğruya yönlendirmek ancak bir şekilde mümkündür. O da şöyledir: Söz konusu görüşü benimseyenlere işin doğrusunu öğretinceye veya hakikati gösterinceye kadar anlatmaya ve deliller sunmaya devam edilmelidir. Toplumsal

<sup>20</sup> Buhârî, “Menâkıb” 25; “Edeb” 95, “Mürteddin” 7; Müslim, “Zekât” 142, 148; İbn Mâce, “Mukaddime” 12; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, (Beirut, Mektebetu’l-İslamiyye, ty), 3: 56, 65, 353, 355.

<sup>21</sup> Buhârî, “Megâzî” 61, Enbiya 6; Müslim, “Zekât” 143, 144, 145, 146; Ebu Davud, “Sünne” 28; Nesâî, “Zekât” 79; İbn Hanbel, *Müsned*, 3: 4, 73.

<sup>22</sup> Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, 33.

düzenin sağlanması ve kargaşa/anarşiden kurtulmanın ancak bir devlet başkanının bulunması ile mümkün olabileceğine ikna edilmelidir. Bu çerçevede tarih bilgisi ve tahlil gücü çok önemlidir. İbn Hazm Ali b. Ebi Talib'e biat etmeyenleri haklı görme düşüncesinden vazgeçirme ve hakikati görme konusunda en etkili yolun, hilafetin/imametinin gerekliliği konusunu başka bir ifade ile *bir lider yöneticinin farziyetini/zaruretini* veya gerekliliğini açık bir şekilde ortaya koymak olduğunu belirtmektedir. Bu yüzden bir toplumda halifenin/lider yöneticinin bulunması gerektiğini mantıksal örüntü içerisinde şöyle anlatmaktadır:

Eğer bir halifenin bulunması farz ise farzın hükmünü ortadan kaldırmak caiz olmaz. Durum böyle olunca da bir liderin ölümünün ardından hemen başka bir devlet başkanını/halife seçme konusunda acele etmek gerekir. Halifeye uymanın vacip olduğunu da ifade etmiş olduğumuza göre bütün bunlar bir disiplin çerçevesinde söylediklerimizle uyumludur. Dolayısıyla Hz. Osman öldükten sonra insanların halifesiz/imamsız kalmaması amacıyla yerine yeni bir halifenin seçilmesi gerekir. Buna ilk olarak Hz. Ali'nin talip olması ve Müslümanların desteğini alması onun halife olduğunu ortaya koyar. Bu durumda ona itaat etmek de toplumsal bir zorunluluktur. Ayrıca bu biatin önüne başka bir biat geçemez.<sup>23</sup> Onun halifeliği/imamlığı tartışma konusu yapılamaz veya onunla hiçbir kimse çatışmaz. Zira bu, Ali b. Ebi Talib'in hilafetinin/imametinin zorunluluğu, ona biatin doğruluğu ve müminlere emir oluşunun lüzumu için en açık ve en zaruri bir gerekliliktir. O, yasal ve doğru olan halife/imamdır ve ölünceye kadar ona biati hükümsüz kılacak bir şey yapmamıştır. Ondan adalet, takva, hayır, gayret ve iyilik dışında asla kötü bir uygulama görülmemiştir. Hilafet/İmamet makamına layık olanlardan Talha, Zübeyir, Sa'd veya Said'e biat edilseydi, Hz. Ali ve diğerlerinin onlara biat etmeleri gerekirdi. Bu durumda aralarında da asla bir fark olmazdı. Ancak Ali b. Ebi Talib'in bizzat kendisinin hilafetine/imametine davet etmesi de, ona uyulması da isabetli bir davranıştı.<sup>24</sup>

İbn Hazm bu duruma uymayan tarihi realitelerin de farkındadır. Bunların başında Cemel Vakası (836/656) ve buna iştirak eden Hz. Aişe (v.58/678) ve ashabın durumu gelmektedir. Buna göre müminlerin annesi Hz. Aişe, Talha, (v.36/656) Zübeyir (v.73/692) ve onlarla beraber hareket edenler, diğerlerinden ayrı tutulmalıdır. İbn Hazm, Cemel Vakası'na iştirak edenleri diğerlerinden ayıran özellikleri şu şekilde sıralamaktadır:

- 1- Onlar, Hz. Ali'nin hilafetini asla geçersiz görmemişlerdir.
- 2- Yasal halife saydıkları Ali b. Ebi Talib aleyhine konuşmamışlardır.

<sup>23</sup> Mesela bk. Müslim, "Kitabu'l-imara", 10, 15.

<sup>24</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 4: 238.

- 3- Hz. Ali'yi halifelikten indirecek veya azlettirecek bir girişimde bulunmamışlardır.
- 4- Onun yerine başka bir halife de çıkarmamışlar, başka bir ifade ile başkasına yeni bir biatle ortaya çıkmamışlardır.

İbn Hazm, yukarıda sayılanların kesinlikle inkâr edilemeyecek nitelikte tarihi realitelerden hareketle varılan sonuçlar olduğunu ifade etmektedir. Bu yüzden onların hiçbirinin böyle bir davranış içerisinde olmadığını biraz tarih bilgisi olan herkes kolaylıkla anlayacaktır. İbn Hazm'a göre bütün bunlarda şüphe edilemeyeceğine göre Cemel'e iştirak edenlerin, Basra'ya Hz. Ali ile savaşmaya, ona muhalefet etmeye veya ona yapılan biatleri hükümsüz kılmaya gitmediklerini zorunlu olarak ortaya çıkarmaktadır. Eğer bunu isteselerdi başka birine biat edip onun liderliğinde hareket etmeleri gerekirdi. Oysa asla böyle bir davranış meydana gelmemiştir. Bu konuda hiç kimsenin şüphesi yoktur ve kimse de bunu inkâr edemez. Onların Basra'ya hareketi, müminlerin Emir'i Hz. Osman'ın zalimane bir şekilde şehadetiyle açılan gediğin tamiri amacını taşımaktadır.<sup>25</sup>

Hz. Ali'nin Basra'ya hareketi aynı şekilde onlarla savaşma niyetiyle değil, Hz. Osman'ın katillerine karşı söz birliği olsun diye, onlara muvafık olarak onların varlığıyla güçlenmek içindi. Bunun en açık delili, iki grup bir araya geldikleri ilk anda kavga edip savaşmamışlardır. Ancak gece olunca Hz. Osman'ın katilleri bütün bu hazırlıkların, onların sonunu hazırlamak amacını taşıdığını anlamışlardır. Bu yüzden, uygun gördükleri bir vakitte Talha ve Zübeyir'in askerlerine saldırmakla kalmamış aynı zamanda Hz. Ali'nin askerlerine de saldırmışlardır. Bu eş zamanlı saldırı her iki tarafta da saldırının karşı tarafı başlatıldığı zannına yol açmıştır. Toplumsal psikoloji öyle karışık bir hal aldı ki, herkes kendini korumaktan fazlasını yapamadı. Bu arada Hz. Osman'ın katilleri ise savaşın kızışması için ellerinden geleni yapmışlardır. Bu yüzden İbn Hazm her iki grubun da amacı ve maksadı konusunda isabetli olduğunu ifade etmektedir. Ona göre ashab kendini korumuştur. Hz. Zübeyir savaş meydanını terk etmiş, Hz. Talha da durumu anlamaya çalışırken daha önce Uhud'da Resülüllah'ın önünde ayağından aldığı yaraya bir ok isabet etmiş ve oracıkta şehit olmuştur. Hz. Zübeyir ise Basra'dan en az bir gün uzaklıktaki Vadi's-Siba'da şehit edilmiştir. İbn Hazm, Cemel Vakası'nda olanların tamamen bunlardan ibaret olduğunu belirtmektedir.<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 4: 238-239.

<sup>26</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 4: 239. Krş. İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse*, 1: 48.

Osman b. Affan'ın şehadetini de aynı çerçevede değerlendiren İbn Hazm, Mısırlıların onu muhasara altına aldıklarını ifade etmektedir. Mısırlılar, Hz. Osman'dan Mervan'ı kendilerine teslim etmesini istemişler, o da Mervan'ı onlara teslim etmeye yanaşmamıştır. Şayet onlara teslim etmiş olsaydı, anlayıp bilmeden onu öldüreceklerini düşünüyordu. Bu yüzden Hz. Osman tutumunda ısrarını sürdürmüş ve Mısırlıların başını çektiği isyancı grup tarafından muhasara altına alınmıştı.<sup>27</sup> Bu durumda aralarında başta Hz. Ali'nin çocukları Hz. Hasan (v.49/669) ve Hüseyin (v.61/680) olmak üzere Abdullah b. Zübeyir, (v.73/692) Muhammed b. Talha (v.36/656), Ebu Hureyre, (v.59/679) Abdullah İbn Ömer'in (v.74/693) bulunduğu sahabeden yedi yüz kişiye yakın bir topluluk Hz. Osman'ı gönüllü olarak koruyor ve söz konusu isyancılara karşı canla başla karşı koymaya çalışıyorlardı. Uzun süre bu konuda muvaffak olamayan isyancıardan birkaçı halifenin komşusu olan Amr b. Hazm el-Ensari'nin (v.53/673) evine girip küçük bir pencereden Hz. Osman'ın hanesine gizlice girmişler<sup>28</sup> ve onu şehit etmişlerdir. Mısırlıların isyanı onu öldürünceye kadar devam etmiştir. İbn Hazm, onun ölümünden dışarıdaki muhafızlardan hiç kimsenin haberinin olmadığını vurgulamaktadır.<sup>29</sup>

İbn Hazm, Hz. Osman'ın katledilmesinden duyduğu rahatsızlığı "Allah onu öldürenlere ve ölümünden razı olanlara lanet etsin" diyerek ortaya koymaktadır. İbn Hazm o esnada Müslümanlardan hiç kimsenin Hz. Osman'ın öldürülmesine rıza göstermediğini belirtmektedir. Yine onun ölümüyle ne kastedildiğini veya istendiğini de hiç kimsenin anlayamadığını ifade etmektedir. Çünkü Hz. Osman haram olan kanı dökmeyi mubah sayacak hiçbir şey yapmamıştır. Başka bir ifade ile Osman b. Affan kendisini ölümle cezalandıracak hiçbir suç işlememiştir. İbn Hazm, bu noktada başka bir iddiaya dikkatleri çekmektedir. O da Osman b. Affan'ın na'sının üç gün çöplükte kaldığı iddiasıdır. İbn Hazm bunun tamamen uydurulmuş bir iftira olduğunu ve böyle bir

<sup>27</sup> Ayrıca bk. İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyase*, 1: 33-35.

<sup>28</sup> Bazı kaynaklarda Hz. Osman'la kapı bir komşu olan Amr b. Hazm el-Ensari'nin Osman'a karşı ayaklananlara evinin kapısını açtığı ve halifeyi şehid edenlerin onun evinden öbür tarafa geçtikleri bildirilmektedir. Mesela bk. Taberî, *Târîh* (Ebü'l-Fazl), 4: 383, 393; Selman Başaran, "Amr b. Hazm", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: 1991), 3: 84.

<sup>29</sup> Kaynaklarda üçüncü halifenin şehadeti ve defni ile ilgili farklı bilgiler bulunmaktadır. Mesela bk. İbnü'l Esir, *el-Kâmil fi't tarih*, Trc. Ahmed Ağırakça ve diğerleri, (İstanbul: 1991), 3: 185-188; İbn Hazm, *el-Fasl*, 4: 239; İsmail Yiğit, "Osman", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: 2007), 33: 441.

söylentiye ancak yüzünde hayâ olmayan birinin uydurabileceğini ifade etmektedir. Zira Hz. Osman'ın na'sı katledildiği günün gecesi defnedilmiştir.<sup>30</sup>

İbn Hazm, Hz. Osman'ın cenazesine ashabın iştirak etmediği veya katılanların sayılarının oldukça az olduğu ile ilgili iddiaların da tamamen asılsız olduğunu ifade etmektedir. Zira onun cenazesinde, aralarında Cübeyr b. Mutim, (v.59/679) Ebu'l-Cehm b. Huzeyfe, (v.70/690) Abdullah b. Zübeyir, (v.73/692) Mükerrrem b. Seyyad ve bunlar dışında sahabeden bir topluluk hazır bulunmuştur. İbn Hazm bu bilginin tamamen tarihi realitelere uygun olduğunu ve birazcık rivayetten nasibi olan birinin bunda şüpheye düşmeyeceğini ifade etmektedir. Ona göre Allah Resulü'nün Bedir'de öldürülen Kureyşli müşriklerin bile cesetlerinin kuyulara atılmasını emretmesi ve üzerlerini toprakla örttürmesi dikkate alınacak olursa, böyle bir davranışın asla mümkün olmadığı anlaşılacaktır.<sup>31</sup>

İbn Hazm Mekkeli müşriklerin Allah Teala'nın yarattıklarının en şerhileri olmalarına rağmen hiç şekilde ölüleri açıkta bırakmadığına dikkatleri çekmektedir. Yine Allah Resulünün Beni Kurayza Yahudilerinin ölüleri için çukurlar açılmasını emrettiğini hatırlatmaktadır. İbn Hazm, ister Müslüman, isterse kâfir olsun herkesin gömülmesinin Müslümanlar üzerine farz olduğunu vurgulamaktadır. Bütün bunlar İbn Hazm'a göre müminlerin emiri olan Hz. Ali ve Medine'de bulunan sahabenin birini, gömmeden üç gün çöplükte bırakmış olmalarını imkansız kılmaktadır. Bu çerçevede İbn Hazm ölenin Müslüman, kâfir ya da fâsık olmasının herhangi bir şey değiştirmeyeceğini de belirtmektedir.

İbn Hazm Osman b. Affan hakkındaki bütün bu temelsiz iddiaların tarihi temellerden tamamen yoksun ve yalandan ibaret olduğunu belirttikten sonra şöyle demektedir:

Allah Teala yalan söyleyenleri kendi dilleriyle rezil eder. Eğer bunu Hz. Ali yapmış olsaydı, bu onu imametten geri bırakacak bir eksiklik olurdu. Çünkü bu durumda Osman b. Affan'ın kâfir, fâsık ya da Müslüman olması şeklinde üç seçenek söz konusu olurdu. Eğer kâfir ya da fâsık olsaydı, onun Müslümanlar hakkında verdiği hükümleri ortadan kaldırması gerekiyordu. Bunu yapmadığına göre onun yanında Müslüman olduğu ortaya çıkar. Öyle ise bir müminin na'sını gömmeden üç gün çöplükte bırakmak, Ali hakkında nasıl düşünülebilir? Veya

<sup>30</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 4: 239; Hz. Osman'ın defini ile ilgili olarak mesela bk. İbnü'l-Esir, *Üs-dü'l-Gâbe*, (2012), 3: 383; İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse*, 1: 40-43; İsmail Yiğit, "Osman", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: 2007), 33: 441-443.

<sup>31</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 4: 240. Hz. Osman'ın cenazesi ve defin işlemleri ile ilgili olarak bk. İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse*, 1: 40-43.



kâfir ya da fâsık birinin hükümlerini Müslümanlar üzerinde tatbik ettiği nasıl düşünülebilir? Yalancılar, söz konusu iddiayı savunmak suretiyle Hz. Ali'ye bundan daha büyük bir kötülük yapmış olamazlar.<sup>32</sup>

Yukarıda İbn Hazm'ın söz konusu ettiği ve Hz. Ali'ye yapılmış kötülüklerin en acımasız olarak nitelendirdiği iddiaların özellikle kendilerini Ali tarafı olarak nitelendiren Revafızın savunduğu bilinmektedir. İbn Hazm, söylediklerini doğrulayan birçok delilin bulunduğunu belirtmektedir. Zira onlar savundukları asılsız iddialarla Hz. Ali'yi hükümlerinde çelişkili ve dinde hevasına tabi olan biri olarak zannedilmesine neden olmuşlardır. Ayrıca Sa'd b. Ebi Vakkas (v.55/675), Abdullah b. Ömer (v.73/692), Usame b. Zeyd (v.59/679), Zeyd b. Sabit (v.45/665), Rafi b. Hudeyc (v.73/692), Muhammed b. Mesleme (v.43/663), Ka'b b. Malik (v.50/670) ve ashaptan kendisine biat etmeyenleri biate zorlamaması ve onları terk etmesi nedeniyle cehaletle suçlanmışlardır. Hâriciler, Hz. Ali mescide girip minbere çıktığında, dışarıda mescidin her köşesinden, en yüksek sesle "Hüküm ancak Allah'ındır" (Yûsuf 12/67) ve "Allah'tan başka hüküm sahibi yoktur" (el-En'am 3/62, 114) diye bağırmalarına izin vermiştir. İbn Hazm, Hz. Ali'nin onları üç önemli haktan mahrum bırakmayacağını deklere ettiğini bildirmiştir. Bu haklar şöyle sıralanabilir: Hâricilere,

- 1- Sizi mescitten alıkoymayız.
- 2- Fe'yden (savaşız elde edilen ganimet, beytü'l-maldeki mal) size düşen ganimeti veririz.
- 3- Size karşı savaş açmayız.

Gerçekten de Ali b. Ebi Talib'in hiçbir zaman Hâricileri mescitten alıkoymadığı, fey'den mahrum bırakmadığı ve haddi aşır haksız yere Abdullah b. Habbab'ı öldürünceye kadar onlarla savaşmadığı müsellemler bir durumdur.<sup>33</sup> Ancak Ali b. Ebi Talib, katillerin kendisine teslim edilmesini istemesi ve Hâricilerin hep birlikte "Abdullah b. Habbab'ı hepimiz öldürdük" demesi üzerine Hz. Ali onlara karşı savaş ilan etmiştir. İbn Hazm'a göre onlar, Hz. Ali'nin kendisine biate katılmadıkları gerekçesiyle bütün Cemel ashabını katlettiği zannına kapılmışlardır. Fakat bu açık bir iftira, anlaşılması güç bir ifade ve şüphesiz bir yalandan ibarettir.<sup>34</sup>

<sup>32</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 4: 240.

<sup>33</sup> Hz. Peygamber, hayatta iken doğdu. Hayırla nitelenmişti. Nehrevan savaşında Hariciler tarafından öldürüldü. Hz. Ali gelip Haricilere şöyle dedi: "Abdullah b. Habbab'm katillerini bize teslim edin. Sonra size eman vereceğiz. Güvende olacaksınız." Hariciler ise: "Onun katili hepimiziz." deyince Hz. Ali, onlarla savaştı ve hepsini öldürdü. Daha geniş bilgi için bk. İbn Kesîr, *el-Bidaye ve'n-nihaye*, (İstanbul: Çağrı Yayınları), 8: 487.

<sup>34</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 4: 240; İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse*, 1: 48.

#### 4. ALİ B. EBİ TÂLİB'İN HZ. MUAVİYE İLE SAVAŞMA NEDENİ

Ali b. Ebi Talib'in hilafeti konusundaki İbn Hazm'ın görüşü açıktır ve onun yasal bir halife olduğu yönündedir. Ancak O, ortaya çıkan tarihi vakıaların izahının doğru bir şekilde yapılmasının gerektiğinin de farkındadır. Bu çerçevede Halifenin Muaviye ile savaşmasının nedenlerini söz konusu ederek doğru anlaşılması amacıyla açıklamalara girişmektedir. Ona göre Hz. Ali'nin Muaviye ile savaşmasının sebebi halifeye biat etmemesi değil, Şam genelinde emirlerini tam olarak uygulamamasındandır. Zira Hz. Ali'nin müminlerin emiri olması nedeniyle ona itaat edilmesi dini bir gerekliliktir. Nitekim İbn Hazm, Muaviye'nin bunu asla inkar etmediğini ve itaat edilmesi gereken bir imam olduğunu itiraf ettiğini belirtmektedir. Yine ona göre Muaviye, Hz. Ali'nin faziletini ve hilafet konusundaki üstünlüğünü veya öncelikli olduğunu asla inkar etmemiştir. Ancak O, Hz. Osman'ın katillerinin ellerinden iplerin alınması ve itaat ettirilmesi içtihadında bulunmuştur. Bu yüzden de kendisini Hz. Osman'ın katillerinden hesap sormaya onun ve Hakem b. Ebi'l-As'ın çocuklarından daha çok hak sahibi olarak görmüştür. Muaviye, kadim Arap geleneklerini ve kendisinin güçlü olmasını gerekçe göstererek katillerden hesap sorabilecek en yetkin kişinin kendisi olduğunu düşünmüştür. Bu durum, tıpkı Resulullah'ın, kardeşi Hayber'de öldürülen Abdullah b. Sehl'in kardeşi Abdurrahman b. Sehl'e susmayı emretmesi ve ona "işini büyüğüne bırak! İşini büyüğüne bırak!"<sup>35</sup> demesi gibidir. Zira Abdurrahman b. Sehl şehit edilen Abdullah b. Sehl'in küçük kardeşi idi.<sup>36</sup>

Başka bir rivayette ise, Hz. Peygamber'in "büyüklük, büyüklük" dediği nakledilmiştir. Abdurrahman susmuş ve İbn Mesud'un büyük çocukları Muhayyisa ve Haveyyisa<sup>37</sup> konuşmuştur. Onlar öldürülen kişinin amca çocuklarıydı ve kardeşlerinden daha büyüktüler. İbn Hazm Muaviye'nin de bu olayda sadece kendi hakkını talep ettiğini belirtmiş ve bu konuya delil olarak yukarıda söz konusu edilen rivayeti hatırlatmıştır. Dolayısıyla buraya kadar meydana

<sup>35</sup> Önemli bir hâdiseyi anlatmak için, yaşça en küçük olan Abdurrahman b. Sehl ilk önce söze başlayınca, Efendimiz -sallallâhu aleyhi ve sellem-; "Sözü büyüklerine bırak, sözü büyüklerine bırak!" buyurmuş, bunun üzerine olayı büyükler anlatmıştır. Mesela bk. Buhârî, "Cizye", 12; Tirmizî, "Diyât", 4, 22.

<sup>36</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 4: 241.

<sup>37</sup> Muhayyisa ve Haveyyisa hakkında bk. *Ebu Muhammed Abdülmelik b. Eyyub el-Hımyeri İbn Hişam, es-Siretü'n-Nebeviyye*, nşr. M. es-Sekka ve dğr., (Kahire: t.y.), 3: 19; Ebû Bekir el-Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve*, (1994), 3: 200; Vakidî, *Meğazî*, 1: 191, 192; Taberî, *Tarih*, 2: 54; İbnü'l Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*, 2: 144; İbni Sa'd, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, (Beyrut: t.y.), 2: 22.

gelen tavır ve davranışlarda bir kural dışılık görülmediğini belirten İbn Hazm, Muaviye'nin bu noktadan itibaren bir hataya düştüğünü belirtir. Ona göre Muaviye'nin tek yanlılığı bu hakkını, biatin önüne geçirmesidir. Bu nedenle Muaviye'ye bir içtihad sevabı verilecektir ve bundan dolayı bir günah işlemiş olması da söz konusu değildir. Zira Hz. Peygamber, içtihadında hatalı olanların bir sevap, isabet edenlerin ise iki sevapla mükâfatlandırılacaklarını haber vermiştir. İbn Hazm'a göre can, namus, mallar ve Allah'a ibadetin yapıldığı dini hükümler olan helal ve haram konusunda içtihadı ve bunda hata yapmayı mazur görenlerin, Muaviye'nin tutumuna karşı takındıkları tavır kabul edilemez. Zira bunu el-Leys, Ebu Hanife, Sevrî, Malik, Şafii, Ahmed, Davud, İshak, Ebu Sevr ve diğerleri, Züfer, Ebu Yusuf, Muhammed, İbnu'l-Hasan, Hasan b. Ziyad, İbnu'l-Kasım, Eşheb, İbnu'l-Macişun, Muzenî ve diğerleri mubah görmektedir. İbn Hazm Muaviye'nin takındığı tavrın doğruluğunu ortaya koymak amacıyla bazı tespitlerde de bulunmuştur. Bu nedenle aynı konuda birbirinden farklı içtihatlar bulunduğunu ve bunlardan bir kısmının doğru diğerlerinin ise yanlış olduğunu örnekler vererek anlatmaktadır:

Bunlardan biri bu insanın kanını mubah görürken diğeri haram kılar, mesela savaşta öldürülmeyen, Lut kavmi gibi yapanlar ve buna benzer davranışlar bunun örneklerindedir. Yine onlardan bir başkası, bir evliliği mubah görürken diğeri haram görür; tıpkı babasının rızasına başvurmadan evlendirdiği akıl baliğ kız gibi. Bunun da oldukça çok benzerleri vardır. Aslında şeri hükümler ve mallar konusunda da durum böyledir.<sup>38</sup>

İbn Hazm içtihat konusunda ortaya koyduğu kuralın bütün mezhepler tarafından kabul edildiğini belirtmektedir. Nitekim Mutezile'nin Vasıl b. Ata (v.131/748) ve Amr b. Ubeyd (v.144/761) gibi önde gelen alimlerine ve fıkıhçalarına göre de durum böyledir. Yine Hâricilerin fakihleri ve müftüleri de bunu kabul etmişlerdir. Sonra bunu sohbeti, üstünlüğü, ilmi, önde olmayı ve içtihadı olanlarla sınırlandırmışlardır. Mesela Muaviye, Amr b. As ve bunların yanlarında bulunan sahabe gibi. Bunlar müftülerin uğraştığı konulardan olan öldürme konusunda içtihat ettiler. Müftüler arasında sihirbazın öldürülmesinin gerekliliğin düşünen olduğu gibi düşünmeyenler de vardır. Yine onlardan bir kısmı köleye karşılık hür bir kişinin öldürülmesi görüşünderken diğeri bir kısmı bu görüşte değildir. Bir kısmı öldürülen kâfire karşılık bir müminin cezalandırılmasını savunurken diğeri bir kısmı bu görüşte değildir. Bütün bunlardan sonra İbn Hazm, Muaviye'nin içtihadına dikkatleri çekmek amacıyla şöyle demektedir:

<sup>38</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 4: 241

Bu içtihatlar arasında ne fark var? Muaviye, Ömer ve diğerlerinin içtihatları arasındaki fark *cehalet, görmezlikten gelme ve bilinmeyen bir konuya dalma* değilse nedir?<sup>39</sup>

İbn Hazm'a göre yapması gerekeni yapmaktan kaçınan ve bunu kabul etmekten yüz çevirip savaşı tercih eden biri ile halifenin savaşması zorunlu hale gelir. Ancak şayet bu durumu inkâr yerine onu tevil ederse bu onun adalet ve üstünlüğüne herhangi bir zarar vermez. Hatta onun fâsık olmasını da gerekli kılmaz. İbn Hazm aksine Muaviye'nin içtihadından ve hayrı istemesinden dolayı karşılık göreceğini belirtmektedir. Bütün bunlarla İbn Hazm, Ali b. Ebi Talib'in hilafet konusunda haklılığını ortaya koymaktadır. Bu durumu şöyle ifade etmektedir:

Hz. Ali'nin doğruluğuna ve imametinin sıhhatine, hak sahibi oluşuna, biri içtihat diğeri de doğruyu bulma olmak üzere iki ecir aldığımıza karar kıldık. Öte yandan Muaviye ve onunla beraber olanların da hatalı olduklarına ve bir sevap alacaklarına karar verdik.<sup>40</sup>

İbn Hazm bu açıklama ve delillerle başka bir konuya daha temas ederek o konudaki görüşünü açık bir şekilde ifade etmektedir. O da şudur: Hadisi şerif, iki topluluk arasına girecek fitneci bir topluluğun bulunacağını ve bu fitnecileri haklı olan topluluğun öldüreceğini haber vermektedir. İbn Hazm söz konusu fitnecilerin Hâriciler olduğunu söylemektedir. Zira Hâriciler, Hz. Ali ve Muaviye arasındaydılar. İbn Hazm, onları Hz. Ali ve taraftarlarının öldürdüğünü hatırlatarak bu durumun onların daha üstün ve davalarında haklı olduklarını ortaya çıkardığını belirtmektedir. Ayrıca Allah Resulünün Ammar'ın haddi aşan bir grup tarafından katledeceğini<sup>41</sup> haber verdiğini de hatırlatmaktadır.<sup>42</sup>

İbn Hazm, Cemel ve Siffin savaşları nedeniyle ortaya çıkan olaylarda söz konusu savaşların tarafları hakkında hükmün açık olduğunu bildirmektedir. Ona göre hatalı içtihat yapan müçtehit, hatalı olduğunu bilmeden kendi düşüncesinin hak yani doğru olduğunu düşünüp, niyetiyle de Allah rızasını isterse o sadece aşırıya gitmiş bir grubun üyesidir. İbn Hazm'a göre böyle biri sevap alacak olsa bile hakkında verilecek hüküm değişmez. Ancak savaşmayı bırakır-

<sup>39</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 4: 241.

<sup>40</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 4: 242.

<sup>41</sup> Mesela bk. Buhari, "Salat" 63, "Cihad" 17; Müslim, "Fiten" 70, 72, 73; Tirmizi, "Menakıb", 34; Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyî' Muhammed Hakim Nişaburî, *el-Müstedrek Ale's-Sahihayn* (Beirut: Dar'ul-Marife, 1990), 2: 155; Belazuri, *Ensab*, (nşr. M. Hamidullah), 1: 21; Taberi, *Tarih*, 5: 39; İbn Sa'd, *Tabakat*, 3: 251-254; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2: 161, 164, 206; 3: 5, 22, 28, 91, 4: 197, 199.

<sup>42</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 4: 242.

sa ona had uygulanmaz. Eğer hatalı olduğunu bile bile savaşırsa bu, üzerine savaş hukukunun uygulanması gereken bir savaştır. Dolayısıyla bu kişi yoldan çıkmıştır ve hatalı müçtehit de değildir. İbn Hazm, Yüce Allah'ın bu durumu "Eğer müminlerden iki grup birbirleriyle vuruşurlarsa aralarını düzeltin. Şayet biri ötekine saldırırsa, Allah'ın buyruğuna dönünceye kadar saldıran tarafla savaşın. Eğer dönerse artık aralarını adaletle düzeltin ve (her işte) adaletli davranın. Şüphesiz ki Allah, âdil davrananları sever" (el-Hucurât 49/9) anlamındaki ayetle açık bir şekilde bildirdiğini ifade etmektedir.

İbn Hazm bu ayetin, kendisinin savunduğu görüşün -herhangi bir tevil zorlamasına başvurmaksızın- doğruluğunu ortaya koyan bir delil olduğunu belirtmektedir. Yüce Allah birbirleri ile savaşanlardan, iki grubun da mümin ve kardeş olduklarını, ancak bunlardan birinin bağı/haddi aşırıp aşırıya gittiğini haber vermiştir. Adalet ehli başta kendi aralarında sonra da kendileri ile aşırıya gidenler arasında adalet ve arayı düzeltmekle yükümlüdür. İbn Hazm, Yüce Allah'ın onları bu savaşlarından dolayı, fık ve iman noksanlığı ile nitelediğini vurgulamaktadır. Ancak yine de onların hatalı olduklarını ve görüşlerinde ısrarcı olmaları nedeniyle aşırıya gitmiş olanlar arasında yer aldıklarını ifade etmektedir. Zira bunlardan biri diğerini öldürmek istememiştir. İbn Hazm bu noktada konuyla ilgili başka bir realiteyi söz konusu etmektedir. O da şudur: Hz. Ammar'ı Ridvan Biatı'nın şahitlerinden biri olan Ebu'l-Adiye öldürmüştür. Aynı zamanda o, Allah'ın kalbindeki bildiğini haber verdiklerindedir. Aynı şekilde kalplerine esenlik indirip razı olduklarıdır. Dolayısıyla İbn Hazm, Ebu'l-Adiye'nin hatalı bir müçtehit olduğunu, Ammar'ı öldürmesiyle de aşırıya gittiğini ifade etmekle birlikte yine de onun bir ecri bulunduğunu kabul etmektedir. Ancak bütün bunlara rağmen, bunların hiçbirinin Hz. Osman'ın katili gibi olmadığını ileri sürerek bu durumu şöyle açıklamaktadır:

Osman b. Affan'ın öldürülmesinde herhangi bir içtihad söz konusu değildir.<sup>43</sup> O, kimseyi öldürmemiştir; hiç kimseyle savaşmamış, mücadele etmemiş ve kendini savunmamıştır. Ayrıca evlendikten sonra zina da işlememiştir. Mürted de değildir. O halde onu öldürenin teviline haklı bir gerekçe bulmak mümkün değildir. Bilakis onu öldürenler fâsık, savaşı başlatan ve bilerek akıtılması haram olan bir kanı akıtanlardır. Bunu yaparken de herhangi bir teville herhangi bir makul açıklamaya başvurmamışlardır. Bunu zulüm ve düşmanlık duygularıyla yaptıklarından dolayı da fâsık ve lanetlidirler.<sup>44</sup>

Bütün bunlardan sonra İbn Hazm, tarihi realitelere de dayanarak tercihini yapmaktadır. Buna göre üzerinde tartışma çıkan durumlar hükümsüz kalıp,

<sup>43</sup> İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse*, 1: 40 vd.

<sup>44</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 4: 242.

Hız. Ali'nin hak sahibi olduğu ortaya çıkınca, evden çıkmama ve fitneye karışmama yolundaki hadis, hakkı tam olarak göremeyenlere hitap etmektedir. İbn Hazm kendisinin de aynı şekilde düşündüğünü ifade etmektedir. Zira gerçekler ortaya çıkınca, saldıran grupla savaşmak Kur'ân'ın nassıyla farzdır. Gruplardan her ikisi de saldırmış ve aşırıya gitmişse aynı şekilde her ikisiyle de savaşmak gerekir. Çünkü Allah Teala'nın ayeti Peygamberinin sözüyle asla çelişmez. Çünkü "O, kendiliğinden konuşmamaktadır. Onun konuşması ancak, bildirilen bir vahiy iledir" (en-Necm 53/3-4) anlamındaki ayeti gereği her ikisi de Allah katındandır. Yine Allah Teala "Kur'ân'ı durup düşünmüyorlar mı? Eğer o Allah'tan başkasından gelseydi, onda çok aykırılıklar bulurlardı" (en-Nisa 4/82) anlamındaki ayet Resulullah'ın her söylediğinin Allah katından bir vahiy olduğu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla İbn Hazm'a göre Allah katından gelen bir şeyde, ihtilaf olması mümkün değildir.<sup>45</sup>

## 5. ALİ B. EBÎ TÂLİB'İN SAVAŞ KONUSUNDAKİ KARARINA İTİRAZ EDENLER

İbn Hazm Cemel ve Sıffîn savaşları nedeniyle meydana gelen tarihi olayları ve ortaya çıkan fikirleri ayrıntılı bir şekilde incelemekte ve kendi görüşlerini ortaya koymaktadır. Bunlardan biri de Hız. Ali'nin savaşmayı tercih etmesine yapılan itirazlardır. İbn Hazm söz konusu fikri benimseyenlerin görüşleri ile Ali b. Ebi Talib'in fikirlerinin ayrı ve birbirlerinden farklı olamayacağını bildirmektedir. Bu durumu şöyle ifade etmektedir:

"Osman b. Affan'ı (r.a) şehit edenlerden, Allah ve Rasülü'ne savaş açarak, yeryüzünde bozgunculuğu yayma gayretinde olanlardan, İslam'ın dokunulmazlığını, haramlarını, hilafetini, ashablık olgusunu ve İslam'ın sahabe, tabiin ve tebe-i tabiin öncülerinin mukaddesatını çiğneyenlerden hesap sorulması gerekir" şeklindeki görüşleri kesinlikle doğrudur. Evet, bütün bunlar Hız. Osman'ın katillerini yakalamanın zaruretini ortaya koymaktadır.<sup>46</sup>

İbn Hazm'a göre Hız. Ali, ne bu konuda ne de onların Osman'ın katillerinden beri olduklarını söylemeleri hususunda onlara muhalefet etmemiştir. Ancak bir realiteyi de göz ardı etmemek gerektiğini hatırlatan İbn Hazm, Hız. Ali'nin gücü yetmeyecek kadar kalabalık bir toplulukla karşı karşıya bulunduğunu vurgulamaktadır. Ona göre bu durum Hız. Ali'den takatinin yetmeyeceği bir vakiyaya çözüm üretmesi anlamına gelmekte idi. Böyle bir durumda Hız. Ali'nin İslam'ın bildirdiğinden başka bir yola sapması düşünülemez. O halde

<sup>45</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 4: 243.

<sup>46</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 4: 243.

diğer bütün Müslümanlardan yerine getirmekte aciz oldukları hasta veya yolcuyken, mazerete binaen namaz, oruç ve hac gibi ibadetlerin sakıt olmasındaki gibi Hz. Ali'den de Osman b. Affan'ın katillerini yakalama işi geçici bir süre sakıt olmuştur. İbn Hazm'a göre bununla diğerleri arasında hiçbir fark bulunmamaktadır. Nitekim Yüce Allah'ın "Allah kişiye ancak gücünün yeteceği kadar yükler" (el-Bakara 2/286) anlamındaki ayeti ile Resulullah'ın "Size bir şey emrettiğim zaman gücünüz yettiğinde yerine getirin"<sup>47</sup> hadisi bunun doğruluğunu göstermektedir.<sup>48</sup>

İbn Hazm bu noktada çok önemli gördüğü başka bir noktaya dikkatleri çekmektedir. O da şudur: Şayet Hz. Muaviye, Hz. Ali b. Ebi Talib'e muhalefet etme yerine onun emirlerine riayet etmiş olsaydı, Hz. Osman'ın katillerini yakalama ve cezalandırma konusunda yasal halife ile daha güçlenecek ve sorunun çözülmesi, hem hız kazanacak hem de kolaylaşacaktı. Bu yüzden Muaviye'nin neden olduğu ihtilaf, suçluları cezalandırma hususunda Hz. Ali'nin elini zayıflatmıştır. İbn Hazm, eğer böyle olmasaydı, Hz. Ali'nin tıpkı Abdullah b. Habab'ın katillerini yakalayıp suçlarını infaz ettiği gibi onların da cezasını infaz edeceği görüşündedir. Çünkü Hz. Ali gücünün yettiği ve şartların gerektirdiği durumlarda katilleri istemiş ve onları cezalandırmıştır.<sup>49</sup>

İbn Hazm bu konuda ileri sürülenler kadar sürülebilecek görüşlerin de farkındadır. Konuyla ilgili yeterince bilgi sahibi olanların yanılığa düşmeyeceği inancından hareketle olayları bütün detayları ile söz konusu etmektedir. Mesela Hz. Ali b. Ebi Talib'in Hz. Ebu Bekir'e biatı geciktirmesi ile Muaviye'nin Hz. Ali'ye biat etmemesinin aynı çerçevede değerlendirilmesi bunlardan biridir. İbn Hazm'a göre, Hz. Ali'nin Ebu Bekir'e biat etmeyi geciktirmesi ile Muaviye'nin Hz. Ali'ye biatten geri durma siyasetinin her ikisi de hatadır. Anca bu iki hata birbiri ile aynı mahiyette olmadığı için biri diğerine örnek teşkil edemez. Zira Hz. Ali az bir süre bekledikten sonra biat etmiştir. Ali b. Ebi Talib hatasından dönmüştür. Burada sadece biatın gecikmesi söz konusudur. Şayet Hz. Muaviye de hatasından dönüp biat etseydi şüphesiz ümmetten ayrı durmaktan çekinen ashabın geri kalanı da biat ederdi. İbn Hazm, aslında Hz. Ali, Talha, Zübeyir ve Sa'd arasındaki yakınlaşmanın kayda değer güzelliğe doğru gittiğini belirtmektedir. Zaten istenenin de böyle olmasıdır. Ancak kendisine daha önce biat edilen ve hilafeti hak eden kişiye kim olursa olsun diğerlerinin itaat etmesi gerekir. Zira Allah'a itaat, onun emrettiklerine uymayı vacip hale getirir. İbn Hazm bu durumda söz konusu halifeye denk ya da ondan üstün

<sup>47</sup> Mesela bk. Buhari, "İ'tisam" 2; Müslim, "Hac", 412.

<sup>48</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 4: 243.

<sup>49</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 4: 243.

birinin olması yahut olmamasının bu durumu değiştirmeyeceğini belirtmektedir.

İbn Hazm bu durumu şöyle açıklamaktadır:

Eğer şura toplandığı vakit Hz. Ali, Talha, Zübeyir, Sa'd veya Abdurrahman'dan birine biat edilmiş olsaydı, biat edilen o kişi halife olur, Osman'ın da ona itaat etmesi gerekirdi. Aynı şekilde Osman katledildiğinde, Talha, Zübeyir, Sa'd veya İbn Ömer'e hemen biat edilseydi, o kişinin imam olması ve Ali'nin de ona itaat etmesi gerekirdi. Ancak Hz. Ali öne çıkmıştır ve ona biat etme vacip olmuştur. Böylelikle Hz. Ali konusunda diğerlerinden daha önce hilafet konusunda hak sahibi olmuş ve kendisine itaatin farziyeti ortaya çıkmıştır. Muaviye ise hatalıdır. Nitekim Ali b. Ebi Talib gibi diğer bir sahabeye de hemen biat edilseydi, onun için de durum aynı olurdu.<sup>50</sup>

İbn Hazm'a göre bütün bunlar, Muaviye'nin hata yapan ve hatasından dolayı bir sevap alan müçtehit olduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca bu noktada dini hükümleri en iyi bilen bir âlime bile bazen doğruların kapalı kalabileceğinin unutulmaması gerektiğini hatırlatmaktadır. Ona göre doğrular bazen aşikâr olur, bu durumda da hatasından döner bazen de doğrular ölünceye kadar gizli kalabilir.

İbn Hazm, Hz. Ali'nin hilafeti konusundaki uygulamalarının doğru olduğunu kabul etmektedir. Bu yüzden Ali b. Ebi Talib hakkını talep etmiş ve bu uğurda savaşmıştır. Ancak oğlu Hasan'ın da kendi hilafeti konusunda babasından farklı bir tercihte bulunduğunu hatırlatmaktadır. Bu konudaki görüşünü şöyle açıklamaktadır:

Ali b. Ebi Talib hakkını talep etmiş ve bunun için de savaşmıştır. Ancak oğlu Hasan gibi Müslümanların birliği için bu haktan vazgeçebilirdi. Bununla da Hasan için Hz. Peygamber'in uyarısının daha önce bulunduğu bir üstünlüğü vardı. "Bu torunum efendidir. Umulur ki Allah, onunla ümmetinden iki büyük topluluğun arasını düzeltir."<sup>51</sup>

İbn Hazm, Resulullah'ın bu duruma dikkatleri çekerek övdüğünü ifade etmektedir. Zira Müslümanların kanının dökülmesine engel olmak için hakkından vaz geçmekle aslında kendisinden önce hiç kimsenin erişemediği bir üstünlüğe erişmiştir. Ancak hilafet hakkını talep eden –ki Hz. Ali bu davranış biçimini seçmiştir– ise, kaybetmiş olsa bile hakkını talep ettiği için asla kınanamaz. Aksine İbn Hazm, Hz. Ali'nin bu konuda isabet ettiğini ısrarla savunmaktadır.<sup>52</sup>

<sup>50</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 4: 244; İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyase*, 1: 25-26.

<sup>51</sup> Buhari, "Sulh" 9, "Fezail" 23, "Fiten" 30, "Menakıb" 35; Ebu Davud, "Sünne" 12, "Mehdi" 8; Tirmizi, "Menakıb" 30.

<sup>52</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 4: 244.



## 6. SONUÇ

İmamet-siyaset bağlamında İbn Hazım'a göre Ali b. Ebi Talib dönemi olayları ve Hârici zihniyet uygulamaları her devirde önemini korumuştur. Hâricilerin Hz. Ali'ye karşı ayaklanmaları, kıyımları ve şenaatleri Müslümanlar arasında meydana getirdiği travmalar sadece o dönemde değil hemen her devirde etkisini sürdürmüştür. Günümüzde de çeşitli isimler altında yürütülen faaliyetler ve işlenen cinayetler Hârici zihniyetin Müslümanlara zarar vermeye devam ettiğini göstermektedir. Bu çerçevede zahiri düşünce veya literal anlayışın önemli temsilcilerinden biri olan İbn Hazım'ın Hz. Ali ve Hâriciler hakkındaki görüşleri içinden geçtiğimiz zor süreçlerin anlaşılmasında da önemlidir.

Ali b. Ebi Talib'in hilafeti ve Hâriciler söz konusu olduğunda Tahkim Olayı ve Ehl-i Beyt ile savaşın durumu önemli bir yer tutar. İbn Hazım Tahkim'i ve Ehl-i Beyt ile savaşın durumunu imamet-siyaset ilişkisi bağlamında değerlendirmektedir. Onun birikimleri; Endülüs'ün yükseliş ve düşüşüne şahitlik etmesi ve devleti parçalanmakta kurtarma çabaları onu tarihte vuku bulmuş olayları değerlendirirken ortaya çıkmaktadır. Bu yüzden Hz. Ali'nin hilafet iddiasında haklı olduğunu ve ona karşı savaşın durumlarını değerlendirirken derin tahlillere girişmektedir. İbn Hazım tahkim olayını üstünlük/tefaduliyet açısından değerlendirmektedir. Bu konuda Hâricilerin tavır ve davranışlarını ayrıntılarıyla söz konusu edip, onları haksız görmektedir. Bu tahlillerde sadece bir mezhepler tarihçisi gibi değil aynı zamanda psikoloji ve sosyoloji uzmanı gibi tahlillere girişmektedir. İbn Hazım Hâricilerin yanlıgılarını, nassı yanlış ve parçacı kullanımlarını çok açık ifadelerle ortaya koymaktadır. Hârici zihniyetin İslam ümmetine verdiği zararların ve derin yaraların tam olarak anlaşılması amacıyla psiko-sosyal yapısını irdelemektedir. Ona göre Hâricilerin müracaat ettiği hiçbir nass Ehl-i Beyt'e karşı savaşmayı haklı göstermez. Ancak Ali b. Ebi Talib'e biat etmeyenleri haklı görenlerin varlığını da göz ardı etmeyen İbn Hazım, onları ikna edinceye kadar doğruların anlatılmasını istemektedir. O, Cemel'i Hz. Ali'ye karşı bir kalkışma olarak görmez. Sıffin'de Ali b. Ebi Talib'e karşı savaşmayı savunanların durumu ise farklıdır. Sıffin'de Hz. Ali'nin, Muaviye ile savaşmasının nedenini söz konusu ettikten sonra onun hata yapan ve hatasından dolayı bir sevap alan müçtehit durumunda olduğunu belirtir.

İbn Hazım, Hz. Ali'nin hilafetten feragat etmemesi ve bu uğurda savaşması konusundaki içtihadında isabetli olduğunu savunmaktadır. Ancak oğlu Hz. Hasan'ın kendi isteği ile halifelikten feragat etmesinin ve savaştan kaçınmasının kendisinin ortaya koyduğu prensiplere uymadığının da farkındadır. Başka bir ifade ile Ali b. Ebi Talib, hakkını talep etmiş ve bunun için de savaş-

mıştır. Ancak oğlu Hz. Hasan Müslümanların birliği için bu hakkından vazgeçmiştir. Ona göre her iki davranış şekli de doğrudur. Öncelikle Hz. Ali'nin biatten sonra halife olarak ümmet arasında düzenin sağlanması, emirlerinin yerine getirilmesi ve hilafeti uğruna savaşması bir zorunluluktur. Oğlu Hz. Hasan'ın ümmetin birliği uğruna halifelik davasından feragat etmesi de önemli bir erdemdir. İbn Hazm bu görüşünü Hz. Peygamber'e nispet edilen bir rivayete dayandırmaktadır. Buna göre Hz. Peygamber "efendi torunum (Hz. Hasan) ümmetimden iki büyük topluluğun arasını düzeltir" demiştir.

## 7. KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1991.
- Ahmet Cevdet Paşa, *Kıyas-ı enbiya ve tevarih-i hulefa*. İstanbul: Akit Gazetesi, 1895.
- Başaran, Selman. "Amr b. Hazm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3: 84-45. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Belazürî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Yahyâ b. Cabir. *Ensâbü'l-eşraf*. nşr. M. Hamidullah, Kahire: 1959.
- Buhari, Ebu Abdullah Muhammed bin İsmail. *el-Câmiu's-Sahîh*. 1993.
- Büyükkara, Mehmet Ali. *İhvan'dan Cüheyman'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004.
- Dalkılıç, Mehmet. *İmamet-Siyaset İlişkisi Bağlamında İbn Hazm'ın Şiilik Eleştirisi İbn Hazm Örneği*. İstanbul: 2011.
- Ebu Davut, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi Ebû Davud es-Sicistani. *Sünenü Ebû Davud*.
- el-Bağdâdî, Abdülkahir. *Mezhepler Arasındaki Faklar* (el-Fark Beyne'l-Fırak), Trc. Ethem Ruhi Fiğlalı. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- el-Beyhakî, Ebû Bekir. *Delâilü'n-nübüvve*. 1994.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen. *Makalâtu'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn*. nşr. Helmut Ritter, Wiesbaden: 1980.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen. *Makalâtu'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn*. İlk Dönem İslam Mezhepleri. Trc. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın. İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2005.
- İbn Ebi'l-Hadîd. *Şerhu Nehci'l-belâga*. I-II, Tahran.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zahiri. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehva ve'n-nihal*. nşr. Muhammed İbrâhim Nasır, Abdurrahman Umeyre. Kahire: Mek-tebetü'l-Hancı, t.y.
- İbn Hazm, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, t.y.

- İbn Hişam, Ebu Muhammed Abdülmelik b. Eyyub el-Hımyeri. *es-Siretü'n-Nebeviyye*. nşr. M. Es-Sekka- ve dğr., Kahire: t.y.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer. *el-Bidaye ve'n-nihaye*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2008.
- İbn Kuteybe, Ebü Muhammed Abdullah b. Müslim. *Kitâbü'l-İmâme ve's-Siyâse*. nşr. Tahâ Muhammed el-Zeyni. I-II, Kahire: 1967.
- İbn Mace, Ebü Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei el-Kazvini. *Sünenu İbn Mace*. 1961.
- İbn Sa'd, Abdullah Muhammed. *Tabakâtü'l-Kübrâ*. I-IX, Beyrut: t.y.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *Telbîsu İblîs*, Kahire, ty.
- İbnü'l Esir, *el-Kâmil fi't tarih*. Trc. Ahmed Ağırakça ve diğerleri. İstanbul: 1991.
- İbnü'l-Esir, İzzuddin Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Cezeri. *Üsdü'l-Ğabe fi Marifeti's-Sahabe*. 2012.
- İsferayînî, Ebu'l-Muzaffer. *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, Beyrut, 1983.
- Kubat, Mehmet. *İslâm Mezhepleri Tarihi*, İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2017.
- Kubat, Mehmet. "Hâriciliğin Doğuşunda Münâfıkların Rolü", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VI (2006), sayı: 4, 115-151.
- Malafî, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahman. *et-Tenbîh ve'r-Redd 'alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bida*. nşr. M. Zâhid Kevserî, Beyrut: Mektebetu'l-meâ'ârif, 1968.
- Müslim b. Haccac. *el-Camiu's-Sahih*. İstanbul: 1992.
- Nesâî, Ebü Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb. *es-Süne-nü'l-kübra*. 2011.
- Nişaburî, Ebü Abdullah İbnü'l-Beyyî' Muhammed Hakim. *el-Müstedrek Ale's-Sahihayn*. Beyrut: Dar'ul-Marife, 1990.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Taceddin Muhammed b. Abdülkerim. *el-Milel ve'n-Nihal*. Trc. Mustafa Öz, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*. Beyrut: 2002.
- Şehristânî, *Nihayetu'l-İkdam fi İlmi'l-Kelâm*. Bağdat: t.y.
- Taberî, Ebu Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Ye-zid Taberi. *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*. Beyrut: t.y.
- Tancî, Muhammed b. Tavât. "İslâm'da Hilâfet ve Mezheplerin Doğuşu". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi*. Muhammed b. Tavit et-Tanci Özel Sayısı. 4/1.
- Vakidî, Ebü Abdullâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Esemî el-Medenî. *Kitâbu'l-Meğâzî*. thk. Marsden Jones, Beyrut: Alemu'l-Kütüb, 2006.
- Yefut, Salim. *İbn Hazm ve'l-fikrû'l-felsefi bi-Magrib ve'l-Endelüs*. el-Merkezü's-Sekafiyî'l-Arabi, Dârü'l-Beyza 1986.
- Yıldırım, Ramazan. *20.Yüzyıl İslam Dünyasında Hilafet Tartışmaları*. Anka Yayınevi, 2009.
- Yiğit, İsmail. "Osman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33: 441. Ankara: TDV Yayınları, 2007.





## Kur'ân'ın Öğretisi ve Modern Bilimin Verileri Işığında “Düz Dünya Teorisi”nin Tartışılması\*

- In The Light Of The Teaching Of The Qur'an and The Data Of Modern Science  
Discussion Of “Theory Of The Flat World”-

Mehmet KUBAT\*\*

**Atıf/Citation:** Kubat, Mehmet. Kur'ân'ın Öğretisi Ve Modern Bilimin Verileri Işığında “Düz Dünya Teorisi”nin Tartışılması/In The Light Of The Teaching Of The Qur'an and The Data Of Modern Science Discussion Of “Theory Of The Flat World”. *Mesned: İlahiyat Araştırmaları Dergisi / Journal of Mesned Divinity Researches*, (Güz 2019-2): 321-352.

### Öz:

İlk insanlar çoğunlukla dünyanın düz olduğunu varsayıyorlardı. Sözelimi Fırat ve Dicle arasında dönemin en gelişmiş medeniyetini inşa edip yazıyı icat eden Sümerler, Eski Çinliler, Bâbilliler ve Hintliler ellerindeki verilere dayanarak yerkürenin düz olduğunu düşünüyorlardı. Eski Yunan'da önceleri yerin düz olduğu fikri kabul görse de Parmenides, Eflâtun ve bilhassa Aristo'dan sonra dünyanın yuvarlak olduğu fikri kesin kabul görmüştür. Hıristiyanlığın ortaya çıkmasından sonra Ortaçağ kozmolojisinde fazla bir ilerleme kaydedilmemiş ve bu dönemde Hıristiyanlık kozmolojisinin etkisiyle yerin düz olduğu görüşü kabul görmüştür. Fakat Müslüman bilginlerin kahir ekseriyeti Batlamyus'un usullerine uyararak dünyanın yuvarlak olduğu düşüncesini daha ilk dönemlerden itibaren kabul etmişlerdir. Daha sonra Astronomi alanında yapılan çalışmalar, bilimsel arenada dünyanın yuvarlak olduğu fikrinin şüphesiz bir hakikat olarak genel kabul görmesine neden olmuştur. Ancak son yıllarda başta ABD'de gerçekleştirilen “Düz Dünya Konferansı” olmak üzere birçok ülkede düzenlenen etkinliklerle dünyanın düz olduğunu iddia eden yüzlerce kişinin katılması, genel kabul gören bu fikrin tersine dünyanın düz olduğu savını ileri süren eğilimin giderek revaç bulduğunu göstermektedir. Bu çalışmada Kur'ân'ın öğretisi ve modern bilimin evrenin işleyişine dair verileri bağlamında “Düz Dünya Teorisi” tartışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Evren, Yerküre, Düz Dünya Teorisi, Dünyanın Yuvarlaklığı, Dünyanın Dönmesi.

\* Bu çalışma yazarın Uluslararası İslâm ve Yorum III Sempozyumu'nda “Modern Bilim ve Kur'ân Âyetleri Bağlamında Düz Dünya Teorisinin Tutarsızlığı” (11-12 Nisan Malatya, 2019) başlığıyla sunduğu tebliğin ilave ve çıkarımlarla genişletilerek makale formatına dönüştürülmüş halidir.

\*\* Prof. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, mehmet.kubat@inonu.edu.tr ORCID: 0000-0001-6729-7652.

**Abstract:**

First people often assumed that the world was flat. For example, the Sumerians who built the most advanced civilization of the time between the Euphrates and the Tigris, The Old Chinese, The Babylonians, and The Indians, believed that the earth was flat, based on the data they had. Even though the idea that ancient Greece was previously flat was accepted, the idea that Parmenides, Eflâton, and especially the Aristotle and the world were round after Aristotle was accepted. After the emergence of Christianity, there was not much progress in the medieval cosmology, and it was accepted that the place was flat with the influence of Christian cosmology. But the majority of Muslim scholars have accepted the idea of globalism from the earliest times, following Ptolemy's procedures. Later, scientific studies in the field of astronomy led to the general acceptance of the idea that the world is round in the scientific arena as a fact. However, in recent years, the participation of hundreds of people who claim that the world is flat is a fact that the tendency to flatten the idea that the world is flat is quite common. In this study, "Flat World Theory" will be discussed in the context of the teachings of the Qur'an and the data of modern science about the functioning of the universe.

**Key Words:** Universe, Earth, Flat Earth Theory, Globularity Of The World, Rotation Of The World.

## 1. GİRİŞ

Teknolojinin henüz modern dönemlerdeki düzeyine ulaşmadığı eski zamanlarda insanlar, yiyecek toplamak amacıyla dolaştıkları ortamı çoğunlukla düz bir alan olarak düşünüyor ve buradan hareketle dünyayı ucu bucağı bulunmayan tepsi veya değişik biçimlerde düz bir yüzey olarak kabul ediyorlardı. Sözelimi Fırat ve Dicle arasında dönemin en gelişmiş medeniyetini inşa edip yazıyı icat eden Sümerler, dünyanın düz olduğunu düşünüyorlardı. Eski Çinliler ise yeryüzünü dikdörtgen biçiminde tasarlamışlardır. Milâttan önce 3800'lerde yapılan ve günümüze ulaşan bir haritadan Bâbillilerin de yeryüzünü düz olarak tasarladıkları anlaşılmaktadır. Hintliler ise dünyayı çevresi su ile kaplı daire şeklinde yine düz bir alan olarak düşünüyorlardı.<sup>1</sup>

Eski Yunan'da da önceleri dünyanın düz olduğu fikri kabul görmüştü. Meselâ ilkçağ filozoflarından Anaksimenes (M.Ö. 588-524) dünyanın tepsi şeklinde olduğunu tasvir etmiştir.<sup>2</sup> Miletli Thales (M.Ö. yaklaşık 624-565) ise yeri disk biçiminde düşünüyordu; öğrencisi Anaximandros da çevresi okyanusla çevrili olan yerin yassı bir disk veya bir tambur ya da silindir biçiminde olduğunu ve hiçbir dayanağa gerek kalmadan havada durduğunu farz ediyordu.<sup>3</sup>

Buna karşın yerin küreselliğine yani dünyanın yuvarlak olduğuna ilişkin ilk fikirler bilindiği kadarıyla Pisagorcular'a aittir (M.Ö. VI. yüzyıl). Pisagorcular'a göre aritmetik ve geometri alanlarından elde edilen verileri kullanmak suretiyle evrene dair bütün bilgilere ulaşmak mümkündür. Küre en mükemmel şekil kabul edildiğinden yer küre biçiminde olmalıydı. Onlar gök cisimlerinin

<sup>1</sup> Yavuz Unat, "Yer", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul, 1992), 43: 479.

<sup>2</sup> Hüsameddin Erdem, İlkçağ Felsefesi Tarihi (Konya, 1998), 73-205.

<sup>3</sup> Krş. Unat, "Yer", 43: 479; Erdem, İlkçağ Felsefesi Tarihi, 73-205.

de küresel olduğuna ve dairesel yörüngeler üzerinde hareket ettiğine inanıyorlardı. Parmenides (M.Ö. 515-460) ve Eflâtun da (M.Ö. 427-347) yerin küresel olduğunu savunmuştur. Ancak Parmenides, Eflâtun ve bilhassa Aristo'dan sonra Eski Yunan'da dünyanın yuvarlak olduğu fikri kesin kabul görmüştür.<sup>4</sup>

Hıristiyanlığın ortaya çıkmasından sonra, Ortaçağ kozmolojisinde fazla bir ilerleme kaydedilmemiş olduğu için, bu dönemde Hıristiyanlık kozmolojisinin de etkisiyle yerin düz olduğu görüşü genel kabul görmüştür. Bu dönemde sözünü ettiğimiz Hıristiyanlık kozmolojisinin etkisiyle yerin düz olduğu fikrine geri dönülmüş, astronomi ve kozmoloji çalışmalarında Kitâb-ı Mukaddes'teki inanç hükümlerine sıkı sıkıya bağlı kalınmış, bunlarla çelişebilecek görüş ve yaklaşımlardan uzak durulmuştur. Bu dönemde yer düz, gökyüzü ise onun üzerine kapanmış bir yarımküre şeklinde düşünülmüş, yeri küresel kabul edenler dinsizlikle suçlanmıştır.<sup>5</sup>

Her ne kadar erken dönem Müslüman âlimlerinin bazıları yerin düz olduğu fikrine kail olsalar da, Müslüman bilginlerin kahir ekseriyeti, Batlamyus'un usullerine uyararak yerin küreselliği düşüncesini daha ilk dönemlerden itibaren kabul etmişlerdir. İslâm dünyasında dünyanın yuvarlak olduğunu dile getiren ilk âlimin astronomi, matematik, fizik, tıp, coğrafya, tarih ve dinler tarihi başta olmak üzere çeşitli alanlarda önemli eserler veren, dünya tarihinin en tanınmış Müslüman ilim adamlarından biri sayılan Ebu'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî (ö. 453/1061)<sup>6</sup> olduğu kabul edilmiştir. Nitekim İslâm dünyasında dünyanın yuvarlak olduğunu ilk kez Bîrûnî'nin söylediği<sup>7</sup> ve çapını sadece 15 metre gibi bir hatayla hesapladığı bilinmektedir.<sup>8</sup> Bîrûnî, Aristo ve Batlamyus'un görüşlerini tartışma konusu yaparak dünya'nın küreye benzediğini söylemiştir. Onun, dünyanın kendi ekseninde dönüyor olma olasılığı üzerinde durması bilim tarihi açısından önemli bir hâdisedir.<sup>9</sup>

<sup>4</sup> Bkz. Ebû Reşîd el-Mu'tezilî Nisâbü'rî, el-Mesâil fi'l-Hilâf Beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdadiyyîn (Beirut, 1979), 101-102; Krş. Unat, "Yer", 43: 479-480.

<sup>5</sup> Bkz. Krş. Unat, "Yer", 43: 479-480.

<sup>6</sup> Bîrûnî hakkında geniş bilgi için bkz. Günay Tümer, "Bîrûnî", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul, 1992), 6: 206-215.

<sup>7</sup> Abdürrahim Kızıleşker, "el-Kenzu's-Semîn Tefsîrinde İlmî İ'câza Dair İki Mesele: Dünyanın Dönmesi ve Yuvarlaklığı", e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi 10/4/22 (Aralık 2018): 1483.

<sup>8</sup> <https://www.yeniakit.com.tr/haber/dunyanin-capini-ilk-kez-hesaplayan-musliman-bilim-adami-biruni-52723.html>

<sup>9</sup> <https://tr.wikipedia.org/wiki/Bir%C3%BBni>

Dünyanın yuvarlak olduğunu söyleyenler arasında Mu'tezilî âlimler dikkatleri üzerine çekmişlerdir. Her ne kadar Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) dünyanın düz olduğu fikrine kâil olsa da onun oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) dünyanın yuvarlak olduğu fikrine meyletmiş, Ebu'l-Kâsım el-Belhî (ö. 319/931) dünyanın yuvarlak olduğu fikrini kabul etmiştir.<sup>10</sup> Daha sonra Gazzâlî (ö. 505/1111), Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1209-1210) başta olmak üzere Müslüman âlimlerin kahir ekseriyeti dünyanın yuvarlak olduğunu kabul etmişlerdir.<sup>11</sup>

Daha sonra bilhassa Astronomi alanında yapılan bilimsel çalışmalar, bilimsel arenada dünyanın yuvarlak olduğu fikrinin neredeyse şüphesiz bir hakikat olarak genel kabul görmesine neden olmuştur. Ancak insanoğlunun uzaya adım attığı ve uzay boşluğundan dünya fotoğrafları çekerek yuvarlak olduğunu ispatladığı günümüzde bile, dünyanın düz olduğuna inananlar bulunmaktadır. Nitekim son yıllarda, başta ABD'de gerçekleştirilen “Düz Dünya Konferansı”<sup>12</sup> olmak üzere, birçok ülkede düzenlenen etkinliklere dünyanın düz olduğunu iddia eden yüzlerce kişinin katılması, genel kabul gören bu fikrin tersine, dünyanın düz olduğu savını ileri süren eğilimin giderek revaç bulduğunu göstermektedir.<sup>13</sup>

Bütün dünyada giderek artan oranda taraftar toplayan “düz dünya teorisi”, bizim ülkemizde de revaç bulmaktadır. Örneğin Adana'da geçen yıl kurulan ve dünyanın yuvarlak olmadığını savunan Düz Dünya Derneği, “Düz Dünya” adı için marka patent başvurusu yaptı. Başkanlığını aynı zamanda kurucusu da olan Doğukan Özkan'ın yaptığı dernek mensuplarına göre, dünya küre, geoid ya da yuvarlak değil, bilakis düzdür.<sup>14</sup>

Bu makalede ele aldığım konunun bir kısmını tarafların Kur'an'dan dayandıkları üçer âyet ve sınırlı aklî ve naklî delillerle *Uluslararası İslâm ve Yorum III Sempozyumu'*nda “Modern Bilim ve Kur'ân Âyetleri Bağlamında Düz Dünya Teorisinin Tutarsızlığı”<sup>15</sup> başlıklı tebliğde özetle aktarmıştım. Daha sonra konu-

<sup>10</sup> Geniş bilgi için bkz. Nisâbûrî, el-Mesâil fi'l-Hilâf Beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdadiyyîn, 100-104.

<sup>11</sup> Krş. Ebû Hâmid Gazzâlî, Tehâfutu'l-Felâsife (Kahire, Trs), 80; Fahreddîn Râzî, et-Tefsîru'l-Kebîr (Beyrut, 1425), 2: 95.

<sup>12</sup> Bkz. <https://tr.sputniknews.com/foto/201901281037326487-duz-dunya-teorisi-anlatacagiz-cok-sayida-mesaj-aliyoruz-yogun-ilgi-var/>

<sup>13</sup> Bkz. [https://en.wikipedia.org/wiki/Shape\\_of\\_the\\_universe](https://en.wikipedia.org/wiki/Shape_of_the_universe)

<sup>14</sup> Bkz. <https://tr.sputniknews.com/abd/201711191031062919-abdde-dunya-duzdur-konferansi-duzenlendi/>

<sup>15</sup> Mehmet Kubat, “Modern Bilim ve Kur'ân Âyetleri Bağlamında Düz Dünya Teorisinin Tutarsızlığı” (Uluslararası İslâm ve Yorum III, Malatya, 2019).



yu daha ayrıntılı olarak ele alma imkânı buldum. Bu bağlamda çalışmaya dünyanın düz ve yuvarlak olduğu hususunda delil gösterilen hemen bütün âyetleri, bu âyetler hakkında yapılan yorumları ve bu konuda fikir beyan eden birçok İslâm âliminin görüşlerini ilave ettim. Ayrıca konuyu modern bilimin verileri ışığında enine boyuna tartışmaya çalıştım. Böylece sunduğum tebliğden daha kapsamlı yeni bir metin ortaya çıkmış oldu. En son yaptığım bazı ilave ve çıkarımlarla tebliği geliştirip makale formatında yeniden düzenleyerek yayınlamaya karar verdim.

Bu makalede merkezi yer verdiğimiz husus dünyanın düz ve yuvarlak olduğunu iddia edenlerin temel argümanlarını tartışmak olduğu için öncelikle dünya (arz) sözcüğünün anlam alanı üzerinde durmak istiyorum. Sonra dünyanın düz olduğuna, ardından da dünyanın yuvarlak olduğuna delil sayılan âyetlerden ve hadislerden örnekler aktaracağım. Daha sonra hem dünyanın düz olduğunu hem de dünyanın yuvarlak olduğunu iddia eden İslâm âlimlerinin görüşlerini ispatlamak için dayandıkları belli başlı argümanları aktaracağım. En nihayetinde ise Kur'ân'ın öğretisi ve modern bilimin verileri ışığında düz dünya teorisinin tutarlı olup olmadığını ortaya koymaya çalışacağım.

## 2. DÜNYA (ARZ) KELİMESİNİN ANLAM ALANI

Dünya kelimesi, “yakın olmak” mânasına gelen “dünuv” kökünden türemiş “en yakın” anlamındaki “ednâ” kelimesinin müennesidir.<sup>16</sup> Kur'ân'da “bâki olan öbür dünya/âhiret”in mukabili olmak üzere “bu fâni âlem” anlamında kullanılmıştır.<sup>17</sup> Dünya sahih hadislerde de bu anlamda kullanılmıştır.<sup>18</sup>

Dünya kelimesinin “alçaklık, kötülük” mânasındaki “denâet” kökünden geldiği de ileri sürülmüştür.<sup>19</sup>

Yerküre için Türkçede kullanılan “dünya” kelimesi, Kur'ân'da, hadislerde ve diğer kaynaklarda insanın ölümden önceki hayatını, bu hayat boyunca yararlandığı dünya nimetlerini ifade eder.<sup>20</sup>

<sup>16</sup> Süleyman Uludağ, “Dünya”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1994), 10: 22.

<sup>17</sup> Krş. A'lâ, 86/16-17.

<sup>18</sup> A.J. Wensinck, “dvn”, *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Hadisi'n-Nebevî* (İstanbul, 1986), 2: 150.

<sup>19</sup> B. Carra De Waux, “Dünya”, *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 1977), 3: 669.

<sup>20</sup> Bkz. Uludağ, “Dünya”, 10: 22; Mustafa Çağrıncı, “Yer”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2013), 43: 476.

İslâmî literatürde insanların üstünde yaşadığı fizikî "dünya" genellikle "arz" kelimesiyle ifade edilir. Eski sözlüklerde "arz", "semânın mukabili olan cisim" veya "insanların üzerinde bulunduğu yer" şeklinde açıklanmıştır.<sup>21</sup>

"Arz" kelimesi aynı zamanda "ülke, toprak, kara parçası ve arazi" gibi sınırlı yerler için de kullanılır. Felsefî eserlerde "arz", hem yeryüzü hem de maddî evreni oluşturduğu düşünülen dört unsurdan "toprak" anlamında geçer.<sup>22</sup>

Kur'ân-ı Kerîm'de arz kelimesi 468 yerde geçer<sup>23</sup> ve bu âyetlerin çoğunda "yeryüzü"; bazılarında "toprak"<sup>24</sup> ve ülke<sup>25</sup> karşılığında kullanılır. Bazı âyetlerde vârid olan "arz" kelimesi ise Mısır, Mekke, Filistin, kutsal topraklar (el-arzu'l-mukaddese) gibi şehir veya coğrafi bölgeleri ifade eder.<sup>26</sup>

Kur'ân, hadisler ve İslâm kültüründeki kullanımları dikkate alındığında dünya, zamanla yerkürenin ismi haline gelmiş ve "ay altı varlık alanı, bu âlem, güneş sistemindeki gezegenlerden biri, yer küresi" şeklinde tarif edilmiştir.<sup>27</sup> Bu anlamda "dünya" denilince, daha çok yer küresi (arz) akla gelir.<sup>28</sup>

### 3. DÜNYANIN DÜZ OLDUĞUNA İŞARET EDEN ÂYETLER

İslâm âlimleri tarafından dünyanın düz olduğuna delil gösterilen birçok âyet bulunmaktadır. Bu makalede bu hususta delil gösterilen bütün âyetleri aktarmak mümkün olmadığı için, biz söz konusu âyetlerden yalnızca birkaç örnek aktararak dünyanın düz olduğunu savunan âlimlerin dayandıkları argümanları ortaya koymak istiyoruz.

#### Örnek I

<sup>21</sup> Hüseyin b. Muhammed er-Râğıb İsfahânî, *el-Müfredâtu fî Ğarîbi'l-Kur'ân* (İstanbul, 1986), 18; Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb Fîrûzâbâdî, *el-Kâmusu'l-Muhît* (Beyrut, 2005), 820-821; Ebû'l-Fadl Cemaluddîn Muhammed b. Mukerrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Kum, 1405), 7: 111-115.

<sup>22</sup> Krş. Çağrı, "Yer", 43: 476.

<sup>23</sup> M. Fuâd Abdulkakî, *Mu'cemu'l-Mufehras li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (İstanbul, 1990), 26-33.

<sup>24</sup> Krş. Yâsîn, 36/33; Nûh, 71/17.

<sup>25</sup> Krş. A'râf 7/110; Tâhâ 20/57.

<sup>26</sup> Krş. Mâide, 5/21; Yûsuf, 12/21, 56; İbrâhîm, 14/14; İsrâ, 17/104.

<sup>27</sup> el-Kefevî Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât* (Bulak, 1253), 185; İsfahânî, *el-Müfredâtu fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, 248-249; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 14: 271-275; Uludağ, "Dünya", 10: 22; Muhammed Ali Tehânevî, "dvn", *Keşşâfu Istilahâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm* (Beyrut, 1996).

<sup>28</sup> Krş. Uludağ, "Dünya", 10: 22; Çağrı, "Yer", 43: 476.

**Nâziat, 79/30**

“وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا”<sup>29</sup>: “Ve ardından yeryüzünü düzenleyip yaymıştır.”<sup>29</sup>

Dünyanın düz olduğunu savunan İslâm âlimlerinin dayandığı en temel âyetlerden biri aktardığımız Nâziat sûresinin 30. âyetidir. Bu âyette geçen “دَحَاهَا” kelimesi “yaymak” anlamına gelmektedir. Âyette “دَحَاهَا”, yayıp düz hale getirildiğini belirtmek için kullanılmıştır. Dünyanın düz olduğunu savunan İslâm âlimleri, “eğer dünya yuvarlak olsaydı, bu âyette belirtildiği gibi, düz olduğunu vurgulamak için “döşendi” denmezdi” fikrini savunmuşlardır.<sup>30</sup>

**Örnek II****Bakara, 2/22.**

“الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا “  
تَجْعَلُونَ O Rab ki sizin için yeri döşek, göğü (kubbensi) bina kılmuştur; gökten su indirmiş, bununla sizin için rızık olarak çeşitli ürünler çıkarmıştır; artık siz de bunu bile bile Allah’a ortaklar koşmayın.”<sup>31</sup>

Dünyanın düz olduğunu savunan İslâm âlimlerinin dayandığı en temel âyetlerden biri de aktardığımız Bakara sûresinin 22. âyetidir. Âyette Yüce Allah Arz’ın (yeryüzünün, dünyanın) bizim için döşek<sup>32</sup> yapıldığını bildirmektedir. Döşegin (firâş), “tümsegin zıddı düz bir satıh”<sup>33</sup> olduğu bilindiğine göre dünya düzdür.<sup>34</sup>

**Örnek III****Nebe’, 78/6**

“أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا”<sup>35</sup>: Arzı beşik (döşek) kılmadık mı?”<sup>35</sup>

**Örnek IV****Târik, 86/53**

“الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ مَهْدًا وَسَلَكَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِّنْ ثُبَاتٍ شَتَّى

<sup>29</sup> Nâziat, 79/30.

<sup>30</sup> Bkz. Nisâbüri, *el-Mesâil fi'l-Hilâf Beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdadiyyîn*, 102.

<sup>31</sup> Bakara, 2/22.

<sup>32</sup> Muhammed Hamdi Yazır Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili* (İstanbul, Trs), 2: 265.

<sup>33</sup> Krş. İsfahânî, *el-Müfredâtu fi Ğarîbi'l-Kur’ân*, 565-566.

<sup>34</sup> Krş. İbn Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Tefsîri'l-Kur’ân* (Beyrut, 1400), 1: 126.

<sup>35</sup> Nâziat, 79/30.

*Yeryüzünü size beşik (döşek) yapan, orada sizin için yollar açan ve semadan su indiren O'dur. Sonra da onunla, farklı farklı bitkilerden çiftler çıkardık.*"<sup>36</sup>

#### **Örnek V**

##### **Zuhruf, 43/10**

*“الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ مَهْدًا وَجَعَلَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ”*: “O, size yeri beşik kılmış ve orada, doğru gidesiniz diye yollar var etmiştir.”<sup>37</sup>

Yukarıda aktardığımız Nebe' sûresi 6., Târik sûresi 53. ve Zuhruf sûresi 10. âyetinde “arz'ın beşik kılındığı”, yani düz hale getirildiği ve düzleştirildiği bildirilmiştir. Bu âyetlerde “arz'ın beşik kılındığı”, yani “düz hale getirildiği” ve “düzleştirildiği” ifadeleri, âlimler tarafından yeryüzünün düz olduğu şeklinde yorumlanmıştır.<sup>38</sup>

#### **Örnek VI**

##### **Nuh, 71/19**

*“وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ بِسَاطًا”*: “Ve Allah, yeri sizin için bir yaygı yaptı.”<sup>39</sup>

Bu âyette geçen “بِسَاطًا” kelimesi, “bir şeyi yaymak, genişletmek, düzleştirmek” anlamlarına gelir.<sup>40</sup> Bu da yeryüzünün yuvarlak değil, düz olduğu anlamına gelir.

#### **Örnek VII**

##### **Ğâşiye, 88/20**

*“وَالْيَ الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ”*: *Yeryüzüne bakmıyorlar mı, nasıl yayılmıştır.*”<sup>41</sup>

Bu âyette geçen “سُطِحَتْ” kelimesi, yeryüzünün dümdüz olacak şekilde saht yapıldığını ifade etmek için kullanılmıştır.<sup>42</sup> Bu âyetten yeryüzünün düz olduğu anlaşılmaktadır.

#### **Örnek VIII**

##### **Şems, 91/6**

<sup>36</sup> Târik, 86/53.

<sup>37</sup> Zuhruf, 43/10.

<sup>38</sup> Krş. İsfehânî, *el-Müfredâtu fi Ğaribi'l-Kur'ân*, 723.

<sup>39</sup> Nuh, 71/19.

<sup>40</sup> İsfehânî, *el-Müfredâtu fi Ğaribi'l-Kur'ân*, 60-61.

<sup>41</sup> Ğâşiye, 88/20.

<sup>42</sup> İsfehânî, *el-Müfredâtu fi Ğaribi'l-Kur'ân*, 339.

“وَالْأَرْضِ وَمَا طَحَاها”<sup>43</sup>

Bu âyette yeryüzünün yayıldığı bildirilmektedir. “طَحَا” fiili “yaymak, düzlemek, düz yüzey oluşturacak şekilde sermek” anlamlarına gelmektedir.<sup>44</sup> Bu âyetten açıkça yeryüzünün düz olduğu anlaşılmaktadır.

#### Örnek IX

*Ra'd, 13/3*

“وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ: Yeryüzünü uzatıp, yayan O'dur.”<sup>45</sup>

#### Örnek X

*Kâf, 50/7*

“وَالْأَرْضِ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ: Yeryüzünü de yaydık ve orada sabit dağlar yerleştirdik. Orada her türden iç açıcı çift bitkiler bitirdik.”<sup>46</sup>

#### Örnek XI

*Hicr, 15/19*

“وَالْأَرْضِ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَمْرُورٍ: Yeri uzatıp yaydık, orada sabit dağlar yerleştirdik, yine orada miktarı ve ölçüsü belirli olan şeyler bitirdik.”<sup>47</sup>

Bu üç âyette geçen “مَدَّ” kelimesi “uzatmak, yaymak” anlamındadır.<sup>48</sup> Bu da dünyanın düz olduğunu gösterir.

#### Örnek XII

*Zâriyât, 51/48*

“وَالْأَرْضِ فَرَشْنَاهَا فَنِعْمَ الْمَاهِدُونَ: Yeri de biz döşedik; dolayısıyla güzel de yaptık!”<sup>49</sup>

Bu âyette geçen “فَرَشَ” fiili, “yaymak, düz hale getirmek” anlamına gelmektedir. Bakara 22. âyetinde olduğu gibi bu âyette de “فَرَشَ” kelimesiyle Cenab-ı Allah'ın, yeryüzünü tıpkı bir tümsek gibi üzerinde yaşamının imkânsız olduğu

<sup>43</sup> Şems, 91/6.

<sup>44</sup> İsfahânî, *el-Müfredâtu fi Ğaribi'l-Kur'ân*, 450.

<sup>45</sup> Şems, 91/6.

<sup>46</sup> Kâf, 50/7.

<sup>47</sup> Hicr, 15/19.

<sup>48</sup> İsfahânî, *el-Müfredâtu fi Ğaribi'l-Kur'ân*, 704-705.

<sup>49</sup> Zâriyât, 51/48

bir alan yapmayıp, düz bir satır şeklinde yaydığı bildirilmektedir.<sup>50</sup> Dolayısıyla bu ayetten yeryüzünün düz olduğu açıkça anlaşılmaktadır.

#### 4. DÜNYANIN YUVARLAK OLDUĞUNA İŞARET EDEN ÂYETLER

Tıpkı dünyanın düz olduğunu savunan âlimlerin yaptığı gibi, dünyanın yuvarlak olduğunu savunan âlimlerin de görüşlerine dayanak olarak ileri sürdükleri birçok âyet bulunmaktadır. Bu makalede bu hususta delil gösterilen bütün âyetleri aktarmak mümkün olmadığı için, biz söz konusu âyetlerden yalnızca bir kaçına işaret ederek dünyanın yuvarlak olduğunu savunan âlimlerin dayandıkları argümanları ortaya koymak istiyoruz.

##### Örnek I

##### *Bakara, 2/22.*

"الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا" *O Rab ki sizin için yeri döşek kılmıştır*"<sup>51</sup> âyeti, bazı âlimler tarafından dünyanın düz olduğunun delillerinden biri sayıldığı gibi, başta Fahreddîn er-Râzî ve Kâdî Beydavî diğer bazı âlimler tarafından da dünyanın yuvarlak olduğuna delil sayılmıştır. Nitekim Fahreddîn er-Râzî, bu âyetin dünyanın yuvarlak olduğuna işaret ettiğini, bazı kimselerin dünyanın tıpkı bir döşek gibi yayılmış olmasının, onun küre şeklinde olmamasını gerektirdiği kanaatine varmalarının yanlış bir düşünce olduğunu söyler. Çünkü ona göre yuvarlak bir cisim büyük olduğu takdirde, bir sergi gibi üzerinde yaşanmaya müsait olur. Nitekim yerin yuvarlak direkleri hükmünde olan dağların üzerinde de mükemmel bir şekilde durulabilmekte ve pekala yaşanabilmektedir. Dünyanın konumu, yuvarlak olma dağlardan daha uygundur.<sup>52</sup>

Aynı şekilde Kâdî Beydavî, bu âyette yer alan "*O, öyle bir Allah'tır ki, yeryüzünü size bir döşek yaptı*"<sup>53</sup> ifadesini tefsir ederken, arzın insanlar için döşek gibi yayılıp serilmesinin, onun yuvarlak olduğu gerçeğine aykırı olmadığını, çünkü kürenin hacminin büyük olmasının düz olmasına mani olmayacağını söyleyerek<sup>54</sup> dünyanın yuvarlak olduğu fikrini kabul etmiştir.

<sup>50</sup> İsfahânî, *el-Müfredâtu fi Çarîbi'l-Kur'ân*, 565-566.

<sup>51</sup> Bakara, 2/22.

<sup>52</sup> Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 2: 95.

<sup>53</sup> Bakara, 2/22.

<sup>54</sup> Kâdî Nâsırüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed Beydavî, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil* (Byy, 1296), 1: 45; Muhammed İbn Muslihiddîn Mustafa Şeyhzâde, *Hâşiyetu Şeyhzâde alâ Tefsîri'l-Kâdî el-Beydavî* (İstanbul, 1980), 185-186.

## Örnek II

### Nâziat, 79/30

“وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحِيهَا”<sup>55</sup>: *Ardından yeri düzenlemiştir.*

Bu âyet de Kur’ân-ı Kerîm’de dünyanın yuvarlak olduğuna işaret eden âyetlerden biri olarak yorumlanmıştır. Nitekim Fahreddîn er-Râzî, bu âyette geçen (دحاها) kelimesinin “(الدحو) kelimesiyle yakın bir anlam içeriğine sahip olduğunu, bu nedenle kelimenin “deve yumurtası” anlamına da geldiğini söyler.<sup>56</sup> Ayrıca o, dil âlimlerinin de bu kelimenin aslının, “bir şeyi bir yerden başka yere taşımak ve çocuğun topu yerde yuvarlaması” anlamına geldiğini belirtmiştir. Râzî, bu kelimenin “deve kuşu yuvası” anlamına da geldiğini ifade eder. Dolayısıyla Râzî, bu açıklamalara dayanarak yeryüzünün şeklinin yumurtaya benzer bir yapıda olduğu gerçeğine bu kelimeyle de işaret edildiğini vurgular.<sup>57</sup>

## Örnek III

### Zümer, 39/5

“خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ يَكُونُ اللَّيْلَ عَلَى النَّهَارِ وَيَكُونُ النَّهَارَ عَلَى اللَّيْلِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلًّا يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى أَلَا هُوَ الْعَزِيزُ الْغَفَّارُ”<sup>58</sup>: *Allah, gökleri ve yeri hikmet ve fayda esasına göre yarattı; geceyi gündüze, gündüzü de geceye doluyor; güneşi ve ayı da yasalarına boyun eğdirmiştir. Her biri belirlenmiş bir süreye kadar akıp gitmektedir. Unutmayın ki Allah çok güçlüdür, çok bağışlayıcıdır.*

Bazı müfessirler bu âyeti, dünyanın yuvarlak olduğuna işaret olarak değerlendirmişlerdir.<sup>59</sup> Nitekim Bu ayetteki “sarmak” olarak çevrilen kelimenin aslı, Arapça’daki “كَوَّرَ” kelimesidir. Bu kelime, dilimizdeki “küre” kelimesi ile aynı kökten gelmektedir. Arapça’da “yuvarlak bir nesne üzerine bir başka nesneyi sarmak” anlamında kullanılır. Örneğin; “başa sarık sarma” fiili “يَكْوَرُ” ile ifade edilir.<sup>60</sup>

<sup>55</sup> Nâziat 79/30.

<sup>56</sup> Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 31:44.

<sup>57</sup> Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 31:44.

<sup>58</sup> Zümer, 39/5.

<sup>59</sup> Krş. Hayrettin Karaman v.dğr., *Kur’ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara, 2007), 4: 210; Ömer Çelik, *Hakk’ın Daveti Kur’ân-ı Kerîm Meâli Tefsîri* (İstanbul, 2013), 4: 306.

<sup>60</sup> Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te’vilâtu'l-Kur’an*, thk. Bekir Topalpğlu - Mustafa Yavuz (İstanbul, 2008), 12: 298-299; Çelik, *Hakk’ın Daveti Kur’ân-ı Kerîm Meâli Tefsîri*, 4: 306; Ömer Çelik, *Tefsir Usûlü ve Tarihi* (İstanbul, 2012), 153.

Bu âyette geçen "التكوير" kelimesi, baş gibi kürevî (yuvarlak) bir cismin etrafında bir şeyi, mesela sarığı döndürerek sarmak,<sup>61</sup> daha açık bir tabirle "dolamak" demektir. Dolayısıyla âyette gecenin ve gündüzün birbirlerinin üzerlerini sarıp örtmeleri konusunda verilen bilgi, aynı zamanda dünyanın şekli ve biçimi hususunda da bize bir fikir ve bilgi vermektedir. O da dünyanın yuvarlak olması yönünde bizde oluşturduğu kanaattir. Çünkü "يَكْوِرُ" fiili ancak bu durumda oluşabilmektedir.<sup>62</sup>

Bu tabirin tabiatta cereyan eden bir gerçeği tasvir ettiği açıktır. Kendi mihverî etrafında dönen yerkürenin güneşe bakan kısmı aydınlık, yani gündüz olur. Ancak yerküre döndüğünden dolayı bu aydınlık kısım aynen devam etmez. Hareket ettikçe aydınlık olan kısımlar karanlığa, karanlık olan kısımlar da aydınlığa bürünür. Yani devamlı bir şekilde gece gündüzün gündüz de gecenin üzerine dolanır. Bu da yeryüzü sathının yuvarlak olduğunu gösterir. İşte âyette kullanılan "تَكْوِيرٌ" tabiri bu şekilde yeryüzün kürevî yuvarlaklıkta olduğuna ve döndüğüne işaret etmekte; yerin küre oluşu ve dönüşü de "تَكْوِيرٌ" tabirini son derece dakik bir tarzda tefsir etmektedir.<sup>63</sup>

Bugünkü bilimsel araştırmalar, dünyanın şekli ve hareketleri hakkında yapılan açıklamalar ve dünyanın uzaydan çekilen fotoğrafları, dünyanın yuvarlak olduğu gerçeğini açıkça göstermektedir. Bu izahlara göre kendi mihverî etrafında dönen dünyanın güneşe bakan kısmı aydınlık yani gündüz olmakta, hareket ettikçe aydınlık olan kısımlar karanlığa; karanlık olan kısımlar ise aydınlığa bürünmektedir. Yani devamlı bir şekilde gece gündüzün, gündüz de gecenin üstüne dolanmaktadır. Bu da açık ve net bir şekilde dünyanın yuvarlak olduğunu göstermektedir.<sup>64</sup>

#### Örnek IV

##### Sâd, 38/32

"خَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ: Derken (güneş batınca) onlar karanlığın perdesiyle gizlendi"<sup>65</sup> âyet ifadesinin, dünyanın yuvarlak olduğunun delillerinden biri olduğu kabul edilmiştir. Bu iddia sahiplerine göre güneş perde ile gizlenmiş olup mü-

<sup>61</sup> İsfehânî, *el-Müfredâtu fi Ğarîbi'l-Kur'ân*, 665-666.

<sup>62</sup> Çelik, *Hakk'ın Daveti Kur'ân-ı Kerîm Meâli Tefsiri*, 4: 306; Krş. Çelik, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, 153.

<sup>63</sup> Çelik, *Hakk'ın Daveti Kur'ân-ı Kerîm Meâli Tefsiri*, 4: 306.

<sup>64</sup> Çelik, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, 153.

<sup>65</sup> Sâd, 38/32.



şahede edildiği gibi önce doğar, sonra yükselir, sonra da ufukta batar. Bu da dünyanın kürevî yani yuvarlak olduğunu gösterir.<sup>66</sup>

### Örnek V

#### Neml, 27/88

وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ  
Dağları görürsün de, donmuş sanırsın; oysa onlar bulutların sürüklenmesi gibi sürüklenirler. Bu, her şeyi sapasağlam ve yerli yerinde yapan Allah'ın sanatıdır. Şüphesiz O, işlediklerinizden haberdardır.<sup>67</sup>

Bazı müfessirler bu âyeti, dünyanın kendi etrafında döndüğü gibi güneşin etrafında dönüşüne de işaret olarak değerlendirmişlerdir.<sup>68</sup> Onlara göre bu ayette dünyanın sadece güneş etrafındaki dönüşüne değil, dönüş yönüne de işaret edilmektedir. 3.500-4.000 metre yükseklikteki ana bulut kümelerinin hareket yönü daima batıdan doğuya doğrudur. Hava durumu tahminleri için çoğunlukla batıdaki duruma bakılmasının sebebi de budur.

Bulut kümelerinin batıdan doğuya doğru sürüklenmesinin asıl sebebinin dünyanın dönüş yönü olduğu iddia edilmiştir. Günümüzde bilindiği gibi, dünya da batıdan doğuya doğru dönmektedir. Bilimin yakın tarihlerde tespit ettiği bu bilimsel gerçek, Kur'an'da yüzyıllar öncesinden dünyanın bir düzlem olduğu, bir öküzü başının üstünde sâbit durduğu sanılan 14. yüzyılda haber verilmiştir.<sup>69</sup>

### Örnek VI

#### Rahmân, 55/33

يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانْفُذُوا لَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ  
Ey cin ve insan topluluğu! Göklerin ve yerin sınırlarından/kenarlarından geçmeye gücünüz yetiyorsa haydi geçin. Ama tarafımızdan verilmiş bir güç olmadıkça geçemezsiniz.<sup>70</sup>

Âyetteki “أَقْطَارٍ (sınırlar, kenarlar, çaplar)” tabiri, bilindiği gibi “el-katr” kelimesinin çoğuludur. Âyette kelimenin çoğul kullanılmasının arkasındaki

<sup>66</sup> Bkz. Kızılışeker, “el-Kenzu’s-Semîn Tefsirinde İlmî İcâza Dair İki Mesele: Dünyanın Dönmesi ve Yuvarlaklığı”, 1485.

<sup>67</sup> Neml, 27/88.

<sup>68</sup> Bkz. Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, 4: 210; Zeki Duman, *Beyânu'l-Hak (Kurân-ı Kerîm'in Nüzul Sırasına Göre Tefsîr)* (Ankara, 2016), 1: 539.

<sup>69</sup> Krş. Erman Kazar, *Kur'anın Allah'tan Geldiğinin Delilleri* (İstanbul, 2018), 155.

<sup>70</sup> Rahmân, 55/33.

hikmetin, dünyanın tam bir küre olmaktan ziyade geoid veya elips diyebileceğimiz bir şekilde olmasına işaret etmek için olduğu söylenmiştir. Nitekim tam bir küre, tek bir çapa sahiptir. Kürenin neresinden ölçülürse ölçülsün, aynı çap değeriyle karşılaşılır. Ancak bir geoid veya elips böyle değildir. Geoidin veya elipsin neresinden ölçtüğümüze bağlı olarak, farklı bir çap değeriyle karşılaşabiliriz. Çap, yuvarlak bir şekil olduğuna göre, hem göklerin, hem dünyanın yuvarlak olduğu anlaşılır.<sup>71</sup>

### Örnek VII

#### Yâsîn, 36/37

“وَإِيَّاهُ لَهْمُ اللَّيْلِ نَسْلُجٌ مِنْهُ النَّهَارُ فَإِذَا هُمْ مُظْلَمُونَ” Gece de onlara bir âlamettir. Ondan gündüzü soyar çıkarırız.<sup>72</sup>

Arapça “سَلْجٌ” kelimesinin anlamı yuvarlak bir şeyi “soyup çıkarmak” demektir.<sup>73</sup> Âyetin bu kısmı için şöyle bir açıklama uygun olabilir: Gezegenimizde asıl olan karanlık olup, dönme sebebiyle yuvarlak olan dünyanın güneşe bakan yüzü o konumunu değiştirdiğinde gündüz çekilip alınmış olmakta, asıl olan karanlık devam etmektedir.<sup>74</sup>

### Örnek VIII

#### A'râf, 7/97-98

“أَفَأَمِنَ أَهْلُ الْقُرَىٰ أَنْ يَأْتِيَهُمْ بَأْسُنَا بَيَاتًا وَهُمْ نَائِمُونَ أَوْ أَمِنَ أَهْلُ الْقُرَىٰ أَنْ يَأْتِيَهُمْ بَأْسُنَا ضُحًى وَهُمْ يُلْعَبُونَ” Kasabaların halkı, geceleri uyurken onlara gelecek baskınımızdan güvende midirler? Yahut kasabaların halkı, kuşluk vakti eğlenirken, baskınımızın kendilerine gelmesinden güvende midirler?<sup>75</sup>

Bu âyetlerde kıyâmetin aniden geleceği ve geldiği zaman dünyanın bir tarafında gündüz, öbür tarafında gece olacağı haber veriliyor ki, bu dünyanın küre şeklinden başka bir şey olmadığını ispatlamaktadır.<sup>76</sup>

<sup>71</sup> Krş. <https://sorularlailamiyet.com/kuran-i-kerimde-dunyanin-yuvarlak-oldugunun-belirtilmesi-kuranda-yapilan-bilimsel-hatalardan-birisi>

<sup>72</sup> Yâsîn, 36/37.

<sup>73</sup> İsfehânî, *el-Müfredâtu fi Çarîbi'l-Kur'ân*, 348.

<sup>74</sup> Karaman v.dğr., *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, 4: 489.

<sup>75</sup> A'râf, 7/97-98.

<sup>76</sup> Krş. <https://www.yeniakit.com.tr/haber/kuranda-1400-yil-oncesinden-dunyanin-yuvarlak-olusu-52700.html>

## 5. ARZIN ŞEKLİNE DAİR HADİSLER

Gerek dünyanın düz olduğunu gerekse de dünyanın yuvarlak olduğunu iddia eden İslâm âlimleri, görüşlerini hadislerden ziyade daha çok Kur'ân âyetlerine dayandırmışlardır. Bu hususta âlimlerin pek azı görüşlerini hadislere dayandırmıştır. Bunlardan biri Suudi Arabistan'lı çağdaş âlimi İbn Useymîn'dir. Bu çalışmamızın ilerleyen bölümünde görüşlerine yer vereceğimiz İbn Useymîn, İbn Abbas'tan aktarılan "Güneş ve ay, gündüz vaktinde buradaki felekte, gece zamanlarında ise yerin altındaki felekte akıp gitmektedir" rivâyetini, dünyanın yuvarlak olduğuna delil göstermiştir. Ona göre bu sözlerinden İbn Abbas'ın, yerin yuvarlak olduğunu düşündüğü sonucu çıkarılabilir.<sup>77</sup>

Benzer şekilde bazı âlimler de Hz. Peygamber'den Deccâl hakkında aktarılan şu hadise dayanarak dünyanın yuvarlak olduğu sonucuna ulaşırlar:<sup>78</sup> Hz. Peygamber, "Deccalın bir günü sizin bir seneniz kadar uzun olacaktır. Sonraki günleri de beri geldikçe kısacaktır" buyurduğunda ashab-ı kiram "Ya Resûlallah, bir gününün bizim bir senemiz kadar uzun olacağını bildirdiğiniz o günde namazlar nasıl kılınacaktır?" diye sorunca Allah Rasûlü şöyle cevap vermiştir: "Takdir olunarak! Yani uzun günün saatleri takdir edilerek, hesaplanarak kılınacaktır."<sup>79</sup>

## 6. DÜNYANIN DÜZ OLDUĞUNU İDDİA EDENLERİN ARGÜMANLARI

### 6.1. Eski Çağlarda Dünyanın Düz Olduğunu İddia Edenlerin Argümanları

1) Eski çağlarda dünyanın yuvarlak olmayıp düz olduğunu iddia edenler, dünyanın yuvarlak olması durumunda, suların yeryüzünde durmayıp akıp gideceğini iddia etmişlerdir.<sup>80</sup>

ii) Kitâb-ı Mukaddes'teki inanç hükümlerine sıkı sıkıya bağlı kalan Ortaçağ batı dünyasında dünyanın yuvarlak olmayıp düz olduğunu savunanlar, Hristiyanlık kozmolojisinin etkisiyle bu fikre ulaşmışlardır.<sup>81</sup>

<sup>77</sup> İbn Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn fi Tefsîri İbn 'Useymîn*, IX/305-306; Kızılsöker, "el-Kenzu's-Semîn Tefsîrinde İlmî İcâza Dair İki Mesele: Dünyanın Dönmesi ve Yuvarlaklığı", 1485.

<sup>78</sup> Krş. <https://sorularlailamiyet.com/dunyanin-yuvarlak-olusuna-sahitlik-edecek-hadisler-var-midir>

<sup>79</sup> Müslim, *Kitabu'l-Fiten ve Eşrâtü's-Sâat*, 20.

<sup>80</sup> Bkz. Nisâbüri, *el-Mesâil fi'l-Hilâf Beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdadiyyîn*, 101.

ii) Dünyanın düz olduğunu iddia eden İslâm âlimleri ise, fikirlerini ispat etmek için daha sonra aktaracağımız nasrlara dayanmışlardır.<sup>82</sup>

## 6.2. Modern Dönemde Dünyanın Düz Olduğunu İddia Edenlerin Argümanları

i) Amerika Birleşik Devletleri'nin Kuzey Karolina eyaletinde, 2017 yılının 9-10 Kasım tarihlerinde dünyanın düz olduğunu iddia edenler ilk kez bir toplantı ile bir araya geldi. "Uluslararası Düz Dünya Konferansı" (FEIC), adı verilen toplantıya dünyanın düz olduğuna inanan yaklaşık 400 katılımcı katıldı. Toplantıda ABD'liler, "Ufuk çizgisine bakın, dümdüz", "Bu şeytanın en büyük yalanı" gibi slogan haline getirdikleri tezlerle dünyanın düz olduğunu savundular.

ii) "Uluslararası Düz Dünya Konferansı" katılımcıları, dünyanın düz bir tepsi şeklinde olduğunu kanıtlayacak uydu fotoğraflarının peşinde olduklarını dile getirdiler ve gezegenin bir buz duvarı ile çevrili bir disk olduğunu, NASA'nın ve diğer kurumların, dünyanın sahte resimlerini yayımladığını, böylece dünyanın düz olduğu gerçeğinin halktan saklandığını iddia ettiler. Kısacası katılımcılar dünyanın yuvarlak değil, düz bir tepsi gibi olduğunu, insanlara korku salarak yuvarlak olduğu fikrine alıştırdıklarını iddia ettiler.

iii) Dünya'nın düz olduğunu iddia edenler, gerçek dünya haritasının Birleşmiş Milletler logosundaki harita olduğunu, Düz Dünya'nın gerçek haritasının bu olduğunu fakat insanların küre şekli ile kandırıldıklarını iddia ediyorlar.<sup>83</sup>

iv) Dünya'nın düz olduğunu iddia edenler, denizlerdeki gemilerin ufuk çizgisini geçtikten sonra yavaş yavaş kaybolmalarını, göz yanılması olarak değerlendiriyorlar. Eğer çok güçlü bir teleskopla takip edilirse, gemilerin asla, alt kısmından başlayarak kaybolmayacağını iddia ediyorlar. Bu nedenle de Dünya'nın yüzeyinin eğik olmadığını, şayet eğik olsaydı bu çok güçlü teleskoplarla bakıldığında da gözden kaybolması gerektiğini söylüyorlar.<sup>84</sup> Ayrıca dünyanın düz olduğunu iddia edenler, yalnızca insan gözü uzağı göremediği için uzaklaşan gemileri göremediğimizi, eğer dünya küre gibi olsaydı, gemilerin

---

<sup>81</sup> Krş. Unat, "Yer", 43: 479-480.

<sup>82</sup> Örnek olarak bkz. Bakara, 2/22; Zuhruf, 43/10; Nebe', 78/6; Nâziat, 79/30; Tânk, 85/3.

<sup>83</sup> Krş. <https://onedio.com/haber/12-maddeyle-duz-dunya-teorileri-ve-asil-seklinin-aciklamasi-700985>

<sup>84</sup> Krş. <http://www.bblifedergisi.com/haber/dunya-duz-mu-yuvarlak-mi/>

kürenin diğer tarafına geçince hiçbir şekilde görülememesi anlamına geleceğini, oysa durumun tersine olduğunu söylüyorlar.<sup>85</sup>

v) Düz dünya teorisini savunanlara göre, Güney Kutbu diye bir şey yoktur. Peki, dünyanın bir kenarı var mı? Onlar bu soruya şöyle cevap veriyorlar: Düz disk şeklindeki Dünya'nın çevresi tamamen Antarktika ile çevrilidir. Burada yaklaşık 1.500-2000 metre yükseklikte buzullar vardır ve sonrasında sonsuzluğa uzanan bir buzul tabakası vardır. Dünyanın kenarları burasıdır. Antarktika'nın, uluslararası durumunu düzenleyen ve 1959'da 50 ülkenin imzaladığı Antarktika anlaşması gereği, buzulların olduğu yere gitmenin yasak olduğunu ve buraya gidenlerin vurularak öldürüldüğünü savunan düz dünya teorisi savunucuları, bu anlaşmadan dolayı düz dünya ile ilgili kanıtların toplanmadığını iddia ediyorlar. Düz dünya teorisini savunanlar aynı zamanda dünyanın dönmediğini, Güneş ve Ay'ın hareket ettiğini, yıldızların çok uzakta değil sadece 5000 metre uzaklıkta olduğunu savunuyorlar.<sup>86</sup>

vi) Düz dünya teorisine inananlara göre dünya üzerinde eskiden yapılmış çok uzun köprüler var ve bu köprüler dünyanın eğikliği hesaba katılmadan yapılmıştır ve düz şekilde problemsiz duruyorlar.<sup>87</sup>

vii) Düz dünya teorisine inananlar tarafından "Eğer dünya düz işe güneş nereye gidiyor?" sorusuna verilen cevap şöyledir: Güneş ne doğar ne de batar. Güneş daha yakındadır ve ondan yansıyan ışınlar düz dünyanın sadece yarısını aydınlatır.

viii) Düz dünya teorisine inananlara göre, dünya evrenin merkezinde bulunuyor. Ay ve Güneş aslında çok uzakta değil, göğün tam üstünde, dünyanın çok yakınında durmaktadır. Sadece onun üstündeki buzulları eritmiştir. Bu yüzden dünyada yaşam var ve geri kalanlar donmuş durumdadır. Güneş, Dünya üzerinde çember bir yörüngede dönmektedir.

ix) Dünyanın düz olduğunu ve dönmediğini savunan Suudi Arabistanlı İmam Şeyh Bender el-Hayberî, bu iddiasını şu sorularla dile getiriyor: "Eğer dünya dönüyorsa, bir uçak havada durduğunda Çin'in uçağa doğru gelmesi gerekmez miydi?" Dünya yuvarlak değildir, öyle olsaydı baş aşağı döndüğümüzde uzaya düşmemiz gerekmez miydi? Dile getirdiği bu sorularla el-

<sup>85</sup> Krş. <https://onedio.com/haber/12-maddeyle-duz-dunya-teorileri-ve-asil-seklinin-aciklamasi-700985>

<sup>86</sup> Krş. <http://www.bblifedergisi.com/haber/dunya-duz-mu-yuvarlak-mi/>

<sup>87</sup> Krş. <https://onedio.com/haber/12-maddeyle-duz-dunya-teorileri-ve-asil-seklinin-aciklamasi-700985>

Hayberî, dünyanın dönmediğini ve aynı zamanda yuvarlak da olmadığını ispat etmeye çalışmıştır.<sup>88</sup>

## 7. DÜNYANIN YUVARLAK OLDUĞUNU İDDİA EDENLERİN ARGÜMANLARI

1) Dünyanın yuvarlak olduğunu iddia edenler, gemilerin uzaklaşırken önce alt kısmının, sonra diğer kısımlarının ve direklerinin ve en nihayetinde de tamamen gözden kaybolduğunu, bu durumun da dünyanın yuvarlaklığına kanıt olduğunu iddia ederler.<sup>89</sup>

11) Dünyanın yuvarlak olduğunu iddia edenler, denizden uzaklaşıp yüksek bir yere doğru yol alındığında, güneşin, sanki denize demir atmış gibi yahut denizden doğuyormuş gibi görüldüğünü, bunun da yuvarlak olan yer kürenin su ile kaplandığını ispat ettiğini söylerler.<sup>90</sup>

111) Yine dünyanın yuvarlak olduğunu iddia edenler, "gökyüzünde gördüğümüz yıldızlar, bulunduğumuz yere göre değişir. Kuzey yarıküresi üzerindeki gökyüzü, güney yarıküresindeki gökyüzü ile aynı değildir. Dünya düz olsaydı her zaman aynı yıldızları görmemiz gerekirdi" derler.<sup>91</sup>

1v) Ayrıca dünyanın yuvarlak olduğunu iddia edenler, bir şehirde öğle vakti güneş tam tepedeyken başka bir şehirde güneşin henüz o kadar yükselmemiş olmasının da dünyanın yuvarlak olduğunun ispatı olduğunu söylemişlerdir.<sup>92</sup>

v) Dünyanın yuvarlak olduğunu iddia edenler "Eğer sen dümdüz bir hat üzerine memleketinden batıya yönelirsen tekrar ayrıldığın yere gelirsin"<sup>93</sup> derler. Bu bağlamda şu olayı da delil olarak aktarırlar: Daha yakın tarihte, 1519-

<sup>88</sup> <https://onedio.com/haber/suudi-imam-seyh-bender-el-hayberi-den-bilim-dunyasini-saskinliga-ugratan-12-nefis-tespit-455184>

<sup>89</sup> Krş. <https://khosann.com/duz-dunya-teorisini-curuten-12-kanit/>

<sup>90</sup> Nisâbü'rî, *el-Mesâil fi'l-Hilâf Beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdadiyyîn*, 103.

<sup>91</sup> Krş. [https://www.bbc.com/turkce/haberler/2016/01/160126\\_vert\\_ear\\_dunya\\_yuvarlak](https://www.bbc.com/turkce/haberler/2016/01/160126_vert_ear_dunya_yuvarlak); Nisâbü'rî, *el-Mesâil fi'l-Hilâf Beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdadiyyîn*, 102; Çağrı, "Yer", 43: 476; Uludağ, "Dünya", 10: 22.

<sup>92</sup> [https://www.bbc.com/turkce/haberler/2016/01/160126\\_vert\\_ear\\_dunya\\_yuvarlak](https://www.bbc.com/turkce/haberler/2016/01/160126_vert_ear_dunya_yuvarlak)

<sup>93</sup> İBN Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn fi Tefsîri İbn 'Useymîn*, 458.; Kızılsöker, "el-Kenzu's-Semîn Tefsîrinde İlmî İ'câza Dair İki Mesele: Dünyanın Dönmesi ve Yuvarlaklığı", 1485.

1522 yılları arasında ise Portekizli kâşif Ferdinand Macellan, Dünya'nın etrafını dolaştı. Dünya düz olmuş olsaydı aynı noktaya geri dönemeyecekti.<sup>94</sup>

V1) Kristof Kolomb'un Amerika'yı keşfetmesinin sebebi dünyanın yuvarlak olduğuna dair bilgisiydi. Eğer dünya yuvarlak olmasaydı, söz konusu keşif gerçekleşemeyecekti.<sup>95</sup>

## 8. İSLÂM ÂLİMLERİNİN ARZIN ŞEKLİNE DAİR GÖRÜŞLERİ

Müslüman bilginlerin kahir ekseriyeti, Batlamyus'un usullerine uyararak, arzın küreselliği yani dünyanın yuvarlak olduğu düşüncesini daha ilk dönemlerden itibaren kabul etmişlerdir. Daha sonra Astronomi alanında yapılan bilimsel çalışmalar, bilimsel arenada dünyanın yuvarlak olduğu fikrinin neredeyse şüphesiz bir hakikat olarak genel kabul görmesine neden olmuştur.

Fıkıh âlimlerinin, bilhassa namaz konusundaki içtihatları, İslâm'ın ilk döneminden itibaren dünyanın yuvarlak olduğunu kabul ettikleri anlamına gelmektedir. Mesela, namazın farzlarından birisi de vakit olduğu için, müçtehitlerimiz, vakitleri tayin ederken, dünyanın coğrafi şartlarını da göz önünde bulundurmuşlardır. Kutuplarda altı ay gece, altı ay gündüz olan yerlerde, beş vakit namazın nasıl tanzim edileceği sorusuna cevap arayan müçtehitler, dünyanın yuvarlak olduğunu da ta o zamanlar âleme ilan etmişlerdir. Fıkıhçılar, kutuplara yakın bazı yerlerde yatsı namazının vakti oluşmadığı için, nasıl hareket edilmesi gerektiğini de yine bu yolla izah etmişlerdir.<sup>96</sup>

Ayrıca namazın geçerli olmasının şartları arasında yer alan kibleye yönelmek ve bu yönelmede yönlerin açıları ve muhtelif durumlarını fıkıh âlimleri değerlendirmeye tabi tutmuşlardır. Bu yönler ve açılar da dünyanın yuvarlaklığı ile ilgili olunca, o zaman bu yuvarlaklığa göre hesap edip fetva vermişlerdir. Bu da erken dönem İslâm toplumunda Müslüman âlimlerin dünyanın yuvarlaklığını bildiklerini gösteriyor.

Diğer taraftan, namazın başından sonuna kadar Kâbe'ye yönelmek de farzdır. Bu farzın yerine gelmesi için dünyanın yuvarlak olması gerekir. İslâm'da Kâbe'nin üstü ve altı nûranî bir sütun olarak tarif edip, bir yandan

<sup>94</sup> [https://www.bbc.com/turkce/haberler/2016/01/160126\\_vert\\_ear\\_dunya\\_yuvarlak](https://www.bbc.com/turkce/haberler/2016/01/160126_vert_ear_dunya_yuvarlak)

<sup>95</sup> Muhammed Mahmûd-Taha Osmân el-Ferrâ Muhammedeyn, *el-Medhal ilâ İlmî'l-Coğrafiya ve'l-Bîe* (Dermek, Trs), 479.; Krş. Kızıışeker, "el-Kenzu's-Semîn Tefsirinde İlmî İ'câza Dair İki Mesele: Dünyanın Dönmesi ve Yuvarlaklığı", 1483.

<sup>96</sup> Krş. <http://www.hayrettinkaraman.net/kitap/meseleler/0073.htm>

arşa, öbür yandan da kürenin altına kadar indirip, geniş bir kable belirlemişlerdir. Bütün bu fikhî sorunların çözümü, dünyanın yuvarlaklığına ve meridyenlerin konumuna bağlıdır. Bu da onlara vakıf olmaktan geçer.<sup>97</sup>

İslam âlimlerinden bazılarının konuyla ilgili görüşlerini ise şöyle özetlemek mümkündür:

### 8.1. İbn Cerîr et-Taberî'nin Dünyanın Şekline Dair Görüşü

Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 310/923), tefsir alanında kaleme aldığı *Câmiu'l-Beyân* ve tarih konularını ele aldığı *Târîhu'l-Umem ve'l-Mülûk* adlı eserleriyle tanınan erken dönem İslâm âlimlerinin en meşhurlarından biridir. Tefsiri dolayısıyla "İmâmu'l-Müfessirîn: Müfessirlerin İmamı" diye anılan Taberî, müfessir kimliğinin yanında aynı zamanda, tarihçi, muhaddis ve fakih kimliğiyle de tanınmıştır.<sup>98</sup>

İbn Cerîr et-Taberî, hem *Câmiu'l-Beyân*<sup>99</sup> adlı meşhur tefsirinde hem de *Târîhu'l-Umem ve'l-Mülûk* adlı tarih kitabında dünyanın düz ya da yuvarlak olduğu tartışmasına girmeden, Cenab-ı Allah tarafından yeryüzünün düz, gökyüzünün de muhafazalı bir tavan şeklinde yaratıldığını ve böylece dünyanın insanların üzerinde yaşamasına müsait hale getirildiğini söylemektedir.<sup>100</sup>

Taberî'nin yer ve gökler hakkındaki bu izahları, yaşadığı dönemin bilgi birikimini, bilimsel icatlar ve keşiflerin yapıldığı son iki yüz yıla kadar da tüm insanlığın özellikle de Arapların, kâinat hakkında edindikleri tecrübî bilgileri yansıtmaktadır. Taberî'nin dünyayı düz olarak vasıflandırması o dönem ve yakın döneme kadar inanılan coğrafi tecrübî bilgi birikimlerine ait tanımlamalardır.

### 8.2. Bîrûnî el-Hârizmî'nin Dünyanın Şekline Dair Görüşü

Bîrûnî el-Hârizmî (ö. 453/1061 [?]), astronomi, matematik, fizik, tıp, coğrafya, tarih ve dinler tarihi başta olmak üzere çeşitli alanlarda önemli eserler veren Türk-İslâm ve dünya tarihinin en tanınmış ilim adamlarından biridir.<sup>101</sup> Aynı zamanda aklî ve naklî ilimlerde de kendi döneminde yetişen en büyük simalardan biri sayılan Bîrûnî, sâdece İslâm âleminde değil, bilhassa astronomi

<sup>97</sup> Krş. Said Nursi, *Muhakemât* (İstanbul, 1995), 56-58.

<sup>98</sup> Bkz. Mustafa Fayda, "Taberî Muhammed b. Cerîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2010), 39: 314-318.

<sup>99</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Tefsîri'l-Kur'ân*, 126.

<sup>100</sup> İbn Cerîr et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mülûk* (Kahire, Trs), 4.

<sup>101</sup> Tümer, "Bîrûnî", 6: 206.



alanında yaptığı çalışmalarıyla bütün dünyada tanınmış bir âlim şahsiyettir. Dünyanın yarıçapının tayinini ilk defa Bîrûnî'nin yaptığı kabul edilmiştir.<sup>102</sup> Nitekim “Makale fi İstihrâci Kutri'l-Ard bi Rasâdi İnhitâti'l-Ufuk” adlı risâlesinde dünyanın yarıçapını ölçtüğü iddia edilmiştir.<sup>103</sup>

İslâm dünyasında dünyanın yuvarlak olduğunu ilk kez söyleyen kimse- nin Bîrûnî olduğu,<sup>104</sup> bu bağlamda dünyanın yuvarlak oluşunda da en ufak tereddüde yer vermediği; ayrıca yerçekimin varlığını tespit ettiği<sup>105</sup> ve bu hususta tespit ettiği değerlerin bugünkü rakamlara çok yakın olduğu<sup>106</sup> kabul edilmiştir. Daha önce de işaret ettiğimiz gibi, Bîrûnî'nin, dünyanın kendi ekseninde dönüyor olması olasılığı üzerinde durması, bilim tarihi açısından önemli bir hâdise olarak mütalaa edilmiştir.<sup>107</sup>

### 8.3. Ebû Reşîd en-Nisâbûrî'nin Dünyanın Şekline Dair Görüşü

Önceleri Mu'tezile'nin Bağdat Ekolüne mensup iken Kâdî Abdulcebbâr'ın da etkisiyle daha sonra Basra Ekolüne intisap eden<sup>108</sup> Ebû Reşîd en-Nisâbûrî el-Mu'tezilî (ö. hicrî V. yüzyılın ortalarına doğru ?), dünyanın düz mü yoksa yuvarlak mı olduğu konusunda fikir beyan eden ilk İslâm âlimlerinden biridir. Ebû Reşîd en-Nisâbûrî *el-Hilâf Beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdadiyyîn* adlı eserinde “Arz Yuvarlak mı Değil mi?” başlığı altında konuyu enine boyuna etraflıca tartışıyor. Öncelikle Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) gibi dünyanın düz olduğunu savunanların delillerini, daha sonra da Ebu'l-Kâsım el-Belhî (ö. 319/931) gibi “dünya yuvarlaktır” diyen âlimlerin delillerini aktarıyor. En sonunda kendisi de dünyanın düz olduğunu kabul etmenin gerçeğe daha yakın görüş olduğunu belirtiyor.<sup>109</sup>

### 8.4. İbn Hazm'ın Dünyanın Şekline Dair Görüşü

Dünyanın düz mü yoksa yuvarlak mı olduğu konusunda fikir beyan eden erken dönem İslâm âlimlerinden biri de İbn Hazm (457/1064)'dır. İbn

<sup>102</sup> Bkz. Fatin Gökmen, “Bîrûnî”, *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1970, II/646.

<sup>103</sup> <http://www.ehlisunnetbuyukleri.com/İslam-Tarihi-Ansiklopedisi/Detay/BIRUNI/130>

<sup>104</sup> Krş. Kızılsöker, “el-Kenzu's-Semîn Tefsîrinde İlmî İ'câza Dair İki Mesele: Dünyanın Dönmesi ve Yuvarlaklığı”, 1483.

<sup>105</sup> <https://www.sorubak.com/blog/dunyanin-sekli-ile-ilgili-gorusler.html>

<sup>106</sup> [https://www.fenokulu.net/yeni/Fen-Konulari/Konu/Dunyanin-sekliyle-ilgili-gecmisten-bugune-bilim-insanlarinin-gorusleri\\_0\\_1580.html](https://www.fenokulu.net/yeni/Fen-Konulari/Konu/Dunyanin-sekliyle-ilgili-gecmisten-bugune-bilim-insanlarinin-gorusleri_0_1580.html)

<sup>107</sup> <https://tr.wikipedia.org/wiki/Bir%C3%BBni>

<sup>108</sup> Krş. Yusuf Şevki Yavuz, “Ebû Reşîd en-Nisâbûrî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 1995), 43: 212-213.

<sup>109</sup> Nisâbûrî, *el-Mesâil fi'l-Hilâf Beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdadiyyîn*, 101-104.

Hazm, dünyanın yuvarlak olduğunu kabul etmiştir. Ona göre dünya yuvarlak olduğu gibi güneş ve yıldızlar da yuvarlaktır ve uzay boşluğunda hareket etmektedirler. İbn Hazm, önde gelen birçok İslâm âliminin de bu konuda kendisiyle aynı görüşte olduğunu iddia etmiştir.<sup>110</sup>

### 8.5. İmam Gazzâlî'nin Dünyanın Şekline Dair Görüşü

As. İmam Gazzâlî (ö. 505/1111), felsefecilerin kabul ettiği prensiplerin bir kısmının İslâm dininin temel esasları ile çelişmediğini söyler. O, felsefecilerin ay tutulması olayını, arzın güneşle ay arasına girmesiyle ay ışığının görünmemesi şeklinde tarif etmesi ve ayın, ışığını güneşten aldığını, arzın ise yuvarlak olduğunu ve göğün her taraftan onu çevrelediğini söylemelerini bu hususa örnek olarak gösterir. Gazzâlî, Matematik hesaplarla ispatlanmış bu çeşit gerçekleri din namına inkâr etmenin dine karşı bir cinayet olduğunu ifade ederek, dünyanın yuvarlak olduğu fikrini kabul etmektedir.<sup>111</sup>

### 8.6. Fahreddîn er-Râzî'nin Dünyanın Şekline Dair Görüşü

Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1209)'ye göre "الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا: O Rab ki sizin için yeri döşek yapandır"<sup>112</sup> âyet ifadesine dayanan bazı âlimlerin, dünyanın tıpkı bir döşek gibi yayılmış olmasının, onun küre şeklinde olmaması gerektirdiği sonucuna varmalarının yanlış bir düşünce olduğunu söyler. Çünkü ona göre yuvarlak bir cisim büyük olduğu takdirde, bir sergi gibi üzerinde yaşamaya müsait olur. Yani Râzî, "dünya bir bütün olarak yuvarlaktır; ancak bazı yerleri düzdür"<sup>113</sup> diyenler gibi arzın yuvarlak olduğunu kabul eder. Ayrıca Râzî, yerin yuvarlak direkleri hükmünde olan dağların üzerinde de mükemmel bir şekilde durulabilmekte ve yaşanabilmektedir. Dünyanın konumu bundan daha uygundur.<sup>114</sup>

Yine Râzî, "وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحِيهَا: Ardından yeri düzenlemiştir"<sup>115</sup> âyetinde geçen (دحاها) kelimesinin "(الدحو)" kelimesiyle yakın bir anlam içeriğine sahip olduğunu, bu nedenle kelimenin "deve yumurtası" anlamına da geldiğini söyler.<sup>116</sup>

<sup>110</sup> Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endulusî ez-Zâhirî İbn Hazm, *el-Fisal fi'l-Mîl ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, Thk. Muhammed İbrahim Nasr-Abdurrahman Umeyre (Cidde, 1982), 241-244; H. Yunus Apaydın, "İbn Hazm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1999), 20: 53; Muhammedeyn, *el-Medhal ilâ İlmi'l-Coğrafya ve'l-Bîe*, 109.

<sup>111</sup> Gazzâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, 80.

<sup>112</sup> Bakara, 2/22.

<sup>113</sup> Krş. <https://islamqa.info/ar/answers/201530/>

<sup>114</sup> Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 2: 95.

<sup>115</sup> Nâziat 79/30.

<sup>116</sup> Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 31:44.

Ayrıca o, dil âlimlerinin de bu kelimenin aslının, “bir şeyi bir yerden başka yere taşımak ve çocuğun topu yerde yuvarlaması” anlamına geldiğini belirtmiştir. Râzî, bu kelimenin “deve kuşu yuvası” anlamına da geldiğini ifade eder. Dolayısıyla Râzî, bu açıklamalara dayanarak yeryüzünün şeklinin yumurtaya benzer bir yapıda olduğu gerçeğine bu kelimeyle de işaret edildiğini vurgular.<sup>117</sup>

Öyle anlaşılıyor ki, Râzî, dünyanın şekli ile ilgili tartışmalara geometrik delillerden de yola çıkarak bir sonuca ulaşmaya çalışmıştır. O, dünyanın yaratılıştan itibaren küre olmadığını, sonradan küre haline geldiğini iddia edenlerin düşüncelerinin kabul edilemez olduğunu; nitekim geometrik delillerin de yerin küre biçiminde olduğunu gösterdiğini, hatta yerin yaratılışının başlangıcından itibaren küre şeklinde olduğunu ve şu anda da küre biçiminde bulunduğunu söyler.<sup>118</sup>

### 8.7. Kâdı Beydavî'nin Dünyanın Şekline Dair Görüşü

Ünlü müfessir Kâdı Beydavî (ö. 685/12186) de dünyanın yuvarlak olduğu fikrini kabul etmiştir. Nitekim Kâdı Beydavî, Bakara Sûresinin 22. âyetinde yer alan “الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا” *O, öyle bir Allah'tır ki, yeryüzünü size bir döşek yaptı*<sup>119</sup> ifadesini tefsir ederken, arzın insanlar için döşek gibi yayılıp serilmesinin, onun yuvarlak olduğu gerçeğine aykırı olmadığını, çünkü kürenin hacminin büyük olmasının düz olmasına mâni olmayacağını söyleyerek<sup>120</sup> dünyanın yuvarlak olduğu gerçeğini kabul etmiştir.

### 8.8. Ebu'l-Berekât en-Neseffî'nin Dünyanın Şekline Dair Görüşü

Müfessir en-Neseffî (ö. 710/1310) de Bakara Sûresinin 22. âyetinde yer alan “الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا” *O, öyle bir Allah'tır ki, yeryüzünü size bir döşek yaptı*<sup>121</sup> âyet ifadesini tefsir ederken, arzın insanlar için döşek gibi yayılıp serilmesinin, dünyanın küre olduğu gerçeğine aykırı olmadığını, yayılıp serilmiş olmanın her iki durumda da yani düz olduğunda da yuvarlak olduğunda da mümkün olduğunu;<sup>121</sup> dolayısıyla arzın yuvarlak olduğunu ifade etmiştir.

<sup>117</sup> Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXXI/44.

<sup>118</sup> Mehmet Okuyan, *Kısa Surelerin Tefsiri* (İstanbul: Düşün Yayınları, 2013), 156; Seyithan Can, “Fahreddin er-Râzî'ye Göre Âlem'in Yaratılış Süreci”, *Edebali İslamiyat Dergisi* 2/4 (Kasım 2018): 218.

<sup>119</sup> Bakara, 2/22.

<sup>120</sup> Kâdı Nâsîrüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed Beydavî, *Beydavî Tefsiri*, trc. Abdülvehhab Öztürk (İstanbul, 2011), 79; Beydavî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, 45; Şeyhzâde, *Hâşiyetu Şeyhzâde alâ Tefsîri'l-Kâdı el-Beydavî*, 185-186.

<sup>121</sup> Ebu'l-Berekât Hafızuddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Neseffî, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl* (Beyrut, 1416), 65.

### 8.9. İbn Teymiyye'nin Konu İle İlgili Görüşü

İbn Teymiyye (ö. 728/1328)'ye göre İbnu'l-Münâdî, İbn Hzm ve Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî gibi seçkin âlimlerin semâ ve arzın yuvarlak olduğunu kabul ettiklerine dair görüşler aktarılmıştır. Hatta onlardan Müslümanların bu konuda aralarında ihtilaf olmadığı ve semâ ve arzın yuvarlak olduğuna dair aralarında icmâ olduğu nakledilmiştir. Bu nedenle İbn Teymiyye dünyanın yuvarlak olduğu fikrini kabul etmiştir.<sup>122</sup>

### 8.10. İbn Haldûn'un Dünyanın Şekline Dair Görüşü

İbn Haldun (ö. 808/1406), *Muakaddime* adlı eserinde filozofların kitaplarına atıf yaparak, "Bil ki evreni ve ahvalini inceleyen geçmiş büyük düşünürlerin eserlerinden anlaşılacaktır ki, dünya, her tarafı su ile çevrili, su üzerinde yüzen küre biçimli bir üzüm tanesine benzemektedir."<sup>123</sup> diyerek dünyanın yuvarlak olduğu fikrini kabul etmiştir.

### 8.11. Seyyid Şerif Cürcânî'nin Dünyanın Şekline Dair Görüşü

Seyyid Şerif Cürcânî (ö. 814/1413) de bu konu üzerinde uzun uzadıya durmuş, kâinatta yuvarlaklığın bir kânun gibi görüldüğünü, bundan yerküresinin istisna edilemeyeceğini vurgulamış ve ilgili âyetleri bu çerçevede değerlendirmiştir.<sup>124</sup>

### 8.12. Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Dünyanın Şekline Dair Görüşü

İbrahim Hakkı (ö. 1194/1780), eğer bilimin dünyanın yuvarlak olduğu konusunda ulaştığı sonuç şeriata aykırı sanılırsa, bu husustaki endişelerin atılıp kalbe tam inanın yerleşmesi için, İmam-ı Gazzâlî'nin *Tehâfutu'l-Felâsife* adlı eserinde Arapça yazdıklarını aynen Türkçeye çevirip yazdığını söyler. Ona göre ayın tutulması olayı, arzın güneşle ay arasına girmekle ay ışığının görünmemesinden ibarettir. Çünkü ay, ışığı güneşten alır. Arz ise yuvarlaktır ve gök her taraftan onu çevrelemiştir"<sup>125</sup> diyerek dünyanın yuvarlak olduğunu ifade etmiştir.

<sup>122</sup> Krş. Takiyuddîn Ahmed İbn Teymiyye, *Mecmuu Fetâvâ* (Riyad, Trs), 586-195.

<sup>123</sup> İbn Haldûn, *Muakaddime* (Kahire, Trs), 65-66; Muhammed Irgat, *Tarihselcilik Düşüncesi Bakımından İbn Haldun* (İstanbul, 2017), 165.

<sup>124</sup> Bkz. Ebu'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* (İstanbul, 1311), 441-442.

<sup>125</sup> İbrahim Hakkı Erzurumî, *Marifetnâme* (İstanbul, 1310), 30-31.

### 8.13. Hüseyin el-Cisr'nin Dünyanın Şekline Dair Görüşü

Hüseyin el-Cisr, (ö. 1909) “İslâm milletinin en büyük âlimi olan Fahreddin-i Râzî gibi pek çok kimseler yerin küre şeklinde olduğunu kabul etmişlerdir” diyerek kendisi de bu fikre kâil olduğunu belirtmiştir.<sup>126</sup>

### 8.14. Saîd Nursi'nin Dünyanın Şekline Dair Görüşü

Saîd Nursi (ö. 1960), *Muhâkemât* adlı eserinde İmam Gazzalî, Fahreddin er-Razî, Sa'duddîn et-Taftazanî, Seyyid Şerif el-Cürcânî, İbrahim Hakki ve Hüseyin el-Cisr gibi âlimlerin hepsinin “dünyanın yuvarlaklığı” konusunda görüş birliği içinde olduklarını söylemekte ve dünyanın yuvarlak olduğunu kabul etmektedir.<sup>127</sup>

Saîd Nursi, dünyanın yuvarlak olduğunu kabul etmeyenlere ise, yukarıda ismi zikredilen İslâm'ın muhakkik âlimlerinin, sükût ile de olsa, dünyanın yuvarlaklığı konusunda ittifak ettiklerini belirterek, kendisi de bu görüşe katıldığını ifade etmiştir.<sup>128</sup>

### 8.15. Seyyid Kutub'un Dünyanın Şekline Dair Görüşü

Kur'ân'ın öğretileri değişmeyen gerçekler olduğu için, âyetleri doğru da yanlış da olabilen, bugün ispatlanan fakat yarın çürütülmesi mümkün olan bilimsel veriler ışığında tefsir etmenin doğru olmadığını her fırsatta dile getiren Seyyid Kutub, “Allah, geceyi gündüzün, gündüzü de gecenin üzerine dolar”<sup>129</sup> âyetinin kendisini bilimsel tefsire zorladığını ve dünyanın yuvarlak olduğunu söylemeye mecbur ettiğini şöyle dile getirir:

“Ben bu konuda çok özen göstermeme rağmen Kur'ân'ın “Allah, geceyi gündüze, gündüzü geceye dolar” ifadesi beni dünyanın yuvarlaklığı konusunu kabul etmeye mecbur etmiştir. Bu ifade, yeryüzünde gözler önünde bulunan somut bir gerçeği tasvir etmektedir: Yuvarlak olan dünya, güneş etrafında ve kendi eksenini etrafında dönmektedir. Dünyanın güneşe bakan yüzeyi ışık ile aydınlanmakta ve ışığın vurduğu tarafta gündüz olmaktadır. Yalnız, gündüz olan bu bölüm, sürekli gündüz olarak kalmamakta, değişmektedir. Çünkü dünya dönmektedir. Dünya döndükçe, gece daha önce gündüz olan yerlerin üzerini kaplamaya başlamaktadır. Dünyanın yüzeyi yuvarlak olduğu için,

<sup>126</sup> Hüseyin Cisr, *Risâle-i Hâmidîye*. Çeviren: Manastırlı İsmail Hakki, Sadeleştiren: Ahmet Gül. İstanbul, 1973, 366-377.

<sup>127</sup> Krş. Nursi, *Muhakemât*, 56-58.

<sup>128</sup> Krş. Nursi, *Muhakemât*, 56.

<sup>129</sup> Zümer, 39/5.

gündüz onun üzerine sarılırken gece de dünyanın üzerine sarılır bir surette gündüzü takip etmektedir. Böylece bir müddet sonra diğer taraftan gündüz gecenin üzerine sarılmaya başlamaktadır."<sup>130</sup>

### 8.16. Süleyman Ateş'in Dünyanın Şekline Dair Görüşü

Çağdaş âlimlerden Süleyman Ateş "Allah, geceyi gündüzün, gündüzü de gecenin üzerine dolar"<sup>131</sup> âyetini tefsir ederken, bu âyetin gayet açık olarak dünyanın yuvarlak olduğunu ve eksenini çevresinde döndüğünü ifade ettiğini söyler. Ona göre *tekvîr*, "ip yumağı gibi bir şeyi birbiri üstüne sarmak, dolamak" demektir. Dolama ve sarma işi, yumak gibi top şeyler üzerinde olur. Dünya eksenini çevresinde dönerken güneş karşısında kalan yüzü gündüz, arkada kalan yüzü gece olmaktadır. Dünya döndükçe bir taraftan karanlık (yani gece) aydınlık (yani gündüz) olan yüzün üstüne sarılıp onu gece yaparken, , diğer taraftan da aydınlık karanlık olan yüzün üstüne sarılıp onu gündüz yapmaktadır. Böylece her an gece gündüzün, gündüz degecenin üstüne sarılmaktadır.<sup>132</sup>

### 8.17. Muhammed b. Sâlih el-Useymîn'in Dünyanın Şekline Dair Görüşü

Suudi Arabistanlı çağdaş âlimlerden İbn Useymîn, "Allah, geceyi gündüzün, gündüzü de gecenin üzerine dolar"<sup>133</sup> âyetinden hareketle dünyanın yuvarlak olduğunu söyler. Ona göre "tekvîr", "tedvîr" manasınadır. Bu da zorunlu olarak dünyanın yuvarlak olmasını gerektirir. Gece ve gündüz "dolanan iki şey" olduğuna göre bundan zorunlu olarak yerin yuvarlak olması sonucu çıkar.<sup>134</sup> Aynı şekilde İbn Useymîn, "Derken (güneş batınca) onlar karanlığın perdesiyle gizlendi"<sup>135</sup> âyetinin de dünyanın yuvarlak olduğunun delillerinden biri olduğunu söyler. Çünkü ona göre güneş perde ile gizlenmiş olup müşahede edildiği gibi önce doğar, sonra yükselir, sonra da ufukta batır.<sup>136</sup>

İbn Useymîn, İbn Abbas'ın "Güneş ve ay, gündüz vaktinde buradaki felekte, gece zamanlarında ise yerin altındaki felekte akıp gitmektedir" sözünü,

<sup>130</sup> Seyyid Kutub, *Fî Zîlâli'l-Kur'an* (Beyrut, Trs), 12-13.

<sup>131</sup> Zümer, 39/5.

<sup>132</sup> Süleyman Ateş, *Kur'an-ı Kerîm Tefsîri* (İstanbul, 1995), 2240.

<sup>133</sup> Zümer, 39/5.

<sup>134</sup> İbn Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn fi Tefsîri İbn 'Useymîn*, 251-252-31; Kızılsöker, "el-Kenzu's-Semîn Tefsîrinde İlmî İ'câza Dair İki Mesele: Dünyanın Dönmesi ve Yuvarlaklığı", 1485.

<sup>135</sup> Sâd, 38/32.

<sup>136</sup> İbn Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn fi Tefsîri İbn 'Useymîn*, 11: 378; Kızılsöker, "el-Kenzu's-Semîn Tefsîrinde İlmî İ'câza Dair İki Mesele: Dünyanın Dönmesi ve Yuvarlaklığı", 1485.

dünyanın yuvarlak olduğuna delil gösterir. Ona göre bu sözlerinden İbn Abbas'ın, yerin yuvarlak olduğunu düşündüğü sonucu çıkarılabilir.<sup>137</sup>

Ayrıca İbn Useymîn, bir uçağın Cidde'den batıya doğru bir hat üzerinde yönelmesi durumunda tekrar aynı yere varması örneğini vererek aklî olarak da yerin yuvarlak olduğunu ispatlamaya çalışır.<sup>138</sup>

### 8.18. Abdülazîz b. Bâz'ın Dünyanın Şekline Dair Görüşü

Suudi Arabistanlı çağdaş âlim Abdülazîz b. Bâz, *el-Edilletü'n-Nakliyyeti ve'l-Hissiyeti alâ İmkâni's-Suûdi ile'l-Kevâkibi ve alâ Cereyani's-Şemsi ve'l-Kameri ve Sükûni'l-Ard* adlı eserinde Kur'ân'dan birçok âyet zikrederek, bu âyetlerin dünyanın düz ve hareketsiz olduğuna kat'î delil olduğunu söyler. Ona göre dünyanın düz olmadığını yani yuvarlak olduğunu ve döndüğünü söyleyen kimsenin bu sözleri, tıpkı Allah'ı ve Peygamber (s.a.v.)'i yalanlayan kimsenin sözleri gibi, küfür ve sapıklıktan başka bir şey değildir. Abdülazîz b. Bâz'a göre, bu iddia sahipleri; tıpkı Allah'ı, Kur'ân'ı ve Peygamber (s.a.v.)'i yalanlayanlar gibi, dinden çıkmış kimselerdir. Bunlara tövbe teklif edilir; şayet tövbe ederlerse ne ala, yok eğer tövbe etmez ve bu düşüncelerinde ısrar ederlerse, kâfir ve mürted olarak katledilmeleri vâciptir. Kendilerinden geriye kalan mal ve mülkleri de Beytülmal'e bırakılır.<sup>139</sup>

### 8.19. Şeyh Bender el-Hayberî'nin Dünyanın Şekline Dair Görüşü

Suudi Arabistanlı bir diğer çağdaş âlim İmam Şeyh Bender el-Hayberî de, dünyanın düz ve hareketsiz olduğunu iddia etmektedir. İmam Şeyh Bender el-Hayberî, bu iddiasını şu sorularla dile getiriyor: "Eğer dünya dönüyorsa, bir uçak havada durduğunda Çin'in uçağa doğru gelmesi gerekmez miydi?" Dünya yuvarlak değildir, öyle olsaydı baş aşağı döndüğümüzde uzaya düşmemiz gerekmez miydi?"<sup>140</sup> Şeyh Bender el-Hayberî, ileri sürdüğü bu iddialarla dünyanın dönmediğini ve aynı zamanda yuvarlak da olmadığını kendince ispat etmeye çalışmıştır.

<sup>137</sup> İbn Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn fi Tefsîri İbn 'Useymîn*, 9: 305-306; Kızılsöker, "el-Kenzu's-Semîn Tefsîrinde İlmî İcâza Dair İki Mesele: Dünyanın Dönmesi ve Yuvarlaklığı", 1485.

<sup>138</sup> İbn Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn fi Tefsîri İbn 'Useymîn*, 12: 199-200; Kızılsöker, "el-Kenzu's-Semîn Tefsîrinde İlmî İcâza Dair İki Mesele: Dünyanın Dönmesi ve Yuvarlaklığı", 1485.

<sup>139</sup> Abdülazîz b. Abdillâh İbn Bâz, *el-Edilletü'n-Nakliyye ve'l-Hissiyeti alâ Cereyani's-Şemsi ve Sükûni'l-Ardi ve İmkâni's-Suûdi ile'l-Kevâkib* (Riyad, 1402), 22-25.

<sup>140</sup> <https://onedio.com/haber/suudi-imam-seyh-bender-el-hayberi-den-bilim-dunyasini-saskinliga-ugratan-12-nefis-tespit-455184>

## 9. SONUÇ

Dünyanın yuvarlak mı yoksa düz mü olduğu meselesi İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren tartışılan bir konu olmuştur. Dünyanın düz olduğunu idda eden âlimler görüşlerini desteklemek için Kur'an'dan bazı âyetlere dayanırken; dünyanın yuvarlak olduğunu iddia eden âlimler de görüşlerini desteklemek için yine Kur'an'dan diğer bazı âyetlere dayanmışlardır. Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Reşîd en-Nisâbûrî, İbn Cerîr et-Taberî ve Abdülazîz b. Bâz gibi azınlığı teşkil eden İslâm âlimleri bazı âyetlerden hareketle dünyanın düz olduğunu iddia etmiş; Bîrûnî el-Harezmi, Ebu'l-Kâsım el-Belhî, İbn Hazm, Ebû Hâmid el-Gazzâlî, Fahreddîn er-Râzî, Kâdî Beydavî, Nesefî, İbn Teymiyye, İbn Haldûn, Seyyid Şerîf el-Cürçânî, Erzurumlu İsmail Hakkı, Hüseyin el-Cisr, Seyyid Kutub, Said Nursi, Süleyman Ateş ve Muhammed b. Sâlih el-Useymin gibi çoğunluğu teşkil eden diğer İslâm âlimleri ise yine bazı âyetlerden hareketle dünyanın yuvarlak olduğunu söylemişlerdir.

Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Reşîd en-Nisâbûrî ve İbn Cerîr et-Taberî gibi dünyanın düz olduğunu söyleyen âlimlerin, dünya hakkındaki bu beyanları, çoğunlukla yaşadıkları dönemin bilgi birikimini yansıtan, o dönem insanlığının tevâtüren veya kültürel yollarla edindikleri fen bilgilerine dayandığı için mazur görülebilir. Çünkü bu bilgilerin düşünceleri, bilimsel icatlar ve keşiflerin yapıldığı son iki yüz yıla kadar neredeyse tüm insanlığın kâinat hakkında edindikleri tecrübî bilgileri yansıtmaktadır. Bu âlimlerin dünyayı düz olarak vasıflandırması, o dönem ve yakın döneme kadar inanılan coğrafi tecrübî bilgi birikimlerine ait tanımlamalardır.

Ancak bir taraftan Suudlu âlim Abdülazîz b. Bâz'ın, dünyanın yuvarlak olduğunu ve döndüğünü söyleyen kimsenin bu sözlerinin, tıpkı Allah'ı ve Peygamber (s.a.v.)'i yalanlayan kimsenin sözleri gibi küfür ve sapıklık olduğunu iddia etmesi, hatta daha da ileri giderek bu iddia sahiplerinin tıpkı Allah'ı, Kur'an'ı ve Peygamber (s.a.v.)'i yalanlayanlar gibi, dinden çıkmış kimseler gibi olduğunu, bunlara tövbe teklif edilmesi gerektiğini, şayet tövbe ederlerse ne ala, yok eğer tövbe etmezlerse, kâfir ve mürted olarak katledilmelerinin vâcib olduğunu, kendilerinden geriye kalan mal ve mülklerinin de Beytülmal'e bırakılması gerektiğini iddia etmesi; öbür yandan yine Suudlu bir diğer âlim İmam Şeyh Bender el-Hayberî'nin "Eğer dünya dönüyorsa, bir uçak havada durduğunda Çin'in uçağa doğru gelmesi gerekmez miydi? Dünya yuvarlak değildir, öyle olsaydı baş aşağı döndüğümüzde uzaya düşmemiz gerekmez miydi?" gibi trajikomik fikirler ileri sürmeleri, bilhassa Astronomi alanında yapılan köklü çalışmaların dünyanın yuvarlak olduğu ve kendi ekseni etrafında döndüğü fikrini iki kere iki dört eder nispetinde kat'î olarak ispatladığı çağımızda, câhil-



liğin ötesinde “bilmediğini bilmemek” demek olan cehl-i mürekkeptir diyebiliriz. Bu kimselerin, sahip oldukları bu malumâtı, her konuda referans kaynağı kabul ettikleri Kur’ân’a onaylatmaya çalışmaları ise, görüşlerine meşruiyet oluşturma çabasından başka bir şey değildir.

Bîrûnî, Ebu’l-Kâsım el-Belhî, İbn Hazm, Ebû Hâmid el-Gazzâlî, Fahreddîn er-Râzî, Kâdî Beydavî, Neseî, İbn Teymiyye, İbn Haldûn ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî gibi çoğunluğu teşkil eden Müslüman bilginlerin kahir ekseriyetinin, erken dönemden itibaren dünyanın yuvarlak olduğu görüşünü kabul etmeleri, Hıristiyanlık kozmolojisinin etkisiyle yerin düz olduğu görüşünde ısrar eden fanatik Hıristiyan din adamlarından farklı vasıflarını ve tutucu olmayan, bilakis bilimsel gerçeklikler ile yeniliklere açık tutumlarını ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, son dönemlerde yapılan ilmî araştırmalar, bilimsel arenada dünyanın yuvarlak olduğu fikrinin şüphesiz bir hakikat olarak genel kabul görmesine neden olmuştur. Bu bilimsel gerçeklikler karşısında, başta ABD’de gerçekleştirilen “Düz Dünya Konferansı” olmak üzere birçok ülkede düzenlenen etkinliklere dünyanın düz olduğunu iddia eden yüzlerce kişinin katılması, bu bağlamda dünyanın düz olduğu fikrini ileri süren eğilimin giderek revaç bulması, düşüncelerinin doğru veya haklı olduğunu göstermez. Bilimsel arenada hiçbir şekilde kabul görmeyen ve ilmî gelişmelere taban tabana zıt bu düşünce, hem Kur’ân’ın evrenin işleyişine dair öğretisi hem de modern bilimin açık verileri bağlamında tamamen tutarsızdır.

Kur’ân ve modern bilimin onayladığı tutarlı ve bir o kadar da açık gerçeklik şudur: Dünya yuvarlaktır; çünkü dönüyor! Bu hakikati tersinden şöyle de ifade edebiliriz: Dünya kendi çevresinde döndüğü için yuvarlaktır.

## 10. KAYNAKÇA

Kur’ân-ı Kerîm

Abdülkâdî, M. Fuâd. *Mu’cemu’l-Mufehras li Elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm*. İstanbul, 1990.

Apaydın, H. Yunus. “İbn Hazm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul, 1999.

Ateş, Süleyman. *Kur’ân-ı Kerîm Tefsîri*. İstanbul, 1995.

Beydavî, Kâdî Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Beydavî Tefsîri*. Trc. Abdülvehhab Öztürk. İstanbul, 2011.

Beydavî, Kâdî Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envâru’t-Tenzil ve Esrâru’t-Te’vil*. Byy, 1296.

Can, Seyithan. “Fahreddin er-Râzî’ye Göre Âlem’in Yaratılış Süreci”. *Edebali İslamiyat Dergisi* 2/4 (Kasım 2018).

Cisr, Hüseyin. *Risâle-i Hâmidîye*. Çeviren: Manastırlı İsmail Hakkı, Sadeleştiren: Ahmet Gül. İstanbul, 1973.

- 350 • Kur'an'ın Öğretisi ve Modern Bilimin Verileri Işığında "Düz Dünya Teorisi"nin Tartışılması
- Cürcânî, Ebu'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali. *Şerhu'l-Mevâkıf*. İstanbul, 1311.
- Çağrııcı, Mustafa. "Yer". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul, 2013.
- Çelik, Ömer. *Hakk'ın Daveti Kur'an-ı Kerim Meâli Tefsiri*. İstanbul, 2013.
- Çelik, Ömer. *Tefsir Usûlü ve Tarihi*. İstanbul, 2012.
- De Waux, B. Carra. "Dünya". *İslam Ansiklopedisi*. İstanbul, 1977.
- Duman, Zeki. *Beyânu'l-Hak (Kurân-ı Kerim'in Nüzul Sırasına Göre Tefsir)*. Ankara, 2016.
- Ebu'l-Bekâ, el-Kefevî. *el-Külliyât*. Bulak, 1253.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul, Trs.
- Erdem, Hüsameddin. *İlkçağ Felsefesi Tarihi*. Konya, 1998.
- Erzurumî, İbrahim Hakkı. *Marifetnâme*. İstanbul, 1310.
- Fayda, Mustafa. "Taberî Muhammed b. Cerîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul, 2010.
- Firûzâbâdî, Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmusu'l-Muhît*. Beyrut, 2005.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Tehâfutu'l-Felâsife*. Kahire, Trs.
- İbn Bâz, Abdülazîz b. Abdillâh. *el-Edilletü'n-Nakliyye ve'l-Hissiye alâ Cereyani's-Şemsi ve Sükûni'l-Ardi ve İmkani's-Suûdi ile'l-Kevâkib*. Riyad, 1402.
- İbn Haldûn. *Mukaddime*. Kahire, Trs.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endulusî ez-Zâhirî. *el-Fisal fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal, Thk. Muhammed İbrahim Nasr-Abdurrahman Umeyre*. Cidde, 1982.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemaluddîn Muhammed b. Mukerrem. *Lisânu'l-Arab*. Kum, 1405.
- İbn Teymiyye, Takiyyuddîn Ahmed. *Mecmuu Fetâvâ*. Riyad, Trs.
- İbn Useymîn, Muhammed b. Sâlih. *el-Kenzu's-Semîn fi Tefsiri İbn 'Useymîn*. Beyrut, 2010.
- İrğat, Muhammed. *Tarihselcilik Düşüncesi Bakımından İbn Haldun*. İstanbul, 2017.
- İsfehânî, Hüseyin b. Muhammed er-Râğib. *el-Müfredâtu fi Ğaribi'l-Kur'an*. İstanbul, 1986.
- Karaman, Hayrettin - Dönmez, İbrahim Kâfi - Çağrııcı, Mustafa - Gümüş, Sadrettin. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara, 2007.
- Kazar, Erman. *Kur'anın Allah'tan Geldiğinin Delilleri*. İstanbul, 2018.
- Kızıışeker, Abdürrahim. "el-Kenzu's-Semîn Tefsirinde İlmî İ'câza Dair İki Mesele: Dünyanın Dönmesi ve Yuvarlaklığı". *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 10/4/22 (Aralık 2018).
- Kubat, Mehmet. "Modern Bilim ve Kur'an Âyetleri Bağlamında Düz Dünya Teorisinin Tutarsızlığı". *Uluslararası İslâm ve Yorum III*, Malatya, 2019.
- Kutub, Seyyid. *Fî Zilâli'l-Kur'an*. Beyrut, Trs.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtü'l-Kur'an*. Ed. Bekir Topaloğlu - Mustafa Yavuz. İstanbul, 2008.
- Muhammedeyn, Muhammed Mahmûd-Taha Osmân el-Ferrâ. *el-Medhal ilâ İlmi'l-Coğrafya ve'l-Bîe*. Dernek, Trs.
- Nesefî, Ebu'l-Bekât Hafızuddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil*. Beyrut, 1416.
- Nisâbü'rî, Ebû Reşîd el-Mu'tezilî. *el-Mesâil fi'l-Hilâf Beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdadiyyîn*. Beyrut, 1979.
- Nursi, Said. *Muhakemât*. İstanbul, 1995.
- Okuyan, Mehmet. *Kısa Surelerin Tefsiri*. İstanbul: Düşün Yayınları, 2013.
- Râzî, Fahreddîn. *et-Tefsîru'l-Kebîr*. Beyrut, 1425.

- Şeyhzâde, Muhammed İbn Muslihiddin Mustafa. *Hâşiyetu Şeyhzâde alâ Tefsîri'l-Kâdi el-Beydavî*. İstanbul, 1980.
- Taberî, İbn Cerîr. *Câmiu'l-Beyân an Tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut, 1400.
- Taberî, İbn Cerîr. *Târihu'l-Ümem ve'l-Mülûk*. Kahire, Trs.
- Tehânevî, Muhammed Ali. *Keşşâfu Istilahâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*. Beyrut, 1996.
- Tümer, Günay. “Birûnî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul, 1992.
- Uludağ, Süleyman. “Dünya”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul, 1994.
- Unat, Yavuz. “Yer”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul, 1992.
- Wensinck, A.J. *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Hadisi'n-Nebevî*. İstanbul, 1986.

#### İNTERNET KAYNAKLARI

- [https://www.bbc.com/turkce/haberler/2016/01/160126\\_vert\\_ear\\_dunya\\_yuvarlak](https://www.bbc.com/turkce/haberler/2016/01/160126_vert_ear_dunya_yuvarlak), Erişim Tarihi: 10.04.2019
- <http://www.bblifedergisi.com/haber/dunya-duz-mu-yuvarlak-mi/>, Erişim Tarihi: 02.04.2019
- <http://www.ehlsunnetbuyukleri.com/Islam-Tarihi-Ansiklopedisi/Detay/BIRUNI/130>, Erişim Tarihi: 02.04.2019
- [https://www.fenokulu.net/yeni/Fen-Konulari/Konu/Dunyanin-sekliyle-ilgili-gecmisten-bu-gune-bilim-insanlarinin-gorusleri\\_0\\_1580.html](https://www.fenokulu.net/yeni/Fen-Konulari/Konu/Dunyanin-sekliyle-ilgili-gecmisten-bu-gune-bilim-insanlarinin-gorusleri_0_1580.html), Erişim Tarihi: 03.04.2019
- <http://www.hayrettinkaraman.net/kitap/meseleler/0073.htm>, Erişim Tarihi: 05.04.2019
- <https://islamqa.info/ar/answers/201530/>, Erişim Tarihi: 05.04.2019
- <https://khosann.com/duz-dunya-teorisini-curuten-12-kanit/>, Erişim Tarihi: 08.04.2019
- <https://onedio.com/haber/12-maddeyle-duz-dunya-teorileri-ve-asil-seklinin-aciklamasi-700985>, Erişim Tarihi: 05.04.2019
- <https://onedio.com/haber/suudi-imam-seyh-bender-el-hayberi-den-bilim-dunyasini-saskinliga-ugratan-12-nefis-tespit-455184>, Erişim Tarihi: 05.04.2019
- <https://sorularlailamiyet.com/kuran-i-kerimde-dunyanin-yuvarlak-oldugunun-belirtilmesi-kuranda-yapilan-bilimsel-hatalardan-birisi>, Erişim Tarihi: 09.04.2019
- <https://sorularlailamiyet.com/dunyanin-yuvarlak-olusuna-sahitlik-edecek-hadisler-var-midir>, Erişim Tarihi: 09.04.2019
- <https://www.sorubak.com/blog/dunyanin-sekli-ile-ilgili-gorusler.html>, Erişim Tarihi: 10.04.2019
- <https://tr.sputniknews.com/foto/201901281037326487-duz-dunya-teorisi-anlatacagiz-cok-sayida-mesaj-aliyoruz-yogun-ilgi-var/>, Erişim Tarihi: 10.04.2019
- <https://tr.sputniknews.com/abd/201711191031062919-abdde-dunya-duzdur-konferansi-duzenlendi/>, Erişim Tarihi: 08.04.2019
- <https://tr.wikipedia.org/wiki/Bir%C3%BBni> Erişim Tarihi: 10.04.2019
- [https://en.wikipedia.org/wiki/Shape\\_of\\_the\\_universe](https://en.wikipedia.org/wiki/Shape_of_the_universe), Erişim Tarihi: 08.04.2019

**352** • Kur'an'ın Öğretisi ve Modern Bilimin Verileri Işığında "Düz Dünya Teorisi"nin Tartışılması

<https://www.yeniakit.com.tr/haber/kuranda-1400-yil-oncesinden-dunyanin-yuvarlak-olusu-52700.html>

<https://www.yeniakit.com.tr/haber/dunyanin-capini-ilk-kez-hesaplayan-musliman-bilim-adami-biruni-52723.html>



## Tıbb-ı Nebevî Hadislerinin Bağlayıcı Olup Olmaması Açısından Değerlendirilmesi\*

- Evaluation Of Medicinal (Tıbb-I Nebewi) Hadiths For Their Binding Force-

**Saffet SANCAKLI\*\***

**Atıf/Citation:** Sancaklı, Saffet. "Tıbb-ı Nebevî Hadislerinin Bağlayıcı Olup Olmaması Açısından Değerlendirilmesi/ Evaluation Of Medicinal (Tıbb-I Nebewi) Hadiths For Their Binding Force. *Mesned: İlahiyat Araştırmaları Dergisi / Journal of Mesned Divinity Researches*, (Güz 2019-2): 353-379.

### Öz:

Hız. Peygamber'in (s.a.s) tıbb-ı nebevî hadislerinin çok geniş bir yelpazede ve değişik alanlarda yer aldığı ve sayılarının hayli çok olduğu bilinmektedir. Bu tür hadislerin pek çok kişinin dikkatini çektiğini ve uygulama alanının ne olabileceği konusunda da değişik algıların olduğu görülmektedir. Dolayısıyla bu hadisler analiz edildiğinde hiçbir ayırım yapılmaksızın hiçbir kategorizeye tabi tutulmadan hepsine eşit mesafede bulunup bulunulmayacağı konusunun irdelenmesi gerekmektedir. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in hadislerinin vahiyle olan ilişkisi, onun beşer kimliği ve tıbb-ı nebevî hadislerinin evrenselliği ve yerelliği gibi bir takım hususlar da gündeme gelmekte olup dolayısıyla bu konuların ilmi perspektiften bakılarak tetkik edilmesi gerekmektedir. Bu çalışmamızda bol örnekler vererek bu konular analiz edilmeye çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Tıbb-ı Nebevî, Hadis, Bağlayıcı, Değerlendirmek.

### Abstract:

It is known that the medicinal hadiths of the Prophet have a very wide range and different fields and their numbers are quite numerous. Such hadiths attract the attention of many people, and there are different perceptions about what might be the field of application of such hadiths. Therefore, when analyzing these hadiths, it should be examined whether there will be any distinction, if so what would be the distinction. In this context, the relationship between the Prophet's hadiths with the revelation, his human identity apart from revelation and the universality or locality of the ha-

\* Bu çalışma, 24-25 Haziran 2014'de Muhder tarafından Ankara'da düzenlenen Uluslararası Tıbb-ı Nebevî Kongresinde sunulup, basılmamış bildirinin genişletilerek makale haline çevrilmiş şeklidir.

\*\* Prof. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, saffet.sancakli@inonu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-4365-6275.

dith of medicine are some number of points to come up. These issues need to be answered in a scientific perspective. In our paper, we will try to analyze these issues by giving abundant examples.

**Key Words:** Medicinal Hadith(Tıbb-i Nebewi), Hadith, Binding Force, Evaluating.

## 1. TIBB-I NEBEVÎ HADİSLERİNİN KAPSAMI

Hız. Peygamber, çevresi için sadece bir peygamber değil, her şeydi. Bir bakıma peygamberlerin, diğer toplum liderlerinden farkı burada kendini göstermektedir. İnsanlar, sadece dini konuları değil, hayatlarının her meselesini ona danışıyorlardı. Öyle ki, gece uykusu kaçan sabah derdini ona anlatırdı. Çocuğunun karnı sancılanan çareyi ondan beklerdi. Aile mutluluğunda sarsıntı geçirenler, O'nun hakemliğine sığınurlardı. Şunu da belirtmek gerekir ki O, çevresindeki insanların âdeta sığınağı olmuştur. Özellikle kendi kendine hayatın üstesinden gelemeyen çaresizlerin her derdine derman gördükleri Hız. Peygamber, çevresinin sağlık meseleleri ile de meşgul olmaktan geri durmamıştır.<sup>1</sup> Ancak o, hiçbir zaman doktorluk taslamamış, böyle bir iddiada bulunmamış ve kendisi hastalandığında doktor çağrılmış, etrafındaki insanların da doktora gitmelerini ve tedavi olmalarını istemiştir. Örneğin, Hız. Peygamber, Sa'd b. Ebî Vakkâs hastalandığında ziyaretine gitmiş, Sa'd'ı evinde hasta yatar görünce "*Hâris b. Kelede'yi çağırın, o iyi bir hekimdir, sizi tedavi etsin*" buyurmuştur.<sup>2</sup>

O'nun insanlar tarafından bu derece rağbet görmesinin kökeninde pek çok sebep zikredebiliriz. İcra ettiği ve yerine getirdiği görevleri analiz ettiğimizde sadece bir Peygamber değil aynı zamanda bir lider, komutan, muallim ve hâkim idi. Bütün bu görevleri yerine getirme noktasında oldukça başarılı olduğunu görürüz. Güçlü bir otorite olan Hız. Peygamber, fetânet sahibi olmasıyla beraber aynı zamanda manevi yönden desteklenmekteydi.

Kütüb-i Sitte kaynaklarından olan Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd, Tirmizî ve İbn Mâce'nin eserlerinde yer alan "*Kitâbü't -Tıbb*", "*Kitâbü'l- Merdâ*", "*Kitâbü'l- Et'ime*", "*Kitâbü'l-Eşribe*", "*Kitâbü's-Selam*", "*Kitâbü'l-Cenaiz*", "*Kitâbü't-Taharet*", "*Kitâbü'l-Gusül*" gibi bölümlerde tıpla ilgili pek çok hadis nakledilmektedir. Ayrıca bu alanla ilgili hadislerin sayısı çok olunca *tıbb-ı nebevî* ile ilgili hadisleri müstakil kitaplarda toplayan çalışmaların da sayısı hayli çoktur.<sup>3</sup> *Tıbb-ı Nebevî* kapsamına giren hadislerin temas ettiği belli başlı konular şunlardır: Koruyucu

<sup>1</sup> Ali Yardım, *Peygamberimizin Şemâilî*, (İstanbul: Erkam Yayınları, 1998), 27.

<sup>2</sup> Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, "Tıbb", 12, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981).

<sup>3</sup> Tıbb-ı Nebevî literatürüyle ilgili eserler için bk. Mahmut Denizkuşları, *Peygamberimiz ve Tıp*, (İstanbul: Marifet Yayınları, 1981), 113.

hekimlik, tabâbetle ilgili tavsiyeler, hasta hakları, hastalık anında hekime müracaat etmek, tedavi olmak, câhil tabiplere başvurmamak, câhil tabiplerin cezalandırılmaları, tebabetin önemi, bulaşıcı hastalıkların salgın halinde bulunduğu yerlerden dışarı çıkmamak, bu gibi yerlere girmemek, hastaların maneviyatlarını takviye etmek, uyku, yeme ve içmelerini i'tidâl halinde tanzim etmek, genel olarak temizliğin önemi ve bu arada ağız ve diş temizliği ve genel sıhhatin korunmasına önem vermekle ilgili tavsiyeler, vücut temizliği, yiyeceklerin ve çevre temizliğine önem vermek, bazı hastalıkları tedâvi eden ilaçların tavsiye edilmesi vb. sağlıkla ilgili konuları bu çerçevede zikredebiliriz.<sup>4</sup> Görüldüğü üzere *tıbb-ı nebevî* hadislerinin kapsam alanı çok geniştir. Kısaca *tıbb-ı nebevî* türü hadislerini nitelikleri açısından üç ana kategoride toplayabiliriz: a) Tıbbî tedavinin gerekliliğini ve bütün hastalıkların mutlaka bir tedavi yolunun bulunduğunu ifade eden hadisler. b) Sağlığın korunmasıyla ilgili tavsiyeler içeren hadisler. c) hastalıkların tedavisi ile ilgili yöntem ve ilaç tavsiyesi içeren hadisler.<sup>5</sup> *Tıbb-ı Nebevî* hadisleri, insanın ruh ve beden sağlığını dengede götürmesini amaçlamaktadır. Hz. Peygamber'in tıbla ilgili hadislerinde aynı zamanda cahiliyye döneminden kalan hurafeler de ortadan kaldırılmıştır.

## 2. TIBB-I NEBEVÎ HADİSLERİNİN VAHİYLE OLAN İLİŞKİSİ

Hız. Peygamber, bir beşer kimliğinin olması yanında aynı zamanda vahiy alan bir Rasüldür. Her iki yönüyle de ilgili pek çok nass ve görüş bulmak mümkündür. Nassların bir kısmı, sünnetinin tamamının vahiyle ilişkili olduğu izlenimi verirken, diğer bir kısmı da Hız. Peygamber'in beşeri yönüne, vahiy dışında hareket etmesine yönelik mesajlar vermektedir.<sup>6</sup> Meseleye bu açıdan bakıldığında Hız. Peygamber sünnetinin vahiyle ilişkisinin de bu kapsamda irdelenmesi gerekmektedir. Bu bağlamda onun beşer ve rasül kimliği de hadislerde çok sık olarak vurgulanmaktadır. Örneğin, Hristiyanların Hız. İsa'yı aşırı şekilde övdükleri gibi kendisinin övülmesini istemediği hadiste "*Ben ancak bir*

<sup>4</sup> Muhammed Tayyib Okıç, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tedkikler*, (İstanbul: AÜİFY, 1959), 156.

<sup>5</sup> Osman Oruçhan, *Hadis ve Bilim*, (Ankara: T.D.V.Y., 2011), 460-462.

<sup>6</sup> Mustafa Dönmez, "*el-Ehâdisü't-Tıbbiye Beyne'l-Vahyi'l-İlâhî ve't-Tıbbü't-Tecrübî*", *Aوروبا İslam Üniversitesi İslam Araştırmaları = Islamic University of Europa Journal of Islamic Research*, 2/3, (2009): 165-178.

*kulum. (Bana) Allah'ın kulu ve elçisi(rasulü) deyiniz."* buyurmuşlardır.<sup>7</sup>

Hz. Peygamber, bu çerçevede gelen âyetler istikametinde aynı mesajı biraz daha açarak somutlaştırmakta ve netleştirmektedir: "Ben de bir insanım. Diğer insanlar gibi ben de bazen sevinç duyar, hoşnut olurum, bazen öfkelenirim."<sup>8</sup> "Ben de sizin gibi bir beşerim, hata da eder, isâbet de ederim. Lakin size "Allah buyurdu" dedim mi, asla Allah'a yalan isnâd etmem."<sup>9</sup> Gerek Kur'ân-ı Kerîm'de ve gerekse hadislerde verilmek istenilen mesâj, peygamberin insanüstü bir varlık olmadığı ve peygamberliğin, beşerî özellikleri ortadan kaldırmadığı şeklindedir. Yanılmak, hata etmek ve unutmak kul ve beşer olmanın bir özelliğidir. Bu gibi durumlar, Peygamberliğe herhangi bir hâle getirmez. Kendisine getirilen bir dava sebebiyle "Hakkında vahiy gelmeyen dava konularında ben re'y ve içtihadımla hükmederim." buyurmuşlardır.<sup>10</sup>

Konuyla ilgili şerhlerinde bilgi veren Hattâbî (ö.388/998), tıbbın tarihçesine inerek şu bilgileri verir: Yunan tıbbı mukayeseye dayanır. Arap ve Hind tıbbı ise tecrübeye dayanır. Hz. Peygamber'in hastalara tavsiyelerinin çoğu Arap tıbbının metoduna dayanır. Bunlardan bir kısmı vahiyle ilgilidir.<sup>11</sup> Hattâbî, tıbla ilgili hadisleri kökten reddeden ya da onları tamamen vahiy kabul edip, gelişen tıp ilmi ve yeni problemler karşısında hadisleri müdafaa etmekte zorlanan grupların durumuna düşmeden, gerçekçi bir yol takip etmiştir. O, bir yandan sahih senedle gelen hadisleri ve hadis âlimlerini müdâfaa ederken, beşerî ve vahyî bilgiye âit olan hadisleri birbirinden ayırmak sûretiyle hadisleri doğru anlamaya da ışık tutmuştur.<sup>12</sup> Dolayısıyla tıbb-ı nebevî hadislerinin değeri ve bağlayıcılık açısından değerlendirilmesi konusunda hiç kuşkusuz âlimlerin farklı görüş ve yaklaşımları söz konusudur. Bu tür hadislerin bir kısmının kendisine vahiyle bildirildiği, diğer bir kısmının ise Arapların adetlerinden

<sup>7</sup> Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammaed b.İsmail, *Sahîh-i Buhârî*, "Enbiyâ", 48, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982).

<sup>8</sup> Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc, *el-Câmiu's-Sahîh*, "Birr", 95, Thk., M.F.Abdülbâkî, (Lübnan: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1375/1956).

<sup>9</sup> İbn Mâce, Ebû Abdillâh el-Kazvînî, *Sünen*, "Ruhun", 15, thk., M.F. Abdülbâkî, (Lübnan: Dâru'l-Fikr), trs.

<sup>10</sup> Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, "Akdiye", 7, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981).

<sup>11</sup> Hattâbî, *A'lâmü'l Hâdis*, Thk. Muhammed b. Sa'd b. Abdirrahman es-Suûdî, (Mekke: Merkezü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1409-19889), 3/ 2107-2108,

<sup>12</sup> Salih Karacabey, Hadis Vahiy Münasebeti ve Tıbla İlgili Hadisler Hakkında Hattâbî'nin Görüşleri, *U.Ü.İ.F.D.*, 4/ 4, (1992): 223.



tecrübe ile elde edilen bilgiler olduğu İslam bilginlerinin birçoğu tarafından benimsenmiştir.<sup>13</sup> Hz.Peygamber'in yaşadığı ortamın/dönemin tıbbî anlayışlarından etkilenmediğini düşünmek veya o anlayışların tıbb-ı nebevî hadislerinde hiç yansıtmadığını söylemek mümkün değildir. Muhammed Hamidullah, Hz. Peygamber'in gençliğinde Filistin, Yemen ve Güney Doğu Arabistan'da bulunduğunu ve esaslı bir şekilde tıbbî malumata sahip olduğunu, bir kısım bilgilerin o günkü tıbbî bilgilere dayandığını söyler. Bunun yanında Hz. Peygamber'in sinek hadisinin hemen reddedilip hurafe veya folklorik basit bir şey olarak değerlendirilemeyeceğini, biyolog ve tabiplerin derinlemesine araştırma yapmalarını gerektiğini belirtir.<sup>14</sup>

Sahâbe döneminde de sünnetin vahiyle ilişkili olup olmadığı konusunda yaşanan bazı olayların var olduğu müşahede edilmiştir.<sup>15</sup> Örneğin, Bedir savaşından önce Hubâb b. Münzir (ö.19/640), ordunun konuşlandırıldığı yerin savaş stratejisi açısından elverişli olmadığını tesbit etmiş ve Hz. Peygamber'e bu kararının vahiy kaynaklı olup olmadığını sormuş ve vahiyle ilişkili olmadığını öğrenince o yerin savaş stratejisi açısından elverişli olmadığını, değiştirmesi gerektiğini söylemiştir. Hz. Peygamber de, Hubâb b. Münzir'in görüşünü benimsemiş ve ordunun yerini değiştirmiştir.<sup>16</sup> Hz. Peygamber, Medine'de iken ziraatçıların yabani hurmaları, iyi cins hurmalarla aşıladığını görmüş ve ne yaptıklarını sormuştu. "*Öteden beri bunu yapıyorduk.*" dediler. Hz. Peygamber de: "*Umarım ki siz bunu yapmasanız daha iyi olur.*" buyurdu. Onlar da bunun üzerine aşılama işini terk ettiler. Bu yüzden hurmalardan gereken randıman alınamadı. Durum Hz. Peygamber'e intikal ettirilince O şöyle buyurdu: "*Ben ancak bir beşerim, size, dininize âit bir şey emredersem bunu uygulayın, size şahsî görüşüme dayanarak bir şey söylersem ben ancak bir beşerim.*" Bir başka rivâyette "*...Siz, dünya işini daha iyi bilirsiniz.*" buyurdular.<sup>17</sup> Kâdî İyâd da (ö.544/1149) Hz. Peygamber'den dünya işlerinden bazılarında sehiv ve hata vaki olmasının câiz

<sup>13</sup> Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. İbn Hacer, *Fethu'l-Bari*, (Kahire: 1978), 21/ 248; Veli Atmaca, "Hadislerde Hastalık ve Sağlık Anlamında Kullanılan Genel Kavramla", *Hadis Tedkikleri Dergisi*, 8/1 (2010): 3-5.

<sup>14</sup> Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, terc. M.S.Mutlu, S.Tuğ, (İstanbul: İrfan Yayınları, 1969), 2/106-108; Enbiya Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2009), 540,

<sup>15</sup> İbn Hişâm, Abdülmelik b. Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, (Beyrut: Dâru'l-Haber, 1995), 2/197-198; İbn Hacer Askalânî, *el-İsâbe fi Temyîzi's - Sahâbe*, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1328), 1/302.

<sup>16</sup> İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 2/197-198; İbn Sa'd, *Tabâkâtü'l-Kübrâ*, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1985), 2/15.

<sup>17</sup> Müslim, "Fedâil", 140-141.

olduğunu belirtir.<sup>18</sup> Serahsî (ö.490/1097), Hz. Peygamber'in re'yinin diğer insanların re'yi gibi olduğu ve O'nun da hata edebileceğini, ancak O'nun, dini konulara olan vukûfiyeti sebebiyle hatasının olmayacağını belirtir.<sup>19</sup>

Hz. Peygamber "Sizler dünya işinizi daha iyi bilirsiniz." sözü<sup>20</sup> ile görevinin din ve tebliğ işlerini öğretmek olduğunu, bu gibi maddî işlere âit bilgilerin tecrübe ve çalışmakla elde edileceğini söylemiş oluyor. Savaş ve siyâset işleri de tecrübeyle daha iyi bir şekilde bilinir.<sup>21</sup> Nevevî (ö.676/1277), Müslim'e koyduğu bir bâb başlığında "Hz. Peygamber'in şer'an söylediklerine uymanın vâcip olması, kendi görüşü olarak dünya maişetine dair söylediklerine uymanın vâcip olmaması bâbı" diyerek bu konudaki görüşlerini daha da netleştirmektedir.<sup>22</sup>

Siddîkî de vahyi şöyle kategorize eder: "Rasûlullah'ın Allah Teala'dan te lakki ettiği vahiyler iki kısma ayrılır: Birincisi, Kur'an'dır. İkincisi de Kur'an dışında kalan vahiylerdir. Bu sonuncular hadislerin bir kısmını teşkil eder. Fakat hadisler arasında bazı sözler ve davranışlar vardır ki sadece Rasûlullah'ın şahsi müşahede ve tecrübelerine dayanmaktadır. Tıpla, siyasi ve askeri konularla ilgili hadisler bu gruba girmektedir."<sup>23</sup> Ünlü şârih Aynî (ö.855/1451), *tıbb-ı nebevî* hadislerini üç kategoride incelemektedir: a) Hz. Peygamber'in vahiyle öğrendikleri b) Arap âdetlerinden öğrendikleri c) Kur'an ayetleri şifâ niyetiyle okunduğu gibi, teberrük murad edilenler. Aynî, bu bağlamda Hz. Peygamber'in hasta olan bir insana ısrarla bal kullanmasını söylemesinin, onun tedavisinin balda olduğuna dair gelen vahiyden kaynaklandığını belirtir.<sup>24</sup> Dolayısıyla pek çok âlim, *tıbb-ı nebevî* hadisleri de dâhil olmak üzere hadislerin vahiyle olan ilişkisini tek bir kategoride değerlendirmemiştir.

Kısaca konuyla ilgili delillere bütüncül bir yaklaşımla bakıldığında sünnetin bir kısmının vahiyle ilgili olduğu, bir kısmının da vahiyle ilişkili olmadığı gerçeği ortaya çıkmaktadır. Âlimlerin kahir ekseriyeti de bu istikamette görüş beyan etmişlerdir. Dolayısıyla *tıbb-ı nebevî* konusundaki hadislerle ilgili de aynı

<sup>18</sup> Kâdî İyâd, *Şifâ-i Şerif*, Terc. N. Erdoğan-H.S.Erdoğan, (İstanbul: Çile Yayınları 1980), 573.

<sup>19</sup> Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed, *Usûlü's-Serahsî*, (İstanbul: Kahraman Yayınları 1984), 2/92.

<sup>20</sup> Müslim, "Fedâil", 140-141.

<sup>21</sup> Muhittin Bahçeci, *Pegamberlik ve Peygamberler*, (İstanbul: Türdav Basım Yayım, 1977), 121-122.

<sup>22</sup> Müslim "Fedâil", 38.

<sup>23</sup> Siddîki, M. Zübeyr, "İslam Hukukunda Hadis'in Yeri", Terc. M.Esat Kılıçer, *A.Ü.İ.F.D.*, 11 (1964): 115.

<sup>24</sup> Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi*, 540.

yaklaşımı sergilemek ilmi üslubun gereğidir. Konuyla ilgili deliller karşısında tek taraflı hareket edildiği takdirde bir kısım delillerin zayi edilmesi veya gör-memezlikten gelinmesine yol açacaktır. Bu da ilmi bir yaklaşım tarzı olmaktan çıkacaktır.

### 3. EVRENSEL MAHİYETTE YER ALAN TIBB-I NEBEVÎ HADİSLERİ

*Tıbb-ı Nebevî* konusunda öyle hadisler var ki, günümüzde geçerliliklerini koruduğu gibi kıyamete kadar geçerliliklerini koruyacak evrensel mahiyetteki hadislerdir. Bu tür hadislerin tamamını Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemin tıp anlayışını yansıttığını, dolayısıyla yerel özelliklere sahip olduğunu söylememiz mümkün değildir. Örneğin; Hz. Peygamber, vücûd temizliğine o derece önem vermiştir ki haftada en az bir defa banyo yapılmasını,<sup>25</sup> muntazaman tırnakların kesilmesini, koltuk altı ve kasıklardaki tüylerin tıraş edilmesini ve bıyıkların kısaltılmasını, sünnet olunmasını,<sup>26</sup> yemeklerden önce ve sonra ellerin yıkanmasını,<sup>27</sup> misvak kullanılarak ağız ve diş temizliğinin sağlanmasını<sup>28</sup> öngörmüş ve *"Temizlik imânın yarısıdır."* buyurarak<sup>29</sup> söylediklerini bizzat kendisi uygulamış ve çevresindekilere örnek olmuştur. Hz. Peygamber'in, sağlığa ne derece önem verdiğini duâlarında sık sık Allah'tan sağlık, sıhhat ve âfiyet vermesini niyâz etmesinden de anlıyoruz.<sup>30</sup> *"Allah'tan istenen şeyler arasında Allah'a en sevgili olan şey sağlıktır."*<sup>31</sup> *"Allah'tan af ve sağlık dileyin, çünkü bir kimseye imandan sonra, sağlıktan daha hayırlı bir şey verilmemiştir."*<sup>32</sup> *"Allahım! bedenime, gözlerime ve kulaklarıma sıhhat bahşet."*<sup>33</sup> Hz. Peygamber, yaşlılığın beraberinde getirmiş olduğu sıkıntıları, ızdırabı bildiğinden duâlarında *"Allahım! âcizlikten, tembellikten, korkaklıktan ve ihtiyarluktan Sana sığınırım"*<sup>34</sup> ifadelerini sık sık kullanmakta-

<sup>25</sup> Buhârî, "Cuma", 2; Müslim, "Cuma", 7; İbn Mâce, "İkâmetü's-Salât", 80; Mâlik, "Cuma", 1.

<sup>26</sup> Buhârî, "Libâs", 63-64; Müslim, "Tahâret", 49-50.

<sup>27</sup> Ebû Dâvûd, "Et'ime", 11-12; Tirmizî, "Et'ime" 39.

<sup>28</sup> Buhârî, "Savm", 27, "Cuma", 8; Müslim, "Tahâret", 42, Nesâî, "Tahâret", 5-6; İbn Mâce, "Tahâret", 7.

<sup>29</sup> Müslim, "Tahâret", 1; Tirmizî, "Daavât", 86; Dârimî, "Vudû", 2; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4/260.

<sup>30</sup> Müslim, "Zikir", 35; Ebû Dâvûd, "Edeb", 101; İbn Mâce, "Duâ", 5; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5/42.

<sup>31</sup> Tirmizî, "Deavât", 85, 102; İbn Mâce, "Duâ", 5.

<sup>32</sup> Tirmizî, "Deavât", 106; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/3.

<sup>33</sup> Ebû Dâvûd, "Edeb", 101; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5/42.

<sup>34</sup> Buhârî, "Deavât", 38. Ayrıca bk. Müslim, "Zikir", 73; Tirmizî, "Deavât", 116.

dır. O, bu ifadeleriyle bu sıkıntıları aşmada, bunlara sabretmede Allah'tan yardım, destek ve kolaylıklar niyaz etmektedir.

Oruç ibadetinin de kişinin hem bedensel, hem de ruhsal bakımdan kişiye çok olumlu etkiler yapacağı konusunda görüşler söz konusudur. Hatta bir ay tutulan Ramazan orucu, tüm organların dinlenmesi açısından detoks etkisi yapacağı ifade edilir. Bütün ibadetlerin insanın ruh ve beden sağlığına kazandırdığı faydalar saymakla bitmez. Hatta kendisiyle barışık ve maneviyatı güçlü ve kuvvetli olan insanların ruhsal ve bedensel hastalıklara daha az yakalandıkları ve hastalıklardan daha kolay ve daha çabuk iyileştikleri, şifaya daha yatkın oldukları söylenir. Stres ve depresyona karşı daha dayanıklı olmaları da söz konudur.

Temizliğin insan ve toplum hayatında çok önemli bir konuma sahip olduğunu biliyoruz. Genel manada temizlik kavramı maddi ve manevi olmak üzere iki kategoride ele alınır. *“Namazın anahtarı temizliktir.”* hadisi<sup>35</sup> de bunu göstermektedir. Yine temizliğe riâyet konusunda evrensel mâhiyette şu hadisler vârid olmuştur: *“Uykudan uyandıığımızda ellerinizi üç kere yıkamadıkça başka bir kap içine sokmayın; çünkü ellerinizin nerelerde gecelemiş olduğunu bilemezsiniz.”*<sup>36</sup> *“Ümmetimin iyi ve kötü bütün amelleri bana arz edilip gösterildi. İyi amelleri arasında, yoldan kaldırılmış eza'yı gördüm. Kötü ameller arasında ise, yere gömülmemiş tükürük de vardı.”*<sup>37</sup> *“Mescide tükürmek bir günâhtır; kefareti de onu ortadan kaldırmaktır.”*<sup>38</sup> Bütün bu hadisler temizlik konusunda genel geçer ve evrensel hadislerdir.

Hadislerde su yollarına, meyveli ağaç altlarına, gelip geçilen yollara ve insanların gölgelendikleri yerlere abdest bozulmaması gerektiği beyan edilmektedir<sup>39</sup>, hatta bu tür yerlere abdest bozmanın haram olduğu ifade edilmektedir.<sup>40</sup> Mescitlerin temiz tutulması<sup>41</sup>, oralara başkalarını rahatsız edecek şekilde etrafa kokular saçarak bir halde gidilmemesi,<sup>42</sup> su kaynaklarına, nehir kenarlarına ve

<sup>35</sup> Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 31; Tirmizî, “Tahâret”, 3; Dârimî, “Vudû”, 21.

<sup>36</sup> Buhârî, “Vudû”, 26; Müslim, “Tahâret”, 87-88.

<sup>37</sup> İbn Mâce, “Edeb”, 7.

<sup>38</sup> Müslim, “Mesâcid”, 55; Tirmizî, “Salât”, 401; Nesâî, “Mesâcid”, 30.

<sup>39</sup> Müslim, “Tahâret”, 68; Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 14.

<sup>40</sup> Necati Yeniçel – Hüseyin Kayapınar, *Sünen-i Dâvûd Tercüme ve Şerhi*, (İstanbul: Şâmil Yayınları 1987), 1/57.

<sup>41</sup> Ebû Dâvûd, “Salât”, 14; Tirmizî, “Salât”, 401.

<sup>42</sup> Buhârî, “Ezân”, 160; Müslim, “Mesâcid”, 71.

durgun sulara abdest bozulmaması konusunda ciddi ikazlar vardır.<sup>43</sup> “Sizden biriniz durgun suya bevetmesin, sonra ondan abdest alabilir.”<sup>44</sup> hadisi buna örnektir.

Yanına kirli elbise ile gelen adam için “Bu adam elbisesini temizleyecek su bulamadı mı? ” buyurarak uyarıda bulunmuş ve temizliğin önemine dikkat çekmiştir.<sup>45</sup> “Allah temizdir, temizi sever, etrafınızı temiz tutun ve Yahûdilere benzemeyin.”<sup>46</sup> “Ellerinde et ve yağ kokusu olduğu halde (ellerini yıkamadan) yatan kimse hastalığa yakalanırsa ancak kendisini suçlu görsün.”<sup>47</sup> “Yiyecek ve içecek kaplarının ağzını açık bırakmayınız.”<sup>48</sup>

Hz. Peygamber, insanların çoğunun iki nimetin kıymetini bilmediklerini, bunların da; sıhhat ve boş vakit olduğunu belirtmektedir.<sup>49</sup> Sağlıkla ilgili olarak şu hadisler de düşündürücüdür: “Beş şey gelmeden önce beş şeyin kıymetini bil! İhtiyarlık gelmeden gençliğin, hastalık gelmeden sağlığın, fakirlik gelmeden zenginliğin, meşguliyet gelmeden boş vaktin, ölüm gelmeden hayatın.”<sup>50</sup> “Beş şey fıtrattandır: Bıyıkları kısaltmak, kasık kıllarını tıraş etmek, koltuk altı kıllarını yolmak, tırnakları kesmek ve sünnet olmak.”<sup>51</sup>

İslâm tıbbı, hastalıkları tedâvi etmekten ziyâde insanları hastalıklardan korumaya daha fazla önem vermiştir. Bugünkü tıbbın da en önemli amacı koruyucu hekimliktir. Çünkü bu tür uygulamalar hastalar için en kolay ve en ucuz tedâvi metodudur. Fert planında olduğu gibi devlet bazında da aynı durum söz konusudur. Dolayısıyla İslâm tıbbı ile günümüz tıp anlayışı bu noktada birebir örtüşmektedir. “İnsanoğlu midesinde daha kötü bir kap doldurmamıştır. Kişiye belini doğrultacak kadar yemek yeter. Bari hiç olmazsa midenin üçte birini yemeğe, üçte birini suya, üçte birini de havaya ayırsın.”<sup>52</sup> “Yemek yerken lokmanız düşecek olursa, alıp üzerindeki toz-toprağı giderin ve yiyin.”<sup>53</sup> diyen Hz. Peygamber, böylece

<sup>43</sup> Müslim, “Taharet”, 94-96; Ebû Dâvûd, “Taharet”, 14; İbn Mâce “Taharet”, 21.

<sup>44</sup> Buhârî, “Vudû”, 68; Müslim, “Tahâret”, 95-96.

<sup>45</sup> Ebû Dâvûd, “Libâs”, 14.

<sup>46</sup> Tirmizî, “Edeb”, 41.

<sup>47</sup> Ebû Dâvûd, “Et’ime”, 53; Tirmizî, “Et’ime”, 48.

<sup>48</sup> Müslim, “Eşribe”, 96; Ebû Dâvûd, “Eşribe”, 22; Tirmizi, “Et’ime”, 15.

<sup>49</sup> Buhârî , “Rikâk” , 1; Tirmizî , “Zühhd” , 1; İbn Mâce, “Zühhd” , 15; Ahmed b. Hanbel, Müsned, 1/258.

<sup>50</sup> Muntekî, *Kenzü'l- Ummâl*, (Beyrut: Müessesü'r-Risâle, 1993), 15/879.

<sup>51</sup> Buhari, “Libas”, 63, 64; Müslim, “Taharet”, 49, 50.

<sup>52</sup> Tirmizî, “Zühhd”, 47; İbn Mâce, “Etme”, 50.

<sup>53</sup> Müslim, “Eşribe”, 134.

yere düşen yiyeceklerin terkedilmeyip kullanılmalarını öngörmüştür.<sup>54</sup> Çünkü bugün küçük bir yiyeceği terk eden kişinin, yarın daha büyük yiyecekleri atması onun için daha kolay olacaktır. Dolayısıyla israfın önüne bu şekilde geçilmesi mümkün olmayacaktır. “*İsraf ve kibir olmaksızın yiyiniz, içiniz, giyiniz ve sadaka veriniz.*”<sup>55</sup> hadisini de bu arada zikretmek gerekir.

“Ey Allah’ın kulları! Tedâvi olun, çünkü Allah, yarattığı her hastalık için mutlaka bir devâ yaratmıştır. Ancak bir dert müstesna, o da ihtiyarlıktır.”<sup>56</sup>, “Allah hiçbir dert indirmede ki onun şifâsını indirmiş olmasın.”<sup>57</sup> şeklinde buyuran Hz. Peygamber, tedâvinin önemine dikkat çekmiş ve ihtiyarlık dışında her hastalığın bir çaresi olduğunu belirtmiştir. Hz. Peygamber, ateşli bir kadının su ile serinletilmesini,<sup>58</sup> baş ağrısından şikâyet eden bir kimseye kan aldırmasını tavsiye etmiştir.<sup>59</sup> 1400 küsur sene önce karantina uygulamasını getirmiş ve “Bir yerde veba çıktığını duyarsanız oraya girmeyin, bulunduğunuz yerde veba çıkmışsa oradan ayrılmayınız.” ilkesini getirmiştir.<sup>60</sup> “Cüzzamlıdan aslandan kaçır gibi kaçınız.”<sup>61</sup> buyurmuştur. Bu uygulama da hala geçerliliğini korumaktadır.

Hz. Peygamber’in tıp alanına getirdiği yeniliklerden birisi de kuşkusuz bütün hastalıkların tedavi edilebileceğini dile getirmesidir. Her hastalığın bir sebepten çıktığı ve sebep tesbit edildiği takdirde hastalığın giderileceği düşüncesi bir yandan tıp uzmanlarını hastalığın sebeplerini araştırmaya sevk etmiş, diğer yandan hastalıkların kökeniyle ilgili batıl inançların ortadan kalkmasını sağlamıştır. Hastalıkların Allah tarafından yaratıldığının ifade edilmesi, bazı hastaların ve hastalıkların uğursuz ve lanetli diye kötülenmesi gibi yanlış anlayışları da engellemiştir.<sup>62</sup> Nitekim bu tür yanlış ve çarpık anlayışların günümüzde de değişik şekillerde ortaya çıktığı müşahede edilmektedir.

<sup>54</sup> Dârimî, “Et’ime”, 8.

<sup>55</sup> Buhârî, “Libâs”, 1; İbn Mace, “Libas”, 23; Ahmed. b. Hanbel, Müsned, 2/181-182.

<sup>56</sup> Ebû Dâvûd, “Tıb”,1; Tirmizî, “Tıb”, 2; İbn Mâce, “Tıb”, 1; Ahmed b. Hanbel, Müsned, 3/156.

<sup>57</sup> Buhârî, “Tıb”,1; İbn Mâce, “Tıb”, 1; Ahmed b. Hanbel, Müsned, 1/377, 453.

<sup>58</sup> Müslim, “Selam” 82.

<sup>59</sup> Müslim, “Selam” 71.

<sup>60</sup> Buhârî, “Tıb”, 30, Hiyel, 13; Müslim, “Selâm”, 92-95; Tirmizî, “Cenâiz”, 66; Mâlik, Muvatta, “Câmi”, 23.

<sup>61</sup> Buhari, “Merda” 19.

<sup>62</sup> Ayhan Tekineş, “Tıbb-i Nebevi”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 41/86.

İnsanın başına gelebileceği bazı olaylara karşı da tedbir alınması tavsiye edilmektedir. Örneğin, Medine’de bir ev, geceleyin ev halkı ile birlikte yanmıştı, durum peygamberimize haber verilince: “Ateş size düşmandır. Uyuyacağınız zaman onu söndürünüz.” buyurdular.<sup>63</sup> Pek çok yangının ve yanma olayının bir ihmal sonucunda meydana geldiği bilinmektedir. Dolayısıyla alınacak tedbirler sayesinde insan sağlığına ve malına zarar verilmesi önlenebilir. Yangın da insanın canına ve malına zarar verdiği için hadiste düşmana benzetilmiştir. Çünkü düşman cana ve mala zarar vermektedir.

Hz. Peygamber, her şeyin manevi bir boyutu olduğu için hastalıkların manevi boyutuna da işaret etmiştir: “Bir hastalığa yakalanan Müslüman, çektiği acılar sebebiyle ağacın yapraklarını döktüğü gibi günahlarını döker.”<sup>64</sup> İnsanın hastalık, sakatlık, bedensel-ruhsal olarak kendisine isabet eden her türlü sıkıntıya düşmesi, günahları için bir bağışlanma ve ahirette ecir almaya bir sebep olacağını ifade etmektedir: “Bir müslümana isabet etmiş herhangi bir hastalık, dert, hüznün ve hatta gam yoktur ki, Allah bunu onun hataları için keffaret kılmış olmasın!”<sup>65</sup> “Allah, batan bir diken de dahil olmak üzere, başına gelen her bir musibet sebebiyle Müslümanın hatalarını(günahlarını) örtmekle kalmaz, onu bir derece de yükseltir.”<sup>66</sup> Hasta ziyaretinde dikkat edilmesi gereken hususlara da dikkat çekmiştir: “Hastanın yanına girdiğiniz zaman ömrünün uzunluğu (hastalığından iyileşeceği) hususunda onu ümitlendirip kederini dağıtınız. Bu ümit (ecelden) bir şeyi geri çevirmez ancak hastaya moral verir.” demiştir.<sup>67</sup> Aynı zamanda hastalara duâda bulunarak onlara moral ve teselli kaynağı olmuştur. O, hastalar için şöyle duâ ederdi: “Ey insanların Rabbi! Şu hastalığı gider, şifa ihsan et. Ancak Sen şifa vericisin, Senin şifandan başka hiçbir şifa yoktur. Öyle şifa ver ki hasta üzerinde hiçbir hastalık izi kalmasın.”<sup>68</sup> Bu tür hadislerden hastaları, engellileri ve yakınlarını haberdar ettiğimiz takdirde onlara büyük bir moral kaynağı olacağını hesap etmemiz gerekir.

Hz. Peygamber, tıp ve hekimlik ilmine sahip olmayan kimselerin ve bu hastalara verecekleri zarar ve ziyandan kendilerinin mesul olacaklarını söylemiştir. “Kim bilgisi olmadığı halde hekimlik yapmaya kalkışrsa, sebep olacağı zararı öder.”<sup>69</sup> buyurarak bu gerçeği ifade etmiştir.

<sup>63</sup> Buhârî, “İsti’zan”, 49; Müslim, “Eşribe”, 101.

<sup>64</sup> Buhari, “Merda” 2.

<sup>65</sup> Müslim, “Birr”, 52; Ahmed b. Hanbel, Musned, 3/ 24.

<sup>66</sup> Muslim, “Birr”, 46-47.

<sup>67</sup> İbn Mâce, “Cenâiz”, 1.

<sup>68</sup> Buhârî, “Merdâ”, 20, “Tıb”, 38, 40; Müslim, “Selâm”, 46.

<sup>69</sup> Ebû Dâvûd, “Diyet”, 23; İbn Mâce, “Tıb”, 16.

Geceleri hiç uyumaksızın ibâdet eden, gündüzleri oruç tutan Abdullah b. Amr b. Âs'a Hz. Peygamber, "Böyle yapma, gecenin bir kısmında ibâdet et, bir kısmında da uyu, muhakkak vücudunun senin üzerinde hakkı vardır." buyurarak<sup>70</sup>, fitrata uygun hareket etmesini söylemiş ve kendisinin dengeli, sağlıklı bir hayat sürdürme taraftarı olduğunu vurgulamıştır. Günümüz tıp anlayışında da sağlıklı olmanın en önemli kurallarından birisi de dengeli beslenme yanında dengeli uyku düzenine dikkat etmektir. İman coşkusuyla bu tür hareketlere tevessül eden bazı sahabeyi kendi haline bırakmayıp, İslam'a uymayan anlayış ve düşüncelerin terk edilmesini sağlamıştır.

H. Peygamber, kişilerin doğal beslenmeleri konusuna da dikkat çekmiş, sebze ve meyvelerin yenilmesini tavsiye etmiştir. Aynı zamanda bunların hastalıklara karşı koruyucu olduğu üzerinde de durmuştur. O, kişinin midesini tıka basa doldurmasını hiç bir zaman tasvip etmemiştir.<sup>71</sup> O, her zaman dengeli ve tabii beslenmekten yanadır.<sup>72</sup> Bu konuda şu meşhur hadisi zikretmek de yerinde olacaktır: "Kuvvetli mü'min, zayıf mü'minden daha hayırlıdır."<sup>73</sup> İslâm dini, sağlığa zararlı olan alkol ve uyuşturucu gibi maddelerin kullanımını yasak etmiş,<sup>74</sup> günümüzde olduğu gibi câhiliyye döneminde de varolan *sihir, büyü, üfürükçülük, efsunculuk ve kehânetle* uğraşmayı men etmiş ve bu kapıları sonuna kadar kapamıştır. Gerektiğinde Kur'ân ve duâ ile şifâ aramaya cevâz vermiştir.<sup>75</sup> Böylece Hz. Peygamber çok yönlü olarak beden ve ruh sağlığının önemine ve sağlık kurallarının uygulanmasına dikkat çekmiştir.

İnsanın daha sağlıklı ve daha dinç olması için güreş, yüzücülük, binicilik, okçuluk, avcılık gibi sporların yapılmasını istemiş ve özellikle de çocuklara öğretilmesini tavsiye etmiştir. Kendisinin de Hz. Âişe ile koşu yaptığı hadis kaynaklarında yer almaktadır.<sup>76</sup> Hatta bazı sahâbeyle güreş yaptığı da kaynaklarda nakledilmektedir.<sup>77</sup> Örneklerini verdiğimiz her biri ayrı bir değer taşıyan bu hadislerin günümüz tıbbıyla da uyum sağlamadığını söylemek mümkün değildir. "Hz. Peygamber'in, en hızlı ilerleyen ve değişen ilim dallarından tıp konusunda, günümüz ilim adamları tarafından bile hayranlıkla karşılanan tıbbî

<sup>70</sup> Buhârî, "Teheccüd", 20; Müslim, "Sıyâm", 187-188.

<sup>71</sup> İbn Mâce, "Et'ime", 50.

<sup>72</sup> Konuyla ilgili bk. Polat Has, *Peygamberimizden (s.a.s) Günümüze Beslenme*, (İzmir: T.Ö.V. Yayınları, 1991).

<sup>73</sup> Müslim, "Kader", 34; İbn Mâce, "Zühhd", 14; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/366, 370.

<sup>74</sup> Müslim, "Eşribe", 12; Ebû Dâvûd, "Tıb", 11; Tirmizî, "Tıb", 8.

<sup>75</sup> Hattâbî, *A'lâmü'l-Hadîs*, 3/2132.

<sup>76</sup> Ebû Dâvûd, "Cihâd", 61; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6/39, 264.

<sup>77</sup> Ebû Dâvûd, "Libâs", 21; Tirmizî, "Libâs", 42.



bilgileri ve hakikatleri on dört asır önce söylemesi, ancak O'nun peygamberliği ile alakalandırılarak açıklanabilir." Dolayısıyla İslâm'da toplumun maslahatı açısından zorunlu olduğu için tıp ilmini öğrenmek ve tatbik etmek Müslüman topluma farz-ı kifayedir. Eğer bu yerine getirilmediği takdirde herkesin sorumlu olacağı fıkhî bir kural olarak bilinmektedir. Örneklerini verdiğimiz bu tür hadislerin her biri, üzerinde ayrı ayrı durularak değişik açılardan analizler ve değerlendirmelerin yapılacağı hadislerdir.

#### 4. BAĞLAYICILIK AÇISINDAN TIBB-I NEBEVÎ HADİSLERİNİN ANALİZİ

*Tıbb-ı Nebevî* hadislerinin tamamını hiçbir ayırım yapmaksızın aynı kategoride değerlendirmemiz mümkün değildir. Çünkü tamamını tetkik edip değerlendirdiğimizde hepsinin bağlayıcı veya hiçbirinin bağlayıcı olmadığını söyleyerek, hepsine aynı muameleyi yapmak ilmi yaklaşımla bağdaşmaz. Bu bağlamda öncelikle Hz. Peygamber'in (sav.) tıp konularında belirtmiş olduğu hadislerin kaynağı nedir? sorusu akla gelmektedir. O, yaşadığı ortamın tıp konusundaki mevcut olan görüşlerden etkilenmiş midir? Yoksa bu konudaki hadislerin tamamı ilâhî kaynaklı mıdır? Bunun tesbit edilmesi durumunda Hz. Peygamber'in tıp konusundaki açıklamalarını belli bir yere oturtmak daha kolay olacak ve konu daha net olarak anlaşılacaktır.

Sünnet'in bağlayıcılığı konusu tarih boyunca âlimler arasında enine-boyuna tartışılan bir konu olup İslâm âlimleri, Sünnet'i bağlayıcılık açısından çeşitli şekillerde sınıflandırmaya çalışmışlardır. Örneğin İbn Kuteybe (ö.276/889) Sünnet'i üç grupta değerlendirerek; Cebrâil'in Allah'tan getirdiği Sünnet, Allah'ın, Rasûlüne bıraktığı, hakkında kendi re'yini açıklamasını emrettiği Sünnet ve Hz. Peygamber'in edep olarak bizzat Sünnet kıldığı hususlar diyerek<sup>78</sup> kategorize etmiştir. İbn Kuteybe'den önce bu sınıflandırmalar olduğu gibi daha sonra da yoğun bir şekilde devam edegelmiştir. Dolayısıyla ulema, Hz. Peygamber'in hem beşer ve rasûl yönünü dikkate alarak, hem de sünnetin vahiyle olan ilişkisini göz önünde bulundurarak ve her iki alandaki nasları değerlendirerek değişik açılardan sünneti tasnife tabi tutmuştur. Dolayısıyla *tıbb-ı nebevî* ile ilgili hadisler de bu tasnif kapsamına sokulmuştur. Çünkü Hz. Peygamber'in baba, dede, aile reisi, muallim, devlet başkanı, hâkim ve peygamber olarak yaptığı davranışlar ve söylediği sözler vardır. Bütün bunların

<sup>78</sup> İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, Te'vilü *Muhtelifi'l- Hadîs*, (Lübnan: Dârü'l- Ceyl, 1393/1972), 196.

hepsini aynı kategoride değerlendirmek doğru değildir. Söylediklerini ve yaptıklarını, hangi sıfatla söylediği ve yaptığı tespit edilmelidir ki, bağlayıcı olan ile olmayan sünneti ortaya çıkmış olsun. Aksi takdirde konu açıklığa ve netliğe kavuşmamış olur.

*Tıbb-ı Nebevî* hadisleri konusunda şunu söylemek mümkündür: Hz. Peygamber eğer vahiy gelmemişse doğal olarak o dönemin tedavi yöntemlerini ve ilaçlarını tavsiye etmiştir. Dolayısıyla bugün tıbbın bunları aşmış olması, yani o tedâvinin eksik veya yanlış olması onun Hz. Peygamber'e ait olmadığını ortaya koymamaktadır.<sup>79</sup> Hz. Peygamber dönemi tıp anlayışında dağlama, hacamat ve bitkilerin karışımıyla tedavi etmenin yaygın olduğunu düşünürsek bu konudaki hadisleri daha iyi anlamış oluruz. Hz. Peygamber'in tıbla ilgili hadislerinde modern tıpla çelişen bazı ifadelerin bulunması, O'nun peygamberlik misyonuna hanel getirmeyeceği gibi, o tür hadisleri almamamızda herhangi bir sakınca da yoktur. "Bütün peygamberler gibi Hz. Peygamber de, insan eğitimi ve toplum yönetimini ilgilendiren hususları kendi aslî görev alanı bilmiş, bunun dışında söz gelimi meteoroloji, astronomi, botanik, tıp, fizik gibi ilimlere ancak bir beşer olarak ilgi duymuş ve bunlarla bizzat meşgul olmayıp ehline bırakmıştır."<sup>80</sup>

Hz. Peygamber, hastaların tedavi olmasını istediğinden tevekkül ve kadeere rıza gibi dini gerekçelerle tedavinin ihmal edilmesi doğru değildir. Ancak tıbla ilgili hadisler taabbudi emirler değil, ta'lil edilen diğer ahkâm gibi illetleri ortaya konularak değerlendirilmesi gereken nasslardır. Mesela hadislerde dağlamanın meşruiyetini gösteren ifadeler bulunmakla birlikte kanı durdurmak için başka yöntem uygulamak da caizdir. Hz. Peygamber dağlamaya o dönemde daha iyisi bilinmediği için ve ancak zorunlu hallerde izin vermiştir. Şifalı bitkilerle ilgili bazı tavsiyeleri ise bedevi Araplar arasında bilinen tedavi metodlarının teyid edildiği uygulamalardır. Peygamberimizin tıp eğitimi almış hekimlere ve tıp alanında tecrübesi bulunan tabiplere itibar etmesi tecrübi tıba verdiği değeri göstermektedir.<sup>81</sup> Dünyanın her yerinde ve her döneminde bitkilerle tedavi yöntemi revaçta olmuş ve yaygın bir şekilde uygulanmıştır. Günümüzde de alternatif tıp dediğimiz bu alana ilgi ve rağbet git gide artmaktadır.

Uzmanlık isteyen bir alanla yani tıpla veya ziraatla ilgili bir şey söylemiş ve söylediği şeyler günümüz bilimiyle bağdaşmıyorsa, bunu Peygamberin ya-

<sup>79</sup> Yavuz Ünal, *Hadisleri Tesbitte Yöntem Sorunu*, (Samsun: Etüt Yayınları, 1999), 131.

<sup>80</sup> Yusuf Işıcık, "Hz. Peygamber'in Din ve Dünya Anlayışı", *Dünden Bugüne İslâm Dünyasında Zihniyet Değişiklikleri ve Çağdaşlaşma Problemleri Sempozyumu*, (Bursa, 1990). 44.

<sup>81</sup> Tekineş, "Tıbb-ı Nebevî", 41/87.

şadığı çevre ve kültürün etkisinde kalarak söylediği hususlar kategorisi içerisinde değerlendirilir ve bu tür hususlarda Hz. Peygamber'in örnek alınma zorunluluğu yoktur. Buna şu örnekleri verebiliriz: "Gıyle" hadisinde Hz. Peygamber'in (sav.), emzikli kadınlarla cinsel temasta bulunmayı men etmeyi düşündüğünü, sonra İrânlıların ve Bizanslıların bunu yaptıkları halde çocuğa bir zarar gelmediğini öğrenince yasaklamaktan vazgeçtiğini görmekteyiz.<sup>82</sup> Ureyne kabilesinden bir grup insan Medine'ye gelmiş ve ikliminden dolayı hastalanmışlardı. Hz. Peygamber onlara tedâvî maksadıyla develerin sütlerinden ve bevillerinden içmelerini önermiş,<sup>83</sup> hacamat<sup>84</sup> ve dağlama ile tedavi yapılmasını tavsiye etmiştir.<sup>85</sup> Müsbet tıp ilmiyle çelişen bazı tıbbî hadisler varsa bunların bağlayıcı olmadığını söylemekte hiç bir mahzur bulunmamaktadır. Çünkü Hz. Peygamber bu tür tıbbî hadisleri vahyin dışında o günün tıp anlayışına göre söylemiş olabilir.

Misyonu açısından düşündüğümüzde Hz. Peygamber'in esas görevi; uzmanlık isteyen tıp, ziraat, sanat, ticaret öğretmek olmayıp, dini tebliğ etmek ve anlatmaktır. Örneğin, burada din-dünya ayırımı şeklinde bir bölünme de söz konusu olmayıp, tamamen uzmanlık ve tecrübe isteyen hususların öğretilmesi konusunda peygamber görevli değildir. Ve bu durum, risâlet kapsamına da girmemektedir. Hz. Peygamber'in beslenmesi, yeme-içme durumuyla ilgili konumunu ele aldığımız da, o da damak tadına sahip bir kişi olarak kendisi için de sevdiği ve sevmediği yemekler ve içecekler söz konusu olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin O, keler yemeğinden hiç hoşlanmaz ve onu yemezdi. Bunu ilk etapta anlayamayan sahâbe, bunun dinle irtibatını kurarak haram olup olmadığını kendisine sormuş, Hz. Peygamber (sav.) de bunun haram olmadığını, ancak kendisinin bu yemekten hoşlanmadığını ifade etmiştir. Sahâbe'nin, peygamber sofrasında keler etini yediğini ve Hz. Peygamber'i (sav.) bu konuda örnek almadığını görüyoruz.<sup>86</sup> Ayrıca soğan, sarımsak ve pırasayı sevmemesi de<sup>87</sup> bu çerçevede değerlendirilmesi gereken örneklerdir. Bunun aksine Hz.

<sup>82</sup> Müslim, "Nikâh", 141; Mâlik "Rada'", 16.

<sup>83</sup> Buhârî, "Diyât", 22, "Vudû", 66, "Zekât", 68, "Cihâd", 152, "Megâzi", 36, "Tefsîru'l-Kur'ân" (Mâide Sûresi), 5, "Tıb", 6,29; Müslim, "Kasâme", 9-11; Tirmizî, "Tahâret", 55, "Et'ime", 38; Ebû Dâvûd, "Hudûd", 3; Nesâî, "Tahrîmü'd-Dem", 7; İbn Mâce,"" Hudûd, 20.

<sup>84</sup> Buhârî, "Tıb", 3; Müslim, "Selam", 70.

<sup>85</sup> Müslim, "Selam", 75.

<sup>86</sup> Buhârî, "Zebâih", 33, "İ'tisâm, 24 , "Et'ime", 14, 16; Müslim, "Sayd", 39-44; Mâlik, "İstizân", 10-11.

<sup>87</sup> Müslim, "Eşribe", 170-171, "Mesâcid", 74-77; Tirmizî, "Et'ime", 13.

Peygamber (sav.) tirit yemeğini çok severdi.<sup>88</sup> Kabağı hurma ile yemesi<sup>89</sup>, soğuk tatlıyı (bal şerbetini) sevmesi<sup>90</sup>, tatlı ve balı sevmesi<sup>91</sup> kendisine mahsûs zevklerinden. Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin (ö.50/670) ikrâm ettiği bir yemeği içerisinde sarımsak olduğu gerekçesiyle yememesi üzerine Ebû Eyyûb, "Ey Allah'ın Rasûlü o haram mı?" diye sormuş, Hz. Peygamber (sav.) "Hayır, lakin ben kokusundan dolayı ondan hoşlanmıyorum" cevabını vermiştir.<sup>92</sup> Bütün bu bilgiler çerçevesinde meseleyi tahlil ettiğimizde peygamberimizin sevdiği şeyleri yemenin bir zorunluluk olmadığı gibi yemediği, sevmediği şeyleri yememenin de bir zorunluluk olmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Çünkü bütün bunlar, Hz. Peygamber'in kendi şahsî zevkleri arasında yer aldığı için ümmetini bağlamaz. Yeme-içmeye ilgili konular, evlerin tefrişatıyla ilgili hususlar ibâhaya delâlet eden hareketler olup örneklik teşkil etmez ve bağlayıcı değildir. Yemek aynı tabaktan yenilebileceği gibi, ayrı ayrı tabaklardan da yenebilir. Bunda bir sakınca yoktur. Çatal, bıçak ve kaşık kullanılmasında serbestiyet vardır. Bu konularda yasaklayıcı hadisler söz konusu değildir. Dolayısıyla bağlayıcı olanla bağlayıcı olmayana mutlaka tefrik etme gereği söz konusudur.

## 5. KONUyla İLGİLİ ÂLİMLERİN GÖRÜŞLERİ VE BU GÖRÜŞLERİN ANALİZİ

*Tıbb-ı Nebevî* ile ilgili hadislerin değeri ve bağlayıcılık açısından değerlendirilmesi konusunda hiç kuşkusuz âlimlerin farklı görüş ve yaklaşımları söz konusudur. Bu farklı görüşleri de bir arada görmek, değerlendirmek ve konuyla ilgili görüşlerin analizini yapmanın da faydalı olacağı kanaatindeyiz. Çünkü bu görüşleri öğrenmek bize ayrı bir düşünce ufku verecektir.

Kâdî İyâd (ö.544/1149), Hz. Peygamberin dünyevî işlerde yanılabilceğini ifade etmektedir. Ona göre dünyevî işlerde meydana gelen yanılmalarda dinin herhangi bir müdahalesi yoktur. Bu gibi hallerde Hz. Peygamber'in zannında yanılması mümkündür. Bundan dolayı O'nun için herhangi bir noksanlık meydana gelmez. Bu gibi işler sıradan işler olup, bunları tecrübe edenler ve onlarla uğraşanlar bilir.<sup>93</sup> Nevevî de (ö.676/1277), Hz. Peygamberin dünya işlerine ait

<sup>88</sup> Müslim, "Fedâilü's-Sahâbe", 89; Tirmizî, "Menâkıb", 63.

<sup>89</sup> Buhârî, "Et'ime", 39, 45; Müslim, "Eşribe", 147.

<sup>90</sup> Tirmizî, "Eşribe", 21; Ahmed b. Hanbel, Müsned, 1/338, 6/ 38, 40.

<sup>91</sup> Buhârî, "Talâk", 8, "Et'ime", 32; "Eşribe", 10; İbn Mâce, "Et'ime", 36; Dârimî, "Et'ime", 34; Ahmed b. Hanbel, Müsned, 6/ 59.

<sup>92</sup> Müslim, "Eşribe", 170-171; Tirmizî, "Et'ime", 13.

<sup>93</sup> Kâdî İyâd, *Şifa-i Şerif*, 556.

kanaat ve zanlarının aksinin meydana gelmesinin mümkün olduğunu ve bundan da kendisine bir noksanlık gelmeyeceğini ifade eder.<sup>94</sup>

İbn Haldun da (ö.808/1605), Hz. Peygamber'in, bize ne tıp, ne de diğer âdetleri açıklamak için değil, dini tebliğ etmek ve öğretmek için gönderildiğini ifade etmiştir.<sup>95</sup> Fazlurrahman da, İbn Haldun gibi düşünmektedir.<sup>96</sup> Hz. Âişe, Hz. Peygamber'in hastalandığında o zamanın câri olan ve öngörülen tıbbî tedavi metotlarını uyguladıklarını ifade eder.<sup>97</sup> Bu da Hz. Peygamber'in bir tabip olmadığını ve bu alanda her şeyi bilme gibi bir zorunluluğun bulunmadığını ortaya koymaktadır. Şah Veliyyullah ed-Dihlevî de *tıbb-ı nebevî* ile ilgili rivayetlerde asıl olanın o döneme ait tecrübe birikiminin söz konusu olduğunu söyler.<sup>98</sup> Dolayısıyla tıbbı dair, hastalıklar, tedavi yolları, faydalı veya zararlı bitkiler, gıdalar vb. beyanlarının birçoğu, yine onun tecrübesine ve çevre kültürüne dayanmaktadır. Ancak bal konusunda olduğu gibi bazen bu tür tasarruflarında Kur'ân'dan ilham almaktadır.<sup>99</sup> Mevdûdî'ye göre de Hz. Peygamber dünyaya, tarım ve sanayi gibi konuları anlatmaya gelmemiştir.<sup>100</sup> Gayet tabii ki din, insanlara bahçivanlık, çiftçilik, terzilik veya aşçılık gibi şeyleri öğretme sorumluluğunu üstlenmemiştir.<sup>101</sup>

Hayrettin Karaman da, benzer görüşler ortaya koymaktadır: Hz. Peygamber'in vazifesi bize tıp, mühendislik, savaş vs. öğretmek değildir. O, matematik, fizik, kimya vb. bilgileri öğretmek için de gönderilmemiştir. Bunları, Allah'ın verdiği akılla, ilgilenme yoluyla, tecrübeyle, deney ve müşâhede ile ihtiyacımıza göre de elde edebiliyoruz. Hz. Peygamber bu konularda tecrübesi ile de konuşabilir. Örneğin, "acve hurması" ve "çörek otu" ile ilgili olarak söylemiş olduğu sözleri, vahye müsteniden değil de tecrübesine müsteniden söy-

<sup>94</sup> Nevevî, Ebû Zekeriyya, Yahya b. Şeref, *Sahihu Müslim bi Şerhi'n- Nevevî*, (Beyrut: Darü'l-Ma'rife, 1997). 15/116.

<sup>95</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, Terc. S. Uludağ, (İstanbul: Dergah Yayınları, 1982), 2/1171-1172.

<sup>96</sup> Fazlurrahman, *İslam Geleneğinde Sağlık ve Tıp*, Terc. A.Bülent Baloğlu-A.Çiftçi, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997), 53.

<sup>97</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6/ 67.

<sup>98</sup> Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *Huccetullâhi'l-Bâliğa*, Terc. M. Erdoğan, (İstanbul: İz Yayınları 1994), 471-473.

<sup>99</sup> Bünyamin Erul, *Sahâbenin Sünnet Anlayışı*, (Ankara: D.V.Y., 1999), 248. Bal şerbeti ile ilgili örnek için bk., Buhârî, "Tıp", 4, 24.

<sup>100</sup> Mevdudî, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber'in Hayatı*, Terc. Ahmed Asrar, (İstanbul: Pınar Yayınları, 985), 1/ 231.

<sup>101</sup> Mevdudî, *Sünnetin Anayasal Niteliği*, Terc., Ahmed Asrar, (İstanbul: Bengisu Yayınları, 1997), 314.

lenmiş olabilir. Konu, din konusu olmayıp, tamamen uzmanlık isteyen dünyevî, tedâvî ile ilgili bir mevzûdur. Böyle bir durumda isabet edebileceği gibi, isabet de edemeyebilir. Bundan dolayı da kendisine bir nâkisa gelmez.<sup>102</sup> Dolayısıyla Hz. Peygamber, içinde yaşadığı toplumun tıp bilgisinden yararlandığını söylemek herhalde yanlış olmaz. Bu bilgiler tecrübi bilgiler olup, bunlar arasında da, toplumda uzun yıllar test edilerek doğru sonuç verdiği inanan bilgiler de bulunabilir. İşte bunlardan Hz. Peygamber'in de doğru olduğuna kanaat getirerek nakletmiş olduklarının bulunması da muhtemeldir. Bunlardan bazılarının bugünkü bilim tarafından tasdik edilmesi de gayet doğaldır. Örneğin, Hz. Peygamber'in kan aldırma (hacamat) yoluyla tedavi olduğu ve ashabına bunu tavsiye ettiğine dair pek çok hadis bulunmaktadır. Tıp tarihinde kan aldırma yoluyla tedavi yönteminin çok eskilere dayandığı bilinmektedir. Aynı şekilde çörek otunun da Hz. Peygamber'den önceki dönemlerde bazı hastalıkların tedavisinde kullanılmış olduğu bilgisi söz konusudur.<sup>103</sup>

Muhammed Gazalî, konuyu daha somutlaştırarak ve örnekler vererek şu yorumu yapmaktadır: "Hiç kuşkusuz peygamberler, köprüler ve yollar inşa eden bir mimar, bir mühendis ya da doktor olarak gönderilmedikleri gibi, insanlara sanat, fen ve ziraat gibi bilim dallarını öğretmek için de gönderilmemişlerdir. Onların gönderilmelerinden maksat inançları, ibâdetleri, ahlâkı açıklamak, kişiyi ve toplumu ıslâh etmek, insanlara Rablerine yapacakları duâları ve insanların birbiriyle kaynaşıp anlaşmasını sağlayacak bilgileri vermek, iyilik ve takva sahibi olarak onların Allah'a dönmelerine yardımcı olmaktır."<sup>104</sup> Yusuf el-Kardavî, tıbb-ı nebevî, asır, örf ve âdete göre değişebilecek tâli derecede olan tıbbî tavsiyelerdir görüşünü müdafaa eder.<sup>105</sup> Kâmil Miras, tıbb-ı nebevîyi kaynağı itibariyle üç kategoriye ayırarak sınıflandırma ile konuya netlik kazandırmakta ve şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Tıbb-ı Nebevî ile işaret olunan tedavi üç kısımda hulasa olunabilir: 1) Vahiy tariki ile bilinenler 2) Arab görene-

<sup>102</sup> Hayrettin Karaman, Bağlayıcılık Bakımından Rasûlullah'ın Davranışları tebliğindeki tartışmalara verilen cevaplar, *Hz. Peygamber ve Âile Hayatı sempozyumu*, İlmî Neşr., (İstanbul, 1989), 160-164.

<sup>103</sup> Oruçhan, Hadis ve Bilim, 449.

<sup>104</sup> Muhammed Gazalî, *Fakihlere ve Muhaddislere Göre Nebevî Sünnet*, Terc, Ali Özek, (İstanbul: İslami Araştırmalar, 1992), 213.

<sup>105</sup> Yusuf el-Kardâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, Terc. Bünyamin Erul, (İstanbul: Rey Yayınları, 1991), 154-155.

ğinden alınanlar 3) Kur'ân ile şifâ edilmek gibi teberrük murâd olunan kısımlardır."<sup>106</sup>

"*Kitâbu't-Tıbb*" isimli müstakil bir eseri olan, *Zâdu'l-Meâd* 'de de tıbla ilgili uzun bir bölüm ayıran Hanbeli âlimi İbn Kayyım el-Cevziyye (ö.751/1350) ise yukarıdaki görüşlerin aksine bu tür hadislerin ilâhî kaynaklı olduğunu savunarak keskin ifadelerle şu görüşleri ileri sürer: Hz. Peygamber'in tıbbı, doktorların tıbbı gibi değildir. Çünkü onun tıbbı kesin, kat'î, ilâhî ve vahiyden, nübüvvet nurundan ve kâmil akıldan sâdır olmuştur. Diğerlerinininki ise çoğunlukla zan, tahmin ve tecrübedir. Birçok hastalığın Peygamber tıbbı ile iyileşmediği inkâr edilemez. Çünkü tam bir imân ve iz'ân ile onu kabul edenler ve bu yolla şifâ bulacağına inananlar fayda görür. Kur'ân da kalblere şifâdır, ama onu böyle kabul etmeyenler için şifâ olamaz. Kur'ân nasıl temiz ruhlara ve diri kalplere şifâ veriyorsa *tıbb-ı nebevî* de sadece temiz bedenlere şifâ verir. İnsanların, tıbb-ı nebevî'den yüz çevirmeleri bizâtili şifâ olan Kur'ân'dan şifâ istemekten yüz çevirmeleri gibidir.<sup>107</sup> Hz. Peygamber'in tıbbı, tıbbın en mükemmeli en doğrusu ve en faydalısıdır. Bu hakikati ancak peygamberlerin dışındaki doktorların tıbbını bilip sonra da ikisi arasındaki mukayeseyi yapan kimse bilir. İşte o zaman aradaki fark ortaya çıkar.<sup>108</sup>

Çağdaş araştırmacılarından Muhammed Ebû Şehbe<sup>109</sup>, Nureddin Itr<sup>110</sup>, İbrahim Canan<sup>111</sup>, Mahmud Denizkuşları<sup>112</sup>, İbn Kayyım el-Cevziyye gibi *tıbb-ı nebevî* hadislerinin tamamının ilâhî kaynaklı olduğu görüşündedirler. Bu görüşlere saygı duymakla beraber bu istikamette hareket edildiği takdirde bazı hadislerin anlaşmasında ve yorumlanmasında problem olacağı kesindir. Bu alanda öyle hadisler vardır ki, o hadisleri olduğu gibi uygulamaya kalksak zarar görebiliriz. Örneğin, "*Mantar kudret helvası cinsindedir. Suyu göze şifâlıdır.*"<sup>113</sup>

<sup>106</sup> Ahmed Nâim - Kâmil Mirâs, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercümesi ve Şerhi*, (Ankara: D.İ.B.Y., 1975), 12/74.

<sup>107</sup> İbn Kayyım el-Cevziyye, *Zâdü'l Meâd*, Thk. Şuayb el-Arnâvûd - Abdülkadir el-Arnâvûd, Abdülkadir el-Arnâvûd, (Mektebetü'l-Menâri'l-İslâmi, 1407/1987), 4/ 35-36.

<sup>108</sup> İbn Kayyım el-Cevziyye, *Zâdü'l Meâd*, 4/ 414.

<sup>109</sup> Muhammed Ebû Şehbe, *Sünnet Müdafası*, Terc. M. Görmez., M. E. Özafşar, (Ankara: Rehber Yayınları, 1990), 2/137.

<sup>110</sup> Nureddin Itr, *es-Sünnetü'l-Mutahhara ve't-Tehaddiyat*, (Halep, 1986), 74.

<sup>111</sup> İbrahim Canan, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*, (Ankara: Akçağ Yayınları 1988), 11/ 252-253.

<sup>112</sup> Denizkuşları, *Peygamberimiz ve Tıp*, 26, 29-30.

<sup>113</sup> Buhârî, "Tıbb", 20, "Tefsiru'l-Kur'an" (Bakara Sûresi) 3; Müslim, "Eşribe", 157; Tirmizî, "Tıbb", 22.

hadisini esas alarak gözünden rahatsız olan bir kimse gözüne uygulamaya kalksa belki gözü kör olabilir. Şunu da unutmamak gerekir ki, Cahiliyye dönemi Arapların pek çok mantar çeşidi hakkında bilgi sahibi oldukları ve mantar suyunu göz hastalıklarında tedavi olarak kullandıkları ifade edilir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in, halk tıbbında bilinen ve kullanılan, belki de faydasına şahit olduğu bir tedavi yöntemini tavsiye etmesi muhtemel ve gayet doğaldır.<sup>114</sup>

Başka bir örnek; Ureyne kabilesinden bir grup insan Medine'ye gelmiş ve ikliminden dolayı hastalanmışlardı. Hz. Peygamber onlara tedâvi maksadıyla develerin sütlerinden ve bevillerinden içmelerini tavsiye etti.<sup>115</sup> Teşriî değeri olmayan bu tür rivâyetler her şeyden önce Hz. Peygamber dönemindeki tedâvî yöntemini ortaya koymaktadır. Bu tür rivâyetler, müsbet ilimlerle test edilerek eğer müsbet bir netice alındığında, bu, bilim dünyasına dolayısıyla insanlığa yapılan ilâhî bir lütuf olarak görülür. Ancak menfi bir sonuç alınırsa, bu noktada, ne Hz. Peygamber yalanlanmış olur, ne de bu durum, haberin uydurulduğunu ortaya koyar. Hadislere yöneltelen eleştirilerin önemli bir kısmının hadislerin bilimsel gerçekliklerle, hatta genel kabullerle her zaman uyuşması beklentisinden kaynaklandığı görülmektedir.<sup>116</sup>

Bu konuda tartışmalı olan hadislerden bazıları şunlardır: "Birinizin yemeğine yahut içeceğine sinek düşerse onu yemeğine yahut içeceğine daldırın, sonra da atsın. Çünkü sinek bir kanadında hastalık taşıyorsa diğerinde de şifa taşıyor."<sup>117</sup> "Aç karna hacamat daha faydalıdır. Onda şifa ve bereket vardır. Akli ve hafızayı güçlendirir. Çarşamba, Cuma, Cumartesi ve Pazar günü hacamat olmayın. Araştırın pazartesi, Salı günü olun. Allah, Eyyub (a.s.)'ı o gün beladan kurtardı. Çarşamba günü belaya maruz kaldı. Cüzam ve baras ancak Çarşamba gündüzünde veya gecesinde zuhur eder"<sup>118</sup> "Ölüm dışında hiçbir hastalık yoktur ki, çörek otunda onun için bir devâ bulunmasın."<sup>119</sup> "Kim her sabah acve hurmasından yedi tane yerse o gün geceye kadar ona ne zehir, ne de sihir zarar

<sup>114</sup> Cevad Ali, *Tarihu'l-Arab Kable'l-İslam*, (Bağdat: 1959), 8/269.

<sup>115</sup> Buhârî, "Diyât", 22, "Vudû", 66, "Zekât", 68, "Cihâd", 152, "Megâzî", 36, "Tefsîru'l-Kur'ân" (Mâide Sûresi), 5, "Tıb", 6,29; Müslim, "Kasâme", 9-11; Tirmizî, "Tahâret", 55, "Et'ime", 38; Ebû Dâvûd, "Hudûd", 3; Nesâî, "Tahrîmü'd-Dem", 7; İbn Mâce, "Hudûd", 20.

<sup>116</sup> Ünal, *Hadisleri Tesbitte Yöntem Sorunu*, 162.

<sup>117</sup> Buhârî, "Bedü'l-Halk", 17, "Tıb", 58; Ebû Dâvûd, "Et'ime", 48; İbn Mâce, "Tıb", 31; Dârimî, "Et'ime", 12; Ahmed b.Hanbel, *Müsned*, 2/229,246. Hadis üzerinde yapılan yapılan tartışmalar için bk. İbn.Kayyim el-Cevziyye, *et-Tıbbu'n-Nebevî*, 111-113.

<sup>118</sup> İbn Mâce, "Tıb", 22.

<sup>119</sup> Buhârî, "Tıb", 7; Müslim, "Selâm", 89; Tirmizî "Tıb", 5.



verir.”<sup>120</sup> Bu son iki hadis, mecazi manada anlaşılmadığı ve bu istikamette yorumlanmadığı takdirde bu hadislerin anlaşılmasında sıkıntı yaşanabilir, zihinlerde değişik istifhamlar oluşabilir.

Bu tür tıbb-i nebevi hadislerden tedavi amaçlı olarak yararlanılmak isteniyorsa ancak bu alanda bilimsel çalışmalardan istifadeyle mümkün görülmektedir. Çünkü bu konudaki hadislerin pek çoğunda bir doktor reçetesinde olduğu gibi bilgiler sunulmamaktadır. Örneğin, çörek otunun, balın ve sinamekinin her derde deva olduğundan söz edilmiş, ancak bunların hangi hastalıklarda, ne miktarda ve hangi aralıklarla kullanılacağı hakkında bilgi verilmemiştir; mantar suyunun göze şifa olduğundan söz edilmiş, ancak hangi göz hastalıklarına karşı şifa olduğu ve tedavi için nasıl kullanılacağından söz edilmemiştir. Bu ve benzeri ilaçların etkileri ve yan etkileri ancak bu konuda uzman olan bilim adamlarının çalışmalarıyla ortaya çıkarılabilecektir.<sup>121</sup> Bu konuda azami derecede hassasiyet gösterilmesi elzemdir.

## 6. TIBB-I NEBEVÎ HADİSLERİNİN İÇERİSİNDE YER ALAN UYDURMA HADİSLERİN TESBİTİ

*Tıbb-ı Nebevî* hadisler konusunda dikkat edilmesi gereken en önemli hususların başında bunların sıhhat durumlarının tetkik ve tesbit edilmesi gelmektedir. Maalesef bazı insanlar kitapta gördüğü her hadisi sağlam zannederek hemen ondan hüküm çıkarmaya çalışmaktadır. Özellikle de hadis formasyonuna sahip olmayan bazı kişiler, bu alanda eser veya makale yazarken bu hadislerin sıhhat durumlarını da mutlaka bilmeleri gerekmektedir. Bu alana karışmış pek çok zayıf ve mevzu hadisin var olduğunu biliyoruz. Özellikle de tıbbî faydalarından bahsedilen bazı yiyeceklerle ilgili zayıf ve mevzû hadislerin çok olduğunu ve bu konuda dikkatli olunması gerektiğini unutmamak gerekir. Pek çok insanı yakından ilgilendiren *tıbb-ı nebevî* ile ilgili hadislerin tümü üzerinde tahrir çalışmaları yapılmasının ve sıhhat durumlarının ortaya konulmasının elzem olduğunu düşünmekteyiz. İbrahim Canan, tıbla ilgili hadislerin günümüz insanının anlayacağı şekilde yeniden tedvîn edilmesinin şart olduğunu ve konunun uzmanı olan kişilere danışmadan bu hadislerle ferdi olarak amel edilmemesi gerektiğini ifade eder.<sup>122</sup>

<sup>120</sup> Buhârî, “Tıb”, 52,56, “Et’ime”, 43; Müslim, “Eşribe”, 154-155; Ebû Dâvûd, “Tıb”, 12.

<sup>121</sup> Oruçhan, *Hadis ve Bilim*, 465.

<sup>122</sup> Canan, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı*, 17/275.

Hicri IV. asırda yaşamış olan Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin (ö.430/1038), *Tıbb-ı Nebevî* isimli eseri üzerinde doktora çalışması yapan bir araştırmacı,<sup>123</sup> alanında yazılmış ilklerden olan bu eserdeki hadislerin sıhhatiyle ilgili olarak şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Bu eserde yer alan hadisler sıhhat açısından bir değerlendirmeye tabi tutulduğunda, metinsiz 70 rivayetin dışında, zikrettiği 905 metinli hadisin 507'sinin sahih veya hasen, 286'sinin zayıf veya çok zayıf, 75'inin de uydurma olduğu görülmektedir. Ayrıca eserde, kaynaklarda bulunamayan 36 hadis de yer almaktadır. Ebû Nuaym, rivayet ettiği birçok merfû hadisin yanında azımsanmayacak derecede mürsel, mevkuf ve maktu eser veya haberler zikretmiştir. Ancak nebevî tıp alanındaki hadislerin büyük ölçüde zayıf oluşu, hatta bazen hadis uyduran kimselerce nakledilmesi, bu gibi rivayetlerin onun eserinde de bol bol zikredilmesine yol açmıştır. Dolayısıyla eserde, azımsanmayacak sayıda zayıf ve uydurma hadis yer almaktadır."<sup>124</sup>

Yine en çok tanınan ve bilinen İbn Kayyim'in *et-Tıbbu'n-Nebevi* adlı eserinde geçen hadislerin sıhhatiyle ilgili makale çalışması yapan bir araştırmacı da şu değerlendirmeyi yapmaktadır: İbn Kayyim'in *et-Tıbbu'n-Nebevi* adlı eserinde kullandığı hadislerin isnad ve delalet problemleri bulunmaktadır. *Tıbbu'n-Nebevi*'de çok sayıda zayıf ve mevzu' hadisin kullanıldığı tespit edilmiştir. Ayrıca çok sayıda delalet problemi olan hadisler eserde yer almaktadır. Tıbbi ilgilendiren yönü olanların ise en az üçte biri isnad bakımından problemlidir. Aynı zamanda doğrudan tıpla ilgili görünen hadisler o günün şartları için geçerli olan birtakım tedavi yollarına işaret etmektedir.<sup>125</sup> Yazar, eserde geçen uydurma hadislere şunları örnek olarak vermektedir: "Bir kimse kereviz yer de arkasından hemen uyursa, ağzı güzel kokarak organların ve ön dişilerin ağrısından emin olarak uyur" "Patlıcan ne için yenildiyse ona yarar" "Eğer pirinç insan olsaydı yumuşak huylu olurdu" "Yerin çıkardığı her bitkide bir dert, bir de şifa vardır, ancak pirinç böyle değildir. O şifadır, onda dert yoktur" "Ban yağıyla yağlanınız zira bu yağ eşlerinizin yanında değerini artırır" "Menekşe yağının diğer yağlara üstünlüğü, benim diğer insanlara olan üstünlüğüm gibidir."<sup>126</sup>

Yiyeceklerle ilgili de halkın dilinde dolaşan bazı mevzû hadislerin bulunduğunu görmekteyiz. Nitekim kabak, patlıcan, nar, üzüm, bakla, karpuz,

<sup>123</sup> Mustafa Dönmez, Ebu Nu'aym el-İsfahani'nin *et-Tıbbu'n-Nebevi* isimli Eserinin Tahkiki, (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005).

<sup>124</sup> Mustafa Dönmez, "Ebû Nuaym ve Et-Tıbbu'n-Nebevî İsimli Eseri Üzerine", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/1, (2007): Bursa, 345-346.

<sup>125</sup> Kadir Demirci, "İbn Kayyim'in Tıbbu'n-Nebevî'sinde İsnad ve Delalet Problemi", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/ 2, (2009): 53.

<sup>126</sup> Demirci, "İbn Kayyim'in Tıbbu'n-Nebevî", 47-50.

mercimek, pirinç, vb. yiyeceklerin faziletiyle ilgili bazı sözler Hz. Peygamber'e izâfe edilmektedir.<sup>127</sup> Örneğin, "Patlıcan her derde devâdır ve onda hastalık da yoktur."<sup>128</sup> sözünü uydurma hadisler arasında yer alır. "Tuz size gereklidir. Çünkü yetmiş derde devâdır." (Ya Ali sana tuz gerekir. Çünkü o, yetmiş derde devâdır.)<sup>129</sup> Şu uydurma da çok yaygın olarak halkın dilinde dolaşmaktadır: "Mü'minin artığı şifâdır."<sup>130</sup>

Zehebî (ö.748/1347), "güneşte ısınmış su ile abdest alınmasını yasaklayan" hadisi, İmâm Şâfiî'nin (ö.204/819) güneşte ısınmış su ile abdest almayı mekruh gördüğünü naklettikten sonra, "Bu hadis sahih değildir; güneşte ısınmış suyla abdest alınmasını uygun bulmayan bir tabib bilmiyorum" şeklinde tenkit etmiştir.<sup>131</sup>

Kısaca bu tür hadislerin tamamı sıhhat açısından işin uzmanları tarafından incelenmeli ve halkın önüne sağlam olan hadisler konulmadık ki zihinlerde her hangi bir tereddüt ve şüphe kalmamalıdır.

## 7. SONUÇ

Hz. Peygamber (s.a.v.), yaşadığı dönemde çok önemli bir otorite ve insanlar üzerinde çok etkili bir kişiliğe sahipti. Bu bağlamda O'nun hadisleri de, aynı paralelde toplum üzerinde çok etkili idi. Çünkü O, ilahi kaynakla sürekli bağlantı ve iletişim halinde idi, sürekli Allah Teala'nın gözetimi altında bulunmaktaydı. O'nun hadislerini de bu çerçevede görme ve değerlendirme gereği söz konusudur. Bugün *tıbb-ı nebevî* hadislerinin daha da dikkat çekici bir duruma geldiğini müşahade etmekteyiz. Dolayısıyla bu alanla ilgili tüm hadisler üzerinde çok yönlü olarak çalışılması gerektiğini düşünmekteyiz. Özellikle de ilahiyat ve tıp alanındaki uzman kişilerin birlikte çalışmaları gerekir.

<sup>127</sup> Konuyla ilgili örnekler için bk. İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l- Mevzûât*, Thk. Abdurrahman Muhammed Osman, (Darü'l-Fikr, 1403/1983), 2/301; Oruçhan, *Hadis ve Bilim*, 40-42.

<sup>128</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Menârü'l Münîf fi's-Sahîh ve'd-Dâif*, Thk. Abdülfettah Ebû Gude, (Kahire: Mektebetü İbn Teymiye), trs., 51; Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs Ammâ İštehera mine'l-Ehâdisi' alâ elsineti'n-Nâs*, (Dâru İhyâi't-Tûrâsi'l-Arabî,1352/1933), 1/ 327-328.

<sup>129</sup> İbnü'l- Cevzî, *Kitâbü'l- Mevzûât*, 2/289; İbn Kayyim, el-Cevziyye, *el-Menârü'l Münîf*, 55; Şevkânî, *el-Fevâidü'l-Mecmûa fi'l- Ehâdisi'l -Mevzûa*, Thk. Abdurrahman b. Yahya, (Kahire: Matbaatu's- Sünneti'l-Muhammediyye, 1380/1960), 161; Suyûtî, *el-Leâliu'l-Masnûa*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1996), 2/179.

<sup>130</sup> Elbânî, *Silsiletü'l- Ehâdisi'z- Zâife ve'l- Mevzûa*, (Riyad: Mektebetü'l- Maarif, 1412/1992), 1/177.

<sup>131</sup> Zehebî, *et-Tıbbu'n-Nebevî*, (Beyrut: 1990), 47.

Hz. Peygamber'in asli görevi ilahi mesajı yeryüzünde yaymak ve bu mesajın yeryüzünde hakim olmasını sağlamak olduğunu düşündüğümüzde *tıbb-ı nebevî* hadislerini bağlayıcılık açısından ele aldığımızda hepsini aynı kategoride değerlendirmemiz mümkün değildir. Dolayısıyla bağlayıcı olan *tıbb-ı nebevî* hadisleri olduğu gibi bağlayıcı olmayanları da söz konusudur. Allah Rasülünü bir matematikçi, fizikçi veya bir kimyacı gibi görmek ona yapılacak bir haksızlıktır. O, bütün hastalık çeşitlerini bilen ve bunlara reçete yazan, tedavi eden uzman bir hekim de değildir. Kendisine böyle bir görev tevdi edilmiş değildir. Ancak O, bu konularla hiç ilgilenmemiş ve hiçbir şey bilmiyor manasına gelmez. Şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki, Hz. Peygamber esaslı surette tıbbî malûmata vâkıf olmakla beraber ve evrensel mahiyette genel geçer bir takım *tıbb-ı nebevî* ile ilgili hadisler söylemiş, zaman zaman yaşadığı dönemin tıp anlayışını, tedavi uygulamalarını da yansıtmıştır. Bu tür anlamakta güçlük çektiğimiz rivayetleri red etmenin, bunlara uydurma demenin bir mantığı bulunmamaktadır. *Tıbb-ı nebevî* hadislerinin büyük bir kısmının bugün de geçerliliğini koruduğu ve evrensel olduğu bir gerçektir. Çünkü İslam dini, insanın hem beden hem de ruhen sağlıklı olmasını hedeflemektedir. Bu çerçevede düşündüğümüzde *tıbb-ı nebevî* hadisleri meseleye manevi bir boyut da katmaktadır. Yaşadığı dönemin tıp anlayışını yansıttığı söylenen hadisler üzerinde günümüzde bazı araştırma ve tetkiklerin yapılması elzemdir. Bu araştırma ve tetkiklerin sonuçları ister olumlu, isterse olumsuz olsun ortaya konulmalıdır. Zamanın tıp anlayışını yansıttığını düşündüğümüz hadislerin uygulamada bağlayıcı olmadığını düşünerek ona göre hareket edilmelidir. Günümüzde alternatif tıp olarak değerlendirilen bu tür sağlıkla ve eczacılıkla ilgili hadislerin uygulama alanlarının da tespit edilmesi gerekir.

## 8. KAYNAKÇA

- Aclûnî. Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs Ammâ İştêhera mine'l-Ehâdisî alâ elsineti'n-Nâs. 3. Baskı. Dâru İhyâi't-Tûrâsî'l-Arabî. 1352/1933.
- Ahmed Nâim - Kâmil Mirâs. Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercümesi ve Şerhi. D.İ.B.Y.. Ankara: 1975.
- Ataseven, Asaf. Tıbb-ı Nebevî. Diyanet Dergisi, Peygamberimiz (s.a.v.) özel sayısı, 25/ 4, (1989): 98.
- Atmaca Veli. "Hadislerde Hastalık ve Sağlık Anlamında Kullanılan Genel Kavramla". Hadis Tedkikleri Dergisi, 8/1, (2010): 3-5.
- Atmaca, Veli. "Tıbb-ı Nebevî Edebiyatının Doğuşu ve Gelişmesi (Bibliyografya Denemesi)". Hikmet Yurdu, 6:11, (2013): 39- 74.

- Atmaca, Veli. "Tıp ve Tıbb-ı Nebevi Hakkında Muasır Çalışmalar (Bibliyografya Denemesi)". Fırat Ü. İlahiyat Fak. Dergisi, 16:1, (2011): 45- 70.
- Bahçeci Muhittin. Pegamberlik ve Peygamberler. İstanbul: Türdav Basım Yayım, 1977.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammaed b. İsmail. Sahîh-i Buhârî. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982.
- Canan İbrahim. Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi. Ankara: Akçağ Yayınları, 1988.
- Cevad Ali. Tarihu'l-Arab Kable'l-İslam. Bağdat: 1959.
- Dârimî, Abdullah b. Abdirrahman. Sünenü'd-Dârimî. Thk., es-Seyyid Abdullah Hâşim, Pakistan: 1984.
- Demirci Kadir. "İbn Kayyim'in Tıbbu'n-Nebevî'sinde İsnad ve Delalet Problemi". Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 11/ 2, (2009): 53.
- Denizkuşları, Mahmut. Peygamberimiz ve Tıp. İstanbul: Marifet Yayınları, 1981.
- Dönmez Mustafa. "Ebû Nuaym ve Et-Tıbbu'n-Nebevî İsimli Eseri Üzerine". Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi 16/1, (2007): 345-346.
- Dönmez, Mustafa. "el-Ehâdîsü't-Tıbbiye Beyne'l-Vahyi'l-İlâhî ve't-Tıbbü't-Tecrübî". Avrupa İslam Üniversitesi İslam Araştırmaları = Islamic University of Europa Journal of Islamic Research. 2/3, (2009): 165-178.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. Sünen-i Ebî Dâvûd. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Elbânî. Silsiletü'l- Ehâdîsî'z- Zaîfe ve'l- Mevzûa. Riyad: Mektebetü'l- Maarif, 1412/1992.
- Erul, Bünyamin. Sahâbenin Sünnet Anlayışı. Ankara: D.V.Y., 1999.
- Fazlurrahman. İslam Geleneğinde Sağlık ve Tıp. Terc., A.Bülent Baloğlu-A.Çiftçi. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997.
- Hakim en-Nisâbü'rî. el-Müstedrek. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, trs.
- Has Polat. Peygamberimizden (s.a.s) Günümüze Beslenme. İzmir: T.Ö.V. Yayınları, 1991.
- Hattâbî. A'lâmü'l Hâdis. Thk. Muhammed b. Sa'd b. Abdirrahman es-Suûdî. Mekke: Merkezü İhyâi't-Türâsî'l -İslâmî, 1409-1988.
- İbnü'l-Cevzî. Kitâbü'l- Mevzûât. Thk. Abdurrahman Muhammed Osman. Darü'l-Fikr, 1403/1983.
- İbn Hacer Askalânî. el-İsâbe fî Temyîzi's – Sahâbe. Beyrut: Dâru Sâdır, 1328.
- İbn Haldun. Mukaddime. Terc., S. Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 1982.
- İbn Hişâm Abdülmelik b. Hişâm. es-Sîretü'n-Nebeviyye. Beyrut: Dâru'l-Haber, 1995.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. el-Menârü'l Münîf fi's-Sahîh ve'd-Daîf. Thk. Abdülfettah Ebû Gudde. Kahire: Mektebetü İbn Teymiye. trs.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. Zâdü'l Meâd. Thk. Şuayb el-Arnâvûd - Abdülkadir el- Arnâvûd, Abdülkadir el- Arnâvûd. Mektebetü'l- Menâri'l- İslâmî, 1407/1987.

- İbn Kuteybe Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. Te'vîlü Muhtelifi'l- Hadîs, Dâru'l-Ceyl. Lübnan: 1393/1972.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh el-Kazvînî. Sünen. Thk., M.F. Abdülbâkî. Dâru'l-Fikr. trs.
- İbn Sa'd. Tabâkâtü'l-Kübrâ. Beyrut: Dâru Sâdır, 1985.
- Işıcık, Yusuf. "Hz.Peygamber'in Din ve Dünya Anlayışı", Dünden Bugüne İslâm Dünyasında Zihniyet Değişiklikleri ve Çağdaşlaşma Problemleri Sempozyumu. Bursa: 1990.
- Kâdî İyâd. Şifâ-i Şerif. Terc. N. Erdoğan-H.S.Erdoğan. İstanbul: Çile Yayınları, 1980.
- Karacabey Salih. Hadis Vahiy Münasebeti ve Tıbla İlgili Hadisler Hakkında Hattâbî'nin Görüşleri. U.Ü.İ.F.D., 4/4, Bursa: (1992): 223.
- Karaman Hayrettin. Bağlayıcılık Bakımından Rasûlullah'ın Davranışları tebliğindeki tartışmalara verilen cevaplar. Hz.Peygamber ve Âile Hayatı sempozyumu, İstanbul: İlmi Neşr., (1989): 160-164.
- Küçük Raşit. Tıbb-ı Nebevî Literatürü Üzerine Bir Deneme. İlim ve Sanat, (1985): 3/7-8.
- Mevdudî. Sünnetin Anayasal Niteliği. Terc., Ahmed Asrar. İstanbul: Bengisu Yayınları, 1997.
- Mevdudî. Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber'in Hayatı. Terc. Ahmed Asrar. İstanbul: Pınar Yayınları, 1985.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâca el-Câmiu's-Sahîh. Thk., M.F.Abdülbâkî. Lübnan: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1375/1956.
- Muhammed Ebû Şehbe. Sünnet Müdafaası. Terc. M. Görmez., M. E. Özafşar. Ankara: Rehber Yayınları, 1990.
- Muhammed Gazalî. Fakihlere ve Muhaddislere Göre Nebevî Sünnet. Terc, Ali Özek. İstanbul: İslami Araştırmalar, 1992.
- Muhammed Hamidullah. İslam Peygamberi. Terc., M.S.Mutlu, S.Tuğ. İstanbul: İrfan Yayınları, 1969.
- Nevevî, Ebû Zekerriyya, Yahya b. Şeref. Sahihu Müslim bi Şerhi'n- Nevevî. Beyrut: Dârü'l- Ma'rife, 1997.
- Nureddin İtr. es-Sünnetü'l-Mutahhara ve't-Tehaddiyat. Halep: 1986.
- Okiç, Muhammed Tayyib. Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tedkikler. İstanbul: A.Ü.İ.F.Y., 1959.
- Oruçhan Osman. Hadis ve Bilim. Ankara: T.D.V.Y., 2011.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed. Usûlü's-Serahsî. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984.
- Sıddîki, M. Zübeyr. "İslam Hukukunda Hadis'in Yeri". A.Ü.İ.F.D., Terc. M.Esat Kılıçer. Ankara: (1964): 12/115.
- Suyûtî. el-Leâliu'l-Masnûa. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1996.
- Şah Veliyyullah ed-Dihlevî. Huccetullâhi'l-Bâliğa. Terc. M. Erdoğan. İstanbul: İz Yayınları, 1994.

- Şevkânî. el-Fevâidü'l-Mecmûa fi'l- Ehâdîsi'l -Mevzûa. Thk. Abdurrahman b. Yahya. Kahire: Matbaatu's- Sünneti'l-Muhammediyye, 1380/1960.
- Ünal,Yavuz. Hadisleri Tesbitte Yöntem Sorunu. Samsun: Etüt Yayınları, 1999.
- Yardım Ali. Peygamberimizin Şemâili. İstanbul: Erkam Yayınları, 1998.
- Yeniî Necati-Kayapınar Hüseyin. Sünen-i Dâvûd Tercüme ve Şerhi. Şâmil İstanbul: 1987.
- Yıldırım Enbiya. Hadiste Metin Tenkidi. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2009.
- Yusuf el-Kardâvî. Sünneti Anlamada Yöntem. Terc. Bünyamin Erul. İstanbul: Rey Yayınları, 1991.
- Zehebî. et-Tibbu'n-Nebevî. 3. baskı, Beyrut: 1990.







## İmam Hatip Lisesinde Çalışan Rehber Öğretmenlerin Öğrencilerin Beklenti ve Sorunlarına İlişkin Tespitleri

- Evaluation of Guidance Teachers About The Expectations And Problems of İmam Hatip High School Students-

Yusuf BATAR\*

**Atf/Citation:** Batar, Yusuf. "İmam Hatip Lisesinde Çalışan Rehber Öğretmenlerin Öğrencilerin Beklenti ve Sorunlarına İlişkin Tespitleri/Evaluation of Guidance Teachers About The Expectations And Problems of İmam Hatip High School Students". *Mesned: İlahiyat Araştırmaları Dergisi / Journal of Mesned Divinity Researches*, (Güz 2019-2): 381-423.

### Öz:

Bu çalışmada İmam Hatip Lisesi (İHL) öğrencilerinin okul rehberlik servisine yansıttıkları sorunlar ve beklentiler rehber öğretmenler gözüyle incelenmiştir. Örneklem grubu ile derinlemesine mülakat yöntemi kullanılmıştır. Yarı-yapılandırılmış bir mülakat formu hazırlanmış ve araştırmacı örneklem grubu ile mülakatları bizzat gerçekleştirmiştir. Mülakatlar kayıt altına alınmıştır. Çalışmanın örneklem grubunu Malatya İl merkezinde eğitim öğretime devam eden 11 okuldaki 12 rehberlik öğretmeni oluşturmuştur. İl merkezinde yer alan bu okulların öğrenci çeşitliliği ve yoğunluğu, örneklem seçiminde etkili olmuştur. Ayrıca rehber öğretmenlerin de, görevleri ve okuldaki konularının bir gereği olarak bu okullardaki sorunları ve öğrenci taleplerini daha nesnel bir şekilde yansıtabilecekleri öngörülmektedir. Rehber öğretmenler ile gerçekleştirilen mülakatlarda öğrencilerin sorun ve beklentileri konusunda sıklıkla dile getirilen konular belirlenmiştir. Elde edilen verilere göre öğrencilerin aşağıdaki konularda sıklıkla rehberlik servisine yöneldikleri görülmüştür: Özellikle merkezi yerleştirme sınavı olmaksızın öğrenci alan okullarda akademik anlamda başarı problemleri ile yine aynı okullarda okul aidiyeti problemlerinin varlığı en önemli problem alanı olarak görülmüştür. İkinci önemli problem ise aile baskısı gibi çevresel faktörlere bağlı olarak İHL'ye gelmek durumunda olan ve bu sebeple okula aidiyet problemleri yaşayan önemli bir öğrenci grubunun varlığı tespit edilmiştir. Üçüncü olarak öğrencilerin büyük bir çoğunluğu aslında gelecek yaşamlarında din hizmetlerinde çalışmayı düşünmemektedir. Bu öğrenci gruplarında meslek derslerinin çok fazla olması bir gereklilik olarak düşünülmemektedir. Dördüncü olarak öğrencilerin bir kısmı kendisini toplumsal beklentilerin baskısı altında hissetmektedir. Söz konusu problemlerin dışında öğrencilerin iletişime oldukça açık oldukları ve güven ortamı sağlandığında kendilerini çok rahat bir şekilde ifade edebildikleri, arkadaşlık ilişkilerinin oldukça iyi olduğu görülmüştür.

**Anahtar Kelimeler:** Din Eğitimi, İmam Hatip Lisesi Öğrencisi, Öğrenci beklentileri, Rehberlik, Okul aidiyeti.

\*\* Doç. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı, Yusuf.batar@inonu.edu.tr, ORCID: 0000-0003-1620-7754.

**Abstract:**

In this study, the problems and expectations that Imam Hatip High School (IHL) students reflect on the school guidance service are examined from the perspective of guidance teachers. In-depth interview method was used with the sample group. A semi-structured interview form was prepared and the researcher conducted the interviews with the sample group. Interviews were recorded. The sample group of the study consisted of 12 guidance teachers working in 11 IHL in Malatya. These schools located in the city center are thought to reflect the profile of these schools in terms of student diversity and density. In addition, guidance teachers are expected to be able to more objectively reflect problems and student demands in these schools as a requirement of their duties and position in the school. In the interviews conducted with the guidance counselors, the issues rose frequently about the problems and expectations of the students were identified. According to the data obtained, it is seen that students frequently turn to guidance service on the following subjects: First of all there are some academic success problems especially in schools that take students without central placement exam and school belonging problems in the same schools. The second important problem is the presence of a significant group of students who had to come to IHL due to environmental factors such as family pressure and therefore had problems with belonging to the school. Third, the vast majority of students do not actually consider working in religious services in their future lives. It is not considered as a necessity that there are too many vocational courses in these student groups. Fourth, some of the students feel under pressure from social expectations. In addition to these problems, it is seen that students are quite open to communication and can express themselves very easily when the trust environment is provided, and friendship relations are quite good.

**Key Words:** Religious Education, Imam Hatip High School Student, Student Expectations, Guidance, School belonging.

## 1. GİRİŞ

İmam Hatip Liselerinin sorunlarını tespit etmeye ve bu okullardaki öğrencilerin genel profilini ortaya koymaya dönük çalışmalar son yıllarda yoğun bir şekilde yapılmaktadır. Nitel ve nicel araştırma yöntemleriyle yapılan bu çalışmalarda İHL eğitiminde rol alan birçok paydaşın etkisi, yaklaşımı, önerileri gün yüzüne çıkartılmaya çalışılmaktadır. Bu kapsamda öğrenci profili, velilerin beklentileri, öğretmenlerin konumu, okul idarecilerinin görüşleri vb. konular ele alınmaktadır. Alan çalışmalarında başta veliler olmak üzere, öğretmenler, idareciler vs. bütün yetişkinler genellikle İHL öğrencisini arzu edilen seviyede olmamakla eleştirmektedir. Bu çalışmalardaki verilere bakıldığında genellikle yetişkinlerin öğrencilerden bekledikleri ile öğrencilerin kendi beklentileri arasında bir uyumsuzluğun olduğu dikkat çekmektedir. Belki de bu çelişki, yetişkinlerin bu okulları daha çok hayal ettikleri dünyanın bir aracı olarak görmelelerine karşın; yetişkinlerin bu öznel gündeminden habersiz öğrencilerin, bir şekilde kendi gündelik hayatlarına yoğunlaşmalarından kaynaklanmaktadır. İmam Hatip Okullarını birçok paydaşı açısından analiz eden bir çalışmadaki şu tespit bu durumu ortaya koymaktadır: “İlişki kurduğum öğrenciler, siyasi bir amaç gereği olarak burada bulduklarını ya da bu okulların sosyal bir dönüşüm aracı olduğunu düşünmüyordu. Siyaset bilmeyen ya da onunla ilgilenme-

yen gençliğin bir davranış özelliği olarak öylesine, gündelik hayatlarına devam ediyorlardı.”<sup>1</sup>

Bu tür analizler gösteriyor ki, yetişkinlerin ve kurumların beklentileri dışında daha çok bu okullarda okuyan gençlerin beklentilerini ve sorunlarını daha nesnel şekilde yansıtacak çalışmalara ihtiyaç vardır. Çünkü her şeyden önce okul, çeşitli problemlere sahip olan öğrencilerin uyum sağlamalarına yardım etmek zorundadır. Psikolojik danışma ve rehberlik hizmetleri bu konuda önemli bir hizmet kaynağıdır.<sup>2</sup> Bu okulların rehberlik servislerinde biriken bilgiler ve belgeler öğrencilerin profili hakkında önemli bir kaynaktır. Aynı zamanda bir okulun rehber öğretmeni, okul içindeki sorunları çok etkin bir şekilde gözlemleme imkânına da sahiptir. İşinin doğası gereği öğrencilerle sürekli iletişim halinde olması, öğrencilerin yaşadığı sorunların çoğunda çözüm odağı konumunda olması, rehber öğretmene bu imkânı vermektedir. Okulun adeta nabzını tutan bu öğretmenlerin gözlemleri ve tespitleri başta araştırmacılar olmak üzere diğer bütün ilgililer için de önemli bir veri kaynağıdır. Ancak yapılan çalışmalar içerisinde İHL okullarında görev yapan rehber öğretmenlerin bu okullara ilişkin görüşlerini ve tespitlerini inceleyen bir araştırmaya rastlanmamıştır.

Bu çalışmada Malatya İl merkezinde eğitim veren İmam Hatip Liselerinde görev yapan rehber öğretmenler nezdinde nitel bir araştırma yapılmıştır. Araştırmanın temel problemi, İHL öğrencisinin eğitsel, psikolojik ve sosyal beklentileri, okul içinde ve dışında yaşadığı sorunları hakkında rehber öğretmenlerin tespitlerini ve bu konulardaki önerilerini ortaya çıkarıp analiz etmektir. Araştırmamızda öğretmenlerle yüz yüze mülakat yöntemi tercih edilmiştir. İHL konusunda daha önceden yapılmış olan araştırmalar ve özellikle bu okullardaki eğitimin paydaşlarıyla sürekli yaptığımız görüşmelerde dile getirilen sorunlar çerçevesinde 20 sorudan oluşan yarı yapılandırılmış bir mülakat formu oluşturulmuştur. Bütün mülakatlar bizzat araştırmacı tarafından gerçekleştirilmiştir. Öncelikle okul idarecileriyle ve daha sonra da rehber öğretmenlerle ön görüşmeler yapılmıştır. Ön görüşmeler araştırmanın amacı ve kapsamı hakkında öğretmenler bilgilendirilmiş ve soru formları kendilerine teslim edilmiştir. İki haftalık bir süreden sonra öğretmenlerle tekrar görüşülerek araştırma hakkındaki tespitleri ve önerileri sözlü ve yazılı bir şekilde alınmıştır. Öğretmenlerden elde edilen veriler değerlendirilirken, okulun sınavlı-sınavsız öğren-

<sup>1</sup> İren Özgür, *İmam Hatip Okulları İnanç Siyaset ve Eğitim*, (Çev: Hazal Yalın, Egemen Özkan), İstanbul: Kitap Yayınevi, 2015, 112.

<sup>2</sup> Hasan Tan, *Psikolojik Danışma ve Rehberlik Teori ve Uygulama*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1986, 89.

ci alış sistemi, kız-erkek şubesi ve karma eğitim değişkenleri göz önünde bulundurulmuştur.

Malatya İl merkezinde 2018-2019 eğitim öğretim yılı itibariyle hizmet veren 12 adet İmam Hatip Lisesinin 3 tanesi sınavla öğrenci kabul etmektedir. Sınavla öğrenci alan okulların bir tanesi kız, diğer ikisi karma eğitim yapmaktadır. Sınavsız öğrenci alan okulların ise 3 tanesi sadece kız öğrenci alırken bir tanesi de sadece erkek öğrenci almaktadır. Diğerlerinde ise karma eğitim yapılmaktadır. Bu araştırmada henüz yeni açılmış olan 1 okulun dışındaki 11 okuldan veriler toplanmıştır.

Okullarda çalışan rehber öğretmenlerin mesleki deneyim açısından oldukça kıdemli oldukları gözlemlenmektedir. Nitekim görüştüğümüz 12 öğretmenin 10 tanesi 15 yılı aşkın bir süredir öğretmenlik yapmakta olduğunu, birisi ise 6 yıllık ve diğeri de 4 yıllık öğretmen olduğunu ifade etmiştir. Görüşme yaptığımız öğretmenlerin 3 tanesi 5 yılı aşkın bir süreden beri şu anda bulunduğu okulda çalıştığını, iki tanesi 3 yıldan beri, 3 tanesi 1 yıldan beri, bir tanesi 2,5 yıldan beri, bir tanesi de son 5 aydan beri şu anda bulunduğu okulda çalıştığını ifade etmiştir. Görüşme yaptığımız öğretmenlerden sadece 3 tanesi İHL dışında bir okulda çalışmadığını, diğerlerinin tamamı daha önce farklı okullarda da çalıştığını ifade etmiştir. Öğretmenlerin farklı okullarda çalışmış olması öğrencileri okul türlerine göre kıyaslayabilmeleri açısından bir avantaj oluşturmaktadır.

Rehber öğretmenlerle gerçekleştirilen görüşmelerde kendilerine yansıyan şekliyle öğrencilerin temel sorunları ve beklentileri hakkında genel bir tablo ortaya çıkartılmaya çalışılmıştır. Bu kapsamda öğrencilerin sorun olarak kabul ettikleri ve rehberlik servislerine yansıttıkları konular ve rehber öğretmenlerin okul ortamında gözlemledikleri sorunlar üzerinde durulmuştur. Rehber öğretmenlerin tespitlerine dayalı olarak yapılan bu çalışmayı diğer araştırmalardan farklı kılan en önemli özellik "sorun odaklı" olmasıdır. Rehber öğretmenlerin gündemini, kendilerine ulaşan öğrenciler ve dile getirdikleri sorunlar oluşturduğundan dile getirdikleri bazı tespitler diğer çalışmaların ortaya koyduğu genel tabloya uymayabilir. Genel tabloda sorunsuz gibi görülen bazı alanlarda az da olsa bazı problemler ifade edilmiş olabilir. Herhangi bir sorunu olmayan öğrenci kolay kolay rehberlik servisine gitmez. Okuldan genel anlamda memnun olan bir öğrenci bile rehberlik servisine memnuniyetini bildirmek için değil sorun bildirmek için gider. Dolayısıyla yansıtılan verileri ve gözlemleri bu gözle okumak gerekir.

## 2. ÖĞRENCİLERİN REHBERLİK SERVİSİNE TAŞIDIĞI KONULAR

Öğrencilerin rehberlik servisine ilettikleri konuları dört ana başlık altında toplamak mümkündür. Etkili ders çalışma ve derslerinde başarılı olma meselesi, sınav kaygısı ve üniversite tercihleri gibi eğitsel konular; ailevi problemler, ekonomik sıkıntılar, arkadaşlık ilişkileri gibi kişisel problemler ve meslek seçimini ilgilendiren konulara varıncaya dek birçok sorun gençleri bu yaşlarda meşgul etmektedir. Öğrencilerin rehberlik servisine ilettikleri konuların yoğunluk derecesini öğrenmek için de rehber öğretmenlere ayrı bir soru yöneltilmiş ve öğretmenlerin bu soruya verdikleri cevaplarda en fazladan aza doğru şöyle bir liste oluşmuştur:

- ✓ Eğitsel rehberlik ve verimli ders çalışmayla ilgili konular,
- ✓ Sınav kaygısı ve sınava etkili bir şekilde hazırlanmayla ilgili konular,
- ✓ Arkadaşlık ilişkileri,
- ✓ Ailevi sorunlar ve aile içi iletişim çatışmalarına ilişkin sorunlar,
- ✓ Meslek seçimi ve kariyer planlamasıyla ilgili konular,
- ✓ Öğretmenlerle ve okul idaresiyle yaşanan problemler,
- ✓ Karşı cinsle ilişkiler konusunda yaşanan sorunlar,
- ✓ Motivasyon, öfke kontrolü, özgürlük, zaman yönetimi, özgüven vb. sorunlar,
- ✓ Ekonomik sorunlar,
- ✓ Şiddet, ihmal ve istismar konularıdır.

Yukarıdaki liste, dile getirilen sorunların yoğunluğu dikkate alınarak oluşturulmuştur. Özellikle ilk altı maddede yer alan konular, nerdeyse görüştüğümüz bütün öğretmenler tarafından dile getirilen hususlardır. Listenin geri kalan maddelerinde yazılan hususlar ise bazı öğretmenlerin işaret ettiği sorunlardır. Örneğin karşı cinsle ilişkiler konusunda yaşanan sorunlara sadece iki öğretmenimiz değinmiştir. Diğer okulların sorunlar listesinde bu konuya yer verilmemiştir. Benzer şekilde maddi yetersizlikler konusuna da sadece iki öğretmenimiz yer vermiştir. Şiddet, ihmal ve istismar konularını ise kenar semtte yer alan bir okulumuzdaki öğretmen dile getirmiştir. Ancak verimli ders çalışma, sınav kaygısı ve sınavda başarılı olamama endişesiyle ilgili sorunlar daha yaygın bir şekilde dile getirilmiştir. Bu kapsamda gençlerin ailelerinden ve di-

ğer çevrelerinden gördükleri psikolojik baskı da ciddi bir sorun olarak yansıtılmaktadır.

Rehber öğretmenlerinin dikkat çektiği diğer bir husus da meslek seçimi konusudur. Bu yaş döneminin temel bir probleminin rehberlik servislerine de yansımış olması doğaldır. Fakat bu arayışın probleme dönüşmesi sınav sisteminden dolayı öğrencilerin istedikleri alanı seçememişleriyle ilgilidir. Örneğin sınavla öğrenci alan okullarımızda aslında Fen Lisesine gitmek isteyen bazı öğrenciler, yeterli puan alamadıkları ya da ailelerinin isteğinden dolayı zorunlu olarak İHL'yi tercih etmektedirler. Rehberlik öğretmenleri bu öğrencilerin başta Arapça olmak üzere diğer meslek derslerini pek fazla önemsemediklerini, hatta bu dersleri angarya olarak gördüklerini ifade etmektedirler. Üniversiteye giriş sınavında bu derslerle ilgili herhangi bir sorunun gelmeyişi ve bu öğrencilerin büyük bir kısmının İlahiyat dışındaki alanları tercih etmesi, söz konusu derslerle ilgili negatif algıyı iyice pekiştirmektedir. Dolayısıyla sınavla öğrenci alan İHL programlarında acilen bir düzenlemeye gidilmelidir. Özellikle 11. ve 12. sınıfların programında öğrencilerin Yüksek Öğretimle ilgili tercihleri doğrultusunda sözel sınıf, sayısal sınıf, eşit ağırlık sınıf ve İlahiyata hazırlık sınıfı oluşturularak derslerin yoğunluğu buna göre ayarlanabilir. Böylece öğrenciler hedefledikleri alana uygun çalışabilecekleri gibi meslek dersi öğretmenleri üzerindeki, *bu öğrencileri fazla sıkmayın* baskısı da kalkmış olur.

Dile getirilen sorunlar incelendiğinde cinsiyet, ekonomik durum, akademik başarı gibi durumları farklı olsa da bu yaş aralığındaki öğrencilerin sorunları benzerlik arz etmektedir. Ancak sorunları yoğunluk sırasına göre sıraladığımızda özellikle akademik düzeyi daha düşük olan bazı okullarımızda kişisel ve ailevi sorunlar daha fazla ön plana çıkmaktadır. Lise öğrencilerinin problemlerine ilişkin daha önce yapılmış bir çalışmada da başarı durumu zayıf olan öğrencilerin daha fazla problem bildirdikleri tespit edilmiştir.<sup>3</sup> Görüştüğümüz rehber öğretmenlerden bir tanesi bu konuyla ilgili şöyle bir analiz yapmıştır: *“Okulumuz, sınavla öğrenci almaya başladıktan sonra gelen öğrenciler daha çok akademik başarı ile ilgili konularda rehberlik servisine başvururken önceki yıllarda sınavsız sistemle kayıt yaptırmış olan öğrencilerde duygusal sorunlar, karşı cinsle ilişkiler gibi konular daha fazla ön plana çıkmaktadır.”* Bu analizden de anlaşılıyor ki, akademik başarı ile duygusal sorunlar arasında negatif bir ilişki vardır. Başka bir ifadeyle akademik başarıya odaklanmak, duygusal bazı sorunları çözmüş olmayı gerektirir. Dolayısıyla ailenin ve öğretmenlerin, akademik başarının yanı sıra öğren-

<sup>3</sup> T. Fikret Karahan, “Lise Öğrencilerinin Problemlerini Etkileyen Faktörler,” *Ondokuzmayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*. 8/1. (2015), 153.

cilerin duygusal durumlarıyla ilgili de duyarlı olmaları gerekmektedir. Bu konuyu biraz daha netleştirmek için rehberlik öğretmenlerine bununla ilgili ayrı bir soru yöneltilmiştir.

### 3. ÖĞRENCİLERİN DUYGUSAL DURUMUNA İLİŞKİN TESPİTLER

Öğrencilerin duygusal durumunu bu yaş döneminin kendine has inişli çıkışlı özellikleriyle ilişkilendiren öğretmenler aynı zamanda farklı değerlendirmelerde de bulunmuşlardır. Bu konuyla ilgili değerlendirmelerde öğrencilerin cinsiyeti, akademik başarı durumları, sosyo-ekonomik düzeyi ve psikolojik özelliklerinin öğrencilerin duygusal durumu üzerinde belirleyici olduğu anlaşılmaktadır. Öğretmenlerin kendi cümleleri konuyu daha da somut bir şekilde gözler önüne sermektedir. İşte farklı okullardaki öğretmenlerin bu soruya verdiği cevaplar:

*“Öğrencilerin duygusal durumları genel olarak inişli çıkışlı ve değişkenlik göstermektedir. Belli zamanlarda çok enerjik ve dışa dönük olan bazı öğrenciler farklı zamanlarda daha içe kapanık gözlenebilmektedir. Bazen çok mutlu bazen çok üzgün olduklarını, bazen uyumlu bazen agresif davrandıklarını, bazen İsyankâr bazen kadercî davrandıklarını çoğu zaman gözlemlerim. Tabii bunlar genel ergen duygusal dalgalanmalarının sonucu olan davranışlardır.”* (Sınavla öğrenci alan bir İHL Okulu)

*“Duygusal durumları sınıf düzeylerine, kişisel özelliklerine ve ailelerinin yapısına göre farklılık göstermektedir. Okula ilişkin tutumları onların hem başarı durumlarını hem de okula devam ve devamsızlıklarını doğrudan etkiler. Sınavsız gelen öğrencilerin genel olarak geçmiş eğitim yaşantıları akademik olarak yetersiz olduğundan, İmam Hatip Lisesi gibi hem iki yabancı dil (Arapça ve İngilizce), Kur’an-ı Kerim ve diğer meslek dersleri ile kültür derslerini başarmakta zorlandıkları gözlemlenmektedir. Başarılı olamadıkları zaman da özgüvenleri zayıflamakta ve bu durum okula karşı olumsuz tutum geliştirmelerine sebep olmakta ve büyük bir oranda (çeşitli zamanlarda yaptığımız anketlerde bu oran %40’ları bulabilmekte) öğrencilerin okulu sevmedikleri ve ebeveynleri tarafından zorla gönderildikleri, kendileri tarafından ifade edilmektedir.”* (Sınavla ve sınavsız öğrenci alan bir İHL Okulu)

Bu değerlendirmenin, bünyesinde sınavsız ve sınavlı giriş yapan öğrencileri barındıran bir okulumuzla ilgili olduğunu özellikle belirtmek gerekir. Bunun yanı sıra söz konusu analizde akademik başarıdaki yetersizliğin beraberinde getirdiği başarısızlık duygusunun okula karşı negatif bir tutum oluşturduğu ve özgüven eksikliğine yol açtığı ifade edilmektedir. Sınavsız öğrenci alan okullara ilişkin tespitler ise şu şekilde ifade edilmiştir:

*“Farkındalıkları az olduğu için mutlular”* (Sınavsız öğrenci alan bir İHL Okulu)

*“Öğrencilerimiz çoğunlukla pozitif bir izlenim veriyorlar.”* (Sınavsız öğrenci alan bir İHL Okulu)

*“Yetişmiş olduğu çevrenin etkisi ile hayata karamsar bakan, gelecek ile ilgili kaygı düzeyinin yüksek olduğu ve bu psikolojik alt yapı ile sorunlarını sosyal ilişkilerine yansıtan öğrencilerimiz var olmakla beraber bu öğrencilerin oranı okul içerisinde %1-2’yi geçmemektedir. Ayrıca bu öğrenciler psikolojik destek almaları için gerekli kurumlara yönlendirilmektedirler. Bunun dışında kalan öğrenciler dönemsel (ergenlik) özellikler sergilemektedirler. Duygusal iniş çıkışlar yaşayabilmektedirler.”* (Sınavsız öğrenci alan bir İHL Okulu)

*“Öğrencilerin her geçen gün duygusal problemlerle başa çıkma becerileri azalıyor.”* *“Öğrencilerin duygusal durumu genel olarak çalkantılı ve karmaşıktır. Duygu durumları çok çabuk değişiklik göstermektedir. En büyük sıkıntıları özgüven konusudur. Kendilerine olan öz saygıları düşüktür.”* (Sınavsız öğrenci alan bir İHL Okulu)

*“Genel olarak özgüvenleri düşük, sınav başarısı düşük olduğundan biraz da hem ailede hem de sosyal çevrede yetersizlik duygusu yaşadıklarından olumsuz görünmektedir. Tabi, istisnaları elbette vardır.”* (Sınavsız öğrenci alan bir İHL Okulu)

*“Öğrencilerin duygusal durumlarına baktığımızda, özgüven eksikliği yaşadıklarını ve arkadaşlık ilişkileri konusunda sorun yaşayıp akranlarıyla sağlıklı iletişim kuramadıklarını söyleyebiliriz.”* (Sınavsız öğrenci alan bir İHL Okulu)

Akademik başarı düzeyi nispeten düşük olan okullardaki öğrencilerin duygusal durumuna ilişkin analizlere baktığımızda iki temel sorun dikkatimizi çekmektedir. Birincisi farkında olmamanın beraberinde getirdiği “mutluluk,” diğeri de farkındalık arttıkça belirginleşen özgüven eksikliğidir. Demek ki, bazı öğrenciler üstesinden gelmeleri gereken problemleri keşfettikçe bu durum onlarda bir “başarısızlık” hissine yol açmaktadır. Umutsuzca başlanan bir öğrencilik süreci ve çevrenin dayattığı başarısızlık duygusu bu öğrencilerin önünde psikolojik bir baskı unsuru olarak yer aşmaktadır. Alan yazında bu tür psikolojik sorunları olan öğrencilerin kendilerini başarısız ve değersiz görme, bağımlı bir kişilik oluşturma, çaresizlik algısı, okula uyum sağlamada başarısızlık gibi problemler yaşadıkları kaydedilmektedir<sup>4</sup> (Soner, 2000: 249). Kız okullarında çalışan öğretmenlerin tespitleri ise şu şekilde olmuştur:

---

<sup>4</sup> Oya Soner, “Aile Uyumu Öğrenci Özgüveni ve Akademik Başarı Arasındaki İlişkiler”, M.Ü. Atatürk Eğitim Fakültesi Eğilim Bilimleri Dergisi. 12. (2000), 249.



*“İçinde buldukları ergenlik dönemine paralel şekilde duygusallık, alınganlık, bir an önce büyüme isteği, destek ve değer görmeye önem verme, egosantrik eğilimler.”* (Kız İHL)

*“Ergenlik dönemine özgü değişkenlik kendisini hissettirmektedir: Mutlu, mutsuz, karamsar vb.”* (Kız İHL)

*“Arkadaşlık ilişkileri çok güçlü fakat aileye karşı çok tepkiseller.”* (Kız İHL)

*“Okulumuz kız İHL olduğu için okulumuzda erkek öğrenci yok. Sanal ortamda arkadaşlık aradıkları için duyguları da sanal.”* (Kız İHL Okulu)

Kendileriyle görüştüğümüz 3 farklı kız okulundaki rehberlik öğretmenin ortak tespitlerine göre bu yaş döneminin kendisine has özellikleri ifade edilmektedir. Öğretmenlerin ifadeleri arasında iki sorun dikkat çekmektedir. Birincisi bazı çocukların ailelerine karşı tepkisel olmaları, bir diğeri de karşı cinse yönelik ilgilerini “sanal arkadaşlık” ortamında gidermeye çalışmalarıdır. Öğrencilerin aileleriyle sağlıklı iletişim içerisinde olmaları sadece akademik başarı açısından değil, diğer gelişim alanları bakımından da önemlidir. Bu konunun okul idaresinin kontrolünde ailelerle birlikte ele alınması ve ortak çözüm yollarına gidilmesi gerekir. Sanal ortamla ilgili olarak da öğrencilerle etkili bir iletişim kurarak bu tür mecraların yol açabileceği tehlikeler anlatılmalı ve gençleri buralara sürükleyen sosyal-psikolojik sebepler irdelenmelidir.

Ergenliğe bağlı duygusal iniş ve çıkışlar, başarılı olamamanın getirdiği öz güven eksikliği ve yetersizlik duygusu, kendi isteği dışında bu okula gelmenin verdiği mutsuzluk ve aileye tepki, değer görme isteği vb. ifadeler, rehber öğretmenlerin bu konudaki ortak tespitlerini oluşturmaktadır. Öğrencileri mutsuz kılan bu sorunlar akademik başarısızlığa ve bazı uyumsuzluklara yol açacaktır.

#### 4. ÖĞRENCİLERİN İHL'Yİ BENİMSEME ORANI

Rehberlik öğretmenlerinin nerdeyse tamamı kendileriyle görüşen öğrencilerin çoğunluğunun İHL'yi benimsemediğini ifade etmişlerdir. Hatta bazı öğretmenler bu konuda sayısal oran da vermişlerdir. Bazılarına göre bu oran %70, bazılarına göre ise %60 şeklindedir. Öğretmenler görüşme esnasında bu isteksizliğin sebepleriyle ilgili olarak da önemli hususlara işaret etmişlerdir. Öğretmenlerin bu konuyla ilgili tespitleri şöyledir

*“Kendi isteğiyle gelenler benimsiyor, ailesinin zoruyla gelenler benimsemiyor.”* (Kız İHL Okulu)

*“Hayır, özellikle 9. ve 10. sınıf öğrencileri bir şekilde İHL’den ayrılmak için yollar aramaktadır.” (Kız İHL Okulu)*

*“Tam anlamıyla benimsemediğini söyleyemem. Düşünce anlamında doğru olduğunu söylüyorlar fakat uygulama boyutuyla benimsemedikleri görülüyor.” (Sınavsız öğrenci alan bir İHL Okulu)*

*“Gelecek planlarında imamlık, vaizlik, müftülük gibi meslekler olanlar İHL’yi benimsiyorlar ancak bu öğrencilerin sayısı genel ile kıyasladığımızda oldukça azdır. Öğrencilerimizin büyük çoğunluğu meslek olarak yukarıda sayılan mesleklerin dışındaki meslekleri hedeflemektedirler. Durum böyle olduğu için meslek derslerini kendilerine artı bir yük olarak gören öğrencilerimizin sayısı oldukça fazladır. Bunun dışında okula aile zoru ile gelen, hatalı tercih yaptığı için gelen veya herhangi bir nedenle okulumuza gelmek zorunda kalan öğrencilerin çoğunluğu için İHL’yi tam olarak benimsedikleri söylenemez.” (Sınavsız öğrenci alan bir İHL Okulu)*

*“Bazı öğrencilerimiz benimsiyor ama genel olarak öğrencilerimizin büyük çoğunluğu İHL’ye istemeden gelmektedir. Öğrenciler ailelerinin isteği, adrese dayalı, sınavsız sistemle gelmektedirler.” (Sınavsız öğrenci alan bir İHL Okulu)*

*“Benimseyen de var, kendisine uygun olmadığını düşünen öğrenciler de var. Genel olarak ders programının ağırlığından, ders çeşitliliğinden ve okuldaki sosyal, kültürel ve sportif faaliyetlerin yetersiz olmasından dolayı rahatsızlıklarını dile getiriyorlar. Ayrıca öğretmenlerin ve idarecilerin kendilerini yeterince anlamadıklarını ve sorunlarına yardımcı olmadıklarını düşünen öğrencilerimiz de çoğunlukta.*

*Öğrencilerin önemli bir kısmı başka alternatifleri olmadığı için İmam Hatip Lisesine gelmek zorunda kalıyor. 9. sınıfta okulu benimseme konusunda daha sorunsuzken üst sınıflara geçtikçe derslerin de ağırlaşması nedeniyle oldukça zorlandıkları ve duygusal olarak okuldan uzaklaştıkları daha fazla gözlemlenmektedir. Kur’an-ı Kerim dersinde ezber vermeleri en zorlandıkları konuların başında geliyor. Yine meslek derslerinde kavram ezberlemek zorunda kalmaları da onları zorlayan bir durumdur. Özellikle üniversite sınavına hazırlık yaptıkları 12. sınıfta kültür derslerinde yetersiz olduklarının farkına varmaları, meslek derslerinin çok zamanlarını aldığını düşünmelerine ve meslek derslerine olumsuz yaklaşımlarına neden olduğu gözlemlenmektedir. Üniversite sınavında kendilerinden beklentilerin yüksek olması, yeterli bilgi donanımına sahip olmayışları, yaşlarına uygun olmayan hem dini hem de davranışsal beklentilerin yüksek olması hem okulu benimsemelerini zorluyor hem de farklı arayışlara girmelerine neden oluyor.” (Bünyesinde sınavsız ve sınavlı giriş yapan öğrencileri bulduran bir İHL Okulu)*

*“Çoğunlukla benimsiyorlar; ancak meslek derslerindeki yoğunluğun sınava hazırlanmalarına engel teşkil ettiğini düşündükleri için kendi tabirleri ile düz liseye geç-*

menin daha avantajlı olacağını düşünüyorlar.” (Sınavsız öğrenci alan bir İHL Okulu)

“Genel anlamda evet, ancak aile baskısı ya da toplumda İmam Hatip Liseleri müfredatı ile ilgili zorluk algısı ve burada başarılı olamazsın, asker polis olamazsın gibi söylemler olumsuz bir kamu oluşturuyor.” (Sınavsız öğrenci alan bir İHL Okulu)

“9. sınıfa yeni başlayan öğrencilerin büyük bir çoğunluğu İmam Hatip Lisesi’ni benimsemekte zorlanmaktadır. 10. ve 11. sınıftaki öğrencilerimiz okulumuzu daha çok benimsemekte ve bu süreçte uyum sorunları azalmaktadır.” (Sınavlı öğrenci alan bir İHL Okulu)

Rehber öğretmenlere göre İmam Hatip Liselerinde azımsanmayacak oranda bir “okulu benimsemeyen öğrenci kitlesi” söz konusudur. Rehber öğretmenlerin, okul memnuniyetsizliği konusunda daha yüksek bir orandan bahsetmiş olmaları kendilerine genellikle şikâyetçi öğrencilerin gelmiş olmasından kaynaklanmış olabilir. Kaldı ki bu konuyla ilgili diğer alan çalışmalarında da rehber öğretmenlerin ifade ettiği oranda olmasa da okulundan memnun olmayan belirli bir öğrenci kitlesinden bahsedilmektedir. Yakın bir zaman önce gerçekleşen bir okul aidiyet ölçeğinde oldukça yüksek bir benimseme oranının çıktığı vurgulanmaktadır.<sup>5</sup> Diğer bir çalışmada okula istemeden gelen %30’luk bir orandan bahsedilmektedir.<sup>6</sup> İmam Hatip lisesinde öğrenci olmaktan duyulan memnuniyet düzeyinin sorulduğu başka bir çalışmada ise öğrencilerin %53,3’ü bu okulda öğrenci olmaktan dolayı çok memnun olduklarını; %33,2’si kısmen memnun olduklarını; %12,8’i ise hiç memnun olmadıklarını dile getirmişlerdir.<sup>7</sup> Başka bir çalışmada İmam Hatip Lisesinde okumaktan memnun olmayanların oranı % 16,5 şeklinde çıkmıştır.<sup>8</sup>

Rehber öğretmenlerin ifadelerinde okulundan memnun olmayan öğrencilerin gerekçeleri arasında okula kendi isteği dışında gelmiş olmak, okuldaki dinî uygulamalara riayet etmekte yaşanan sıkıntılar, din hizmetleri dışında bir kariyer planına sahip olmak, ders programının ağırlığından duyulan rahatsız-

<sup>5</sup> Nevzat Gencer, “İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinde Okul Aidiyet Duygusu (Çorum Örneği)”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21/39 (2019), 158.

<sup>6</sup> Mehmet Korkmaz, “İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Bu Okulu Tercih Süreçleri”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16. (2013), s. 22.

<sup>7</sup> Türkiye İmam Hatipler Vakfı (TİMAV). “Türkiye İmam Hatip Lisesi Öğrencileri Profil Araştırması (Temel Sorunlar, Beklentiler ve Değer Yapıları)”, (2014), Erişim: 12.07.2019. <https://timav.org.tr/raporlar/turkiye-imam-hatip-lisesi-ogrenci-profil-arastirmasi>.

<sup>8</sup> Tuncay Karateke, İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Sorun ve Beklentileri (Batman Örneği), Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi. 2010, 56.

lık, ders dışı sosyal etkinliklerin azlığı gibi hususlar yer almaktadır. Başka alan çalışmalarında da benzer sorunlar dile getirilmektedir. Özellikle ailenin bu konudaki belirleyici etkisini vurgulayan başka alan çalışmaları da vardır. Örneğin bu konuda yapılmış bir anket çalışmasına katılan 853 öğrencinin 600' den fazlası, İmam Hatip okuluna gitme kararını kendisinin değil ailesinin aldığını ifade etmiştir.<sup>9</sup> Aynı konuyla ilgili diğer bir çalışmada da aile ve yakın çevrenin okul tercihinde birinci belirleyici olduğu gözlenmektedir.<sup>10</sup> Evreni ülke geneli olan bir araştırmada ise katılımcı öğrencilerden bu okulları kendi isteği ile tercih edenlerin oranı %40,3; aile isteği ile tercih edenlerin oranı %36,8; ortaokuldan sonra girdiği sınav puanının bu okula yeterli olması nedeniyle tercih edenlerin oranı ise %6,7'dir.<sup>11</sup> Okul tercihiyle ilgili alan araştırmalarında bu okulları kendi isteği ile tercih eden öğrencilerin oranının genellikle %40 ile %55 arasında seyrettiği anlaşılmaktadır.<sup>12</sup> Son sınıf öğrencilerine uygulanan bir araştırmada din hizmetleri alanında çalışmayı isteme durumuna baktığımızda %45,6'sı çalışmak istediğini, %36,8'i şartlar gerektirirse belki çalışabileceklerini belirtirken %16,5'i de çalışmayacaklarını ifade etmişlerdir.<sup>13</sup> Günümüzde İHL mezunlarının %15'inin din görevlisi olduğunu tespit eden araştırmalar, aslında çalışmak isteyenlerin de büyük bir çoğunluğunun farklı tercihlerde bulunduğunu göstermektedir.<sup>14</sup> Kendi isteğiyle okula gelmeyen öğrenciler haliyle bazı uyum sorunları yaşayacaklardır. Genelde yaşanan okulu benimsememe sorununa karşın, özellikle sınavla öğrenci kabul eden İHL öğrencilerinin bu okulu benimseme düzeyleri ilerleyen sınıflarda yükselmeye başladığı ifade edilmektedir. Böylece başarılı öğrencilerin okulu benimseme oranı zaman içerisinde artabilmektedir.

Okulu benimsemek ya da okula aidiyet duygusu öğrencilerin başarısında önemli bir etkidir. Nitekim bu konuyla ilgili araştırmaların çoğunda okula aidiyet duygusunun öğrencilerin akademik başarısı üzerindeki etkisi vurgu-

<sup>9</sup> İren Özgür, *İmam Hatip Okulları İnanç Siyaset ve Eğitim*, 117.

<sup>10</sup> Mehmet Korkmaz, "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Bu Okulu Tercih Süreçleri", 25.

<sup>11</sup> İbrahim Aşlamacı, *Öğrenci ve Öğretmenlerine Göre İmam-Hatip Liseleri: Profiller, Algılar, Memnuniyet, Aidiyet*. İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi, 2017, 31.

<sup>12</sup> İbrahim Aşlamacı - Emrah, Eker, "İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Okul Aidiyet ve Dinî Tutum Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Değerler Eğitimi Dergisi*. 14/32(2016), 19.

<sup>13</sup> Türkiye İmam Hatipler Vakfı (TİMAV). "Türkiye İmam Hatip Lisesi Öğrencileri Profil Araştırması (Temel Sorunlar, Beklentiler ve Değer Yapıları)."

<sup>14</sup> Ahmet Ünsür, *Kuruluşundan Günümüze İmam Hatip Liseleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005; Hüda-verdi, Adam, "The Profile Of Imam-Hatip Schools In Contemporary Turkey (From the Beginning until 1997)" *Akademik Araştırmalar Dergisi* 19 (2003).

lanmaktadır.<sup>15</sup> İmam Hatip Liselerindeki Rehber öğretmenlerine bu konuda çok fazla şikâyetin gitmiş olması bu konuda bir sorunun olduğunu göstermektedir. Daha önce de ifade edildiği gibi rehberlik servislerine genellikle şikâyetçi öğrencilerin gidiyor olması, bu öğretmenlerde sanki genel bir memnuniyetsizlik varmış gibi bir algı oluşturmuş olabilir. Ancak diğer alan araştırmaları da bu konuda önemsenmesi gereken bazı sorunların olduğunu ortaya koymaktadır.

## 5. ÖĞRENCİLERİN MESLEK DERSİ ÖĞRETMENLERİNE İLİŞKİN ALGISI

Toplumun değişik kesimlerinde ve İmam Hatip Liseleriyle ilgilenen birçok kurum ve kuruluşta bu okulların hedeflerinin gerçekleşmesinden birinci derecede Meslek Dersi öğretmenleri sorumlu tutulmaktadır. Öğrencilerin istedik dinî tutumları ve okulu benimsemesinde bu öğretmenlere büyük bir sorumluluk yüklenmektedir. Öğretmenlerin bu misyonu yerine getirmelerinde öğretmenlik mesleğinin gerektirdiği yeterliliklerinin yanı sıra dinî yaşantılarında da örnek olmaları beklenmektedir. Rehber öğretmenlerinin, bu meslek grubu öğretmenlerinin öğrencileriyle olan iletişimine dair tespitlere baktığımızda önemli birkaç hususun öne çıktığını görebiliyoruz. Bu hususları netleştirmek için bizzat onların ifadelerini aktarmakta fayda vardır. Öğretmenlerin konuya ilişkin tespitleri:

*“Tıpkı diğer derslerdeki algılarıyla aynıdır. Katı, sert, küçük düşüren ya da notla korkutan hocaları sevmiyorlar. Yani meslek dersi hocası olması değil, hocaların tutumu belirleyici oluyor.”* (Kız İHL Okulu)

*“Meslek dersi öğretmenlerinin katı ve kendilerini anlamadıklarını düşünüyorlar çoğunlukla.”* (Kız İHL Okulu)

*“Meslek dersi öğretmenlerimizi genelde genç oldukları için seviyorlar. Fakat özel hayatlarına müdahale ettiklerini düşüncesinden dolayı belirli bir nefretleri de var. (özel hayat: giyimleri, makyaj yapmaları, erkek arkadaş edinmeleri vb.)”* (Kız İHL Okulu)

*“Öğrenciler, yaşadıkları sorunlarını ya da mutluluklarını paylaşabilecek kadar meslek dersi öğretmenlerini kendilerine yakın hissetmektedirler.”* (Kız İHL Okulu)

*“Her öğrenci öğretmen ilişkisi gibi bir ilişki var aslında. Eğer öğretmeni sevdiyse o derste daha farklı oluyor öğrenci.”* (Sınavsız öğrenci alan bir İHL Okulu)

<sup>15</sup> Mediha Sarı, “Lise Öğrencilerinde Okula Aidiyet Duygusu”. *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 13/1,(2013), 148.

*“Öğrenciler meslek dersi öğretmenlerini daha dindar olarak algılamakta dini konularla ilgili olarak da genellikle meslek dersi öğretmenlerinden görüş almaktadırlar.”* (Sınavsız öğrenci alan bir İHL Okulu)

*“Meslek dersine giren öğretmenlerin kendilerini çok fazla sıktıklarını, özel hayatlarına müdahale ettiklerini bundan dolayı meslek dersi öğretmenlerini benimsemediklerini söylüyorlar.”* (Sınavsız öğrenci alan bir İHL Okulu)

*“Meslek dersi öğretmenlerine karşı mesafeliler. Kendilerine daha yakın davranan ve anlayışlı olan öğretmenlerini daha çok benimsiyorlar.”* (Sınavsız öğrenci alan bir İHL Okulu)

*“Meslek derslerine ilişkin algıları o derse giren öğretmene ilişkin tutumları belirleyici olmakla beraber genel olarak meslek derslerine ilgileri yeterli düzeyde değil. Bu ilgisizlikte hem derslerin içeriklerinin ağır olması hem de bu derslere giren öğretmenlerin katı kuralları belirleyici rol oynamaktadır. Ancak bazı meslek dersleri öğretmenlerinin ilgisi, öğrenciyi olduğu gibi kabul etmeleri, öğretmen ve derse yönelik olumlu bir yaklaşım sergilemeleri öğrencilerin derse karşı tutumlarını olumlu etkileyen bir durumdur.”* (Sınavsız öğrenci alan bir İHL Okulu)

*“Meslek dersi öğretmenlerinin genel olarak imam hatip liselerinin Asr-ı Saadetini arama çabaları var. Bu da akademik başarısı olmayan öğrencilerde olumlu karşılık bulmuyor. Genel anlamda meslek derslerine ilişkin öğrencilerin algısı negatif, yani genç öğretmen arkadaşlar daha olumlu karşılık bulmaktadırlar.”* (Sınavsız öğrenci alan bir İHL Okulu)

*“Öğretmenlerinin bilgi anlamında donanımlı olduklarının farkındalar. Merak ettikleri bir husus olduğunda öğretmenlerinin sözlerinin doğru bilgi olduğundan emin görünüyorlar.*

*Bazı meslek öğretmenlerinin iletişim biçimini rencide edici, halden anlamayan, alaycı, karşısında çocuk varmış gibi vs. bulduğunu belirten öğrencilerimiz de oluyor.*

*Bunların yanı sıra meslek öğretmenlerinin notlar/puanlar konusunda daha esnek davranması gerektiği yönünde beklentileri olan öğrencilerimiz de var.*

*Vaka sayısı çok az da olsa meslek öğretmenin derste anlattığı adalet, doğruluk, dürüstlük, alçakgönüllülük vb. konularda anlattığına muhalif davrandığını belirten öğrencilerimiz de oluyor.”* (Sınavsız öğrenci alan bir İHL Okulu)

*“Öğrencilerimiz bazı meslek dersi öğretmenlerinin sevmektedir, onlarla iyi anlaşmaktadırlar fakat bazı sınırları daha net olan meslek dersi öğretmenleri ile anlaşmakta zorlanmaktadırlar.”* (Sınavla öğrenci alan bir İHL Okulu)

Yukarıda sıralanan ifadelerden anlaşılıyor ki öğretmenlerin tutumu bu konuda anahtar rolü oynamaktadır. Olumlu tutum sahibi olan öğretmenler öğrenciler tarafından benimsenmekte; sınırlayıcı, halden anlamayan öğretmenler ise benimsenmemektedir. Öğrenciler aslında genel itibarıyla meslek dersi öğretmenlerini de diğer öğretmenleri de sevmektedirler. Bu konuyla ilgili alan çalışmalarının sonuçları bu yöndedir. Bu çalışmalardan birine göre öğrenciler, meslek dersleri öğretmenlerini ortalama % 67.0 gibi bir oranda sevmelerine rağmen öğretmenlerin tutumunu derse katılımı sağlayıcı nitelikte değerlendiren öğrencilerin oranı %47,3 civarındadır.<sup>16</sup> Meslek Dersi öğretmenlerinden beklentilere ilişkin başka bir çalışmada katılımcı öğrencilerin %52'yi aşkın bir kitle herhangi bir problemlerinin olmadığını ifade etmiştir. Ancak geriye kalan öğrencilerin % 12,2'si meslek dersleri öğretmenlerinin ders dışında kendileri ile ilgilenmediklerini, % 26,3'ü az not verdiklerini, % 14'i teknolojiyi kullanmada yetersiz olduklarını, % 27,5'i sınıf yönetiminde yetersiz olduklarını belirtmişlerdir.<sup>17</sup> Öğrencilerin bu konuda rehberlik servisine yansıyan şikâyetlerine baktığımızda temel beklentinin katı ve müdahaleci olmayan; kabul edici ve empatik bir yaklaşım yönünde olduğunu görebiliyoruz. Öğrenciler hocaların bilgisine güveniyorlar ancak tutumlarında çelişkili davranış gördüklerinde bunu asla kabul etmiyorlar. Ayrıca öğretmenlerin dinî yaşam konusundaki ileri düzeydeki beklentileri de öğrencilerle iletişim çatışması yaşamalarına sebep olmaktadır.

## 6. ÖĞRENCİLERİN DİĞER BRANŞ ÖĞRETMENLERİNE İLİŞKİN ALGISI

Öğrencilerin diğer branş öğretmenleriyle ilgili algılarında da Meslek Dersi öğretmenlerinde olduğu gibi temel belirleyici öğretmen tutumu olmaktadır. Olumlu tutum neredeyse bütün sorunları çözen bir anahtar gibi algılanmaktadır. Rehberlik öğretmenlerinin ifadeleri bu durumu net bir şekilde yansıtmaktadır:

*“Öğretmene ilişkin algıyı dersin ne olduğu değil, öğretmen belirliyor.”*

*“İmam Hatipli kimliklerinden dolayı diğer branş öğretmenlerinin de kendilerini anlamadıklarını; dinledikleri müzik ve giyimlerine karşı sürekli eleştiri içinde olduklarını düşünüyorlar.” (Kız İHL Okulu)*

<sup>16</sup> Mustafa Mücahit, “Öğrencilerin Gözüyle Meslek Dersleri ve Meslek Dersleri Öğretmenleri (Sivas İli Örneği)”, *CÜ Sosyal Bilimler Dergisi*. 41/1. (2017/1), 82.

<sup>17</sup> Şahin Çalışkanoğlu, “İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Sorun ve Beklentileri-Çorum Örneği”, *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*. Hitit Üniversitesi. 2018, 56.

*“Diğer ders öğretmenleri inanç alanı konularına girmedikleri zaman sorun yaşanmıyor.” (Kız İHL Okulu)*

*“Öğrenciler genel olarak mesleki alan bilgisi yeterli, kendileri ile iyi iletişim kurabilen, kendilerini dinleyen ve anlayan ve aynı zamanda da anlayış gösteren öğretmenlere karşı olumlu tutum sergilemektedirler.” (Sınavsız öğrenci alan bir İHL Okulu)*

*“Okulumuz İmam Hatip Lisesi olunca tüm öğretmenlerin meslek dersi öğretmeni gibi dini bilgileri haiz olduğunu varsayan bazı öğrencilerimiz diğer ders öğretmenlerine de bazen inançlibadet konularında sorular sorabiliyorlar. Cevaplamayıp meslek dersi öğretmenlerine yönlendiren öğretmenler ise yadırganmıyor. Öğrenciler onların uzmanlık alanlarını kabulleniyorlar.*

*Özellikle öğle namazına iştirak eden-etmeyen öğretmenlerini takip eden ve kendisi gibi namaz kılan veya namaz kılmayan öğretmeninde kendisini modellemeye çalışan öğrencilerimizden de bunu rehberlik servisinde ifade eden oldu. Namaz kılmıyor ama dürüst, iyi bir insan vb.” (Sınavsız öğrenci alan bir İHL Okulu)*

*“Diğer ders öğretmenlerine daha yakın davranıyorlar.” (Sınavsız öğrenci alan bir İHL Okulu)*

*“Öğrenciler diğer derslerin öğretmenlerini daha çok sevip, saygı duymaktadırlar.” (Sınavsız öğrenci alan bir İHL Okulu)*

Görüldüğü gibi öğrenciler açısından alan farkı, öğretmenin saygınlığı açısından bir sorun teşkil etmemektedir. Öğrencinin temel beklentisi öğretmeni tarafından olduğu gibi kabul edilmek, herhangi bir özel tercihten dolayı dışlanmamaktır. Alan farkı belirtilmeden, öğrencilerin bu yaklaşımı sergileyebilen öğretmenlere karşı öğrencilerin oldukça pozitif bir tutum içerisinde olduğu gözlemlenmektedir. İHL son sınıf öğrencilerine uygulanan ve genel olarak öğrenci öğretmen ilişkisinin niteliğinin sorulduğu başka bir alan araştırmasında, öğrenci-öğretmen ilişkilerini normal düzeyde gördüğünü söyleyenlerin oranı %66,4; çok iyi olduğunu söyleyenlerin oranı %26,1; çok kötü olduğunu söyleyenlerin oranı ise %8,7 olarak tespit edilmiştir.<sup>18</sup> Görüldüğü gibi öğrenciler genel anlamda öğretmenlerine karşı olumlu bir yaklaşım sergilemektedirler. Nitekim İmam Hatip Liselerinde çalışan farklı alan öğretmenlerinin genellikle iş ortamlarından memnun olduklarını birebir görüşmelerimizde müşahede etmekteyiz.

---

<sup>18</sup> Türkiye İmam Hatipler Vakfı (TİMAV). “Türkiye İmam Hatip Lisesi Öğrencileri Profil Araştırması (Temel Sorunlar, Beklentiler ve Değer Yapıları).”



Öğrencilerin öğretmenlerine yönelik olumlu tutumunun karşılık bulması ya da anlam bulması büyük ölçüde öğretmenlerin yaklaşımına bağlıdır. Kendisiyle ve sorunlarıyla ilgilenildiğini, dikkate alındığını hissetmek bu ilişkinin temel bileşenidir. Nitekim İHL öğrencilerinin öğretmenlerden beklentilerine ilişkin bir alan araştırmasında, samimiyet (%82,4), öğrenciye değer vermesi (%80,8), kişilik (%71,8), bilgi (%63,5), öğretmenlik mesleğini sevmesi (%60,4), kılık kıyafetine özen göstermesi (%26,7) şeklinde bir liste oluşmuştur.<sup>19</sup> Görüldüğü gibi öğrenciler bilgiden daha çok öğretmenin yaklaşımına önem vermektelerdir. Farklı alan öğretmenlerinin, öğrencilerin bu beklentilerine ne ölçüde karşılık verdiğine ilişkin bir alan araştırmasının verileri ise şu şekildedir: Rehber öğretmenleri “oldukça ilgili” bulanların oranı %37,5; “kısmen ilgili” bulanların oranı %38,2; yetersiz bulanların oranı ise %17,1’dir. Öğrencilerin sorunlarıyla ilgili olarak başvurdukları ikincil kişilerin kimler olduğu sorulduğunda Kültür dersi hocalarının (%24,3), Meslek dersi hocalarının (20,8) ve arkadaşlarının (%21,6) ilk sıralarda yer aldığı görülmektedir. Buna karşın okul dışı tanıdıklar (%16,1) ve müdür-müdür yardımcılarını (%6,7) bu konuda daha az tercih edilenler olmuşlardır.<sup>20</sup> Rehber öğretmenlerin bu konudaki tespitleri ve diğer alan araştırmalarının verilerinden anlıyoruz ki öğrenciler sorunlarını paylaşmak için öncelikle öğretmenlerini tercih etmektedirler.

## 7. ÖĞRENCİLERİN OKUL İDARESİNE İLİŞKİN ALGISI

Öğrencilerin okul idaresine ilişkin algılarıyla ilgili sorumuza öğretmenlerin yarısı olumlu yanıt verirken yarısı da bu konuda olumsuz tespitlerinin olduğundan bahsetmişlerdir. Olumlu ve olumsuz tespitleri içeren ifadeleri şu şekilde sıralayabiliriz:

*“Okul idaresini ve müdür yardımcılarını genelde seviyorlar. Bir problemleri olduğunda rahatlıkla gidip anlatabilecekleri bir ortamları var.” (Kız İHL Okulu)*

*“Okul idarecilerinin kapılarının sürekli açık olması, idarecilerin zaman zaman sınıfları dolaşarak öğrencilerin sorunlarını dinlemeleri öğrencileri mutlu etmektedir. Ancak giyimlerine çok karışıldığını düşündükleri için (ergen tepkisi!) tepkisel oldukları durumlar olabiliyor.” (Kız İHL Okulu)*

<sup>19</sup> Çalışkanoğlu, “İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Sorun ve Beklentileri-Çorum Örneği”, 59.

<sup>20</sup> Türkiye İmam Hatipler Vakfı (TİMAV). “Türkiye İmam Hatip Lisesi Öğrencileri Profil Araştırması (Temel Sorunlar, Beklentiler ve Değer Yapıları).”; Çalışkanoğlu, “İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Sorun ve Beklentileri-Çorum Örneği”, 56-57.

*“Okul idaresinin disiplin anlayışı öğrencilerin bakış açısını değiştiriyor. Yeni gelen öğrenciler ortaokuldan sonra biraz sarsılıyorlar disiplin karşısında. Daha önceki kademedeki disiplin cezaları uygulanmadığı için bir bocalama dönemi yaşıyorlar. Sonrasında bunun faydasını gördükçe uyum süreçleri sağlıklı geçiyor. Bizim okulumuzda öğrenciler okul idaresi ile ihtiyaçları dâhilinde rahatlıkla iletişim halinde bulunabiliyorlar.”* (Sınavsız öğrenci alan bir İHL Okulu)

*“Modern anlayışla, öğrencilerin kapıyı çalıp içeri kabul edildikleri, beklentilerini ifade edip cevap alabildikleri yönetim anlayışından öğrencilerimiz memnundur.”* (Sınavsız öğrenci alan bir İHL Okulu)

Yukarıda sıralanan tespitlere bakıldığında öğrenci memnuniyetinin temelini öğrenciyle sürekli ve sınırsız iletişime dayalı olduğu görülmektedir. Öğrenci, sorunlarıyla ilgilenildiğini hissettiği anda idareye karşı olumlu bir tutum geliştirmektedir. Bu tespitimizi olumsuz yargılarla ilgili ifadeler de desteklemektedir:

*“Kendilerini anladıklarını düşünen, kurallarda esnek davranan idarecilere daha olumlu tutum sergilemeler de genel olarak sorunlarıyla yeterince ilgilenmediklerini ve katı kurallar koyduklarını ifade etmektedirler.”* (Sınavsız öğrenci alan bir İHL Okulu)

*“Genel anlamda negatif diyebilirim; idareden uzaklar.”* (Sınavsız öğrenci alan bir İHL Okulu)

*“Bazen kendilerine haksızlık yapıldığını düşünüyorlar.”* (Kız İHL Okulu)

*“Okul idaresinin adil olmadığı konusunda yaygın kanaat var.”* (Kız İHL Okulu)

*“Öğrenciler okul idaresini bir disiplin unsuru olarak görmektedirler.”* (Kız İHL Okulu)

*“Okulumuz yeni olduğu için bazı sorunların çözümü süreç istemektedir. Fiziksel olarak yeni taşındığımız kampüsümüzde birçok eksiklik mevcuttur. Okul idaresi daha çok bu sorunlarla ilgilenip ayrıca yeni olan okulumuzun tanıtımıyla daha fazla ilgilendiğinden dolayı öğrencilerimiz bu konuda okul idaresini eleştirmekte, daha fazla ilgi istemektedir.”* (Sınavla öğrenci alan İHL Okulu)

Rehber öğretmenlerin tespitlerine göre okul idaresine dönük genel bir memnuniyetsizlik olmamakla birlikte temel şikâyet konusu iletişimsizlik, bazı uygulamalarda adaletsizlik ve katı disiplin kuralları etrafında şekillenmektedir. Öğrenci her şeyden önce kendisiyle ilgilenildiğini, önemsendiğini hissetmek istemektedir. Son sınıf öğrencilerine yönelik olarak yapılan bir araştırmada öğrencilerin üçte ikilik bir kısmının okul idarecilerinden genel anlamda mem-

nun oldukları yönünde bir sonuç çıkmıştır. Yine aynı araştırmada öğrencilerin yarıdan fazlası disiplin uygulamalarında “adamına göre” davranıldığını ifade etmektedirler.<sup>21</sup> Bu konuyla ilgili başka bir alan araştırmasında ise katılımcı öğrencilerin yarısı ihtiyaç anında okul idaresiyle görüşemediğini ve kendileriyle ilgili kararlar alınırken görüşlerinin dikkate alınmadığını belirterek memnuniyetsizliğini dile getirmiştir.<sup>22</sup> Diğer bir alan araştırmasında ise okul idaresinin öğrencilere yönelik baskısı (% 52,2), öğrenci sorunlarıyla yakından ilgilenilmeyişi (%10,6) ve öğrencinin ailesiyle irtibat kurulmaması (% 37,6) şeklinde bir şikâyetler listesi oluşmuştur.<sup>23</sup> Anlaşılan şu ki, bu konudaki hassasiyet, belki biraz da bu yaş döneminin kritik özelliklerinden biri sayılan *ergen benmerkezciliği* ile ilgilidir. Dikkat edilirse öğrencilerin okul idaresiyle ilgili temel beklentilerinde cinsiyet, akademik başarı düzeyi gibi değişkenlerden dolayı bir farklılık oluşmamıştır. Dolayısıyla ilgi ve iletişim temelli bir okul idaresi yaklaşımı sorunları büyük ölçüde çözebilecek gibi görünmektedir.

## 8. ÖĞRENCİLERİN AİLELERİNE İLİŞKİN ALGISI

Öğrencilerin aileleriyle ilişkileri konusunda genellikle olumsuz bir algıya sahip oldukları görülür. Nitekim görüştüğümüz rehber öğretmenlerinin büyük bir çoğunluğu bu konuda ciddi sorunlar tespit ettiklerini ifade etmişlerdir. Dile getirilen sorunların bir kısmı ergenlik döneminde geçici olarak yaşanan “ebeveyn-ergen çatışması” kapsamında değerlendirilebilir. Ancak işaret edilen problemlerin önemli bir kısmı ailelerin yanlış tutumuyla ilgilidir. Bu sorunlar giderilmediğinde çocukların bu dönemi sağlıklı bir şekilde geçirmesi pek mümkün olmaz. Rehberlik öğretmenlerinin bu konuyla ilgili sorumuza verdikleri cevaplar şu şekilde olmuştur:

*“Baskıcı olan ve destekleyici olmayan öğrencilerin aile ilişkilerinin zayıf olduğu gözlemlenmektedir. İlgili velilerin çocuklarının tutumları ise pozitifdir.”* (Kız İHL Okulu)

*“Aileleri ile mesafeli ilişkileri var. Özellikle en fazla ihtiyaç duydukları dönemde babalarının mesafe koyması kendilerini mutsuz ediyor. Babalarını aşırı baskıcı buluyorlar.”* (Kız İHL Okulu)

<sup>21</sup> Türkiye İmam Hatipler Vakfı (TİMAV). “Türkiye İmam Hatip Lisesi Öğrencileri Profil Araştırması (Temel Sorunlar, Beklentiler ve Değer Yapıları).”

<sup>22</sup> İbrahim Aşlamacı, *Öğrenci ve Öğretmenlerine Göre İmam-Hatip Liseleri: Profiller, Algılar, Memnuniyet, Aidiyet*. İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi, 2017, 50.

<sup>23</sup> Çalışkanoğlu, “İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Sorun ve Beklentileri-Çorum Örneği”, 62.

*“Genelde aileler duyarız tutum sergiliyorlar.” (Kız İHL Okulu)*

*“Öğrenciler için aileleri, onların gelecekları hakkında karar veren, çocuklarının kendi isteklerini önemsemeyen, çocukları üzerinde baskı kuran ve çocuklarıyla sağlıklı iletişim kuramayan kişilerdir.” (Kız İHL Okulu)*

*“Genellemek doğru olamasa da öğrencilerimizin hatırı sayılacak düzeyde belli bir kısmı aileleri ile çatışma, iletişim problemleri, eğitim hayatında yeteri ölçüde destek alamama gibi sorunlar yaşamaktadır.” (Sınavsız öğrenci alan bir İHL Okulu)*

*“Genel olarak bir problem yok. Olan problemler de baba ile iletişim problemi. Bu durumun çocuğun başarısıyla da ilgili olduğunu düşünüyorum. İstisnalar olsa da aileleriyle bir bağ kurabiliyorlar.” (Sınavsız öğrenci alan bir İHL Okulu)*

*“Genel olarak aileleriyle ilişkileri iyi. Nadiren bazı öğrencilerimizin ergenlik dönemi problemleriyle birlikte aile içi çatışma yaşadıkları görülmektedir.” (Sınavsız öğrenci alan bir İHL Okulu)*

*“Öğrenciler genel olarak ailelerini baskıcı, anlayışsız, yasak koyan, sevgilerini göstermeyen olarak tanımlamaktadırlar. Özellikle kız öğrenciler ailelerinin kendilerini hiç anlamadıklarını sosyalleşmelerine, dışarı çıkmalarına asla izin vermediklerini söylüyorlar. Bu durum, öğrencileri değersiz hissettiriyor. Aileler öğrencilerine sadece ders çalışmalarını söyleyip sevgilerini göstermemektedirler.” (Sınavsız öğrenci alan bir İHL Okulu)*

*“Öğrencilerimizin çok büyük bir çoğunluğunun sosyo-ekonomik düzey olarak alt gelir grubuna sahip ailelerden geldikleri görülmektedir. Ebeveynlerin okuma yazma bilmeyen, ilkökul ve ortaokul mezunu olanların oranı oldukça fazladır. Lise ve daha üstü eğitim kurumlarından mezun olan velilerimizin oranı da oldukça düşüktür. Malatya'nın tüm mahallelerinden ve köylerinden öğrenci alıyor olmamız öğrenciler arasında aile ve kültürel farkların çeşitliliği, onlara olumlu davranış kazandırma yönünde zorlanmamıza da yol açan bir unsur.*

*Anne-babanın ayrı olması, ailenin ekonomik durumunun yetersizliği, çocuğun eğitiminin ailesince önemsenmemesi, ailenin çocuğun okula devam edebilmesi için gerekli koşulları sağlayamaması, çocuğun okuluna zamanında hazırlanamaması ve anne babaların okula ilgisizliği, eğitim sürecindeki rollerini yeterince yerine getirmemeleri de yaygınca karşılaştığımız sorunların başında gelmektedir.” (Sınavlı ve Sınavsız öğrenci alan bir İHL Okulu)*

*“Ailelerine mesafeliler, aile ilişkileri zayıf denilebilir yaş dönemi ile ilişkili tabii...” (Sınavsız öğrenci alan bir İHL Okulu)*

*“Öğrencilerimizin büyük bir kısmı aile çatışmaları yaşamaktadır. Bu sorunlarını okul ortamlarına, öğretmenlerine, rehberlik servisine getirmektedir. Bir kısım öğrenci*

ailesiyle olumlu bir iletişim süreci yaşamaktadır fakat bunlar daha az görülmektedir. Tabii çatışma yaşamak olağan ve kişisel bağımsızlığın kazanılması açısından gerekli bir durumdur.” (Sınavla öğrenci alan bir İHL Okulu)

“Ailesi ile sağlıklı ve güvene dayalı bir iletişimi olduğunu anlatan birçok öğrencimiz olmakla birlikte problem çözümü için rehberlik servisinden destek isteyen öğrencilerimiz de azımsanmayacak sayıdadır. Babasından şiddet gören, annesi ile babası evli ancak ayrı yaşayan, aile içinde sürekli tartışma çıkan, ailesi dindar olmayıp çocuğu İHL’ye gönderen, ilgisiz anne veya babası olan, kardeşler arasında ayırım gözetilen birçok aile durumunu rehberlik servisine taşıyan öğrencilerimiz olmuştur. Bu bakımdan diğer kurumlardaki öğrencilerden pek de farklı olmadığımızı düşünüyorum.” (Sınavsız öğrenci alan bir İHL Okulu)

Öğretmenlerin dile getirdiği aileden kaynaklanan sorunları şöylece sıralamak mümkündür:

- ✓ Baskıcı aile yapısı
- ✓ Babanın ilgisizliği
- ✓ Ailenin duyarsızlığı
- ✓ İletişimsizlik sorunu
- ✓ Çocuğa danışmadan onun adına karar verilmesi
- ✓ Çocuklarda değersizlik algısı oluşturan yaklaşımlar
- ✓ Aile içi şiddet ve ayrımcılık
- ✓ Ayrı yaşayan ebeveyn sorunu
- ✓ Eğitim düzeyi düşük ebeveyn sorunu

Ergenlik dönemindeki bir çocuğun ilgiye, anlaşılmaya ve desteğe en fazla ihtiyaç duyduğu bir zamanda, ailenin yukarıda sayılan problemleri tutumları sergilemesi beraberinde birçok sorunu getirecektir. Aileden uzaklaşma, başka çevrelerde çözüm arama, motivasyon düşüklüğü vb. problemlerin sebebini biraz da buralarda aramak gerekmektedir. Çocuğun başarısında ve doyumsuz bir öğrencilik hayatı yaşamasında ailenin belirleyici bir role sahip olduğu bilinen bir gerçektir. Konuyla ilgili çalışmalarda, aile desteği, öğrenci, veli ve okul arasındaki iletişimin önemi, aile katılımının öğrencinin başarısındaki etkisi sürekli vurgulanmaktadır.<sup>24</sup> Öğrencilerin okuldaki başarısızlık nedenleri üzeri-

<sup>24</sup> İlkay Kasatura, *Okul Başarısından Hayat Başarısına*, İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi. 1991; Engin, Aslanargun, “Okul-Aile İşbirliği ve Öğrenci Başarısı Üzerine Bir Tarama Çalışma”,

ne yapılan bir araştırmada öğrencilerin %42 gibi büyük bir çoğunluğu başarısızlıklarını aileden kaynaklanan nedenlere bağlamışlardır.<sup>25</sup> Konuyla ilgili farklı bir alan çalışmasında bu sorun şu şekilde gerekçelendirilmiştir: “Veliler ergenlik çağında olan öğrencileriyle nasıl etkili iletişim kuracaklarını tam anlamıyla bilememektedirler. Çatışma yaşama olasılıklarına karşın pek iletişime geçmeyi tercih etmektedirler.”<sup>26</sup> Ne yazık ki, velilerin çocuklarıyla iletişimi ve öğrencilik hayatlarında onların sorunlarıyla ilgilenme şekli istenen düzeyde değildir. Konuyla ilgili araştırmalarda İHL okul yöneticilerinin önemli bir bölümü ve öğretmenler, velilerin öğrenciye ve okula karşı ilgisiz olduklarını belirtmiş ve aileleri eğitim-öğretim sürecini sahiplenmeyen aileler olarak betimlemiştir.<sup>27</sup> Görüldüğü gibi okul idarecileri ve öğretmenler de öğrencilerin şikâyetçi oldukları iletişimsizlik konusunda benzer kanaatler sergilemişlerdir. Aile içinde sağlıklı bir iletişim kurulamayınca çocuk; okul tercihi, okulda yaşadığı sorunlarla baş etme, çevresiyle uyum sağlama, psikolojik olarak kendisini iyi hissetme hali vb. konularda sorunlar yaşamaktadır.

## 9. ÖĞRENCİLERİN KENDİ ARKADAŞLARIYLA İLİŞKİLERİ

Arkadaşlığın psikolojik iyi oluşta ve hayat stresini azaltmada önemli bir etken olduğu bilimsel araştırmalarla desteklenen bir olgudur.<sup>28</sup> Özellikle ergenlik döneminde ailenin dışında, akranlar ve çevredeki diğer yetişkinlerle yakınlık kurma ve onlar tarafından desteklenme gereksinimlerinin yüksek olduğuna işaret eden birçok çalışma vardır.<sup>29</sup> Aynı zamanda akran arkadaşlığın-

---

*Sosyal Bilimler Dergisi* 18 (2007): 119–135; Süleyman Çelenk, “Okul Başarısının Ön Koşulu: Okul Aile Dayanışması”, *İlköğretim-Online*. 2/2, (2003): 28– 34; İbrahim Aşlamacı - Emrah, Eker, “İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Okul Aidiyet ve Dinî Tutum Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”, *Değerler Eğitimi Dergisi*. 14/32 (2016).

<sup>25</sup> Tuncer Elmacıoğlu, *Başarıda Aile Faktörü*, İstanbul: Hayat Yayınları. 1998, 101.

<sup>26</sup> Zekai Fidan, “Ortaöğretim Öğrenci Velilerinin Çocuklarının Başarı Durumlarıyla İlgilenmeme Nedenleri”, *Uluslararası Liderlik Eğitimi Dergisi (ULED)*. 2/2. (2018), 71.

<sup>27</sup> İbrahim Aşlamacı - Emrah, Eker, “İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Okul Aidiyet ve Dinî Tutum Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”, *Değerler Eğitimi Dergisi*. 14/32(2016); Çetin, Erdoğan; Nihan, Demirkasımoğlu, “Ailelerin Eğitim Sürecine Katılımına İlişkin Öğretmen ve Yönetici Görüşleri”. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi Dergisi*, 16/3,(2010), 399–431.

<sup>28</sup> Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, İstanbul: Remzi Kitabevi. 1992.

<sup>29</sup> Yalçın Özdemir; İrem, Tunçer; Gizem, Yavuz; Melek, Özdemir, “Ergen Öğrencilerin Okulda Temel Psikolojik Gereksinimleri Ölçeğinin Psikometrik Özellikleri: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”. *Ege Eğitim Dergisi* 16/2. (2015), 443.

daki kalitenin, akranlardan görülen desteğin ve akranlara yönelik saldırgan davranışların, öğrencilerin akademik başarısıyla, benlik gelişimiyle, okula bağlılıkla yakından ilişkili olduğunu tespit eden birçok alan araştırması da bulunmaktadır.<sup>30</sup> Rehber öğretmenlerin ifadelerine bakılacak olursa İmam Hatip Lisesi öğrencileri bu konuda oldukça şanslı görünmektedirler. Çünkü rehberlik öğretmenleri bu konuda bütün öğrencilerin arkadaşlık ilişkilerinde oldukça iyi olduklarını ifade etmişlerdir. Hatta ailelerinin baskısından şikâyet eden bazı öğrencilerin arkadaşlarını adeta bir sığınak gibi gördüklerini ifade edenler de olmuştur. Arkadaşlık ilişkilerinin bu şekilde olumlu olması öğrenciler açısından oldukça önemli bir destektir. Şu üç tespit cümlesi bu durumu açıkça ortaya koymaktadır:

*“Öğrencilerimizin genel olarak arkadaş ilişkileri gayet iyidir. Bazı öğrenciler kişisel özelliklerini ve kişisel sorunlarını arkadaş ortamlarına taşıdıklarında, diğerleri ile sorun yaşamaktadırlar. Ergenlik döneminde gözlenen yoğun iletişim özelliklerini, bu okulun öğrencilerinde de gözledim. Çoğu zaman ailelerinden daha çok arkadaşlarının fikirlerine önem vermektedirler.”* (Sınavla öğrenci alan bir İHL Okulu)

*“Arkadaşlık ilişkileri son derece sıcaktır. Öğrencilerin bu okula ısınmalarının temel sebebi samimi bir arkadaşlık ortamının olmasıdır.”* (Sınavsız öğrenci alan bir İHL Okulu)

*“Arkadaşlık bağları çok güçlüdür. Olumsuz tarafı birey olarak yaşamıyorlar. Bu bağın güçlü olmasında grup olarak kendilerini daha rahat ifade ediyorlar.”* (Kız İHL Okulu)

Öğrencilerin arkadaşlık ilişkilerinde göze çarpan sorunlara ilişkin bazı değerlendirmeler de yapılmıştır. Rehberlik öğretmenlerinin bu konuyla ilgili tespitleri de aşağıda sıralanmıştır:

*“Öğrencilerimizin arkadaş olarak birbirleri ile ilişkileri olumludur. Ancak bazen erkek öğrenciler arasında sözlü veya fiili şiddete rastlanmaktadır. Kız öğrencilerde ise daha çok ön plana çıkan duygu, kıskançlık duygusudur. Bu tür davranışları tetikleyen unsurlar öğrencilerimizin yetişmiş oldukları çevre ve bu çevrede görmüş oldukları olumsuz davranış kalıpları, sosyal medya, sosyo-ekonomik durumlar gösterilebilir.”* (Sınavsız öğrenci alan bir İHL Okulu)

*“Arkadaşları ile genelde olumlu diyaloglar kurarlar. Kendilerini anladıkları, sevdikleri ve birlikte zaman geçirmekten hoşlandıkları arkadaşları olduğunda okula devamları ve okula ait olma duyguları pekişmektedir. Ancak okulun tamamen erkek*

---

<sup>30</sup> Mediha Sarı; “Lise Öğrencilerinde Okula Aidiyet Duygusu”.

öğrencilerden oluşması kendi aralarında oluşturdukları bir dile sahip olmalarına ve yaygınca küfürlü konuşmalarına da neden olan olumsuz bir duruma da yol açmaktadır. Ayrıca tek cinsiyetin olması karşı cinsi tanıma, sağlıklı iletişim kurma ve sosyalleşmeleri yönünde olumsuz bir etkisi olduğu gözlemlenmektedir." (Sınavsız öğrenci alan bir İHL Okulu)

"Aileleri baskıcı olduğu için kendi arkadaşlık ilişkilerinde olumlular. Bütün sorunlarını arkadaşları ile paylaşıyorlar. Ailelerinden daha fazla değer veriyorlar. Hatta bazılarında bağımlı bir ilişki söz konusudur." (Kız İHL Okulu)

"Gruplaşmalar çok fazla oluyor." (Kız İHL Okulu)

Akran ilişkileriyle ilgili işaret edilen belli başlı sorunlar şiddet (akran zorbalığı), kıskançlık, argo konuşmalar, karşı cinsle sağlıklı ilişki kurmakta zorlanma, arkadaşlar arası gruplaşmalar gibi konulardan oluşmaktadır. Konuyla ilgili literatürde diğer okul türlerinde de benzer sorunların yaşandığı ifade edilmektedir.<sup>31</sup> Bu sorunların önemli bir kısmı ergenlik döneminin kendisine has özelliklerinden kaynaklanmakla birlikte çevresel faktörler, sosyal medya ve rol modeller gibi etkenler de burada önemli bir etki oluşturmaktadır. Bazı rehberlik öğretmenleri karma olmayan okullarda okuyan öğrencilerin, karşı cinsle ilişkiler konusunda sağlıklı tutum geliştirmekte zorlandığını özellikle ifade etmişlerdir. Bu konunun da bütün yönleriyle serinkanlı bir şekilde ayrıca ele alınması gerekmektedir.

## 10. ÖĞRENCİLERİN MESLEK DERSLERİNE İLİŞKİN TUTUMLARI

Rehberlik öğretmenlerinin tamamının bu konuda şu görüşleri paylaşır: Öğrencilerin büyük bir çoğunluğunda meslek derslerine karşı olumsuz bir yaklaşım var. Kızlar, erkekler, sınavla gelenler, sınavsız gelenler, akademik başarı düzeyi yüksek ve düşük olanlar hemen hepsi bu konuda benzer tutum sergilemektedirler. Görüştüğümüz öğretmenlerin bu konudaki ifadelerini alt alta sıraladığımızda neredeyse tamamının aynı cümleyi tekrar ettiğini görüyoruz: "Arapça ve Kuran-ı Kerim derslerini ağır buldukları oluyor, ezber vermekten yakınıyorlar." (Kız İHL Okulu)

---

<sup>31</sup> Abbas Türnüklü - İdris Şahin, "İlköğretim Okullarında Öğrenci Çatışmaları ve Öğretmenlerin Bu Çatışmalarla Başa Çıkma Stratejileri". *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi*, 8/30. (Bahar/2002).



*“Meslek derslerine karşı olumsuz bir yaklaşımı var. Sınav odaklı olunca bu derslerin onların işine yaramayacağını düşünüyorlar.” (Kız İHL Okulu)*

*“Öğrencilerimizin büyük bir çoğunluğu meslek derslerini ekstra bir yük olarak görmekte, üniversite sınavına hazırlık çalışmalarına bu derslerin engel olduğunu düşünmektedirler. Hem meslek dersleri hem de diğer derslerin toplam sayısının fazla olması bazı öğrencilerde bıkkınlık, yorgunluk, çalışma isteğinde azalmaya sebep olabilmektedir. Ancak bundan bütün öğrencilerin böyle düşündüğü sonucu çıkarılmamalıdır. Dindar öğrencilerin, üniversite öğrenimine önem veren öğrencilerin veya gelecekte ilahiyatla ilgili meslekler düşünen öğrencilerin bu derslerle ilgili olarak algıları daha olumlu yöndedir.” (Sınavsız öğrenci alan bir İHL Okulu)*

*“Öğrenciler genel olarak meslek derslerinden şikâyetçidir. Özellikle Arapça dersini sevmemektedirler. Diğer meslek derslerini ise üniversiteye hazırlık sürecinde gereksiz görmektedirler. Bununla birlikte bu dersleri seven az da olsa bir grup öğrenci vardır.”(Sınavla öğrenci alan bir İHL Okulu)*

*“Öğrencilerimizin birçoğu meslek derslerinin üniversite sınavında karşılıklarına çıkacak olan derslerin önünde tutulmasından yakınıyorlar. Bu dersleri önemli ama 11 ve 12. sınıfta işlenmemesi gereken dersler olarak görüyorlar.” (Sınavsız öğrenci alan bir İHL Okulu)*

*“Zorlandıklarını ifade ediyorlar. Bu durumun İHL ye istekli gelip gelmedikleriyle alakalı olduğunu düşünüyorum.” (Sınavsız öğrenci alan bir İHL Okulu)*

Rehberlik öğretmenlerinin ifadelerinden anlaşılıyor ki, öğrencilerin büyük bir çoğunluğu meslek derslerini ekstra bir yük olarak görmektedir. Bu konuyla ilgili başka alan araştırmaların da İHL öğrencilerinin meslek derslerine ilişkin tutumlarının istenen düzeyde olmadığı tespit edilmiştir.<sup>32</sup> Örneğin öğrencilerden en çok sevdikleri dersleri belirtmeleri istenen bir anket çalışmasında, sayısal alanla ilgili dersler ön sıralarda yer alırken Meslek Derslerinin sevilme oranı daha düşük çıkmıştır. Bu olumsuz algının oluşmasında derslerin işleniş tarzı, içeriğinin zor olması gibi sebepler öne sürülebilir. Ancak şunu da unutmamak gerekir ki, bu öğrencilerimizin önemli bir kısmı din görevlisi olmayı veya İlahiyat fakültesine gitmeyi düşünmemektedir. Ayrıca üniversiteye giriş sınavında bu derslerde öğrenilen bilgilerin bir etkisi yoktur. Çalışkanolu'nun yapmış olduğu ankette, genelde zor olduğu kabul edilen Matematik dersinin “en fazla sevilen ders” olarak belirlenmiş olması bunun en belirgin

<sup>32</sup> Aşlamacı, Öğrenci ve Öğretmenlerine Göre İmam-Hatip Liseleri: Profiller, Algılar, Memnuniyet, Aidiyet.

göstergesidir.<sup>33</sup> Her şeyin fayda-maliyet ölçeğinde değerlendirildiği bir çağda öğrencilerin bu konuda idealist davranmalarını beklemek pek fazla karşılık bulmamaktadır.

## 11. ÖĞRENCİLERİN DİĞER DERSLERE İLİŞKİN TUTUMLARI

Öğrencilerin meslek dersleri dışındaki derslere ilişkin tutumları hakkında genellikle olumlu değerlendirmeler yapılmıştır. Özellikle Matematik ve Fen grubu derslerinin üniversiteye giriş sınavında belirleyici bir etkiye sahip olması bu derslere yönelik ilgiyi artırmaktadır. Buna karşın sözel alana yatkınlığı olan öğrencilerin Türkçe, Felsefe, Tarih ve Coğrafya derslerini daha çok benimsedikleri de ifade edilmektedir. Görüştüğümüz öğretmenlerin bu konuyla ilgili değerlendirmeleri şu şekilde olmuştur:

*“Öğretmenine göre değişiyor. Genel anlamda sözel derslerde daha başarılı oldukları için edebiyat, felsefe, tarih, coğrafya derslerine ilişkin olumsuz tutumları yok. Fizik dersine yönelik önyargıları yoğun oluyor.”* (Kız İHL Okulu)

*“Kültür derslerine daha fazla önem veriyorlar. Özellikle 11. Ve 12. Sınıflarda bu derslerin önemi ağır basıyor.”* (Kız İHL Okulu)

*“Akademik başarı genel olarak düşük olduğu için çoğu derse ilgisizler.”* (Kız İHL Okulu)

*“Bu derslerle ilgili olarak da öğrencilerin geleceğe yönelik düşünceleri bu derslere karşı olan tutumu da büyük ölçüde etkilemektedir. Ayrıca öğrencilerimizin okulumuza sınavla öğrenci alınan dönemde gelen öğrencilerin çoğunlukla düşük puanlarla gelmeleri ve bu yıl sınavsız olarak gelen öğrencilerin de genelinin çalışma alışkanlıklarının istenilen düzeyde olmadığı gözlemlenmiştir.”* (Sınavsız öğrenci alan bir İHL Okulu)

*“Öğrenciler diğer derslerin meslek derslerine göre daha gerekli ve önemli olduğunu söylüyorlar. Bu dersleri daha fazla önemseyip, vakit ayırıyorlar.”* (Sınavsız öğrenci alan bir İHL Okulu)

*“Özellikle üniversite sınavında gerekli olan derslere ilgileri çok fazladır.”* (Sınavsız öğrenci alan bir İHL Okulu)

*“Öğrenciler diğer derslerin meslek derslerine göre daha gerekli ve önemli olduğunu söylüyorlar. Bu dersleri daha fazla önemseyip, vakit ayırıyorlar.”* (Sınavsız öğrenci alan bir İHL Okulu)

---

<sup>33</sup> Çalışkanoğlu, “İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Sorun ve Beklentileri-Çorum Örneği”, 73.

*“Öğrenciler üniversiteye hazırlık alan derslerini çok fazla önemsemektedirler. Okulumuzda sayısal alan öğrencisi daha fazladır. Bundan dolayı matematik fizik kimya biyoloji dersleri en fazla önemsenen derslerdir. Daha sonra edebiyat İngilizce tarih coğrafya gibi dersler gelmektedir.” (Sınavla öğrenci alan bir İHL Okulu)*

*“Öğrencilerimiz genel anlamıyla derslerin öneminin farkındalar. Buna rağmen birçok ders ve konuda temellerinin yetersiz olması, dikkatlerini odaklamakta zorlanmaları, bazılarının isteksizliği gibi nedenlerle verim ve sınav başarıları istenilen seviyede değildir.” (Sınavsız öğrenci alan bir İHL Okulu)*

Yukarıda aktarılan ifadelerden de anlaşılacağı gibi öğrencilerin kültür derslerine yönelik ilgisinde temelde bir olumsuzluk yoktur. Aksine öğrencilerin çoğu bu dersleri meslek derslerinden daha önemli görmektedir. İHL öğrencilerinin sözel ve sayısal derslere ilişkin tutumunu etraflıca inceleyen bir araştırmaya rastlanmadığı için rehber öğretmenlerin bu konudaki tespitlerini kıyaslamak mümkün olmadı. Ancak öğretmenlerin ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla buradaki temel sorun akademik düzeyi düşük olan öğrencilerin bu derslerde yeterince başarı gösterememesidir. Görüştüğümüz rehber öğretmenlerden birisi, özellikle sınavsız öğrenci alan okullardaki birçok öğrencide *“zaten ben başarısız bir öğrenciyim”* algısının hâkim olduğunu bu yüzden bu tür dersleri başarma çabasının olamayacağını ifade etmiştir. Kamuoyunda ifade edildiği gibi *“niteelikli okul”* algısı bu nitelemenin dışında kalan ve sınavsız öğrenci alan okullardaki öğrencilerin psikolojisi üzerinde olumsuz bir etki oluşturmuştur maalesef. Dolayısıyla bu tür okullardaki bu olumsuz algıyı giderecek tedbirler alınmalıdır. Öğrencilerin bu *“öğrenilmiş çaresizlik”* algısından kurtarılması gerekir.

## **12. ÖĞRENCİLERİN MESLEK/KARİYER PLANLAMASINA İLİŞKİN TUTUMLARI**

Bu soruya verilen cevaplar şu şekildedir:

*“Çoğu zaman öğrenciler kendileri için gerçekçi hedefler koymasalar da, öğrencilerin bir meslek/kariyer planlaması olduğu söylenebilir.” (Kız İHL Okulu)*

*“Çeşitli test ve envanterlerle, mesleki seminerlerle bu planlamayı oluşturmaya çalıştık. Sınava iyi hazırlananlar bu planlama doğrultusunda hareket etti.” (Kız İHL Okulu)*

*“Öğrencilerimizin büyük çoğunluğu kariyerleri ile ilgili olarak daha çok 12. Sınıf düzeyinde ilgilenmektedirler. Daha önceki sınıflarda yapılan bilinçlendirme çalışmaları öğrenciler üzerinde çok da etkili olmamaktadır.” (Sınavsız öğrenci alan bir İHL Okulu)*

“Öğrencilerimizin akademik başarısının düşük olması planlama konusunda da zorluklar yaşıyor. Hepsinin kafasında genel olarak bazı meslekler var. İmam ve hatiplik konusunda istekli olan öğrenci yok denecek kadar az. Polislik, askerlik başta gelen meslekler arasında sayılmaktadır. Öğrencilerin bu yöndeki seçimleri aslında bilinçsizlikten kaynaklanıyor. Bundan dolayı da öğrencilerin kendilerini daha iyi tanımalarına yardımcı olmaya çalışarak alternatifler konusunda bilgilendirmeler yapıyoruz.” (Sınavsız öğrenci alan bir İHL Okulu)

“Öğrencilerimizin genelinin akademik başarısı düşüktür. Bundan dolayı geleceğe dair inançları ve kariyer planlaması yapan öğrenci sayısı oldukça azdır. Genel olarak düşük puanlı meslekleri kazanacaklarını düşündükleri için hedefleri net değildir.” (Sınavsız öğrenci alan bir İHL Okulu)

“Öğrencilerin hem okula başlarken hem de 4 yıllık lise yaşantıları boyunca meslek ve kariyer planları söz konusu değil. 12. Sınıfa geldiklerinde girmeleri gereken bir sınav olduğunun farkına varan öğrencilerin sayısı da istenen düzeyde değil. Okul idaresi, öğretmenler ve rehberlik servisi öğrencilere motivasyon sağlama, gelecek planlaması konularında çoğu zaman istenen etkiyi yaratamamaktadır. Bunun en büyük etkeni çocuğun geldiği çevre ve ailenin beklentileri, ailenin eğitime yeterli desteği sunamaması ve arkadaş etkisi olduğu düşünülmektedir.” (Sınavsız öğrenci alan bir İHL Okulu)

“Akademik başarısı düşük olan biz gibi okullarda pek yok. Ancak özel ilgi gösterilen ailede veya çevrede belli bir motivasyonu yakalamış öğrencilerde var.” (Sınavsız öğrenci alan bir İHL Okulu)

“Okula başladığı gün mesleğini belirlemiş olan öğrencilerimiz olabiliyor. Dünyayı değiştirmeyi ve bunun için kendisinden başlamayı planlayan öğrencilerimiz mevcuttur. Örneğin bir öğrencimiz İlahiyat Fakültesinde lisans eğitiminin ardından bu alanda profesörlüğü hedeflemektedir. Diyanet İşleri Başkanı olduktan sonra politik ve diplomatik birtakım girişimlerle İslam Halifeliği müessesesini oluşturup başına geçeceğini ve İslam Toplumu'nun dünyada söz sahibi olması yolunda çaba sarf edeceğini düşünmektedir.”

Öte yandan meslek algısı, ilgi ve yetenekleri belirginleşmemiş öğrencilerimiz de olabilmektedir. Öğrencilerimiz 9. ve 10. sınıfta kendilerini ve meslekleri tanıma aşamasındalar. 11. sınıfa geçerken ilgi, yetenek ve mesleki değerleri doğrultusunda çoğunlukla karar vermiş oluyorlar. Son yıllarda askeri okulları ve beden eğitimi öğretmenliğini tercih eden oldukça fazla öğrencimiz vardır. Çoğunluk ise İlahiyat Fakültelerini tercih etmektedir. (Sınavsız öğrenci alan bir İHL Okulu)

“Meslek seçimi lise yıllarında belirginleşir fakat öğrencilerimin çoğu henüz tam bir karar almış değil. 10 ve 11. sınıf öğrencilerimize mesleki ilgi, mesleki değer, mesleki yetenek testlerini uygulayıp çıkan sonucu onlarla bilimsel olarak ve objektif olarak pay-

*laştım. Burada ailelerin öğrencilerle çatışma yaşamakta olduklarını gördüm. Aileler kendi istekleri çerçevesinde öğrencilere meslek seçiminde baskı yapmaktadırlar. Kariyer planlaması ile ilgili gelecek projeksiyonu çizen seminer çalışmaları ve görüşmeler yapmaktayız.” (Sınavlı öğrenci alan bir İHL Okulu)*

Kariyer planlaması ve meslek seçimi birçok etkene bağlı olarak şekillenen ve ergenlik yıllarında gündeme gelmeye başlayan karmaşık bir süreçtir. Bu alanın uzmanlarına göre, süreci etkileyen faktörlerden yasal, ekonomik, sosyal, demografik faktörler ve eğitim kurumları dışsal faktörler iken, bireyin kişisel özellikleri, yetenekleri, ilgileri, öz-yeterlilik düzeyi, mesleki olgunluk seviyesi, karar verme becerisi gibi faktörler ise içsel faktörlerdir.<sup>34</sup> Yurt dışında ve Türkiye’de yapılan araştırmalarda kariyer planlama sürecinde ergenlerin ve üniversite öğrencilerinin kararsızlık ve karar verme güçlükleri yaşadıkları da belirlenmiştir. Bu konuyla ilgili çalışmalarda kariyer planlamasında yaşanan güçlüklerin motivasyon eksikliği, bilgi eksikliği, ve tutarsız bilgilerin yol açtığı belirsizliklerden kaynaklandığı ifade edilmektedir.<sup>35</sup> Aslında İHL öğrencilerinin bu konuda yaşadığı süreçlerin diğer liselerdeki akranlarından pek bir farkı yoktur. Öğretmenlerin bu konuyla ilgili tespitlerinde şu hususlar ön plana çıkmaktadır. Her şeyden önce öğrenciler meslek seçimi ve kariyer planlamasıyla son iki sınıfta ilgilenmektedir. Daha önceki sınıflarda bu yönde yapılan çalışmalara pek fazla ilgi duymamaktadırlar. Akademik başarı düzeyi düşük olan öğrenciler ya bu konuyu tamamen olurluna bırakmış gibi davranmaktadır ya da çok fazla akademik başarı gerektirmeyen bazı mesleklere razı olmuş durumdadır. İmam Hatiplik ve müezzinlik gibi meslekleri düşünenlerin oranı da oldukça düşük görünmektedir. Diğer önemli bir husus da şudur ki, bilinçli ailelerin çocukları bu konuda daha sağlıklı karar vermektedir.

### 13. ÖĞRENCİLERİN DİNÎ KONULARA İLİŞKİN SORU(N)LARI VE DİNÎ TUTUMLARI

Rehber öğretmenlere öğrencilerin dinî konularla ilgili soruları ve dinî tutumları hakkında ayrı ayrı iki soru yöneltilmiştir. Her iki soruya verilen cevaplar birbiriyle çok bağlantılı olduğu için bu cevapları bir arada değerlendirmek

<sup>34</sup> F. Büşra Polat - Kadir Ardıç - Yasemin Özdemir; “Bireysel Kariyer Planlamada Etkili Olan Faktörlerin Belirlenmesine Yönelik Bir Araştırma: Sakarya Devlet Okulları Örneği”. *İşletme Bilimi Dergisi (JOBS)*, 4/1(2016), 33.

<sup>35</sup> Kemal Öztemel; “Lise Öğrencilerinin Kariyer Karar Verme Güçlüklerinin Yordayıcıları Olarak Algılanan Sosyal Destek ve Cinsiyet”. *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi*.11/3, (2013/Yaz), 241.

gerekir. Görüştüğümüz öğretmenlerin yarıya yakın bir kısmı rehberlik servisine bu alana ilişkin sorun gelmediğini, öğrencilerin bu konuları daha çok Meslek Dersi öğretmenlerine götürdüklerini ifade etmişlerdir. Dolayısıyla bu konudaki tespitleri öğrencilerin geneline teşmil etmeden değerlendirmek gerekmektedir. Bir de rehberlik servislerine olumlu dinî tutumdan daha çok bu konuda yaşanan sorunların aksettirildiğini de göz önünde bulundurmak gerekir. Daha açık bir ifadeyle, rehberlik öğretmenlerinin bu konuda muhatap olduğu öğrenciler daha çok bu alanda sorun yaşayan öğrenciler olmuştur.

Öğrencilerin dinî tutumlarına ilişkin tespitlerde ise aile, öğretmen, akran, okul ortamı ve çevre etkisi ve dinî uygulamalarla ilgili gözlemler gibi etkenler gündeme getirilmiştir. Kendilerine bu konularda sorun geldiğini söyleyen öğretmenler oldukça farklı konular dile getirmişlerdir. Bu sorunları ve öğrencilerin dinî tutumlarına ilişkin tespitleri bizzat öğretmenlerin ifadeleriyle aktarmakta fayda vardır:

*“Daha önceki yıllarda aşırı aile baskısından dolayı ateist olan öğrencilerimiz vardı. Son yıllarda bu tür sorunlar artık gelmiyor.”* (Kız İHL Okulu)

*“Kız öğrencilerin başörtüsüyle ilgili sorunları var. Dinlerini sorguluyorlar.”* (Kız İHL Okulu)

*“Öğrencilerin büyük bir kısmı aileleri tarafından kendilerine baskı uygulandığını düşünmektedir.”* (Kız İHL Okulu)

*“Dinin kurallarını günlük sosyal hayatla bağdaştıramıyorlar.”* (Kız İHL Okulu)

*“Öğrenciler genellikle okulumuzdaki meslek derslerine giren öğretmenlerin kendilerini dini konularda sıktıklarını ve anlamadıklarını söylemektedir. Meslek dersine giren öğretmenlerin her şeye haram, günah, bunu yaparsanız cehenneme girersiniz gibi ifadeler kullandıklarını söylemektedirler. Bazı öğrencilerimiz de dinin kurallarının katı olduğunu bu nedenle dine karşı önyargılı olduklarını söylediler. Cehennem algısının onları korkuttuğunu gözlemledim.”* (Sınavsız öğrenci alan ve karma eğitim yapılan bir İHL Okulu)

*“Bu konuda şimdiye kadar hiçbir öğrenci rehberlik servisine başvurmamıştır. Ancak İmam Hatip Lisesi'nin kendisine uygun olmadığını ileriki yaşantısında bu okulun kendisine verdiği imamlık, müezzinlik gibi meslekleri yapmak istemediklerini ifade edenler olmuştur.”* (Sınavsız öğrenci alan ve karma eğitim yapılan bir İHL Okulu)

*“Zaman zaman karşılaşıyoruz. Az da olsa dini algılar genellikle sosyal medya üzerindeki tartışmalardan etkileniyor. 15 Temmuz sonrası cemaat algısı, tarikatlar vs.*

politize olmuş muhteva ve yaşamdan çok, yansımalarından etkili sorular geliyor.” (Sınavsız öğrenci alan ve karma eğitim yapılan bir İHL Okulu)

“Öğrencilerin dini düşüncesi, din algısı ile ilgili sorunları rehberlik servisine çok fazla gelmemektedir. Daha çok bu tip konuları meslek dersi öğretmenlerine sormaktadırlar. Kısmi de olsa bazı dini ritüelleri sorgulayan, deizm, ateizm gibi konuları konuşan merak eden birkaç öğrencimiz bulunmaktadır.” (Sınavla öğrenci alan bir İHL Okulu)

“Kız öğrencilerimizden (1 veya 2 tanesi) başörtüsü takmadığı için arkadaşlarının sorularına muhatap olanlar vardı. Bu kızlarımız bazı sınıf arkadaşlarıyla yaşadıkları tartışmalarda başörtüsünün inancın temel esaslarından olmadığı düşüncesi ile arkadaşlarının sorularını cevaplamış ve sınıf arkadaşlarının çoğu karşıt görüşte olduğu için mağlubiyet duygusuyla rehberlik servisine müracaat etmişlerdi.

12. sınıf öğrencilerimizden bir grup ‘bu zamanda hala ateist var mıdır’ diye sorunca bir TV tartışma programından bir kesit izlettim. Öğrencilerim ateist konuşmacıyı yoğun bir öfkeyle izleyip tartıştılar. Dini konularda antitezlerle karşılaşmaya pek hazır olmadıklarını gözlemledim.

Bu başlık altında değerlendirilmesi doğru mudur, bilmiyorum. Bir kız öğrencimiz okul kıyafeti giymemekte direniyordu. Kendisi ile yaptığımız bir görüşmede (o dönemde okul kıyafetimiz olan diz boyundaki mavi ekose eteği kastederek) kısa etek giymenin dini inancına uygun olmadığını ve bu nedenle ‘o eteği’ giymeyeceğini söyledi.”(Sınavsız öğrenci alan İHL Okulu)

“Öğrencilerimizin büyük çoğunluğunun ibadetlerinde hassasiyet gösterdiği gözlenmektedir. Ancak öğrencilerin dini tutumlarının ders aldığı öğretmenle ilintili olmadığı görülmektedir. Öğretmenlerin aynı konuda farklı görüşlere sahip olmaları bazı öğrencilerde kafa karışıklığına neden olabilmektedir.” (Sınavsız öğrenci alan bir İHL Okulu)

“Savunuyorlar, benimsiyorlar fakat uygulama kısmında sıkıntılar yaşayabiliyorlar. Ailesi bilinçli olanlarda durum farklı gözlenebiliyor. Kulaktan dolma bilgilerle hareket eden çok kişi gözlenebiliyor.” (Sınavsız öğrenci alan bir İHL Okulu)

“İbadetleri yapma noktasında ciddi eksiklikleri var. Namaz kılan, Kur’an okuyan ve dini anlamda kendini geliştiren öğrenci sayısı çok azdır.” (Sınavsız öğrenci alan bir İHL Okulu)

“Öğrenciler genel olarak dine karşı ön yargıları bulunmaktadır. İHL olmalarına rağmen dinin kendilerine dayatıldığını, sevdirilmediğini söylüyorlar. Baskı ve korku ile değil özendirilip, sevdirmesi gerektiğini düşünüyorlar.” (Sınavsız öğrenci alan bir İHL Okulu)

“Duygusal olarak güçlü, akılsal olarak çok zayıf! Yaşam tarzı olarak bölgesel.” (Kız İHL Okulu)

“Dini inançları, öğrencilerin davranışları üzerinde etkili olsa da, onlar için dini değerleri geri planda kalmaktadır.” (Kız İHL Okulu)

“Çok ilgisizler!” (Kız İHL Okulu)

“Belli hassasiyeti olan ailelerin çocuklarında belli bir anlayış elbette var. Ancak dini yaşamda bunu çok fazla göremiyoruz. Bu da tamamen okulun “İmam Hatip okul kültürü”nün olmayışı ile ilgilidir. Okulda dini yaşam anlamında bir atmosfer yok.” (Sınavsız öğrenci alan bir İHL Okulu)

“Önceki çalıştığım okulda gözlemlemediğim bir namaza çağırma alışkanlığı var İHL’de. Öğle arasında öğrenciler birbirlerine “namazı kıldın mı? Haydi, mescide gidelim!” gibi ifadelerle birbirlerini motive ediyorlar. Elbette buna rağmen katılmayanlar olabiliyor.” (Sınavsız öğrenci alan İHL Okulu)

“Okulumuzda dini ritüellerin uygulanması ve kılık kıyafet konusunda herhangi bir baskı bulunmamaktadır. Bununla birlikte öğrencilere dini ritüellerin uygulanması, ibadetlerin yapılması konusunda teşvik edici bir tutum gözlenmektedir. Öğrencilerin büyük bir kısmı ibadetlerini yerine getirme konusunda hassas olsalar da zaman zaman aksaklıkları gözlenmektedir. Buradaki kastım namazdır.” (Sınavla öğrenci alan bir İHL Okulu)

Öğretmenlerin gözlemleri ve tespitleri gösteriyor ki, öğrencilerde dine ve dinî yaşantıya yönelik bir ilgi genel olarak bulunmaktadır. Ancak bilinçli bir yöneliş ve uygulamada hassasiyet konusunda farklı tutumlar göz çarpmaktadır. Bazı öğrenciler bu konuda daha hassas davranırken bazılarında genel bir ilgisizlik ve yavaşlık gözlemlenebilmektedir. Özellikle namaz gibi bir temel ibadete devam etmede öğrenciler oldukça zorlanmaktadır. Nitekim başka bir soru vesilesiyle yukarıda geçtiği üzere bir öğretmenimizin şöyle bir tespiti olmuştu: “Okulun mescidinin kapasitesinin yüksek olmasına rağmen düzenli namaz kılan öğrencilerin sayısı ancak %10’lar seviyesinde kalmaktadır. Kendilerinden beklenen namaz kılma, Cuma’ya gitme, dini sohbet dinleme ve Kur’an-ı Kerim dinleme konusunda isteksizler.” Bilinçli aile ve bilinçli öğrenci faktörünün yanı sıra öğretmen yaklaşımının da bu konuda önemli bir etken olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim bazı araştırmalarda, bu okula kendi seçimiyle gelen öğrencilerin, kendi isteği dışında bir sebeple gelen öğrencilere göre daha yüksek bir dinî sorumluluk düzeyine



sahip oldukları, ayrıca Anadolu İHL öğrencilerinin dinî sorumluluk düzeyinin normal İHL öğrencilerine göre daha yüksek olduğu ortaya çıkmıştır.<sup>36</sup>

Rehber öğretmenlerin dikkatini çeken şikâyet konularına bakıldığında öğrencilerin daha çok aile baskısından, bazı öğretmenlerin bu konudaki sıkıcı tutumundan vs. mustarip olduğu anlaşılmaktadır. Kız şubelerinde çalışan öğretmenlerin dile getirdiği sorunlara bakıldığında ise, erkeklerden farklı olarak aile baskısı, tesettür gibi dinî vecibeleri yerine getirmede isteksizlik gibi bazı sıkıntılar dikkat çekmektedir. Bu tür şikâyetleri dine yönelik topyekûn bir olumsuz algı olarak değerlendirmek gerçekçi bir tespit olmaz. Çünkü bu konuyla ilgili birçok araştırmanın ortak tespitine göre İHL öğrencisinin dine ilişkin tutumu genellikle yüksek düzeyde olumlu çıkmaktadır.<sup>37</sup> Görüşmemiz esnasında öğretmenlerin de ifade ettiği gibi çok yaygın olmasa da bu sorunu yaşayan bazı öğrencilerin varlığı da bir vakıa. Dolayısıyla bu çocukların bu gerilimden kurtulmalarını sağlamak için okul ve ailenin işbirliği yapması gerekmektedir. Diğer öğrencilerin yansıttığı sorunların bir kısmı meslek dersi öğretmenlerinin yaklaşımıyla ilgili, bir kısmı İmam Hatiplilik misyonunu benimsemekle ilgili, bir kısmı medyatik dinî söylem ve meselelerle ilgili, bir kısmı da çevre baskısıyla ilgilidir. Bu alt başlıkların her birini ayrı ayrı ele alıp tahlil etmek gerekmektedir. Bu sorunların oluşmasına sebep olan kişileri, çevreleri ve durumları analiz etmek gerekir.

Öğrencilerin dinî tutumlarındaki bu çeşitliliğin bir soruna dönüşmemesi için öğretmenlerin “öğrenciye görelilik” ilkesine riayet etmeleri ve sabırlı olmaları önemlidir. Diğer konularda olduğu gibi dinî tutumları benimsemek hususunda da bireysel hız farklılığı mutlaka göz önünde bulundurulmalıdır. Herkesin aynı anda aynı tutumu benimsemesini beklemek hiç de pedagojik olmaz. Bazı öğrencilerin, kendilerine dinî ritüelleri yerine getirmeleri hususunda baskı yapıldığına ilişkin şikâyetlerini bu kapsamda değerlendirmek gerekir. Bu tür sorunların giderilmesinde öğretmenler ve okul idaresinin işbirliği ile olumlu bir okul ortamı oluşturularak bazı çözümler üretilebilir.

---

<sup>36</sup> Muhammet Cevat Acar; “İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Dinî Sorumluluk Düzeylerinin İncelenmesi: Bingöl Örneği”. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2014/2), 157.

<sup>37</sup> İbrahim Aşlamacı - Emrah Eker, “İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Okul Aidiyet ve Dinî Tutum Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi,” 20.

## 14. ÖĞRENCİLERİN ALMIŞ OLDUĞU DİNÎ İÇERİKLİ EĞİTİMİN BU ÖĞRENCİLERİN PSİKOLOJİK DURUMLARINA ETKİSİ

Bu soruya verilen cevaplarda, dinî bilginin genel olarak öğrencilerin davranışları ve tutumları üzerinde pozitif bir etki oluşturduğu belirtilmiş olsa da bazı önemli problemlere de işaret edilmiştir. Öğretmenler, bu konuyla ilgili tespitlerini şu cümlelerle ifade etmişlerdir:

*“Eğer dersin öğretmeni o dersi sevdiyse bir ömür boyu işlerine yarayacak bilgiler elde ettiklerini düşünüyorum. Psikolojik yönden herhangi bir olumsuzluk yaratacağını düşünmüyorum.” (Kız İHL Okulu)*

*“Aslında not kaygıları olmasa verilenler manevi anlamda çok şey katıyor. Not kaygısından dolayı öğrenciler bu katkıyı göremiyor.” (Kız İHL Okulu)*

*“İHL öğrencilerinin diğer lise öğrencilerine göre daha sakin ve madde kullanımı eğiliminin daha az olduğu söylenebilir.” (Kız İHL Okulu)*

*“Olumsuzluklar karşısında yaygın kader anlayışına sarılarak kendilerini rahatlatıyorlar. Meslek derslerini sosyal hayatla bağdaştıramadıkları için duyguları da çelişkili.” (Kız İHL Okulu)*

*“Psikolojik olarak iyi oluş düzeylerinin daha iyi ya da daha kötü olduklarını düşünmüyorum. Var olan farklılıkların İHL olmasından değil, kız lisesi olmasından kaynaklandığını düşünüyorum.” (Kız İHL Okulu)*

*“Öğrencilerin gördükleri dini derslerin, öğrencilerin olumsuz davranışlar sergilemesine az da olsa engel olduğu söylenebilir. Fakat öğrenciler, dini dersleri yeterince önemsememekte, hayatları için gerekli görmemektedir. Bunun nedeni ise ailelerin ve öğretmenlerin öğrencileri yönlendirirken daha çok akademik başarıları temel aldıkları görülmektedir. Ailelere, öğretmenlere ve öğrencilerin çevresindeki birçok kişiye göre, öğrencilerin başarılı olması hatta iyi bir insan olması “iyi bir meslek” sahibi olması, okulda başarılı olması, üniversite sınavını kazanmasıyla mümkündür. Çevrelerinin bu tutumu öğrencileri dini derslerden uzaklaştırmakta ve onların bu derslere karşı olumsuz tutum sergilemelerine neden olmaktadır. Bu da dini derslerin öğrencilerin davranışları ve psikolojik durumları üzerinde beklenenden daha az etkili olmasına neden olmaktadır.” (Kız İHL Okulu)*

*“İHL öğrencilerini diğer lise öğrencileri ile karşılaştığımızda öğrencilerin almış oldukları dini eğitimin davranışları da kısmen farklılığa yönelttiği söylenebilir. Almış oldukları dini eğitimin oto-kontrol mekanizmasında olumlu yansımaları gözlenmektedir. Ancak alınan din eğitiminin bazı öğrencilerde bazı davranışları kısıtlamasının psikolojik sorunlara da sebebiyet verebildiği görülebilmektedir. Bunu daha çok kız*

arkadaş edinme konusunda rastlanılmaktadır. Kız-Erkek arkadaşlığı konusu daha çok sosyal arkadaşlık olarak algılanmak yerine cinsel boyutu ile algılanmaktadır.” (Sınavsız öğrenci alan bir İHL)

“İHL öğrencilerin almış oldukları dini içerikler öğrencilerin dini algı ve tutumlarını ve almış oldukları dini eğitimin öğrencilerin sosyal çevrelerine karşı tutumlarını belli ölçüde olumlu olarak etkilediği gözlenmektedir. Ancak teknolojinin ve sosyal medyadaki bilgi kirliliğinin dini algı ve tutumlara da olumsuz yansımalarının olduğu durumlar da söz konusudur.” (Sınavsız öğrenci alan bir İHL Okulu)

“Ders olarak gördükleri için yani amaçları not almak ve geçmek olduğu için psikolojik açıdan sadece bu yönde etkisi olduğunu söyleyebilirim. Son sınıflara doğru biraz daha dini boyutuyla bakmaya başladıklarını düşünüyorum fakat sayısı çok az. Aslında bu durumun akademik başarı yani düşünme becerisiyle de alakalı olduğunu gözlemliyorum.” (Sınavsız öğrenci alan bir İHL Okulu)

“İnancı sağlam olan öğrencilerin yaşadıkları problemlere tevekkülle yaklaştıkları, daha kolay üstesinden geldikleri gözlenmektedir.” (Sınavsız öğrenci alan bir İHL Okulu)

“Dini içerikli derslerin günah, haram ve cehennem boyutları öğrencilerimizi psikolojik olarak korkutmaktadır. Dinimizin yasaklar üzerine kurulu bir din olduğunu, kendilerinin bu durumdan dolayı olumsuz etkilendiklerini ifade etmektedirler. Birkaç öğrenci rehberlik servisine gelip geceleri günahlarından dolayı uyuyamadıklarını, obsesyonları olduklarını, en ufak günah işlediklerinde dinden çıkacaklarını düşündükleri için psikolojilerinin bozulduklarını söylediler.” (Sınavsız öğrenci alan bir İHL Okulu)

“Öğrencilerden beklenti, yaşları ve içerisinde buldukları gelişim dönemi düşünüldüğünde üst seviyede olduğu gözlemlenmektedir. Ortaokula kadar diğer akranları gibi davranış sergileyen bir çocuğun İmam Hatip Lisesi'nin kapısından girer girmez onlara yüklenen misyon, davranışsal beklenti, dini duyarlılık, ağırbaşlılık, İmam hatip öğrencisi gibi davranma, olgunluk ne yazık ki reel durumla tezatlık taşımaktadır. Bu öğrencilerin çoğu zaman diğer yaşlıları gibi oldukları unutulmakta ve daha olgun davranışlar sergilemeleri beklenmektedir. Okulun mescidinin kapasitesinin yüksek olmasına rağmen düzenli namaz kılan öğrencilerin sayısı ancak %10'lar seviyesinde kalmaktadır. Kendilerinden beklenen namaz kılma, Cuma'ya gitme, dini sohbet dinleme ve Kur'an-ı Kerim dinleme konusunda isteksizler. Ancak son yıllarda yapılan çeşitli mesleki yarışmalar öğrencini ilgisinin uyanmasına, kendini göstermek için çaba harcamasına ve yarışmalara katılma isteği bu anlamda olumlu gelişmeler olarak görülebilir.” (Sınavsız öğrenci alan bir İHL Okulu)

*“Dini içerikli dersleri olumlu etkisi olduğunu ibadetlerden eksik de olsalar İmam Hatip Lisesi kimliği söz konusu ortamlarda etkisini göstermektedir. Ayrıca temel dini bilgiler, Kur’anı Kerim’in yüzüne okuma gibi belirli bir kazanım da sağlamaktadırlar. Bunun yansımaları öğrencilerin ruh hallerine gözlemlenmektedir.” (Sınavsız öğrenci alan bir İHL Okulu)*

*“Öğrencilerimiz diğer lise öğrencilerine göre daha saygılı ve sakinlerdir. Psikolojik olarak diğer lise öğrencilerine göre özgüven ve özsaygılarının daha düşük olduğu görülmektedir. Aile baskısından dolayı sevgi ve ilgiyi karşı cinsten beklemektedirler.” (Sınavsız öğrenci alan bir İHL Okulu)*

*“Paylaşımca arkadaşlık ilişkisi geliştirememiş bazı öğrencilerimizin sürekli olarak, dini konular çerçevesinde, bilirkışı edasıyla konuşmaları nedeniyle sınıf arkadaşları tarafından dışlandığı ve etkinliklere dahil edilmediği gözlenmiştir. Bu durumdaki bir öğrenci, hakikati söylediği için dışlandığını belirtmiştir.*

*İlişkilerinden ve yaşamından memnuniyetsizliği olan öğrencilerimizden intihar etmeyi düşündüğünü; ancak dini bilgisinin ve inancının kendisini alıkoyduğunu belirten de olmuştur.” (Sınavsız öğrenci alan bir İHL Okulu)*

*“Tabii burada diğer liseler derken akademik olarak dengi okulları değerlendirmek gerekir. Diğer okul öğrencilerine göre kesinlikle daha pozitif olduklarını düşünüyorum. İmam Hatip Lisesi kimliği davranışlarında olumlu yansımaları hissettirmektedir. Örneğin disiplin olaylarına, öğretmen öğrenci ilişkilerine, öğrenci -öğrenci ilişkilerine genel anlamda bakıldığında İmam Hatip liselerinin daha olumlu olduğunu görmekteyiz.” (Sınavsız öğrenci alan bir İHL Okulu)*

*İHL öğrencileri kendilerini Anadolu Lisesi öğrencileri ile Meslek liselerinin dışında farklı bir grup olarak görüyorlar. Mezun olduklarında ara eleman vasıfları olmayan, Anadolu lisesi öğrencileri gibi doğrudan üniversite sınavına hazırlanmasına da müsaade edilmeyen; bu nedenle haksızlığa maruz kalmış bir kitle oldukları kanısındalar.*

*Kız-erkek ilişkileri konusunda diğer okullardan daha dirençliler. Bu konuda problemleri olan öğrencilerimiz dahi konuyu anlatırken önce haram-helal, caiz (veya değil), nefesine uymak kavramlarıyla düşüncelerini destekliyorlar. Önceki çalıştığım okulda öne çıkan kavramlar kelime olarak değilse de anlam bakımından hedefinden saptık, birbirinin duygularını törpülemek, zaman kaybet(tir)mek çağrışımlı anlatımlardı.(Sınavsız öğrenci alan bir İHL Okulu)*

*“İmam Hatip Lisesi öğrencileri diğer lise öğrencilerinden gelişimsel olarak farklı bir özellik göstermemektedir. Çoğu sorun alanlarının aynı olduğu gözlenmektedir. Fakat sosyal girişimcilik yönünü burada geliştirme olanağı bulan öğrenciler diğer lise*

*öğrencilerinden daha fazla bir özgüvene ve sosyal iletişimde daha iyi görünmektedirler.” (sınavla öğrenci alan bir İHL Okulu)*

*“Meslek dersleri öğrenciler sevmese bile bilgilerini artırıcı özellik göstermektedir. Fakat bir kısım öğrenci meslek derslerini istemedikleri için bu durum onların üzerinde psikolojik bir baskı veya mobing oluşturmaktadır.” (Sınavla öğrenci alan bir İHL Okulu)*

Yukarıda sıralanan tespitler ışığında şunları söyleyebiliriz: İHL öğrencileri genel anlamda daha sakin ve uyumlu, bazı kötü alışkanlıklara karşı daha dirençli, çevreye karşı olumlu tutum geliştirme, problemlerle baş etmede pozitif etki ve dini bilgilerini geliştirmek açısından ve sosyal iletişim açısından daha girişken bir profil göstermektedirler. Ancak kız-erkek ilişkisi, özgüven eksikliği, aile baskısından kaynaklanan problemler, gelecek kaygısı gibi sorunlardan da bahsedilmektedir. Dolayısıyla bu öğrencilerin psikolojisini güçlü ve zayıf yönleriyle birlikte ele almak gerekir. Özellikle sorun yaşadıkları alanlarda kendileriyle etkili bir iletişim kurarak yardımcı olmaya çalışmak önemlidir. Öğretmenlerin ifadelerine yansıyan sorunları şu şekilde sıralamak mümkündür:

- ✓ Not kaygısı, öğrencilerin bu derslerdeki içerikle bütünleşmesini engellemektedir.
- ✓ Ailelerin ve öğretmenlerin akademik başarıyı ve meslek sahibi olmayı sürekli öncelemesi öğrencileri bu derslerden soğutmaktadır.
- ✓ Özellikle sosyal medyada dolaşan dine ilişkin “bilgi kirliliği” öğrencilerin dinî tutumları üzerinde olumsuz etki yapmaktadır.
- ✓ Bu derslerde yoğun bir şekilde günah, haram, cehennem gibi kavramların işlenmesi öğrencilerin psikolojisini negatif yönde etkilemektedir.
- ✓ İHL öğrencisinden beklenen “olgunluk ve örnek davranış tutumları” onların gerçek yaşamıyla tezat oluşturmaktadır.
- ✓ Bazı öğrenciler meslek derslerini istemedikleri için bu durum onların üzerinde psikolojik baskı oluşturmaktadır.

Bu problemler meslek dersi öğretmenlerinin yanı sıra aileleri, diğer alan öğretmenlerini ve idareyi ilgilendiren konulardır. Okul tercihi, derslerin işleniş biçimi, öğretmenlerin yaklaşımı, bu çocuklara yüklenen misyon, sınav sistemimiz vs. bir çok boyutu olan bu konuyu etraflıca tartışıp makul çözümler üretmemiz gerekir.

## 15. ÖĞRENCİLER DİYALOGA AÇIK MI?

Bütün okullardaki Rehber öğretmenler öğrencilerin genel olarak diyaloga oldukça açık olduğunu ifade etmişlerdir. Bu tespit öğrencilerimiz ve yukarıda sıralanan sorunları gidermek adına umut vericidir. Çünkü dile getirilen sorunların öğrenciler üzerinde oluşturduğu negatif etkiyi etkili iletişim süreçleriyle gidermek mümkündür. Burada sorumluluk büyük ölçüde okul idaresine ve öğretmenlere düşmektedir. Nitekim görüştüğümüz bir öğretmenimiz bu konudaki tespitini şöyle ifade etmiştir: *“Öğrencilerimiz genel olarak diyaloga açıktır. Ergenlik döneminde olmaları itibarı ile arkadaş etkisi yüksek, otorite figürü olan öğretmene karşı kendilerini arkadaşlarına daha yakın hissetmelerine rağmen ilgilenildiği zaman olumlu yaklaşım gösterirler ve duygusal bağ geliştirirler”* Öğretmenin olumlu yaklaşımı bu öğrencilerle diyalog yollarını sonuna kadar açabilmektedir. Rehber öğretmenlerin bu konudaki kanaatlerini yansıtmak adına benzer yöndeki bir iki tespit ifadesi daha verilebilir:

*“Her birey gibi İHL öğrencileri de diyaloga ve etkileşime açıktır. Ancak uygun diyalog ve etkileşim için iletişimin gerekliliklerine ne kadar sahip olduğumuz ve bunları ne kadar uyguladığımızla ilgilidir.”*

*“İletişim ortamında güven tesis edilince öğrencilerin bütün konularda gerçek yaşantılarını ve gerçek duygu ve düşüncelerini ifade etmek konusunda diyaloga açık olduklarını düşünüyorum.”*

*“Öğrenciler diyaloga çok açık. Kendilerini çok rahat ifade edebiliyorlar.”*

Bu tespit cümlelerinden anlaşılıyor ki, öğrencilerin durumunu değerlendirirken bizim diyaloga ne kadar açık olduğumuza ve öğrencilerimizle iletişim kanallarını ne kadar açık tuttuğumuza da bakmamız gerekir. Acaba biz yetişkinler, gençlerin kendilerini rahat bir şekilde ifade edebilecekleri güven ortamını sağlayabiliyor muyuz? Kendi ön yargılarımızdan sıyrılarak onlarla empati kurabiliyor muyuz? Rehberlik öğretmenine açılan bir öğrenciyle bizler iletişim kuramıyorsak kendi durumumuzu da gözden geçirmemiz gerekmez mi?

## 16. SONUÇ VE ÖNERİLER

İmam Hatip Lisesi öğrencisinin beklentilerini ve sorunlarını tespit etmek açısından bu okullarda çalışan rehber öğretmenlerin konuyla ilgili değerlendirmeleri önemli bir veri kaynağıdır. Öğrencilerin daha çok sorunlarını iletmediği rehberlik servisinde bu okullarımızın güçlü yanlarından daha çok zayıf yönlerine ilişkin veriler biriktirmektedir. Okul idarecileri, diğer alan öğretmenleri ve

aileler gibi paydaşların öğrencilere ve okula dair beklentilerini değerlendirirken rehberlik servislerindeki verileri göz önünde bulundurmak gerekir. Diğer paydaşların bu okullara ilişkin gözlemlerini öğrenciler açısından biraz da dışarıdan bakan bir gözün tespitleri olarak değerlendirmek mümkün iken rehberlik servisinin verilerini daha çok iç gözlem ürünü veriler şeklinde görebiliriz. Dolayısıyla sağlıklı bir analiz yapmak açısından bu veriler değerlidir.

Rehber öğretmenlerin tespitleri ışığında İmam Hatip Okulları için şunlar söylenebilir:

1. İmam Hatip Lisesi öğrencisini en fazla meşgul eden konular diğer lise-lerde okuyan akranları gibi eğitsel sorunlar, ekonomik problemler, aile ilişkilerinde yaşadığı çatışmalar ve meslek seçimi gibi konulardır.

2. Akademik başarı düzeyi yüksek olan öğrenciler bu okulun programına ve öncelendiği hedef davranışlara daha rahat uyum sağlayabilmektedirler.

3. Kendi isteklerinden daha çok aile yönlendirmesi ve sınav sistemi sebebiyle bu okullara gelen azımsanmayacak oranda bir memnuniyetsiz öğrenci kitlesi mevcuttur.

4. İHL öğrencisinin dine ilişkin tutumu genellikle yüksek düzeyde olumlu olmakla birlikte özellikle namaz gibi ibadetleri yapmada ve kız öğrencilerinde tesettüre uygun giyinme gibi uygulamalarda zorlanan öğrenciler bulunmaktadır. Bu öğrencilerin ortak şikâyeti ise ailelerinden ve öğretmenlerinden kaynaklanan maruz kaldıkları çevresel baskıdır.

5. Öğrencilerin yarıya yakın bir kısmı okulu benimsemekte zorlandığını ifade etmektedir. Derslerin zorluğu, kendi tercihi dışında bu okula gelmiş olmak, mesleki derslerin üniversiteye giriş sınavında etkili olmayışı ve din hizmetlerinde çalışmayı düşünmemek bu konudaki memnuniyetsizliğin temel sebepleridir.

6. Öğrencilerin meslek dersi ve diğer alan derslerinin öğretmenlerine yönelik en büyük beklentileri hoşgörülü yaklaşımdır. Alan farkı gözetmeksizin kendileriyle ilgilenen öğretmenleri daha çok benimsiyorlar.

7. Rehber öğretmenlerin tespitlerine göre okul idaresine dönük genel bir memnuniyetsizlik olmamakla birlikte temel şikâyet konusu iletişimsizlik, bazı uygulamalarda adaletsizlik ve katı disiplin kuralları etrafında şekillenmektedir.

8. Öğrencilerin aileleriyle ilişkileri konusunda genellikle olumsuz bir tabloyla karşı karşıya olduğumuz söylenebilir.

9. Öğrencilerin arkadaşlık ilişkilerinin genellikle iyi olduğu belirtilmekle birlikte, bazı rehberlik öğretmenleri karma olmayan okullarda okuyan öğrencilerin, karşı cinsle ilişkiler konusunda sağlıklı tutum geliştirmekte zorlandığını ifade etmişlerdir.

10. Meslek derslerine yönelik olumsuz tutum sahibi azımsanmayacak bir öğrenci kitlesi mevcuttur. Öğrencilerin diğer derslere yönelik tutumları ise daha olumludur.

11. Öğrenciler meslek seçimi ve kariyer planlamasıyla son iki sınıfta ilgilenebilmektedir. Akademik başarı düzeyi düşük olan öğrenciler ya bu konuyu tamamen olurluna bırakmış gibi davranmaktadır ya da çok fazla akademik başarı gerektirmeyen bazı mesleklere razı olmuş durumdadır. Din hizmetlerinde çalışmayı düşünen öğrencilerin oranı oldukça düşüktür.

12. Dinî içerikli dersler öğrencilerde çevreye karşı olumlu tutum geliştirme, problemlerle baş etmede pozitif etki ve dini bilgilerini geliştirmek açısından olumlu etki oluşturmaktadır. Ancak çevreden hissedilen “olgun davranış” beklentisi, din hakkındaki bilgi kirliliği gibi sorunlar bu öğrencileri olumsuz yönde etkilemektedir.

13. İHL öğrencileri genel anlamda daha sakin ve uyumlu, bazı kötü alışkanlıklara karşı daha dirençli, sosyal iletişim açısından daha girişken bir profil göstermektedirler. Ancak kız-erkek ilişkisi, özgüven eksikliği, aile baskısından kaynaklanan problemler, gelecek kaygısı gibi sorunlar da yaşamaktadır.

14. İHL öğrencisi diyaloga ve iletişime oldukça açık bir tutum sergilemektedir.

Elde edilen bu sonuçlar gösteriyor ki ülkemizde önemli bir karşılığı olan İmam Hatip Lisesinin niteliğini artırmak için bu okullardaki eğitimde rol alan bütün paydaşların durumunu ayrı ayrı araştırmak gerekmektedir. Özellikle eğitimin merkezinde yer alan öğrencilerin bütün gelişim yönleri, beklentileri ve sorunları nesnel verilere dayalı bir şekilde analiz edilmelidir. Bu kapsamda öğrenci merkezli alan araştırmalarına daha fazla yer verilmelidir. Bu okulların eğitim süreçlerinde belirleyici olan bütün paydaşlar bu konuda yapılan alan araştırmalarının sonuçlarını göz önünde bulundurarak gerekli tedbirleri almalarıdır. Bu kapsamda özellikle bu çalışmada vurgulanan sorunlar ışığında şu önerilerde bulunmak mümkündür:

1. Öğrencilerin bu okullara kendi tercihleriyle devam etmeleri birçok açıdan hayati bir meseledir. Aile baskısı, sınav sistemi vb. öğrenciyi bu okula mecbur eden uygulamalara son verilmelidir.



2. Öğrencileri birinci derecede meşgul eden eğitsel sorunlar, aile ilişkilerinde yaşanan çatışmalar ve gelecek planlamasında profesyonel destek verilmelidir.

3. Okul içinde dinî uygulamalar ve tutumlar konusunda rehberlik eksenli bir yaklaşımla öğrencilere yardımcı olunmalıdır. Bu konuda meslek dersi öğretmenleri ve rehber öğretmenlerin işbirliği yapması oldukça önemlidir.

4. Öğrencilerle etkili iletişim ve empatik yaklaşım konusunda öğretmenlerin ve okul idaresinin daha hassas davranması gerekmektedir.

5. İmam Hatip Lisesine devam edip din hizmetleri alanında çalışmayı ve bu alanda üniversite tercihinde bulunmayı düşünmeyen genel öğrenci kitlesine uygun bir İHL programı tartışılmaya değer bir konudur.

6. Özellikle 11. ve 12. sınıfların programında öğrencilerin Yüksek Öğrenimle ilgili tercihleri doğrultusunda sözel sınıf, sayısal sınıf, eşit ağırlık sınıfı ve İlahiyata hazırlık sınıfı oluşturularak derslerin yoğunluğu buna göre ayarlanabilir. Böylece öğrenciler hedefledikleri alana uygun çalışabilecekleri gibi meslek dersi öğretmenleri üzerindeki, *bu öğrencileri fazla sıkılmayın* baskısı da kalkmış olur.

## 17. KAYNAKÇA

- Acar, Cevat, Muhammet. "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Dinî Sorumluluk Düzeylerinin İncelenmesi: Bingöl Örneği". Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 4 (2014/2):151-161.
- Acuner, H. Yusuf. İmam Hatip Okulları. Rize: STS Yayınları. 2016.
- Adam, Hüdaferdi. "The Profile Of Imam-Hatip Schools In Contemporary Turkey (From the Beginning until 1997)" Akademik Araştırmalar Dergisi 19 (2003): 163-182.
- Aslanargun, Engin. "Okul-Aile İşbirliği ve Öğrenci Başarısı Üzerine Bir Tarama Çalışma", Sosyal Bilimler Dergisi 18 (2007): 119-135.
- Aşlamacı, İbrahim - Eker, Emrah. "İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Okul Aidiyet ve Dinî Tutum Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". Değerler Eğitimi Dergisi. 14/32(2016): 7-38.
- Aşlamacı, İbrahim - Eker, Emrah. "İmam-Hatip Lisesi Öğrenci Velilerinin Çocuklarının Eğitimine Katılım durumları: Okul Yöneticilerinin Görüşlerine Dayalı Nitel Bir Araştırma". Talim: Journal of Education in Muslim Societies and Communities 1 (2017): 153-185. <http://dx.doi.org/10.12738/talim.2017.2.0007>.
- Aşlamacı, İbrahim. "İHL Öğrencilerinin Meslek Dersleri ve Meslek Dersi Öğretmenlerine Yönelik Tutum Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi 17/ 1,( 2017) 197-232.

- Aşlamacı, İbrahim. Öğrenci ve Öğretmenlerine Göre İmam-Hatip Liseleri: Profiller, Algılar, Memnuniyet, Aidiyet. İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi, 2017.
- Ateş, Pembegül. İmam Hatip Lisesi'nde Okuyan Öğrencilerin İmam Hatip Lisesi'ni Tercih Nedenleri ve Beklentileri (Gaziantep Örneği) Yüksek Lisans Tezi, Gaziantep Üniversitesi. 2016.
- Cüceloğlu, Doğan. İnsan ve Davranışı, İstanbul: Remzi Kitabevi. 1992.
- Çalışkanoglu, Şahin. "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Sorun ve Beklentileri-Çorum Örneği", Yüksek Lisans Tezi. Hitit Üniversitesi. 2018.
- Çelenk, Süleyman. "Okul Başarısının Ön Koşulu: Okul Aile Dayanışması", İlköğretim-Online. 2/2, (2003): 28- 34.
- Elmacioğlu, Tuncer. Başarıda Aile Faktörü, İstanbul: Hayat Yayınları. 1998.
- Erdoğan, Çetin - Demirkasimoğlu, Nihan. "Ailelerin Eğitim Sürecine Katılımına İlişkin Öğretmen ve Yönetici Görüşleri". Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi Dergisi, 16/3,(2010): 399-431.
- Ergül Topçu, Aysun. "Okullarda Akran Zorbalığının Yaygınlığı ve Doğası Üzerine Bir Derleme". Kriz Dergisi, 26/2 (Ağustos 2018): 0-0.
- Fidan, Zekai. (2018). "Ortaöğretim Öğrenci Velilerinin Çocuklarının Başarı Durumlarıyla İlgilenmeme Nedenleri", Uluslararası Liderlik Eğitimi Dergisi (ULED). 2/2. (2018): 61-71
- Gencer, Nevzat. "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinde Okul Aidiyet Duygusu (Çorum Örneği)". Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 21/39 (2019): 149- 172.
- Karahan, T. Fikret. "Lise Öğrencilerinin Problemlerini Etkileyen Faktörler," Ondokuzmayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi. 8/1. (2015): 147-156.
- Karateke, Tuncay. İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Sorun ve Beklentileri (Batman Örneği), Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi. 2010.
- Kasatura, İlky. Okul Başarısından Hayat Başarısına, İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi. 1991.
- Kaymakcan, Recep - Aşlamacı, İbrahim. "İmam-Hatip Liseleri Üzerine Bibliyografik Bir İnceleme", Değerler Eğitimi Dergisi. 9/22,(2011): 21-101.
- Korkmaz, Mehmet., (2013), "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Bu Okulu Tercih Süreçleri", Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 16. (2013):7-40.
- Mücahit, Mustafa. (2017), "Öğrencilerin Gözüyle Meslek Dersleri ve Meslek Dersleri Öğretmenleri (Sivas İli Örneği)", CÜ Sosyal Bilimler Dergisi. 41/1. (2017/1): 73-99.
- Öcal, Mustafa. 100. Yılında İmam Hatip Liseleri (1913-2013). İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.
- Özdemir, Yalçın – Tunçer, İrem – Yavuz, Gizem – Özdemir, Melek. "Ergen Öğrencilerin Okulda Temel Psikolojik Gereksinimleri Ölçeğinin Psikometrik Özellikleri: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". Ege Eğitim Dergisi 16/2. (2015): 441-458.

- Özensel Ertan - Aydemir, M. Ali. "Türkiye İmam-Hatip Lisesi Öğrenci Profili Araştırması". Türkiye İmam-Hatipliler Vakfı(TİMAV) Araştırma Raporu. 2015. <https://timav.org.tr/raporlar/turkiye-imam-hatip-lisesi-ogrenci-profil-arastirmasi>.
- Özgür, İren. İmam Hatip Okulları İnanç Siyaset ve Eğitim. (Çev: Hazal Yalın, Egemen Özkan), İstanbul: Kitap Yayınevi. 2015.
- Öztemel, Kemal. "Lise Öğrencilerinin Kariyer Karar Verme Güçlüklerinin Yordayıcıları Olarak Algılanan Sosyal Destek ve Cinsiyet". Türk Eğitim Bilimleri Dergisi.11/3, (2013/Yaz): 241-257.
- Polat, F. Büşra – Ardıç, Kadir – Özdemir, Yasemin. "Bireysel Kariyer Planlamada Etkili Olan Faktörlerin Belirlenmesine Yönelik Bir Araştırma: Sakarya Devlet Okulları Örneği". İşletme Bilimi Dergisi (JOBS), 4/1(2016): 29-65.
- Sarı, Mediha. "Empatik Sınıf Atmosferi ve Arkadaşlara Bağlılık Düzeyinin Lise Öğrencilerinin Okul Yaşam Kalitesine Etkisi", Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi. 18/1, (2012): 95-119.
- Sarı, Mediha. "Lise Öğrencilerinde Okula Aidiyet Duygusu". Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 13/1,(2013): 147-160.
- Soner, Oya. (2000), "Aile Uyumlu Öğrenci Öz güveni ve Akademik Başarı Arasındaki İlişkiler", M.Ü. Atatürk Eğitim Fakültesi Eğilim Bilimleri Dergisi. 12. (2000): 249-260.
- Tan, Hasan. Psikolojik Danışma ve Rehberlik Teori ve Uygulama. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1986.
- Türkiye İmam Hatipler Vakfı (TİMAV). "Türkiye İmam Hatip Lisesi Öğrencileri Profil Araştırması (Temel Sorunlar, Beklentiler ve Değer Yapıları)." Erişim: 12.07.2019. <https://timav.org.tr/raporlar/turkiye-imam-hatip-lisesi-ogrenci-profil-arastirmasi>,
- Türkmen Gül, Emine. "İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Beklenti ve Sorunları". Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi. 1998.
- Türnüklü, Abbas - Şahin, İdris. "İlköğretim Okullarında Öğrenci Çatışmaları ve Öğretmenlerin Bu Çatışmalarla Başa Çıkma Stratejileri". Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi, 8/30. (Bahar/2002): 283-302.
- Ünlü, Yıldız. "İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Beklenti ve Sorunları". Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 1999.
- Ünsür, Ahmet. Kuruluşundan Günümüze İmam Hatip Liseleri. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Yıldırım, Nail - Yalçın, Recep. "İmam Hatip Okulu Öğrenci Veli Görüşlerinin Nitel Bir Analizi". Türk İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi, 2/4, (Eylül/2015): 1-23.





## “Siyâset”ten Örfî Hukuka: Siyâset-i Şer’iyyenin Serüveni

- From The Concept Of "As-Siyasah" To State Law: The Adventure Of Al-Siyâsah Al-Shar’iyah-

Mehmet BİRSİN\*

**Atıf/Citation:** Birsin, Mehmet. ““Siyâset”ten Örfî Hukuka: Siyâset-i Şer’iyyenin Serüveni / From The Concept Of "As-Siyasah" To State Law: The Adventure Of Al-Siyâsah Al-Shar’iyah.” *Mesned: İlahiyat Araştırmaları Dergisi / Journal of Mesned Divinity Researches*, (Güz 2019-2): 425-460.

### Öz:

Makale, İslam hukukunda ulu'l-emre verilen istisnai bir yetki olan “siyasetin” örfî hukuka dönüşme sürecini incelemektedir. Bu bağlamda İslam hukukçularının kavramın mahiyetini belirleme çabalarını ve siyâset-i şer'iyye şeklinde terimleşmesini ele almaktadır. İslam medeniyetinde örfî hukukun ortaya çıkışı hakkında ileri sürülen görüşleri ve gerekçelerini değerlendirmektedir. Buna bağlı olarak makale İslam hukukunda vilâyet niteliğindeki yöneticilere tanınan “bağımsız bir siyaset alanı düşünce”nin” fıkhî gelişim üzerindeki etkisini tartışmaktadır. Tikel (cüz’î) nassın bulunmayışı düşüncesine dayandırılan bu yaklaşımın yerine bu alanlarda şer’in külli ilke ve maksatlarına dayalı doktrinel çalışmaların yapılması gerektiğini önermektedir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Şer’î Hukuk, Örfî Hukuk, Siyaset-i Şer’iyye, İslam Hukuk Tarihi.

### Abstract:

The article examines the process of transforming “al-siyâsah”, an exceptional authority given to uli al-amr, into state law. In this context, the article discusses the efforts of Islamic jurists to define this concept and periods that its turns into a terms of al siyasah al shar’iyah. It assesses the opinions that have been put forward on how state law appears in Islamic civilization and the arguments on which they are based. The article that makes some determinations about the reasons for the emergence of state law, discusses the impact of the idea of an independent political field given to administrators on the development of fiqh. The article recommends theoretical studies based on the principles and purposes of the general sharia in matters that do not have a direct nass.

**Key Words:** İslamic Law, State Law, legal maxims, Al-Siyâsah Al-Shar’iyah, History of İslamic Law.

\* Doç. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı, mehmet.birsin@inonu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-2038-799X.

## 1. GİRİŞ

Fıkıh, İslam toplumlarının hukuk ve asgari ahlak standartlarını ortaya koyan bir ilim dalıdır. Müçtehitler tarafından içtihat ile elde edilmiş normlar da dâhil olmak üzere fıkıhın normları, şer’î delillerden elde edilmesi sebebiyle İslama nispet edilir ve şer’î olarak nitelenir. Müslüman toplumlarda birey-toplum-devlet ilişkilerini fıkıhın düzenlemiş olması onu İslam medeniyetinin kurucu ilimlerinden biri haline getirmiştir. Bununla birlikte son iki yüzyıldır, fıkıhın toplumun düzen ve adalet ihtiyacını karşılama düzeyi üzerinde bazı tartışmalar yaşanmaktadır. Bu tartışmalardan biri, siyâset-i şer’îyye kavramı üzerinden yürütülen şer’î hukuk ve örfî hukuk meselesidir.

Genel bir tanımlama ile şer’î hukuk, şer’î delillerden doğrudan veya müçtehitlerin içtihadı yolu ile elde edilip fıkıh kitaplarında tedvin edilmiş olan hukuktur.<sup>1</sup> Şer’î hukuk adlandırılmasında, bu hukukun devlet müdahalesi olmaksızın hukukçuların içtihadıyla üretilmiş olması belirleyici olmuştur.<sup>2</sup>

Örfî hukuk denildiğinde ise, en genel şekli ile hükümdar ve padişahların emir ve fermanlarıyla oluşan hukuk anlaşılmaktadır.<sup>3</sup> Bu hukuk türü için daha teknik bir tanım yapmak gerekirse şer’î hukuk, maslahat, devlet başkanının sahip olduğu yetkisine dayanarak örf ve kamu düzeni gibi gerekçelere dayalı olarak caiz (mübah) alanda yaptığı hukuki/idari düzenlemelerden oluşan hukuktur. Buna göre örfî hukuk, fıkıhın devlet kudretine ve onu kullanan devlet başkanına tanıdığı takdir yetkisine dayalı olarak ihdas edilen normatif düzenlemelerdir.<sup>4</sup> Buna karşın devletin müdahalesinden bağımsız olarak müçtehidin, fıkıhın tali kaynaklarına dayalı olarak gerçekleştirdiği normatif çıkarımları da örfî hukuk kapsamında değerlendiren hukukçuların olduğu görülmektedir.<sup>5</sup> En fazla kıyas yolu ile sabit hükümleri fıkıh kapsamına dâhil ediyor gözüken bu yaklaşım, fıkıhın delilleri, mevcut birikim ve kabuller bakımından eleştiriye açıktır.

<sup>1</sup> Ahmet Akgündüz, “Osmanlı Hukuku’nda Şer’î Hukuk-Örfî Hukuk İkilemi ve Yasama Organının Yetkileri”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 12/2 (1999): 117; M. Akif Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, 12. Bs (İstanbul: Beta, 2014), 66-67.

<sup>2</sup> Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, 67; Adnan Koşum, “Osmanlı Örfî Hukukunun İslam Hukukundaki Temelleri”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/17 (01 Haziran 2004): 146.

<sup>3</sup> Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, 66; Koşum, “Osmanlı Örfî Hukukunun İslam Hukukundaki Temelleri”, 146.

<sup>4</sup> Koşum, “Osmanlı Örfî Hukukunun İslam Hukukundaki Temelleri”, 146.

<sup>5</sup> Akgündüz, “Şer’î Hukuk-Örfî Hukuk İkilemi”, 117.

Örfî hukuk, siyaset-i sultani", "siyaset-i şer'iyye", "yasa", "yasag", "yasag-ı padişahi", "yasakname", "örf-i padişahi", "örf-i münif-i sultani", "kanun-ı münif", "kanunname" gibi pek çok isimle adlandırılmıştır.<sup>6</sup> Fıkıh literatüründe devlet başkanı veya hakimin toplum yararına dönük takdir yetkisi hakkında öne çıkan kavram "siyaset" veya "es-siyâsetu's-şer'iyye" dir.

Şer'î ve örfî hukuk ilişkisi, fıkıh literatüründen veya tarihi kaynaklardan takip edilerek incelenebilir. Aslından veriler yerinde kullanılırsa her iki yöntem dayalı incelemelerle benzer sonuçlara ulaşılması gerekir. Ancak tarihi kaynaklardan hareketle bu ilişkiyi araştıranlar, literatür üzerinde yapılan çalışmaların sağlıklı sonuçlar vermeyeceğini iddia etmişlerdir. Esasında doktrinel değerlendirmelerin başarısızlığı, hukuk kuralının oluştuğu zemini dikkate almaktan kaynaklanmaktadır. Diğer bir ifadeyle hukuki normun zaman ve mekândan soyutlaştırılarak mutlaklaştırılmasıdır. Diğer taraftan benzer bir başarısızlık iddiası tarihsel yöntem hakkında da dile getirilebilir. Ancak bu iddia tarihsel yöntemin başarısızlığını değil, kullananların fıkıhın hukuk üretme karakteri hakkında yeterli donanıma sahip olmayışlarıyla ilişkilidir. Bu bağlamda tarihi veriler üzerinden giderek konuyu tartışanların fıkıh ilminin beşeri davranış ve ilişkileri düzenleme tarzının yeterince kavranmağı gözlenebilmektedir. Bu yaklaşımın sivil bir karakterde gelişen fıkıhın karşılaştığı toplumsal ve siyasal olguları aşmak için geliştirdiği çözüm biçimlerini göz ardı ettiği görülmektedir. Makalemizde şer'î ve örfî hukuk kavramlaştırmasını, buna bağlı iddiaları ve fıkıhın düzenleyici norm üretme ve gelişme istidadı hakkında değerlendirmeler yapılacaktır. Klasik dönemde geliştirilen "siyasi takdir alanı" ilkesinin sağladığı avantajların yanı sıra içerdiği handikaplar tartışılacaktır.

## 2. ŞER'Î-ÖRFÎ HUKUK VE SİYÂSET-İ ŞER'İYYE: KAVRAMSAL GELİŞİM VE İLİŞKİLER

Arapça bir kelime olan siyaset, bir şeyin içerisine girerek onu kemirme ve bozma kök anlamına sahiptir. Bu bakımdan kelime, ilişkilendiği varlıkları değiştiren boyun eğdirici fiili ifade etmek için konulmuştur. Kelimenin tanımladığı değiştirici fiil fiziki şekliyle meyve kurtçuğunun (sûs/سوس) fiilidir. Manevi şekli ile değiştirici fiil, özelde atlara, sahip olmadıkları beceriyi kazandırma fiilidir.<sup>7</sup> Fiilin "sevs" (سَوَس) mastarı, tabiat, doğa ve huy anlamına gelir. Bu bağ-

<sup>6</sup> Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, 66; Koşum, "Osmanlı Örfî Hukukunun İslam Hukukundaki Temelleri", 146.

<sup>7</sup> el-Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed (ö.370/980), *Tehzîbu'l-Luğa*, Thk. Alî Huseyn Hilâlî, ed-Dâru'l-Misriyye li't-Te'lîfi ve't-Terceme, Kâhire 1387/1967, XIII/134; el-Cevherî,

lamda *وَالْكَرْمُ مِنْ سُؤْسِهِ* veya *الْفَصَاحَةُ مِنْ سُؤْسِهِ* denildiğinde “doğasında ve tabiatında fasihlik/cömertlik var” anlamına gelir.<sup>8</sup> Bu bakımdan siyaset, tabiat ve huy kazandırma sürecini ve bunu sağlayan araçları ifade etmiş olmaktadır.

Klasik dönem hukukçuları<sup>9</sup> siyaset kavramını, “dini korumak ve toplumu (dünyayı)<sup>10</sup> siyaset etmek”<sup>11</sup> veya benzer ifadelerle “dini korumak ve müs-

---

İsmâil b. Hammâd (ö.393/1003), *es-Sıhah Tâcu'l-Luğa ve Sıhahi'l-Arabiyye*, Thk. Ahmed Abdulğafûr Atâr, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Mısır 1377, II/935; ez-Zemahşerî, Cârullah Ebi'l-Kâsım Muhammed b. Ömer, *Esâsu'l-Belâğa*, Thk. Abdurrahîm Mahmûd, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût (t.y.), s. 224; İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddin Muhammed b. Mukrim el-İfrîkî el-Mısırî, (ö.711/1311), *Lisânu'l-Arab*, I-XV, Dâru Sâdır-Dâru Beyrût 1375/1956, VI/107-108.

<sup>8</sup> Takiyyüddîn Ahmed b. Ali b. Abdilkadir b. Muhammed el-Makrîzî, *el-Mevâiz ve'l-i'tibâr bi zikri'l-hutati ve'l-âsâr*, 1. Bs (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1418), 3: 384.

<sup>9</sup> İslam hukuk tarihi farklı açılardan tasnif edilebilir. Bunlardan biri gelişim evrelerini dikkate alarak yüzyıl periyoduna göre taksim etmektir. Bazı araştırmacılar bu taksimi kullanmışlardır. Örneğin Chafik Chehata ve Gideon Libson bunlardandır. Bu araştırmacılar İslam hukukunu; 1. klasik öncesi dönem: Bu dönem IX. yüzyılın sonuna kadar sürmüştür. 2. Klasik dönem: X. yüzyıl başlayıp XII. yüzyılda sona ermiştir. 3. Klasik sonrası dönem: XIII. yüzyıldan başlayıp devam eden dönem şeklinde dönemlendirmektedirler. (Noel James Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964), 5.) Ahmed Fekry İbrahim XII. Yüzyılı da klasik dönem saymakta, klasik sonrasını bu asırdan sonra başlatmaktadır. (Ahmed Fekry İbrahim, “Customary Practices as Exigencies in Islamic Law Between a Source of Law and a Legal Maxim”, *ORIENTS* 46 (2018): 231). Kimi hukukçular ise nesil ve hukuki faaliyetin niteliğini göz önünde bulunduran taksimler yapmışlardır. Bunu esas alan araştırmacılar aralarında küçük bazı farklılıklar bulunsa da şöyle bir taksim yapmaktadırlar: 1. Hz. Peygamber dönemi (610-631): İnşa ve oluşum dönemidir. 2. Sahabe dönemi: Tefsir ve tamamlama dönemidir. 90 yıllık bir dönemdir. H. 11'de Hz. Peygamber'in vefatıyla başlar hicri I. asrın sonlarına kadardır. Bazı araştırmacılar bu dönemi Sahabe ve tabiûn dönemi olarak iki kısma ayırmakta, sahabe dönemini 11-41/632-661 arası dönem; tabiûn dönemini ise 61-132/661-750 yılları arası kabul etmektedirler. 3. Tedvin ve müçtehit imamlar dönemi: hukuki gelişim ve olgunlaşma dönemidir. Hicri 100/719 den başlayın hicri 350/962 yılına kadar süren bu dönem 250 yıldır. Sababe ve tabiûn asrını 121 yıllık süre kabul eden araştırmacılar ise bu dönemi 132-313/750-925 yıllarının kapsadığını kabul etmektedirler. 4. Taklit dönemi: Bazı araştırmacılar bu dönemi IV/X. asrın ortalarında başlamış ve hâlâ devam eden bir dönem kabul ederken bazı araştırmacılar bu dönemi Moğolların Bağdat'ı istila ettikleri 656/1258 tarihine kadar sürdürmektedirler. Taklit dönemini Moğal istilası ile sona erdirenler, bu tarihten Mecelle'nin tedvinine (1258/1869) kadar olan dönemi duraklama dönemi kabul etmektedirler. Mecelle'nin tedvini ile başlayan dönem ise kanunlaştırma ve uyanış dönemi olarak adlandırmaktadırlar. (Abdulvehhab Hallâf, *İlmu usûli'l-fıkıh ve hulâsatu't-teşrîi'l-islâmî* (Kahire: Dâru'l-fikri'l-arabî, 1996), 219; Abdullah Çolak, *İslam Hukuk Tarihi ve İslâm Hukukunun Delilleri* (Malatya: medipres matbaacılık Yayıncılık, 2014), 104, 108, 131, 174, 179, 189. Biz çalışmamızda araştırma konumuzu açıklamaya daha uygun olduğunu düşündüğümüz ilk tasnifi kullanacağız.

<sup>10</sup> Mâverdi, 'dünya' kelimesini bu tamlama içerisinde kozmik bir varlık olarak evrenin parçası olan 'dünya' anlamında kullanmamaktadır. Diğer taraftan kelime, Kur'an ve sünnette ahirete oranla değersizliği vurgulanan hayat anlamına da gelmemektedir. Mâverdi keli-



lûmanların işlerini siyaset etmek”<sup>12</sup> şeklindeki imamet tanımlarında kullanmışlardır. Bunun yanı sıra dinin gözettiği maslahat manasında “siyâstu’-d-dîniyye”,<sup>13</sup> gücün yerinde ve doğru kullanılması halinde “es-siyâsetu’l-âdile”<sup>14</sup> şeklindeki tamlamalar içerisinde yer vermişlerdir. Fiilin etkin ortacı (ism-i fail) olana “sâis” çoğulu “sâse”, es-sâsetu’l-kemele” (kamil siyasetçiler)<sup>15</sup> ve “es-sâisu’l-âdil” (adil siyasetçi)<sup>16</sup> şeklindeki tamlamalar içerisinde kullanılmıştır.

Siyaset kavramının yaygın sayılabilecek kullanımına uygun düşecek şekilde mahiyetinin tespitine çalışıldığı söylenemez. Bunun açık göstergesi, kavramın fıkıh ilmi bakımından ifade ettiği anlamın tanım yolu ile tespitine rağbet edilmemesidir. Bununla birlikte klasik dönem kaynaklarda kavramın kullanım alanlarına bakıldığında siyaset, halife/emire şer’î amaçlar ve toplumun ortak maslahatları çerçevesinde verilen idare yetkisidir. Bu yetki, idarecilerin takdir yetkisini ve uygun yönetim ve muhakeme araçları kullanmayı veya gözetilen üst maslahata uygun fiiller geliştirebilmeyi içermektedir.<sup>17</sup>

Fıkıh ilmindeki yeri bakımından siyasetin ilk tanımını, klasik sonrası dönem Hanbelî hukukçusu İbn Akîl (513/1119) yapmıştır. İbn Kayyîm’in aktardığına göre İbn Akîl siyaseti, “Hz. Peygamber teşri kılmamış ve hakkında vahiy de gelmemiş olsa da insanların kendisiyle iyiliğe daha yakın ve fesada daha uzak oldukları uygulamalardır.” şeklinde tanımlamıştır.<sup>18</sup> İbn Akîl’in tanımı

meyi ahiretin karşısı anlamında değil, toplum kavramı ile ifade edilen olguyu anlatmak üzere kullanılmaktadır. Bu kullanım başka bir eserinde, “dünyanın kendisiyle huzur ve barışa kavuştuğu hususlar (mâ tesluhu bihi hâlu’-d-dunyâ) başlığı altında din, sultan, adalet, genel emniyet, üretim ve geleceğe yatırım yapma hususları üzerinde durmasıyla tekrarlanmaktadır. (Ebu’l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî, Edebü’-d-Dünyâ ve’-d-dîn (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1415 vd.) Zaten “dünyayı siyaset etme” ifadesi ancak ‘toplumu siyaset etme şeklinde anlaşıldığında anlamlı olabilmektedir.

<sup>11</sup> Ebu’l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb Mâverdî, *el-Ahkâmu’s-sultâniyye ve’l-oilâyâtü’-d-dîniyye* (Beyrut: Dâru’l-kitâbî’l-arabî, 1410), 29.

<sup>12</sup> Bedruddin İbn Cemâa, *Tahrîru’l-ahkâm fî tedbîri ehli’l-islâm*, 3. Bs (Katar: Dâru’s-sekâfe, 1988), 48.

<sup>13</sup> Mâverdî, *el-Ahkâmu’s-sultâniyye*, 361.

<sup>14</sup> Ebu’l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *Kitâbu teshîli’n-nazar ve ta’cîli’z-zafer fî ahlâki’l-melik ve siyâseti’l-mulk* (Beyrut: Dâru’n-nahdati’l-arabiyye, 1981), 181.

<sup>15</sup> Ebu’l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *Nasîhatu’l-mülûk* (Kuveyt: Mektebetu’l-felâh, 1983), 42.

<sup>16</sup> el-Mâverdî, *Nasîhatu’l-mülûk*, 56.

<sup>17</sup> Mâverdî, *el-Ahkâmu’s-sultâniyye*, 63, 74, 75, 149, 152, 158, 361, 363; Muhammed b. el-Huseyn el-Ferrâ Ebû Ya’lâ, *el-Ahkâmu’s-sultâniyye* (Beyrut: Dâru’l-fikr, 1414), 24, 23, 85, 87.

<sup>18</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr ez-Zer’î ed-Dîmeşkî İbn Kayyîm el-Cevziyye, *İ’lâmu’l-muvakkûn an Rabbi’l-âlemîn* (Beyrut: Dâru’l-kitâbî’l-arabî, 1996) 4: 349. [ مِنَ الْأَفْعَالِ يَجْتَبِئُ بِكَوْنِ النَّاسِ مَعَهُ أَقْرَبَ إِلَى الصَّلَاحِ وَأَبْعَدَ عَنِ الْفَسَادِ، وَإِنْ لَمْ يُشْرِغَهُ الرَّسُولُ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - وَلَا تَزَلْ بِهِ وَخِي

siyasetin klasik kaynaklardaki kullanımına uygun bir çerçeve çizmektedir. İbn Akîl tarafından yapılan bu tanımı aktaran en eski müellif görebildiğimiz kadar İbn Kayyim el-Cevziyye (751/1350)’dir. Öyle görülüyor ki bu tanım fukaha arasında çok yaygın değildir. İbn Akîl’den sonra siyasetin ikinci tanımı diğer bir Hanbelî hukukçusu olan Tûfî (716/1316) tarafından yapılmıştır. Tûfî siyaseti, “nezaket kurallarına (âdab) riayet etmek, maslahatları ve kamu düzenini sağlamak için konulmuş kanunlar” şeklinde tanımlamaktadır.<sup>19</sup> Tûfî bu tanıma, fikhın şer’î siyaset olduğunu söyleyen muarızına hak verirken yer vermekte; ancak bu haklılığın kanunun şeriat tarafından konulmuş olmasıyla kayıtlamaktadır.<sup>20</sup> Tûfî’nin fikhın mahiyetini açıklamak için fikh-siyaset karşılaştırması bağlamında aktardığı bu tanım, felsefenin izlerini taşımaktadır. Bu sebeple felsefenin bir alıntı olması da mümkündür. Ancak her şeye rağmen siyaset-fikh ilişkisi bağlamında yapılan bu tanımın fikhın ana akım literatüründeki izine, daha sonra işaret edeceğimiz üzere, yaklaşık iki yüzyıl sonra rastlanabilecektir.

Tespit edebildiğimizi kadarıyla siyaset-şer’iyye ismini, ilk defa Tahir b. Hüseyin b. Mus’ab el-Huzâî (207/822) “el-vasiyye fî’l-âdâbi’-d-dîniyye ve’s-siyâseti’ş-şer’iyye” isimli eserinde kullanmıştır.<sup>21</sup> Fikh ilmi bakımından “es-Siyâsetü’ş-şer’iyye”yi eserinin ismi yaparak gündem taşıyan kişi ise İbn Teymiyye (728/1328)’dir.<sup>22</sup> Ancak İbn Teymiyye gerek bu kitabında gerekse diğer eserlerinde siyâset-i şer’iyyeyi tanımlamamakta hatta adını verdiği kitabının iç sayfalarında bu tamlamaya hiç yer vermemektedir.<sup>23</sup> Siyasetin teorik çerçevesine ilişkin Hanbelî mezhebinde İbn Akîl ile ortaya çıkan teorik zemin, İbn Teymiyye tarafından değil, öğrencisi de kabul edilen İbn Kayyim tarafından sürdürülmüştür. İbn Kayyim, siyâset-i şer’iyye bağlamında İbn Akîl ile bazı fakihler arasında yaşanan bir münazaraya dikkat çekmektedir. Münazarada İbn Akîl, “siyaset ile amel, işi sağlama bağlamaktır (hazm) ve hiçbir devlet başkanı (imam) siyasetten uzak duramaz” şeklinde bir cümle sarf etmekte, muarız ise, “siyaset ancak şeriata uygun olandır”, demektedir. İbn Akîl, siyaset hakkında yukarıda aktardığımız tanımını burada yapmakta ve muarızının yaptığı tanımdaki kastının, eğer siyaset, “şeriatın söylediklerine aykırı olmayandır” anlamında ise doğru, “şeriatın söylediğinden ibarettir” şeklinde ise

<sup>19</sup> Necmuddin Ebu’r-Rebî’ Süleyman et-Tûfî, *İrşâdu’l-ilâhiyye ile’l-mebâhisi’l-usûliyye -Tersîru’l-Ku’âni’l-azîm*, 1. Bs (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, 2005), 17.

<sup>20</sup> et-Tûfî, *İrşâdu’l-ilâhiyye*, 17.

<sup>21</sup> Ömer Rıza Kehhâle, *Mu’cemu’l-müellifîn* (Beyrut: Dâru’l-ihyâi’t-turâsi’l-arabî, ty.), 5: 35.

<sup>22</sup> Kavramın isminde yer aldığı *es-Siyâsetü’ş-şer’iyye fî islâhi’r-râî ve’r-râiyye* isimli bir eser yazmıştır. (Takiyyuddin İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü’ş-şer’iyye fî islâhi’r-râî ve’r-râiyye* (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, t.y.). Bu eser Türkçeye de çevrilmiştir: İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü’ş-Şer’iyye*, trc. Vecdi Akyüz (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1985).

<sup>23</sup> İbn Teymiyye eserinde “es-siyâtu’l-ilâhiyye”, “es-siyâsetü’l-âdile”, “es-siyâsetü’-d-dîniyye”, “es-Siyâsetü’l-kâmile” tamlamalarına birer kez yer vermiştir. İki kez ise siyaset kelimesini yalın olarak kullanmıştır. İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü’ş-şer’iyye*, sırasıyla 7, 9, 61, 61, 60, 119.

hatalı olduğunu söylemektedir. Görüşünü teyit etmek için Raşit halifelerin bazı uygulamalarına dikkat çekmektedir. Bu kapsamda Osman Mushaf'ı dışındaki Mushafların yakıtılması, Hz. Ali'nin zındıkları yakması ve Hz. Ömer'in Nasr b. Haccâc'ı sürgün etmesi gibi uygulamaları görüşünü desteklemek için kullanmaktadır.<sup>24</sup> İbn Kayyim bu tartışmayı aktardıktan sonra İbn Ferhûn (799/1397) ve Trablûsî (844/1440) tarafından alıntılanarak tekrarlanan siyasetin taksimi ve siyaset alanının taşıdığı riske dair değerlendirmelerini yapmaktadır.<sup>25</sup>

Hanbelî mezhebi içerisinde meydana gelen bu teorik gelişim dışında fıkıh kaynaklarında hicri X. yüzyıla kadar bir tartışma ve değerlendirmeye rastlanmamaktadır.<sup>26</sup> Öyle ki İbn Nüceym (970/1563) Hanefi kaynaklarında siyaseti tanımlayan bir müellifin bulunmadığını ifade etmektedir.<sup>27</sup> Görebildiğimiz kadarıyla İbn Nüceym'in bu tespiti eş zamanlı olarak diğer mezhepler bakımında da geçerlidir. Klasik fıkıhın ana akım literatürüne siyasetin ilk tanımı, İbn Nüceym'in Makrîzî'den (845/1441) yaptığı alıntıyla geçmiştir.<sup>28</sup> İbn Nüceym, Makrîzî'den alıntılarını olsa da tanım, daha önce aktardığımız Tûfî'nin tanımıyla birebir aynıdır.<sup>29</sup> Makrîzî'nin tanımı, Tûfî'den mi aldığı yoksa her iki müellifin ortak başka bir kaynaktan mı alıntılarını tespit edemedik. Ancak Tûfî'nin polemik yaptığı farazi muarızıyla ortak bir kabul şeklinde bu tanıma yer vermesi daha önce bilinen bir tanım olduğu izlenimi oluşturmaktadır. Klasik sonrası dönem Hanefi hukukçusu İbn Nüceym, Makrîzî'den yaptığı alıntı ile yetinmeyerek bir siyaset tanımı yapmaktadır. Ona göre siyaset, "İktidar sahibinin (hâkim), hakkında tikel (cüz'î) bir delil olmasa dahi gördüğü bir maslahat sebebiyle bir şeyi yapmasıdır."<sup>30</sup> İbn Nüceym'in tanımının İbn Akîl'in tanımıyla önemli ölçüde örtüştüğü görülmektedir.

Bu dönemden sonra yapılan tanımlarda, siyaset kavramının alanının oldukça genişletildiği görülmektedir. Bu bağlamda yapılan siyaset tanımlarının biri, "dünyada ve ahirette kurtuluşa ulaştırana yola rehberlik etmek suretiyle

<sup>24</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkâtîn*, 4: 348-349.

<sup>25</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkâtîn*, 4: 349.

<sup>26</sup> Bu dönemde siyaset daha çok siyâsetu'l-medeniyye bağlamında felsefeciler tarafından ele alınan bir konudur. Siyâsetu'l-medeniyye, Türün korunması ve bekası için evin veya şehrin (medine) ahlak ve hikmet gereğince idare (tebir) edilmesidir. Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *Mukaddimetu İbn Haldûn*, (Beyrut: el-Mektebetu'l-asriyye, 1419), 42.

<sup>27</sup> Zeynülabidin b. İbrahim el-Mısıri İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*, (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1418), 5: 118.

<sup>28</sup> İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 5: 118.

<sup>29</sup> el-Makrîzî, *el-Hitat*, 3: 383. القانون الموضوع لرعاية الآداب والمصالح وانتظام الأحوال

<sup>30</sup> İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 5: 118. أَنَّ السِّيَاسَةَ هِيَ فِعْلُ شَيْءٍ مِنْ الْحَاكِمِ لِمُضْلِحَةٍ يَرَاهَا، وَإِنْ لَمْ يَرِدْ بِذَلِكَ الْفِعْلِ دَلِيلٌ جُزْئِيٌّ

insanları ıslah emektir”<sup>31</sup> şeklindedir. Siyasetin, tabiat/huy edindirme anlamındaki etimolojisi, amaç, araç ve kapsam bakımından değerlendirilerek siyaset, nebilerin, meliklerin ve âlimlerin siyaseti şeklinde üç kısma taksim edilmiştir. Nebilerin siyaseti, insanların iç ve dış dünyaları (bâtn ve zâhir) üzerinde etkili olarak dünya ve ahiret iyiliğini kazandıran bir siyasettir. Buna mutlak siyaset veya kâmil siyaset adı da verilmiştir. Melik ve emirlerin siyaseti, zâhir üzerinde değiştirici etkisi bulunan bir siyasettir. es-Siyâsetü’l-medeniyye olarak da adlandırılmıştır. Âlimlerin siyaseti ise, insanların iç dünyaları (bâtn) üzerindeki değiştirici işleve sahiptir. Bu sebeple bu siyasete es-siyâsetü’n-nefsiyye adı verilmiştir.<sup>32</sup>

Siyasetin daha çok benimsenen ve fıkıh bakımından işlevsel olan taksimi adalet kriterine göre yapılandır. Adalet kriterine göre tasnif edildiğinde siyaset, adil siyaset ve zalim siyaset şeklinde iki türe ayrılmaktadır. Adil siyaset, “zalimden hakkı çekip alan, birçok haksızlığı savan, fesat ehlini caydıran ve kendisiyle şeriatın insanlar hakkındaki maksatlarına ulaşılan siyaset” olarak tanımlanıp şeriatın bir parçası olduğu ifade edilmiştir. Bunun karşısında yer alan siyaset ise zalim siyaset olup şeriatın haram kıldığı siyaset olduğu vurgulanmıştır.<sup>33</sup>

Adil siyasetten söz eden Makrîzî, “siyaset-i şer’iyye” hakkında birçok eserin yazıldığını söyleyerek iki kavramı eşitlemektedir.<sup>34</sup> Aslında iki kavramı birbirinin karşılığı olarak kullanma, İbn Kayyim (751/1350), İbn Ferhûn (799/1397), Trablûsî (844/1440) ve Dede Congi’nin (975/1568) çalışmaları temel alınrsa yaygın bir eğilimi temsil etmektedir.<sup>35</sup> Bu durum, adil siyaset kavramının “siyâset-i şer’iyye” kavramından daha yaygın bir kullanıma sahip oluş se-

<sup>31</sup> Eyyub b. Musa el-Hüseynî el-Kefevî Ebu’l-Bekâ, *el-Külliyât Mu’cemun fi’l-mustalahât ve’l-furûki’l-luğaviyye*, 2. Bs (Beyrut: Müessesetu’r-risâle, 1419), 510.

<sup>32</sup> Ebu’l-Bekâ, *el-Külliyât Mu’cemun fi’l-mustalahât ve’l-furûki’l-luğaviyye*, 510; Muhammed Hâmid et-Tahânevî, *Keşşâfu ıstilahâti’l-fünûn ve’l-ulûm*, 1. Bs (Beyrut: Mektebetu-Lübnân nâşirûn, 1996), 1: 993.

<sup>33</sup> el-Makrîzî, *el-Hıtat*, 3: 384; Burhanuddin Ebi’l-Vefa İbrahim İbn Ferhûn, *Tebşiratu’l-hukkâm fi usûli’l-ekdiye ve menâhici’l-ehkâm* (Riyad: Dâru âlemi’l-kütüb, 2003), 2: 115; Ebu’l-Hasen Alâuddin Ali b. Halil et-Trablûsî, *Muînu’l-hukkâm fimâ yetereddedu beyne’l-hasmeyn mine’l-ahkâm* (Beyrut: Dâru’l-fikrtr, ty.), 169; et-Tahânevî, *Keşşâfu ıstilahâti’l-fünûn*, 1: 994.

<sup>34</sup> el-Makrîzî, *el-Hıtat*, 3: 384.

<sup>35</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ’lâmu’l-muvakkîn*, 4: 349-350; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr ez-Zer’î ed-Dimeşkî İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku’l-hukmiyye fi’s-siyâseti’ş-şer’iyye* (Beyrut: Dâru İhyâi’l-ulûm, ty.), 10-11; İbn Ferhûn, *Tebşiratu’l-hukkâm*, 2003, 2: 115; et-Trablûsî, *Muînu’l-hukkâm*, 169; Muharrem Midilli, “Dede Cöngi’nin es-Siyâsetü’ş-şer’iyye’si Osmanlı Ceza Kanunlarının Hukukî Temellendirmesi midir?”, *Osmanlı’da İlm-i Fıkıh*, ed. Mürteza Bedir v.dğr., 1. Bs (İstanbul: İsar Yayınları, 2017), 230.

bebini de açıklamaktadır. Gerçekten de ulemanın zihninde şer'î siyasetin adil siyasetten ibaret olduğu düşüncesi bulunuyorsa, adalet sıfatı, siyasetin amacını vurgulaması sebebiyle daha işlevsel görülmüş olmalıdır. Siyaset yapan halife ve emirlerin şer'î hükümleri devre dışı bırakmak şeklinde yerleşik hedefleri yoksa ve kullandıkları takdir yetkisinin de şeriat tarafından verildiği dikkate alınırca geriye bu yetkinin yerinde kullanılması kalmaktadır. Yerinde ve amacına uygun kullanıldığında adil siyaset, kullanılmadığında ise zalim siyaset ortaya çıkacaktır. Bu sebeple teorik gelişimin adil ve zalim siyaset ekseninde ilerlemesi anlaşılır bir durumdur.

Mâverdî (450/1058), Ebu Ya'lâ (458/1066) ve onları takiben el-Karâfi (١٢٨٤/1285), genel idari veya yargısal takdir niteliğinde olsun siyaseti, halifenin, vezirin ve emirin yetkisi kabul etmişler, bu hususta hâkime (kâdî) yetki vermemişlerdir.<sup>36</sup> Buna göre siyaset makamı, öngördüğü bazı maslahatlara dayanarak yerleşik yargılama usulü dışına çıkabilir veya ağırlaştırılmış bir cezaya yönelmek için takdir yetkisi kullanabilir. İbn Kayyim, İbn Ferhûn Trablûsî ve Dede Congi gibi hukukçular, bir ispat aracı ve şartları oluştuğunda ilave ceza takdir yetkisi mahiyetinde siyaset yetkisini kâdîye (hâkim) de tanımuşlardır.<sup>37</sup> Bu müelliflerce siyâset-i şer'îye, temel ispat araçlarının dışında yer alan ancak yargıcın sonuca ulaşmasını sağlayan ikincil bir ispat aracıdır. Hâkimin keskin zekâsıyla hal delaleti ve karinelere (emare) dayanarak ya da belirli şartların oluşması halinde te'dib, tehdit ve hapis gibi caydırıcı araçlara başvurarak sonuca varmasıdır.<sup>38</sup> İbn Kayyim bu araçlara başvurarak hükme ulaşmayı, "şer'î ahkâmın usul ve prensiplerinden doğan" bir yol kabul etmiş ve "adil siyaset" olarak adlandırmıştır.<sup>39</sup>

Siyasetin, yargılama hukukunda hâkimin (kâdî) de kullandığı bir yetki olarak kavramlaşması, kapsam daralmasını beraberinde getirmemiştir. Bu sebeple İbn Ferhûn ve Trablûsî, selefleri olan Mâverdî ve Ebû Yâ'lâ ve Karâfî'ye uyararak devlet başkanının siyasetini "es-siyâsetu'l-âmmeh" olarak adlandırmış ve kâdînin siyaset yetkisinden ayırmışlardır.<sup>40</sup> Siyaset ile karar verme yetkisinin kâdîye de aktarılması, kavramın genişletilmesi mahiyetindedir. Bu gelişmeye karşın kavramın sınırları tam olarak çizilebilmiş değildir. Bu sebeple olsa gerek

<sup>36</sup> Şihâbuddîn Ahmed b. İdrîs el-Karâfi, *ez-Zahîra* (Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1994), 10: 39.

<sup>37</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkîn*, 4: 349-350; İbn Ferhûn, *Tebziratu'l-hukkâm*, 2003, 2: 121; et-Trablûsî, *Muînu'l-hukkâm*, 173.

<sup>38</sup> İbn Ferhûn, *Tebziratu'l-hukkâm*, 2003, 2: 122; et-Trablûsî, *Muînu'l-hukkâm*, 174, 176.

<sup>39</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkîn*, 4: 349-350; İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku'l-hukmiyye*, 10-11; et-Trablûsî, *Muînu'l-hukkâm*, 173.

<sup>40</sup> Burhanuddin Ebi'l-Vefa İbrahim İbn Ferhûn, *Tebziratu'l-hukkâm fi usûli'l-ekdiye ve menâhici'l-ehkâm* (Riyad: Dâru âlemi'l-kütüb, 2003), 1: 15; et-Trablûsî, *Muînu'l-hukkâm*, 11.

Makrîzî, “siyaset şer’î hükümlerdendir, siyaseti bilen şer’î hükümlerden olduğunu bilir, siyaseti bilmeyen ise şer’î hükümlerden olduğunu bilmez” şeklinde bir değerlendirme yapmaktadır.<sup>41</sup> İbn Ferhûn ve onun eserini önemli ölçüde özetleyen Trablûsî, muhtemelen İbn Kayyim’dan alınan bir metin üzerinden kavramın taşıdığı belirsizliğin doğurduğu riske dikkat çekmektedirler. Hâkimin yargılama hukukunda siyaseti bir ispat aracı olarak kullanmasının doğuracağı risk daha sınırlı olsa da, halife, vezir ve emir gibi kudretli devlet ricalinin siyaset kavramına dayalı kararları hayati sonuçlar doğurma potansiyeline sahiptir. Bu bakımdan fakihlerin, neredeyse ittifakla devlet başkanına, vezir ve emirlere tanıdıkları siyaset yetkisinin sınırlarındaki belirsizlik, siyaseti şer’iyye alanında eser telif eden hukukçuları kaygılandırmıştır. Bu endişelerini, “siyaset-i şer’iyye, içerisinde anlayışların şaştığı ve ayakların kaydığı geniş bir baktır” şeklinde dile getirmişlerdir.<sup>42</sup>

Siyaset yetkisinin taşıdığı belirsizlik kullanım farklılıklarına yol açmıştır. Bunun bir nişanesi olarak konuyu inceleyen klasik sonrası dönem müelliflerinin ifrat ve tefrit olarak nitelediği iki olumsuz tutum ile bunların arasında yer alan mutedil bir yaklaşımın ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu müelliflere göre, siyasetin alanını daraltan tefrit ehlinin yolu, hakların zayi olmasına, hadlerin düşmesine ve bozguncuların cesaretlenmesine sebebiyet verir. Bu kapıyı genişleten ifrat ehlinin yolu ise, haksızlık kapılarının açılmasına, şeriatsız olarak kan akıtılmasına ve mülkiyet haklarının telef edilmesine sebebiyet verir. Mutedil bir tutum takınanların yolu ise siyaset ile şer’î ahkâmın arasını telif ederek batılın yok edilmesini ve hakkın desteklenmesini sağlar.<sup>43</sup> Siyaset yetkisinin yanlış kullanılmasının önüne geçmek için ifrat ve tefrit kavramlarına başvurulması, yetkinin kullanım biçimine ilişkin görece bir açıklık sağlıyor gözükse de, gerçekte yetkinin kapsamına ilişkin yeterli bir şey söylememektedir. Bu durumda fakihlerin tespit ettiği çerçeveyi bu betimleyici ifadelerden değil, ortaya koydukları metinlerin genelinden elde etmek gerekmektedir.

Klasik fıkıh metinleri incelendiğinde siyâset-i şer’iyyenin veya siyâset-i adilenin iki sınır ile çevrelendiği söylenebilir. Bunlardan ilki, Hanbelî hukukçu İbn Akîl’in ve daha sonra Hanefî hukukçu İbn Nüceym’in ifade ettiği üzere siyaset yetkisinin, hakkında şer’î bir düzenleme bulunmayan ancak toplumsal maslahat içeren konularla ilgili olmasıdır. Bu kriter, mübah alanda düzenlemeler yapma yetkisi ile yeni ortaya çıkan suçlar için ta’zir türü düzenlemeler yapmayı kapsamaktadır. Bu yaklaşım bir şeyin şer’î olması için mutlaka açıkça

<sup>41</sup> el-Makrîzî, *el-Hıtat*, 3: 384.

<sup>42</sup> İbn Ferhûn, *Tebşiratu’l-hukkâm*, 2003, 2: 115; et-Trablûsî, *Muînu’l-hukkâm*, 169.

<sup>43</sup> İbn Ferhûn, *Tebşiratu’l-hukkâm*, 2: 115; et-Trablûsî, *Muînu’l-hukkâm*, 169.

düzenlenmiş olmasını değil, ona aykırı olmamasını esas almaktadır. Buna göre siyaset gerekçesine dayanan idari ve hukuki uygulamaların “şeriatın küllî ilkelerine aykırı olmamak, mevcut özel düzenlemelerle doğrudan çelişmemek” zorundadır.<sup>44</sup>

İkincisi ise, İbn Âbidîn’in el-Hamevî’den (1098/1687) naklettiği<sup>45</sup> ancak Kudüs Hanefi müftüsü Trablûsî’nin çok önceden kaydettiği “siyaset ağırlaştırılmış şeriattır”<sup>46</sup> (أَنَّ السِّيَاسَةَ شَرَعٌ مُعَلَّظٌ) şeklindeki tanımında belirginleşen kriterdir. Siyasetin bu tanımı çağdaş müelliflerce de benimsenmiş ve “şer’î hükmü belli olan bir suçun cezasını fesadın kökünü kazımak maksadıyla ağırlaştırmaktır.” şeklinde ifade edilmiştir.<sup>47</sup>

Bu tanım, hakkında şer’î hüküm bulunan bir meselede kamu yararı gerekçesiyle hükmü ağırlaştırarak uygulamayı siyasetin kapsamına dâhil etmektedir. Hanefi hukukçular, öldürme kastı taşıdığı şüpheli olan bir fiil ile (boğazı sıkılmak gibi) adam öldüren kişiye diyet gerektiğini kabul ederler. Ancak bu fiili tekrarlayan kişiye, devlet başkanın ölüm cezası verebileceğini kabul ederler ve bunu siyaset olarak adlandırırılar. Yine hırsızlıkla suçlanan zanlı bunu inkâr ettiğinde, devlet başkanının galip zannı ile hareket etme yetkisi olduğunu söylerler. Eğer emareler fiili işlediğine işaret ediyorsa, Hanefi hukukçular, itiraf etmesi için zanlının hapsedilebileceğini kabul ederler ve yine bunu siyaset olarak adlandırırılar.<sup>48</sup> Bu örnekler, yargılama usulü ve cezası belirli olan bir suçta ihtiyaç olması halinde ispat aracının ve cezanın siyaset olarak adlandırılan takdir yetkisi ile esnetilmesinin meşru olduğunu göstermektedir. Siyaset ile verilen bu hükümlerin maslahat ile ilişkilendirilmiş olması, fukahanın, siyasetin, Osmanlı dönemi tarihçisi Tursun Beg’in “tavır-ı akl”<sup>49</sup> şeklinde ifade ettiği akla dayalı yapısının da farkında olduğunu göstermektedir.<sup>50</sup> Bu bağlamda siyaset-i

<sup>44</sup> H. Yunus Apaydın, “Siyâset-i şer’iyye”, *DİA* (Anakara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 37: 301.

<sup>45</sup> Muhamed Emin İbn Âbidîn, *Reddu’l-muhtâr ale’d-Dürri’l-muhtâr şerhu Tenvîri’l-ebâr* (Riyad: Dâru âlemi’l-kütüb, 1423), 6: 169-170.

<sup>46</sup> et-Trablûsî, *Muînu’l-hukkâm*, 169, 200.

<sup>47</sup> Yusuf Karadâvî, *İslam Hukuku*, trc. Yusuf Işıcık - Ahmet Yaman (İstanbul: Marifet Yayınları, 1997), 50-51.

<sup>48</sup> İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik*, 5: 117.

<sup>49</sup> Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, 66. “... Cengiz Han’ın yaptığı gibi olursa olayları sebebine bağlarlar ve buna sulatanın siyaseti ve padişahın yasağı derler ki, geleneğimize göre ona örf denir.” Tursun Beg, *Fatih’in tarihi*, thk. Ahmet İzci, ed. Fatih Kerem Yardım, 2014, 14.

<sup>50</sup> Fakihler, şer’an cezası belirli olmayan hususlarda ta’zir cezası tayin edileceğini kabul ederler. Hanefiler “bunun arkasında imamın re’yine bırakılmış siyasetin olduğunu” söylerler. (Şemsüddin Şemsü’l-Eimme Ebu Sehl Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed Serahsi, *el-Mebsut* (Beyrut: Darü’l-Ma’rife, ty.), 9: 79, 159.) Bazı durumlarda siyaset maslahat ile birlikte zik-

şer’iyyenin bir açıdan ta’zir cezasıyla eşit içeriğe sahip bir kavram olduğu ifade edilse de diğer açıdan ta’zir cezasından daha geniş bir kavram olduğunu ilave etmişlerdir.<sup>51</sup>

Siyâset-i şer’iyye yoluyla tespit edilen veya tatbik edilen usul ve hükümler şeriate dâhil midir, sorusunun cevabı yukarıda aktarılan bilgiler dâhilinde “evet” şeklinde olmalıdır.<sup>52</sup> Şer’î kurallar tarafından çevrelenen mübah alanda gerçekleştirilen siyaset faaliyeti, tikel bir nassa dayanmasa da tümel nasslara aykırılık oluşturmayacak hatta onların maksadını gerçekleştiren tedbirlerdir. Bununla birlikte fukahanın bu hususları, hükme kaynaklık eden bir cüz’î delilden elde edilmeği için titizlik göstererek şeriatın dışında tutmaya özen gösterdikleri ifade edilmiştir.<sup>53</sup> Halbuki doğrudan tikel bir nassa dayanmayan mesâlih-i mürsele, istislâh ve istihsân delillerine dayalı hükümleri şeriate dâhil kabul etmişlerdir. Fıkıhın ana literatüründe, özellikle idare ve kaza (yargı) konularını ele alan eserlerde siyaset olarak nitelenen muhakeme usulü ve cezaî hükümlerin geçerli sayılmış olması, bu gerekçeyi önemli ölçüde zayıflatmaktadır.

Esasen siyâset-i şer’iyye meşru bir yöntem kabul edildikten sonra bu yolla tespit edilen hükümlerin meşru sayılmaması tutarlı olmazdı. Fakihler de böyle bir yola yönelmemişlerdir. Bu hükümlerden bir kısmını “ta’zir” kavramı içerisinde şeriate dâhil etmişlerdir. Siyaset olarak tabir edilen bir kısım düzenlemeleri idari teknik işlemler statüsünde görerek fıkıh disiplini dışındaki “siyasetnâme”lerde değerlendirmeyi tercih etmişlerdir. Bu itibarla klasik dönem fakihleri, devlet başkanına verilen siyaset yetkisinin sınırlı ve istisnâî bir yetki olduğunu ve şer’î hukukun yanı sıra ayrı bir hukuk düzeni oluşturmayacağı görüşündeydiler. Aslında bu sebeple olsa gerek siyaseti yalın olarak kullanmakta ve adalet kriteri ile değerlendirmeye almaktaydılar.

Devlet kudretini kullananların siyaset kavramına dayalı olarak geniş çaplı düzenlemeler ve yargısal faaliyetler içerisine girmeleriyle birlikte siyâset-i şer’iyye’ye ilişkin teorik tartışmaların ortaya çıkmaya başladığı görülmektedir. Fakihlerin siyaset gerekçesiyle temellendirilen kapsamlı düzenlemeleri fıkıh

---

redilerek devlet başkanına tanınan yetkinin meşruiyet zeminine işaret edilmiştir. (Şemsu’l-Eimme Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Darü’l-ma’rife, ty.), 10: 110; 16: 145).

<sup>51</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1968), 3: 330-331.

<sup>52</sup> Örfî hukuk, “şer’î şerîfin bir parçası kabul edildiği için “siyaset-i şer’iyye tabir olmuştur.” Ahmed Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri* (İstanbul: Fey Vakfı Yayınları, 1990), 1: 53.

<sup>53</sup> Apaydın, “Siyâset-i şer’iyye”, 37: 301.



literatürünün dışında tutmaları, devlet kudretini kullananlar ile fakihler arasındaki güven ilişkisinin zayıflamasıyla açıklanabilir. Yoksa öncesinde Hz. Ömer'in Ebu Musa el-Eş'arî'ye gönderdiği muhakeme usulüyle ilgili mektuba "siyaset mektubu" (كِتَابُ السِّيَاسَةِ)<sup>54</sup> adını verdikleri halde ana akım fıkıh literatüründe, yargılama usulünü oluşturan temel deliller arasında saymışlardır. Elbette bu metnin tamamı siyaset değildir, ama siyaset yetkisi olan makam tarafından çıkarılmıştır. Fakihlerin bu tutumunda Hz. Ömer'in sahabenin ileri gelen fakihlerinden olmasının tesiri bulunmaktadır; ancak Ömer b. Abdulaziz'in bazı uygulamalarının şeriata dahil edilmesi, meselenin, fıkhi güven temelinde ele alındığını göstermektedir.<sup>55</sup> Sonraki devlet ricalinin genel olarak fıkhi meleke- den uzak olmaları ve siyaset kurumunu, daha çok öznel tatbikatlar şeklinde çalıştırmaları bu ihtiyatlı tutuma yol açmış olmalıdır.

Bu aşamada denkleme dâhil edilmesi gereken meselelerden biri, örfün, fıkıh ve örfi hukuk ile olan ilişkisidir. Çünkü örfî hukukun İslam medeniyetindeki yerini araştıranlar çoğu kez örf ile amel etmeyi örfî hukuk işareti hatta kanıtı saymışlardır. Bu itibarla fıkıh mezheplerinin örfe ilişkin görüşlerini çok özet verdikten sonra siyâset-i şerîyenin örfî hukuka evrilmesini ele alacağız.

Örf, "selim tabiatlarda yerleşen tekrarlanan makul söz ve davranışlar"<sup>56</sup> veya "insanların tanıdıkları ve aralarındaki muamelelerde karşılıklı olarak bildikleri şeydir"<sup>57</sup> şeklinde tanımlanır.<sup>58</sup> Bir söz veya fiilin insanlar arasında yerleşip tekrarlanması, kendisiyle elde edilen bir maslahatın ve kaçınılan bir mefsetin bulunduğu anlamına gelir.

Hanefi hukukçular, âmm ve hâss örflerin şer'î delil veya mezhebin zahiru'r-rivaye şeklinde düzenlenmiş hükümlerine uygun olması halinde kendisiyle amel edileceğini kaydetmişlerdir. Aykırılık bulunması halinde, örfün âmm

<sup>54</sup> Alaüddin Ebû Bekir b. Mesud el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*, 2. Bs (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîye, 1986), 7: 9. Hz. Ömer'in bu mektubu ile ilgili olarak bkz: Abdüsselam Arı, "Hz. Ömer'in Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye Gönderdiği Mektubun Yargılama Hukuku Açısından Analizi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2 (2003): 85-99.

<sup>55</sup> Serahsî, "Ömer b. Abdulazîz Hıristiyan bir kölesini azat etti, daha sonra köle öldü, mirasını beytümâlâ koydu. Bunda müslümanın gayr-i Müslime mirasçı olmayacağına dair bir delil vardır." Şemsu'l-Eimme Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Darü'l-ma'rife, ty.), 7: 77.

<sup>56</sup> Muhammed Emîn Efendî İbn Âbidîn, *Mecmûatu resâilî İbn Âbidîn* (İstanbul: Dersâdet, 1325), 2: 114. [العادة عبارة عما يستقر في النفوس من الأمور المتكرر المعقولة عند الطباع السليمة]

<sup>57</sup> Hanân Abdulkerim el-Kudât - Muhammed Halid Mansur, "el-İctihâdu'l-maslahî bi'l-örf ve tatbikâtuhu fi'l-mezhebi's-Şâfiî", *Dirasat: Ullâmu's-şerî ve'l-kânûn* 43/2 (2016): 695. [ما يعرفه [الناس ويتعارفونه فيما بينهم معاملة]

<sup>58</sup> İbn Âbidîn, *Resâil*, 2: 114. [العادة عبارة عما يستقر في النفوس من الأمور المتكرر المعقولة عند الطباع السليمة]

veya hass oluşu ile mevcut aykırılığın örf ile şer’î delil arasında veya örfî ile mezhebin içtihadî görüşü arasında oluştuğunu dikkate alarak örfün kaynak değerini tespit etmişlerdir.<sup>59</sup> Örfün kaynak değerini, şer’î delile aykırılığının her bakımdan olması veya olmaması bakımından değerlendirirler. Her bakımdan aykırılık halinde ise, örfün reddine hükmederler. Her bakımdan aykırılığın oluşmadığı durumlarda aykırılık, nassın âmm örfün ise hâss olması veya örfün kıyas şeklindeki şer’î delil ile çelişmesi şeklinde olur. Örf ile nassın terkine hiçbir şekilde cevaz vermeyen Hanefiler, bu her iki durumda da âmm örfün muhassıs olabileceğini kabul etmişlerdir. Hâss örf ile tahsise ilkesel olarak cevaz vermeseler de uygulamada onaylayıcı yaklaşımlar ortaya koymuşlardır.<sup>60</sup> Örfün mezhebin zâhiru’r-rivâye görüşü ile çatışması halinde, bu içtihatların çoğunlukla örfe mebni olması sebebiyle fakihin zâhiru’r-rivâyeyi bırakıp yeni örfe göre fetva vermesini, hâkimin (kâdî) buna göre hüküm vermesini geçerli saymışlardır.<sup>61</sup> Örfü, ıstıslah delili içerisinde değerlendiren Şâfiîler, hâss bir nassın olmadığı veya belirli olmadığı yerde örfün hakemliğini geçerli sayarlar.<sup>62</sup>

Şâfiî hukukçular, ıstıslah deliline dayalı içtihatların örfün değişimi ile değişebileceğini kabul etmişlerdir. Bunun bir neticesi olarak Şâfiî teâtî yoluyla satım akdinin kurulmayacağını savunduğu halde sonraki Şâfiîler, basit şeylerin teâtî ile satımını geçerli saymışlardır.<sup>63</sup> Nassın örf ile tahsisi meselesinde Şâfiîler arasında iki görüş ortaya çıkmıştır. Şirâzî (476/1083) ve Sem’ânî (489/1096) gibi bazı hukukçular nassın örf ile tahsisine karşı çıkmışlardır. Bu hukukçulara göre şeriat adetlere göre veya ona uygun olarak konulmaz.<sup>64</sup> Örf ile nassın tahsisini kabul edenler ise bunu kavli örf ile sınırlı tutarlar, âmm örf ile nassın tahsisini kabul etmezler. Ameli örfün nassı tahsis etmeyeceği görüşü ile Hanefilerden

<sup>59</sup> İbn Âbidîn, *Resâil*, 2: 116.

<sup>60</sup> İbn Âbidîn, *Resâil*, 2: 116.

<sup>61</sup> İbn Âbidîn, *Resâil*, 2: 125, 131.

<sup>62</sup> Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf el-Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb* (Cidde: Dâru'l-menâhic, 1428), 8: 292; Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi'sherhi sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, t.y.), 9: ٥٠٨, 510; el-Kudât - Mansur, “el-İctihâdu'l-maslahî bi'l-örf”, 696.

<sup>63</sup> Muhyiddin Ebu Zekerîyya Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn ve umdetu'l-müftîn* (Beyrut: Mektebetu'l-islâmî, 1416), 3: 338.

<sup>64</sup> Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed es-Sem'ânî, *Kavâtiu'l-edille fi usûli'l-fikh* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1418), 1: 193; el-Kudât - Mansur, “el-İctihâdu'l-maslahî bi'l-örf”, 700.

ayrılmış olurlar.<sup>65</sup> Bu teorik kabule karşın Şâfiî hukukçuların amelî örf ile nas-  
sın tahsisini kabul ettikleri hakkında birçok örnek verilmiştir.<sup>66</sup>

Görüldüğü üzere fıkıh mezhepleri, örfü müstakil bir delil sayma nokta-  
sında ittifak etmemişlerse de hükmün tespitinde kendisinden yararlanmışlar-  
dır. Bu bakımdan örfün, fıkıhın tali nitelikli bir delili kabul edildiği söylenebilir.  
Örf halinde toplumda yaygınlaşan normatif kaidelere örf ve adet hukuku adı  
da verilir. Bu bakımdan örf ve adet hukukunun örfi hukuk ile karıştırılmaması  
gerekmektedir. Örf ve adet hukuku toplumda yerleşmiş teamüller niteliğinde  
olup esasen hukukun kaynakları arasındadır. Örfi hukuk ise, hükümdarın emir  
ve fermanı sayesinde ortaya çıkmıştır. Bu özelliğiyle örfi hukuk bir kanun hu-  
kukudur.<sup>67</sup> Bu itibarla örf ve adet hukuku, örfî hukukun kendisi değil, kaynak-  
larından biridir.

### 3. ŞER'İ-ÖRFİ HUKUK AYRIMININ ORTAYA ÇIKIŞI VE SİYÂSET-İ ŞER'İYYE

İslam hukukun gelişim tarihini açıklamak birçok araştırmacının dikkatini  
çekmiştir. Klasik ve modern dönemde İslam hukukçuları İslam hukukunun  
kendi dinamiklerine dayalı olarak ortaya çıktığını kabul etmiştir. Buna karşılık  
özellikle oryantalistlerin çalışmalarında İslam hukukunun gelişimini harici  
tesirler ile açıklama eğilimi bulunmaktadır. Bu bağlamda İslam hukukunun  
Arap cahiliye örf ve adetleri, Roma,<sup>68</sup> Talmut<sup>69</sup> ve Sasanî<sup>70</sup> hukuklarının tesiri

<sup>65</sup> İsmail, Muhammed Hasan Muhammed, ( es-Sem'ânî, *Kavâtiu'l-edille fi usûli'l-fıkh dipnotun-  
da*) (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1418), 1: 193.

<sup>66</sup> Cemaluddin Ebi Muahmmmed Abdurrahîm b. el-Hasan el-İsnevî, *et-Temhîd fi tahrîci'l-furû'  
ale'l-usûl* (Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1401), 380; el-Kudât - Mansur, "el-İctihâdu'l-maslahî  
bi'l-örf", 700.

<sup>67</sup> Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, 66-67.

<sup>68</sup> İtalyan müsteşrik Nallino'ya göre "Fıkıhın teşekkülünde Roma hukukunun tesiri" mesele-  
sine ilk defa 1865 yılında İskenderiye'de yayımladığı *Manuela di Diritto puplico e privato ot-  
tomano introduzione adlı* eserinde Gatteschi gündeme getirmiştir. Gatteschi bu eserinde İslam  
vakıf müessesinin Roma hukukundan alındığını yanlış olarak iddia etmiştir. (Mehmet  
Fuat Köprülü, *İslam Medeniyeti Tarihi* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2018), 305-306.) Daha sonra  
Hollandalı Vanden Berg, Dugat ve Von Kremer, H. Hughes iddia etmiş ve I. Goldzier bu-  
nun genel bir kabul olduğunu söylemiştir. Ondan sonra E. Lambert ve M. Morand,  
Goldzier'in ileri sürdüğü Hanefilerin vasilik müessesesinin Romadan aldığı tezine dayana-  
rarak Müslüman fakihlerin Justinyen devri Roma hukukuna vakıf olduğunu kabul etmiş-  
lerdir. İtalyan romantislerden E. Carusi çeşitli yazılarında Roma hukukunun İslam huku-  
kuna tesirini ispatı gereksiz bir olgu olduğunu kabul etmiştir.

E. Tyan, İslam ülkelerindeki adalet teşkilatıyla greko-romen adli teşkilatları arasındaki  
benzerliğe dikkat çekmiştir. A. Marnuer, *Le Chefa* (Paris 1910) adlı eserinde fıkhîteki şuf'a

altında oluştuğu savunulmuştur. İslam hukukunun yabancı tesirler altında geliştiğini savunan araştırmacıların başlıcaları, Schnouck, Hurgrinje<sup>71</sup>, Kremer<sup>72</sup>, Santillana,<sup>73</sup> G. Sheldon Amos,<sup>74</sup> Goldziher<sup>75</sup> ve Schacht<sup>76</sup> gibi oryantalistler ile

---

hakkının Bizans hukukundaki protimesis ile benzerliğini iddia etmiş, E. Bussi 1933 yılında yayınladığı eserinde bunu ispatlamaya çalışmıştır. M. Morand ve Becker vakıf kurumunun Bizans hukukundan alındığını ispat etmeye çalışmışlardır. I. Goldziher, “Fıkıh”, *İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1978), 4: 603-604; Köprülü, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 305-309.

<sup>69</sup> Yahudiliğin hukuku olarak tabire edilen Talmut hukukunun genelde İslam’a özeldiği ise İslam hukukuna tesir ettiği iddiası ibadât, muamlât ve ukubât sahasındaki bazı benzerlikler üzerine kurgulanmıştır. Batılı araştırmacılar tarafından genel kabul gören bu yaklaşımı Th. Dulau ve J. Pharaon 1839 yılında yaptıkları bir çalışmada zina cezası için öngörülen recm cezası örneği üzerinde dillendirmişlerdir. Sautayra ve Cherbonnaud aile ve ceza hukukundaki benzerliklere dikkat çekmişlerdir. Kremer ve Van den Berg sonrasında Lambert, Roma-Bizans hukukundan Hanefi fıkıhına geçen hukuki telakkilerin önemli bir miktarının Talmut hukukunun tatbikatları üzerinden geçtiğini iddia etmişlerdir. Kıyas, istishâb ve istislah gibi hukuki içtihat yöntemlerinin Yahudi hukukundan alındığı iddia edilmiştir. Talmut hukukunun İslam hukukuna tesir ettiği görüşünü savunanlar, İslam’ın ortaya çıktığı dönemde Yahudilerin Medine’de yüksek bir kültürü temsil ettiklerini, bu dönemde başlayan fikri ve manevi tesirin sonraki dönemlerde de devam ettiğini savunmuşlardır. Onlara göre yalnızca ayin ve ibadetler hususunda değil, aile hukuku, veraset ve kölelik hususları ile ceza hukuku ve kısas meselelerinde görülen benzerliklere dayanmışlardır. Goldziher, “Fıkıh”, 4: 603; Joseph Schacht, *İslâm Hukukuna Giriş (An Intriduction to Islamic Law)*, trc. Mehmet Dağ - Abdulkadir Şener, 2. Bs (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986), 30; Köprülü, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 311-312.

<sup>70</sup> Sasani nazari hukuku hakkında yeterli bağımsız araştırma henüz ortaya konulmamıştır. Sasani hukuku hakkında daha çok bilinenler kamu hukuku müesseseleri hakkında İslami kaynaklarda anlatılan biglilerden ibarettir. Bu bakımdan Sasani hukukunun İslam hukuku üzerinde teorik ve metodolojik tesiri hakkında ne İslami dönem kaynaklarında ne de modern dönem oryantalist çalışmalarda bir iddia yer almıştır. Sasani tesiri hakkında üzerinde durulan temel husus, idare teşkilatı ve kurumlarının, hanedanlık ritüel ve protokollerinin, resmi posta, casusluk, yol emniyeti, gümrük, ordu teşkilatı gibi hususlardır. Kadılık ve adli katiplik kurumunun ortaya çıkışı da Sasani tesiri ile ilişkilendirilmiştir. Bu yaklaşım Mes’ûdî ve Belazûrî gibi tarihçilerin tespitleri, Cahız ve İbn Haldun gibi düşünürlerin anlatılarını referans almaktadır. Köprülü bu alanlara ilave olarak ceza hukuku, ticaret hukuku ve sulama işlerinin düzenlenmesi gibi ziraat hukukunda da bu tesirin aranabileceğini ilave etmektedir. Goldziher, “Fıkıh”, 4: 603; Schacht, *İslam Hukukuna Giriş*, 32; Köprülü, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 312-316.

<sup>71</sup> M. Fuad Köprülü, “İslam Amme Hukukunda Ayrı bir Türk Amme Hukuku Yok mudur?”, *Bellekten* II/5/6 (1938): 52.

<sup>72</sup> Eski zamandan itibaren Roma hukukunun uygulandığı Suriye, Filistin ve Mısır’ın müslümanlar tarafından fethedilmesinden sonra günlük hayatın neticesi olarak Roma hukukunun tesirinin ortaya çıktığı görüşündedir. Köprülü, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 308.

<sup>73</sup> Bkz.: S. V. Fitzgerald, “İslam Hukukunun Roma Hukukundan İktibasta Bulunduğu İddiası”, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, trc. Bilge Umar 29/4 (1964): 1128.

<sup>74</sup> Fitzgerald, “İslam Hukukunun Roma Hukukundan İktibasta Bulunduğu İddiası”, 1129.

M. Fuad Köprülü<sup>77</sup> gibi bazı yerli müelliflerdir. Bu araştırmacılar, İslam hukukunu, kitap (Kur'an) ve sünnetin dışında (veya yanı sıra) önceki hukuk sistemle-

<sup>75</sup> Goldziher, "Fıkıh", 4: 603. İslam hukukunun dış tesirler altında ortaya çıktığı görüşü için ileri sürülen delillerin önemli bir kısmı Goldziher'in 1884'te bir Macar dergisinde "A Muhammedan Joptudomány eredetéről" başlıklı makalesinden alınmıştır. Bu çalışma Amerika'da çıkan "The Historians' History of the World" adlı bir derlemede (1907) yer almıştır. Burada İslam hukukunun Roma hukukundan alıntalandığını gösteren deliller ortaya koymaya çalışır, bu gerekçelerini İslam Ansiklopedisi için yazdığı Fıkıh maddesinde de tekrarlar. Ancak burada zikrettiği gerekçelerin İslam hukukunun Roma hukukundan iktibas edildiğinin gerekçeleri olduğu ifadesine yer vermez. Bununla birlikte bu görüşü savunanlar, Goldziher'in sonrasında pek önem vermediği iddiaları geneli itibarıyla tekrar etmişlerdir. Fitzgerald, "İslam Hukukunun Roma Hukukundan İktibasta Bulunduğu İddiası", 1130, 1142-1143.

<sup>76</sup> Schacht, İslam hukukunun mülkiyet, akitler ve borçlar hukukunun ana hatlarının İslam öncesi Arap örfünün bir parçası olduğu tezinin isabetle ret etmiş, aile, şahıs, miras ve ceza hukuku sahasına giren müesseselerin büyük veya küçük çapta değiştirilerek devam ettirildiğini, İslam öncesi Arap örfi hukukunun teknik terminolojisinin devam ettirildiğini ifade etmiştir. Hicri birinci asrın büyük kısmında, henüz İslam hukukunun teknik anlamda oluşmadığını savunan Schacht, Hukuk kavram ve kaidelerinin İslam öncesi kurum ve uygulamaların muhafazasıyla ortaya çıktığını iddia etmektedir. Bu dönemde hukukçuların "icmâ" kavramını Roma hukukunun "Opinio Prudentium" kavramından, teklifi hüküm kavramlarını Stoa felsefesinden aldıklarını iddia etmiştir. "Çocuk döşegine aittir" (الولد للفراش) kaidesinin Roma hukukundaki "Pater est quem nuptiae demonstrant" kaidesine, İcare akdinin hukuki yapısının Roma hukukunun "locatio conductio" modeline benzediğini söylemiştir. Bunun dışında Talmut ve Sasanî hukukuyla temas ve etkilenmelerden de söz etmektedir. Netice olarak İslam hukuk ilminin Hicri ikinci yüzyılda bu gelişmelerin sonucunda ortaya çıktığını savunmaktadır. Etkilenmelerin olduğuna olarak mevî döneminde hukukun İslami ilkeler, Arap örfü, Bizans hukuk birikimi ve devletin ihtiyaçları doğrultusunda oluştuğunu savunduktan sonra "sonuç itibarıyla son Emevi devrinin kamu ve idare ile ilgili tatbikatı, İslam'ın dini hukuku şekline girmiştir" demektedir. Joseph Schacht, *İslâm Hukukuna Giriş (An Introduction to Islamic Law)*, trc. Mehmet Dağ - Abdulkadir Şener, 2. Bs (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986), 17-20, 29, 30, 33, 37.

<sup>77</sup> İslam hukukunun "Kitap ve sünnetten -yani iptidai Arap örfüyle Muhammed'in kanun koyucu şahsiyetinden- almakla beraber muhtelif yabancı hukuk sistemlerinden etkilendiğini"ni (Köprülü, "İslam Amme Hukukunda Ayrı Bir Türk Amme Hukuku", 54-55.) savunan Köprülü, bu yaklaşımını müfrit sayılabilecek tespitleri onaylayacak düzeye ulaştırmıştır. Ona göre, İslam hukuk sistemini meydana getiren unsurlar arasında Kitap ve Sünnetin hissesinin ancak yüzde bir olduğu savunan Van Kremer haklıdır. (M. Fuad Köprülü, *İslam ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1983), 18.). Köprülünün bu yaklaşımına yönelik eleştiriler için (bkz. Hayreddin Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 49-50.). Uç sayılabilecek görüşlere kapı aralasa da köprülü İslam hukukunun bütünüyle yabancı hukukların tesiriyle ortaya çıktığı görüşünde değildir. Roma hukukunun İslam hukukuna tesiri konusunda ortaya çıkan çelişik görüşleri telif etmeye çalışan Köprülü, fıkıhın usul ve fîrû kısımlarıyla kendi yapısı içerisinde nazari olarak oluştuğunu ve orijinal karakterini daima koruduğunu kabul etmiştir. Buna karşılık fıkıhın oluşumunda diğer hukuk sistemlerinin hiçbir etkisinin olmadığını söylemenin de

rinden alınan kaideler üzerine inşa edildiğini ayrıca henüz oluşum evresinde siyasi idarelerin İslam hukukuna dayanmayan bağımsız uygulamalarının bulunduğunu ileri sürmektedirler. Bu durum, İslam hukukundan bağımsız bir örfî hukukun Raşit halifeler dönemi dışındaki bütün İslam tarihinin doğal bir olgusu olduğunu kabul etmeleriyle sonuçlanmaktadır.<sup>78</sup>

İslam medeniyetinde, farklı kökenlere sahip hukukların, hukuk mektepleri, dini kurumlar veya örf ve adetler yoluyla mevcudiyetlerini kabul eden bu araştırmacılar, İslam hukukunun bütüncül bir hukuk sistemi olarak ortaya çıkış döneminin tespitiyle de ilgilenmektedirler. Bu hukukçulardan bir kısmına göre İslam hukuku, Emevîler döneminde, hükümdarların –Ömer b. Abdulaziz’in dönemi istisna edilerek- hareketlerini kendisine uydurmak zorunda saymadıkları “teolojik spekülasyonlar” mahiyetindedir.<sup>79</sup> Bir kısmına göre ise bu dönemde İslam hukuku, özgün bir hukuk sistemi mahiyetinde değildir; kadıların (yargıç), devletin idari nizamını içerisine alan geleneksel tatbikatı ve Kur’an hükümlerinin lafız ve ruhu ile buna uygun düşen diğer kaideleri esas alarak ürettikleri re’ylar niteliğindedir.<sup>80</sup>

Bu görüş sahiplerinin tezini esas alındığında, hicri birinci yüzyılda henüz müstakil bir şer’î hukuk oluşmamıştır. İslam hukuku ancak hicri ikinci yüzyıla girdikten sonra ortaya çıkmıştır.<sup>81</sup> Bütün hukuki hayata ilişkin yeterli ve düzenli hukuk normlarının geliştirilmediği varsayılan hicri birinci yüzyılda<sup>82</sup>, daha sonraları görülecek olan şekliyle birbirine koşut devam eden şer’î ve örfî hukuklardan söz etmemek gerekirdi. Belki bir örf ve adet hukukundan söz edilmesi uygun düşerdi. Ancak bu araştırmacılar İslam medeniyetinde başlangıçtan itibaren şer’î ve örfî hukuk ayrımının mevcut olduğunu düşünmeyi tercih et-

---

imkânsız olduğunu ister bilinçli bir iktibas veya doğal bir geçiş şeklinde gerçekleşmiş olsun tespit edilen bezerliklerin bunu gösterdiğini kaydetmektedir. Köprülü, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 310-311.

<sup>78</sup> Sheldon Amos’un, Roma hukukundaki “Quod principi placuit legis habet vigorem” (Hükümdarın istediği şey kanun demektir) kaidesinin İslam hukuku için de geçerli olduğunu göstermek için halife emirnamelerini İslam hukukunun temel kaynağı sayması oryantalistler tarafından da eleştirilmiştir. (Fitzgerald, “İslam Hukukunun Roma Hukukundan İktibasta Bulunduğu İddiası”, 1129.) Diğer araştırmacılar ise, şer’î hukuk ile örfî hukukun ayrı hukuklar olduğunu ve İslam hukukunun tedvininden itibaren mevcut olduğunu savunmaktadırlar. Bkz.: Köprülü, “İslam Amme Hukukunda Ayrı Bir Türk Amme Hukuku”, 54-55.

<sup>79</sup> Köprülü, “İslam Amme Hukukunda Ayrı Bir Türk Amme Hukuku”, 55; Köprülü, *İslam ve Türk Hukuk Tarihi*, 18-19.

<sup>80</sup> Schacht, *İslam Hukukuna Giriş*, 36.

<sup>81</sup> Schacht, *İslam Hukukuna Giriş*, 30-31.

<sup>82</sup> Goldziher, “Fıkıh”, 4: 604.

mişlerdir. Bu tercihin kendi içerisinde tutarlı olabilmesi için İslam hukukunun başlangıçtan itibaren bir hukuk normu niteliğindeki mevcudiyetinin kabul edilmesi gerekir. Ancak bu kabulden sonra Emevilerden itibaren örfi hukukun varlığından söz edilebilir. Bu durum, İslam medeniyetinin ilk döneminden itibaren şer'î ve örfî hukukların bulunduğu iddiasını iç çelişki sorunuyla karşı karşıya bırakmaktadır.

İç tutarlılık sorununu bir tarafa bıraktığımızda, araştırmacıların bu görüşe, Emevilerin kendilerini şer'î hukuka uygun davranmaya mecbur hissetmediklerine ilişkin tespitleri sebebiyle ulaştıkları anlaşılmaktadır. Emevîler dönemi hukuk hayatı hakkında yapılan bu değerlendirme, bütün alanlarda tatbik edilen bir hukuki normlar düzeninin oluşmamış olması, yöneticilerin şer'î hükümlerin dışına kolayca çıkabilmesi veya önceki hukuki kurumların yeni bir biçim kazanması (örneğin hakem kurumunun kadılığa evrilmesi) şeklindeki kabullere dayandırılmaktadır. Sonuç olarak bu araştırmacılara göre, devlet tarafından tatbik edilen hukuki kaidelerin ve hukuki kurumların önceki hukuklardan kalmış olması, şer'î hukuk dışına çıkılabilmemesi örfî nitelikli bir hukukun varlığını kabul etmeyi gerekli kılmaktadır.

Örfî hukukun İslam hukukunun oluşumuyla birlikte var olduğunu kabul eden araştırmacılar, İslam hukukunun ancak Abbasiler döneminde "hukuki hayat kaidelerine"<sup>83</sup> dönüştüğünü kabul etmektedirler. Onlara göre, Abbasilerde şer'î hukuk, devlet kuvveti ile tatbiki sağlanan bir norm olma vasfı kazanmıştır. Bu durum Abbasilerin kuruluş felsefesiyle ilgili görülmüştür. Bununla birlikte onlara göre, İslam hukukunun hayatı düzenleyen kuşatıcı kurallara dönüşmesi, örfî hukukun varlığına engel olmamıştır. Bu dönemde şer'î yargı, "kâzî'l-kuzât" veya "akza'l-kuzât" unvanıyla devlet merkezinde oturan en büyük adalet memurunun kontrolü altına alınmışsa da oldukça geniş bir alanda örfî hukuk ortaya çıkmıştır.<sup>84</sup>

Öncesinde olduğu gibi Abbasiler döneminin tamamında şer'î ve örfî hukuk ayırımının mevcut olduğunu kabul eden araştırmacılar, görüşlerini dönemin halife ve emirlerin çeşitli uygulamalarına dayandırırılar. Dönemin siyasal iktidarlarının daima şer'î hukukun dışına çıktığı tezi bu görüşün kalkış noktasını oluşturur. Bu görüşü savunanlar, tarihi bir kaynakta buldukları tezlerini destekleyici herhangi bir uygulamayı, fıkhi mahiyetini araştırmadan gerekçe olarak nakletme eğilimi taşırlar. Bu bağlamda dile getirilen örneklerden biri Abbasi halifelerinin, beytu'l-malin gelirlerinin arttırılması amacıyla İslam miras huku-

<sup>83</sup> Köprülü, "İslam Amme Hukukunda Ayrı Bir Türk Amme Hukuku", 55.

<sup>84</sup> Köprülü, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 319.

kunun bazı hükümlerinden uzaklaştıkları iddiasıdır.<sup>85</sup> Abbasi halifelerinden bir kısmı, araya kadın girmemiş erkek soydan (asabe) mirasçısı bulunmayan terikeleri, mirastan payı bulunmayan kadın yoluyla oluşmuş akrabalara (zevî’l-erhâm) vermeyip devlet hazinesine aktarmayı tercih etmişlerdir. Asabenin bulunmadığı bir mirasçılık davasında mirasın zevî’l-erhâma mı pay edileceği, yoksa devlet hazinesine mi kalacağı meselesi, sahabe döneminden itibaren farklı görüşlerin ortaya çıktığı içtihadî bir konudur. Bu konuda Abbasiler arasında da farklı uygulamalar ortaya çıkmıştır.<sup>86</sup> Devlet yetkililerinden bir kısmının mülk ihtiraslarına uygun gelen içtihadî tercih etmiş olmaları çeşitli bakımlardan eleştirilebilse de örfî hukuk için doğru bir örnek oluşturmaz.

Örfî hukukun başlangıçtan itibaren şer’î hukukun yanı sıra bulunduğunu savunan araştırmacılardan biri olan Köprülü’nün, örfî hukuk alanının genişlemesine verdiği diğer örnek hicri 224 yılında Abbasilerin Horasan valisi Abdullah b. Tahir’in Fergane’de meydana gelen depremin yol açtığı su kanallarını-

<sup>85</sup> Köprülü, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 319.

<sup>86</sup> H. 311 yılında Muktedir Billâh’ın (908-932) hilafeti zamanında Ebu İsa Ahmed b. Muhammed b. Halid isimli bir şahıs erkek çocuk bırakmaksızın çok miktarda mal-mülk bırakarak vefat eder. Abbasilerin beytu’l-mâle kalan terikelerin işlemleri için atadıkları görevliler, ilgi kişinin mirasını zevî’l-erhama pay etmeden devlet hazinesine aktarmak isterler. Devreye vezir Ebu’l-Hasen b. el-Furât girer ve mirası mirasçılara verilmesini sağlar. Bu olay hakkında yapılan anlatımlar Abbasi halifelerinin zevî’l-erhâma mirasın intikali ile ilgili uygulamaları hakkında bilgiler aktarmaktadır. Buna göre Abbasi halifelerinden Mu’tazîd Billah (ö.289/902) ve Muktefi Billah (ö. 295/908) murisin asabesi yoksa mirası zevî’l-erhâma pay etmelerini emretmişlerdir. Yukarıda aktardığımız olayda görüldüğü gibi Muktedir Billâh (ö. 320/932) da bu uygulamayı sürdürmüştür. Ancak bu uygulamayı seçtiğini duyurmadan önce vergi tahsili ile görevlendirdiği Ebû Muhammed Hâmid b. el-Abbâs (ö. 311/923) zevî’l-erham’a kalan mirası devlet hazinesine aktarmış ve bunun için haraç gelirlerini takip eden görevlilere benzer görevliler atamıştır. Duyulan rahatsızlık ile araştırma yapan Muktedir Billah, söz konusu uygulamanın Mu’temid-Alellah (ö. 279/892) döneminde başladığını tespit etmiştir. (Ebu’l-Hasen el-Hilal b. el-Muhsin Sâbî, *Tuhfetu’l-umerâ fi târihi’l-vuzerâ* (Beyrut: Mektebetu’l-e’yân, ty.), 268 vd.) Asabesi bulunmayan kişilerin mirasının zevî’l-erhâma mı yoksa beytu’l-mâle mi intikal ettirileceği hususunda sahabe döneminde ortaya çıkan bir tartışma bulunmaktadır. Sahabeden Zeyd b. Sabit, Abdullah b. Ömer, tabiûndan Zuhri, Evzâi, Saîd b. Müseyyib, Saîd b. Cübeyr, Ebu Sevr, İbn Cerîr, Malik ve Şâfiî asabeden mirasçısı olmayan kişilerini mirasının beytu’l-mâle intikalini savunmuştur. Ömer b. el-Hattâb, Ali b. Ebî Talib, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Mes’ud, Ebu Ubeyde b. el-Cerrâh, Muaz b. Cebel, Ebu’d-Derdâ, tabiûndan Kadı Şurayh, Ömer b. Abdulaziz, Atâ, Tavûs, Alkeme, Mesruk, fıkıh mezheplerinden Hanefiler ve Hanbeliler ile Maliki ve Şâfiî mezhebini sonraki dönem fakihleri asabesi bulunmayan kişilerinin mirasını zevî’l-erhâma intikal ettirmişlerdir. Nâsır b. Muhammed b. Müşrî el-Ğâmidî, “Mîrâsu zevî’l-erhâm: Ahkamuhu ve turukuhu fi’l-fıkhi’l-islâmî”, *Mecelletu câmiati ummi’l-kurâ li-ulûmi’ş-şerîa ve’d-dirâsâti’l-İslâmiyye*, 48 (1420): 500-501.500-501; Mansur Koçinkağ, “Risâletu’l-ferâid li Zeyd b. Sâbit maa şerhiha li Ebi’z-zenâd”, *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 4/1 (30 Haziran 2018): 348.



la ilgili sorunu çözme tarzıyla ilgilidir.<sup>87</sup> Gardizî'nin aktardığına göre Horasan ve Nişabur ahalisi Abdullah b. Tahir'e sorunlarını arz ederlerdi. Bu kapsamda su kanalları (el-kunâ) meselesini kendisine dava ettiler. Abdullah, fıkıh kitaplarında ve Hz. Peygamber'den gelen haberlerde kanalların ahkâmıyla ilgili bir şey bulamadı. Bunun üzerine bütün Horasan fakihlerini ve bazı Irak fakihlerini bir araya topladı. Kanal hukuku (kanalların ahkâmı) hakkında bir kitap hazırladılar ve adını "Kitabu'l-kunâ" (كتاب القنى) koydular. Bu tarihten itibaren bölge insanı bu kitapta tayin edilen hükümlere göre amel etmekteydiler.<sup>88</sup> Gardizî, yaşadığı çağda bu kitabın halen mevcut olduğunu ve su arki ve kanalı niteliğindeki yerlerin hükümlerinin bu kitaba göre yürütüldüğünü söylemektedir.<sup>89</sup>

Köprülü'nün bu olayı örfi hukuk kapsamında sayması, muhtemelen, vali Abdullah b. Tahir'in su kanallarının ahkâmı hakkında fıkıh kitaplarında bir hüküm bulamamış olması sebebiyledir. Ancak valinin sorunun çözümü için fakihleri toplaması ve fakihlerin su kanallarını düzenleyen bir kitap hazırlamış olmaları, sorunun fıkıh ilmi yoluyla çözülmesi gereken bir mesele olarak görüldüğünü göstermektedir. Diğer taraftan bu döneme kadar fıkıh kaynaklarında bir düzenlemenin bulunmayışı sorunun "nevazil" fikhî kapsamına girdiğini göstermektedir. Gerçekten de tedvin edilen ilk fıkıh kitaplarında sulama hakkı bakımından su kaynak ve kanallarına ilişkin ahkâma yer verilmediği bu eserler incelendiğinde görülmektedir. Fıkıh birikiminin olgunlaşmasıyla su kaynakları ve kanallarının ahkâmı fakihler tarafından ele alınmış ve çeşitli düzenlemelere konu edilmiştir.<sup>90</sup>

İslam medeniyetinde örfi hukukun ortaya çıkışı hakkında işaret edilebilecek diğer başlangıç noktası ikinci Abbasi asrıdır.<sup>91</sup> Bu yaklaşım örfi hukuk

<sup>87</sup> Köprülü, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 320.

<sup>88</sup> Ebu Saîd Abdulhay b. Dahhâk Mahmûd Gardizî, *Zeynu'-Ahbâr*, trc. es-Seyyid Zeydân Ifâf (Meclisu'l-ilmî li's-sekâfe, 2006), 199-200.

<sup>89</sup> Gardizî, *Zeynu'-Ahbâr*, 199-200.

<sup>90</sup> Burhânuddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Ebî Bekr b. Abdilcelil Merğînânî, *el-Hidâye fi şerhi Bidâyeti'l-mubtedî* (Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-arabî, 1995), 4: 287 vd.; Muhyiddin Ebu Zekerriyya Yahya b. Şeref Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn ve umdetu'l-müftîn* (Beyrut: Mektebetu'l-islâmî, 1991), 4: 204; Mansur b. Yunus b. İdris Behûtî, *Keşşâfu'l-kimâ' an metni'l-iknâ'* (Beyrut: Âlemu'l-kutub, 1983), 4: 199.

<sup>91</sup> Abbasi devletini halifelerin siyasi kudretini esas olarak I ve II. Abbasî asrı şeklinde tasnif etmek yaygın bir kullanıma sahiptir. Ancak Abbasîleri daha ayrıntılı bir şekilde dönemlendiren tasnifler de bulunmaktadır. Bu tasnife göre; Birinci Abbâsî Asrı 132/749 dan 221/836 Mu'tasım'ın Sâmerra şehrini kurmasına kadar olan dönemi kapsamaktadır. İkinci Abbasi Asrı, devlet merkezinin Sâmerra'ya taşınmasıyla başlayıp devlet merkezinin 279/892 yılında Bağdat'a naklinden veya 324/936 yılında Emîru'l-umerâlik kurumunun oluşturulmasından 334/945 yılında Büveyhilerin Bağdat'a hakim olmasına kadar süren asrıdır.

kavramının daha teknik kullanımını esas almaktadır. Bu tarihlendirme, genel itibarıyla II. Abbasi asrıyla birlikte meydana gelen siyasi değişimi ve gelişimini tamamlayan fıkıhın bu yeni durum karşısındaki tutumuna dayanmaktadır. Bu tarihlendirmenin ilk verisi medeniyet tarihçisi Makrîzî (ö. 845/1441) tarafından kaydedilmiştir. Makrîzî’ye göre şer’î ve örfî hukuk ayrımı Mısır ve Şam’da emirlikler kuran Türk hükümdarların zamanına kadar geri gitmektedir. Yaşadığı 9/15. Yüzyılda da bu ayrımın hala devam ettiğini de söyleyen Makrîzî, “Bil ki insanlar çağımızda hatta Mısır ve Şam’daki Türk devletlerinin kuruluşundan itibaren hükümlerin şer’î hüküm ve siyaset-i şer’iyye şeklinde iki kısma ayrıldığını bilmektedirler”<sup>92</sup> kaydını düşmektedir. Makrîzî devamla bu hükümdarların, ibadetler, evlilik ve borçlar ile ilgili hususları Kâdi’l-kudâta bıraktıklarını, bunların dışındaki sahalarda Hacıpler atayarak burada Cengiz Han’ın yarasını uyguladıklarını ilave etmektedir.<sup>93</sup>

Bu anlatımı ile Makrîzî, Abbâsi hilafetinin siyasi kudretini kaybettiği II. Abbasî asrındaki (3/9 yy.) durumun tasvirini yapmaktadır, öncesi hakkında herhangi bir şey söylememektedir. II. Abbasî asrıyla başlayan sürece ilişkin analizlerde, siyasal kudretin yerel emirlere geçtiği tespiti yalnızca günümüz araştırmacılarının değil, bu dönemde yaşamış müelliflerin de yaptığı otak bir tespittir. Örneğin Kadir Billah ve Kaim Biemrillah dönemlerini yaşamış olan Birunî (440/1048), iktidarın Müstekfi Billah döneminden itibaren Büveyhîlere geçtiğini, Abbasî halifelerinin elinde dinî ve itikadi işler kaldığını, dünyevi ve iktidar ile ilgili işlerin ellerinden çıktığını kaydetmektedir. Devamla kendi çağını kastederek, “şimdi Kaim Biemrillah İslam’ın başkanıdır, hükümdar (melik) değildir”, demektedir.<sup>94</sup>

Tarihçilerin yaptığı tasvirler, II. Abbasi asrında, yeni siyasi aktörleri temsil eden emirlerin bağımsız yönelişler içerisine girdiklerini ve mensup oldukları siyasi gelenek ve örfleri devlet hayatına yansıtıklarını göstermektedir. Hatta

---

Üçüncü Abbasi Asrı, Büveyhilerin 334/945 yılında Bağdat’taki hakimiyetleriyle başlayıp 447/1055 yılında Selçuklu sultanı Tuğrul Bey’in Kaim Biemrillâh’ın daveti ile Bağdat’a hakim olmasına kadar devam eden asırdır. Dördüncü Abbasî Asrı, Tuğrul Bey’in 447/1055 Bağdat seferi ile başlayıp İran Moğollarının/İlhanlı Devletinin kurucusu Hûlâgû Hân’ın 656/1258 yılında Bağdat’ı işgal ederek son Abbasî halifesi Musta’sım Billâh’ı öldürmesine kadar olan asırdır. Biz çalışmamızda Abbasileri ayrıntılı bir dönemlendirmeye tabi tutmayı tercih etmedik. Abbasî halifelerinin siyasi gücünü kaybedip devletin merkeziyetçi yapısını kaybetmesini II. Abbasî asrının ortak özelliği olarak almayı tercih ettik.

<sup>92</sup> el-Makrîzî, *el-Hitât*, 3: 383.

<sup>93</sup> el-Makrîzî, *el-Hitât*, 3: 385.

<sup>94</sup> Bîrûnî, Ebu’r-Reyhân Muhammed b. Ahmed, *el-Âsaru’l-Bâkıyye ani’l-kurûni’l-haliyye*, by.ty., s.132; Fikâ, ed-Devletu’l-Abbasiyye s. 248.

Makrîzî (845/1441) ve İbn Tagriberdî (874/1470)'nin anlatımları esas alınır, örfi hukuk kavramının Arapça karşılığı olarak kullanılan “siyaset”, bilinen Arapça kökünden farklı bir alıntıyla ortaya çıkmıştır. Makrîzî, çağında siyasetten söz edenlerin Arapça kökeni doğa/tabiat ve huy edindirmek olan siyasetten söz etmediklerini, onların kullandığı siyaset kelimesinin aslının Moğolca bir kelime olan “yasa” olduğunu ifade etmektedir. Ona göre Mısırlılar bu kelimeyi tahrif ederek ve başına bir “se” (üç anlamında) getirerek se-yâsa dediklerini, daha sonra başına bir elif ve lam getirdiklerinde “es-siyasa” kelimesinin ortaya çıktığını ifade etmektedir. Bilmeyenlerin kelimenin kendi zamanındaki kullanımının Arapça olduğunu zannettiklerini ancak durumun böyle olmadığını kaydetmektedir.<sup>95</sup>

Tarihsel veriler ve dil analizi yardımıyla tarihçilerin örfi hukukun başlangıcı hakkında aktardıkları bilgiler, sonraki dönem araştırmacıları tarafından farklı yöntemlerle teyit edilmiştir. Bu bağlamda klasik fıkıh doktrininin katı bir formda oluşumuyla örfi hukukun ortaya çıkışını açıklayan araştırmacılar benzer bir tarihe işaret etmektedirler. Bu araştırmacıardan biri olan Noel James Coulson, İslam hukukunun onuncu yüzyılda sert klasik formuna dökülmesinden sonra toplumun değişen ihtiyaçlarının karşılanamadığını ve bu durumun, örfi hukuku ortaya çıkardığını ve sonrasında alanını genişlettiğini savunmuştur.<sup>96</sup> Coulson'un klasik fıkıh hakkındaki tespitini tartışmaksızın belirtmek isteriz ki, araştırmacı, örfi hukukun ortaya çıkışı için benzer bir tarihe işaret etmiş olmaktadır. Bir farkla ki tespitini hukuk tarihi açısından yapmıştır. İslam hukukunun durgunlaşmasının örfi hukukun ortaya çıkmasının sebeplerinden biri olabileceği başka araştırmacılar tarafından da kabul edilmiştir.<sup>97</sup>

Örfi hukukun ortaya çıkışını Şam ve Mısır'a hükmetmeye başlayan Türk emirlikleriyle başlatmayı gerekli kılan sebeplerden bir diğeri de literatürdeki kavramsal dönüşümdür. Fıkıh literatüründe yalın olarak “siyaset” veya “adil siyaset” şeklinde yer bulan kavram, hemen nerdeyse hiç kullanılmayan “siyâset-i şer'iyye” (es-siyâsetu's-şer'iyye) terkihiyle yer değiştirmesi, İbn Teymiyye'nin eserinin ismi olmasıyla başlamıştır. İbn Teymiyye'nin “terimi başlığa çekmesinin yaşadığı çağın “siyaset” uygulamalarıyla ilişkisinin bulunmadığı söylenemez. Siyasetin, “şer'i” sıfatıyla kazandığı yeni kisve, mevcut duruma ilişkin bir tespit ve öneri taşımaktadır. İbn Teymiyye eserinde fıkıh kitaplarında dağınık olarak bulunan konuları genel kural ve prensipler düzeyinde bir araya

<sup>95</sup> el-Makrîzî, *el-Hittat*, 3: 384; Ebu'l-Mehâsin Cemaleddin Yusuf İbn Tagriberdî, *en-Nücûmu'z-zâhira fi mü'lûki Mısır ve'l-Kâhira* (Kahire: Vizâretu's-sekâfe ve'l-irşad, ty.), 7: 183.

<sup>96</sup> Coulson, *A History of Islamic Law*, 5.

<sup>97</sup> Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, 72.

getirerek bir bakıma kamu hukukunu özetlemiş ve yaşadığı çağın siyasal sorunlarını çözmeyi amaçlayarak yöneticilere öğüt vermiş ve sınırlar çizmeye çalışmıştır.<sup>98</sup> Bu bağlamda hadlerin tatbik edilmemesi karşılığında para alınmasını, cezadan kurtulmak isteyenlerin sultanın naibine sığınmasını sert bir şekilde eleştirmektedir. Bu eleştiriler, Memluk sultanları Zahir Baybars (1260-1277) ve Muhammed b. Kalavun’a (1293-1341) yöneltilen Cengiz Han Yasası etkisinde siyaset yaptıkları eleştirileriyle birlikte düşünüldüğünde daha anlamlı hale gelmektedir.<sup>99</sup> Bir bakıma İbn Teymiyye için “siyâset-i şer’iyye” örfî hukuk eleştirisinin kavramsal zeminini oluşturmuştur. Bu dönemden sonra siyâset-i şer’iyye uygulamalarını temellendirmek (Dede Cöngi örneğinde olduğu üzere) veya genel nitelikli kriterler çerçevesinde çeşitli çalışmaların yapılmış olması, örfî hukukun fakihlerce İslam toplumlarının bir olgusu olarak görüldüğü anlamına gelmektedir.

Siyaset-i şer’iyyenin örfî hukuka dönüşümünün en somut göstergeleri kanunnamelerdir. İslam medeniyetinde kanunnamelerin ortaya çıktığı coğrafyayı inceleyen Halil İnalçık, kanunnamelerin, “yalnızca İran, Anadolu, Irak ve Hindistan’da yani Türk-Moğol geleneklerinin ve hanlıklarının etkili olduğu yerlerde ve tipik Osmanlı kanunlarının ve idaresinin yürürlükte bulunduğu Osmanlı Devleti’ne ait bölgelerde ortaya çıkmış olmasının ilginç”<sup>100</sup> olduğuna dikkat çekmektedir. Bu tespit örfî hukukun kanunnameler üzerinden somut varlık kazandığını göstermektedir. Kanunnâmeler, kamu hukuku, devlet teşkilâtı, idare, vergi, ceza hukuku ve hisbe alanlarındaki düzenlemeleri içeren metinlerdir. Kaynaklarda Memlûk Kayıtbay, Akkoyunlu Uzun Hasan ve Dul-kadırlı Alâüddeve nispet edilen kanunnâmlere yer verilir. Osmanlı kanunnâmeleri ise orijinal şekilleriyle günümüze gelmiştir.<sup>101</sup> Müslümanlaşan İlhanlılar devletinde bir süre esas alınan 1227 yılında ölen Cengiz Han’ın hazırladığı Büyük Yasa, Yasanâme-i Büzürk, Yâsa-i kadim-i Cengizhan veya Yargınâme olarak adlandırılan kanunun, Timur’un Tüzükâtı, Babür hükümdarı Muhyiddin Evrengzip Alemgir’in, Fetvâyı Alemigiriyye’nin dışında hazırlattığı Ahkâm-ı Alemgiriye gibi nispeten Osmanlı coğrafyasına uzak kanunnâmeler de bulunmaktadır.<sup>102</sup>

<sup>98</sup> Abdullah Mübarek, *Mukaddime (es-Siyâsetu’s-şer’iyye ve Islâhu’r-râi ve’r-raiyye’nin başında)* (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, ty.), 19.

<sup>99</sup> İbn Tagriberdî, *en-Nücûmu’z-zâhira fi mülûki Mısır ve’l-Kâhira*, 7: 183; Midilli, “Dede Cöngi’nin es-Siyâsetu’s-şer’iyye’si”, 231-232.

<sup>100</sup> Halil İnalçık, “Kanunnâme”, *DİA* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001), 24: 333.

<sup>101</sup> İnalçık, “Kanunnâme”, 24: 334.

<sup>102</sup> Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri*, 1: 79-80.

Siyaset-i şer'îye yetkisinin genel düzenlemeler haline gelişini temsil eden kanunnâmeler hakkında yapılan tartışmalar çoğunlukla şer'î vasıflarıyla ilgilidir. Bu tartışma, kanunnâmelerin siyâset-i şer'îyenin sınırları içerisinde kalınarak mı yapıldığı, yoksa bu sınırın aşılarak müstakil bir yasama faaliyeti şeklinde mi gerçekleştiği üzerinde konuşlanmaktadır. Seküler yasama faaliyeti tarihsel temel arayanlar kanunnâmeleri bu merkeze yerleştirmekte, Müslüman toplumların fıkıh merkezli bir yasama faaliyeti içerisinde kaldıklarını savunanlar ise, kanunnâmeleri siyâset-i şer'îye zemininden ayrılmamış metinler olarak takdim etmektedirler. Tarihte ortaya çıkmış her bir kanunnâmeyi ayrı ayrı incelemek çalışmamızın sınırlarını aşacaktır. Bu sebeple kanunnâmelerin fikhî birikimin dışında görenlerin görüşlerinin tarihsel olarak doğrulanmadığını göstermesi bakımından Selçuklu sultanı Melikşah (465/485-1072/1092) tarafından ilan edilen kanunnâmenin hazırlanışına dikkat çekmek gerekmektedir. Melikşah "Mesâilu'l-Melikşahiyye fi'l-kavâidi's-şer'îyye" olarak bilinen kanunnâmeyi vezir Nizamulmülk'ün telkinleriyle topladığı fakihlere hazırlatmıştır.<sup>103</sup> Dönemin büyük anlaşmazlıklara yol açan hukuki meselelerini açık ve kesin hükümlerle düzenleyen bu mecellenin sultan için Ömer Hayyam (517/1123) tarafından telif edildiği de ifade edilmektedir.<sup>104</sup> İçeriği hakkında yeterince bilgi sahibi olmadığımız bu derlemenin yapılış tarzı, kanunnâmelerin tamamen seküler bir tarzda oluşturulduğu düşüncesini desteklememektedir. Kanunnâmenin ismi, ihtiyaç duyulan ortak kanuni codeların şer'î kaidelere dayalı olarak geliştirildiğini ihsas etmektedir.

Günümüze ulaşan en geniş çaplı kanunnâmeler Osmanlı devletinden intikal etmiştir. Osmanlı dönemi kanunnâmeleri, siyâset kavramıyla başlayıp "siyâset-i şer'îyye"ye oradan örfî hukuka dönüşen olgunun gelişmiş örneklerini yansıtmaktadırlar. Fatih dönemi (1451-1481) Osmanlı devlet adamı ve tarihçilerinden Tursun Bey, bu kanunnâmelerin yapısı hakkında " ... mücerred tavr-ı akl üzere nizam-ı alem-i zahir için mesela tavr-ı Cengiz Han gibi olursa sebebine izafe ederler, siyaset-i sultan ve yasağ-ı padişahî derler ki, urefamızca ona örf derler... " <sup>105</sup> sözleriyle işaret etmektedir. Bu anlatım kanunnâmelerin tamamen "tavr-ı akıl" üzere yapıldığını söylemektedir. Tavr-ı akl genel şer'î kaideler

<sup>103</sup> Köprülü, "İslam Amme Hukukunda Ayrı Bir Türk Amme Hukuku", 65; Köprülü, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 320.

<sup>104</sup> C.E. Bosworth, "Melikşah", *Mûcezu dâireti'l-meârif el-islamiyye*, trc. Arapçaya çeviri: Komisyon (Mısır: Merkezi's-Şârika lilîdâi'l-fikrî, 1998), 31: 9623; Köprülü, "İslam Amme Hukukunda Ayrı Bir Türk Amme Hukuku", 65; Köprülü, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 320.

<sup>105</sup> Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, 66. " ... Cengiz Han'ın yaptığı gibi olursa olayları sebebine bağlarlar ve buna sulatanın siyaseti ve padişahın yasağı derler ki, geleneğimize göre ona örf denir." Tursun Beg, *Fatih'in tarihi*, 14.

içerisinde mi ortaya konulmuştur, yoksa tamamen bağımsız bir yapıda mı kanunnâmeler oluşturulmuştur? Araştırmacılar bu hususta ittifak etmiş değillerdir.

Osmanlı kanunnâmelerinin şer’î vasfına ilişkin tartışmada iki görüş ortaya çıkmıştır. Görüşlerden ilkinin ileri süren tarihçilerin temsilcilerinden biri olan Halil İnalçık, Fatih ve Kanuni kanunnâmelerinin umumi code mahiyetinde olduğu görüşünü reddederek kanunnamelerin resmi mahiyette olduğunu savunmaktadır.<sup>106</sup> Ona göre bu kanunnâmeler, sırf devlet menfaati için hükümdarın kendi iradesiyle çıkardığı müstakil kanunnâmelerdir. İslami esaslara değil, Türk-Moğol ananesine bağlı olarak ortaya çıkmışlardır.<sup>107</sup> Benzer bir yaklaşımı Köprülü de benimser ve bütün Türk devletlerinde özellikle kamu hukukunda devletin serbest yasama faaliyeti yaptığını savunur.<sup>108</sup>

Örfî hukukun İslam medeniyetinin başlangıcından itibaren varlığını kabul etmenin zorunluluğunu savunan araştırmacılar, fikhın hüküm istinbat potansiyelini ve imkânlarını yeterince dikkate almadan görüşlerini oluşturmuşlardır. Bu bağlamda bu araştırmacıların görüşlerini desteklemek için verdikleri örnekler incelendiğinde, fikhî-içtihadî meselelerin çözümü için geliştirilen mekanizmaları gözden kaçırdıkları görülmektedir. Belki onları bu sonuca fıkı, kitap (Kur’an) ve sünnet nassından ibaret sayma düşünceleri götürmektedir. Hâlbuki fıkıh ilmi, dâhili tartışmalarla birlikte, fıkıhî hükümlerin elde edilmesi (istinbat) için usul ilminde incelenen geniş bir deliller hiyerarşisi geliştirmiştir. Ehli tarafından hükme ulaşmayı sağlayan uygun delili ile irtibatı kurulan mesele artık içtihat yoluyla fıkıhî bir kavil haline gelmiş olur. Bu metodik birikimden uzak olarak konuya yaklaşılmadığında, fakihler tarafından geliştirilen istihsân ve mesâlih gibi deliller, örfî hukuk lehine fıkıha karşı konumlandırılmaktadır. Bu bağlamda Köprülü, istihsân ve mesâlih-i mürsele prensiplerinin, devletin, fakihlerin kıyas ile verdikleri hükümlere muhalif hareket edebilme imkânı verdiğini iddia edebilmiştir.<sup>109</sup> Oysa örneğin Malik’e göre istihsân kıyasla ortaya çıkacak aşırılıkları önleme metodudur ve böyle durumlarda maslahatın tercih edilmesi istihsandır.<sup>110</sup>

<sup>106</sup> Halil İnalçık, “Osmanlı Hukukuna Giriş: Örfî - Sultani Hukuk ve Fatih’ in Kanunları”, *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 13/2 (1958): 111.

<sup>107</sup> İnalçık, “Örfî - Sultani Hukuk”, 111.

<sup>108</sup> Köprülü, “İslam Amme Hukukunda Ayrı Bir Türk Amme Hukuku”, 64.

<sup>109</sup> Köprülü, “İslam Amme Hukukunda Ayrı Bir Türk Amme Hukuku”, 53.

<sup>110</sup> Ebû İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât fî usûli’ş-şer’î’a: İslamî İlimler Metodolojisi*, trc. Mehmet Erdoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 1990), 4: 209-210.

Bu araştırmacıların örfi hukuk kapsamında ele aldıkları meselelerden bir kısmı, devlet kudretini kullanan emirlerin, sorunları fakihlere arz etmesi ile üretilen içtihadî hükümler niteliğindedir. Bunlara örfi hukuk adının verilmesi sağlıklı değildir. Verilen örneklerin bir kısmı, fıkhi hükümlerin ihtiyaca binaen tedvini ve devlet kudreti tarafından ortak hukuk haline getirilme çabası taşımaktadır. Bu faaliyetlerin de örfi hukuk kapsamında mütalaa edilmesi uygun değildir. Tartışma konusu yapılan bir kısım meseleler, ta'ziri cezalar örneğinde olduğu üzere, klasik fıkıhın devlet başkanı ve yetkili merciye terk ettiği boşlukların doldurulmasına ilişkin yetki çerçevesinde ortaya çıkmıştır. Hızlı değişime uğrayan alanlarda verilen bu yetkinin hukuk güvenliği bakımından durumu tartışılmalı da şer'î hukuka paralel bir hukuk anlamındaki örfi hukuk başlığı altında toplanması yerinde olmaz. Çünkü nihayetinde yapılan şey, şer'î hukukun izniyle ortaya çıkan boşluğun doldurulmasından ibarettir. Kimi zaman devlet başkanlarının maslahat deliline dayanarak nass ile ameli tahsis niteliği taşıyan uygulamaları örfi hukuk kapsamında değerlendirilmiştir. Burada maslahat takdiri hususunda farklı görüşler savunulabilse de bu mesele, fıkıh doktrini içerisinde tartışılan bir konudur. Bazen de hükmü örten alınan meselelerin örfi hukuka örnek olarak gösterildiği görülmektedir. İslam hukukunda şartları oluştuğunda örfün muteber bir delil olduğu<sup>111</sup> dikkate alındığında, örf ile sabit her durumu örfi hukuk kapsamına dâhil etmek yerinde olmaz.

Başta Osmanlı kanunnameleri olmak üzere, örfi hukukun şer'î bir temeli olmadığını savunan görüşünün karşısında, Osmanlı kanunnâmelerinin İslam hukukunun Padişah'a verdiği sınırlı yasama yetkisi kapsamında İslam hukukunun tali kaynakları ve örf-adet kuralları esas alınarak hazırlandığını kabul eden hukukçular yer almaktadır. Bu görüşü savunan Ahmed Akgündüz, Osmanlıda örfi hukukun, sadece âdet hukukundan değil, şer'î hükümlerin kanun tarzında tedvini ile fakihlerin içtihatları ile tespit edilen hükümlerden oluştuğunu söylemektedir. Osmanlı devletinin, yukarıda ifade edilen esaslara uygun olarak, İslam hukukunun devlet başkanına verdiği sınırlı yasama yetkisine dayanarak kanunlar yapan ilk İslam devleti olduğunu savunmakta ve Osmanlı kanunnamelerinin "şer'î şerifin parçası" olduğunu kabul etmektedir.<sup>112</sup> Bununla birlikte Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmelerinin daha önceki Türk idare ka-

<sup>111</sup> Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf el-Cüveynî, *Nihâyetu'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb* (Cidde: Dâru'l-menâhic, 1428), 11: 382; Celaluddin Abdurrahman es-Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi kavâid ve furûi fikhî'ş-Şâfiyye* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1403), 98; İbn Âbidîn, *Resâil*, 2: 116.

<sup>112</sup> Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri*, 1: 51, 53.

nunlarından şer’îlik süzgeçinden geçirerek yararlandığını kabul etmektedir.<sup>113</sup> Bazı İslam hukukçuları ise, kanunnâmelerin oluşum biçimi bakımından seküler olduğunu kabul etmekle birlikte<sup>114</sup> hukuk yekûnunun sınırlı bir kısmına karşılık geldiğini hatırlatarak Osmanlı hukuk hayatının prensipte şer’î esaslar üzerinde inşa edildiğini benimseyerek kanunnâmelerin şer’îliğine ihtiyat ile yaklaşmaktadırlar.<sup>115</sup>

İslam toplumlarının tarihsel seyri incelendiğinde Osmanlı kanunnâmeleri dahil olmak üzere kanunnâmelerin bütünüyle seküler tarzda inşa edildiğini veya şer’î alandan kaçışın bir aracı olarak kullanıldığını söylemek mümkün gözükmemektedir. Ancak kabul etmek gerekir ki, hukuki düzenin kanunnâmeler ve şer’î hukuktan oluşması, hukuki hayatta ikiliğe yol açmıştır. Osmanlıda bu ikili dilin bazı sıkıntılar doğurmuş ve II. Mustafa’nın 1107 tarihli fermanıyla “hüccet” ve “hükümlerde” “şer’ ve kanun üzere” ifadesi yasaklanmış ve yapılan kanuni düzenlemelerde yalnızca “şer’” ifadesinin kullanılması emredilmiştir.<sup>116</sup> Bu örnek şer’î ve örfî ayırımının hukuk hayatında ikiliğe (dualizm) yol açtığını göstermektedir.

Siyaset yetkisinin genişleyerek geldiği nokta görüldüğü üzere ikili bir hukuki yapı olmuştur. Aslında bu sorun farklı boyutlarıyla İslam fetihlerinin yaşandığı dönemde de yaşanmıştı. Daha önce ifade edildiği üzere Emevilerin, İslam fetihlerinden önceki hukuk sistemlerini fıkıhın içerisinde eritmek hususunda belirgin bir çabası olmamıştı.<sup>117</sup> Bununla birlikte sivil alanda gelişen fıkıh özellikle Irakta, geniş bir tedvin faaliyeti gerçekleştirmiş, özel hukuk alanını yanı sıra devlet hukukunu ilgilendiren hususlar (siyer) da dâhil olmak üzere zengin bir doktrin geliştirmeyi başarmıştı. Fıkıhın gelişimini sürdürdüğü I. Abbasi döneminden fıkıhın klasik çağına kadar, yetkin hukukçular tarafından sürdürülen sivil doktrinel faaliyetler ile devlet kudreti ile fakihler arasında kurulan güçlü irtibat sayesinde mahalli hukuki örfler ile önceki hukuk sistemlerinden

<sup>113</sup> Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri*, 1: 79. Akgündüz ayrıca, Osmanlıda Şeyhulislam veya hâkim ve müftülerden biri tarafından tasdik edilmemiş hiçbir kanun, ferman ve irâdenin olmadığını belirtmektedir. Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri*, 1: 85.

<sup>114</sup> Ahmet Yaman, *Siyaset ve Fıkıh* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 57.

<sup>115</sup> Ahmet Yaman, “Osmanlı Pozitif Hukukunun Şer’îliği Tartışmalarına Eleştirel Bir Katkı”, *İslamiyât* 8/1 (2005): 122.

<sup>116</sup> Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri*, 1: 53.

<sup>117</sup> Sava Paşa, *İslâm Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüt* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, ty.), 1: 58-59. Bu meyanda Sava Paşa, Emeviler döneminde Suriye mahkemesinde uygulanan kanunların İslami bir vasfı olması için gerekli tedbirlerin alınmadığını söylemektedir.



örfe dönüşen unsurlar fıkhn bünyesi içerisinde eritilmiştir.<sup>118</sup> Bu bağlamda bu dönemde oluşturulan devletin idari ve yargı erki vezaret, hisbe teşkilatı ve “kâdî'l-kudât”<sup>119</sup> makamı özelinde yargı vb. kurumların fıkhn aracılığıyla hukuki birliği zedelemeyecek şekilde incelendiği görülmektedir. Dönemin halifelerinin talebiyle ilim adamları tarafından devlet maliyesi ve idaresi hakkında fıkhi yöntemi esas alan eserler telif edilmiştir.<sup>120</sup> Siyasi iradenin de desteğiyle İslam hukukçuları, başarılı bir çalışma ile örf ve adet hukuku niteliğindeki birikimi, İslam'ın ana ilkeleri çerçevesinde yorumlayıp fıkhn delilleri aracılığıyla bir asla bağlamış ve sistemli bir hukuk bütünü şeklinde ortaya koymuşlardır. Bu şekilde şer'î ve örfî hukuk ayrımının zeminini ortadan kaldırmışlardır.

Ancak bu çaba birçok etken altında sürdürülememiş ve fıkhn kodlarına yerleşmiş olan “siyaset yetkisi”, diğer etkenlerle birlikte, siyasi düşüncenin fıkhn alanından uzaklaşıp siyasetnâme literatürü içerisine kaymasına ve bu alanın genişlemesine katkı vermiştir. Siyasetnâme türü eserlerde siyasal alana, doğrudan fıkhn merkezli bir yaklaşım ile değil, fıkhnı da içeren daha geniş ve serbest analizlerle rehberlik etmek amaçlanmıştır. İlginç olan nokta bu tür eserleri veren müelliflerin önemli bir kısmının aynı zamanda fakih olmaları ve fıkha ve usulüne dair eserler vermiş olmalarıdır. Örnek olması bakımından Ebu'l-Hasen el-Mâverdî (450/1058) “*Nasîhatu'l-mülûk*”, “*Teshîlu'n-nazar ve ta'cîlu'z-zafer*”i, Ebu Hamid el-Gazâlî (505/1111) “*et-Tibru'l-mesbûk fi nasâhi'l-mülûk*”u, Ebu Bekr et-Turtûşî (520/1126) “*Sirâcu'l-mülûk*” yazdıkları halde fakih kimlikleri ile de eser vermişlerdir. Bu müellifler bu türde eser vermeyi fakih kimliklerine aykırı görmemişlerdir. Nasihatnâmelerin dili, normatif kurallar yoluyla rehberlik eden hukukçu üslubu değil, bir bilge edasıyla nasihat etmektir. Bu yöntemin eğitici nitelikleri olduğu kabul edilse de, yönetim alanının normatif kurallarla denetlenemeyeceği şeklinde bir fikri de içermektedir. Yöneticilerin ancak gönül hoşnutlukları bulunduğu yönlendirilebilecek müstakil bir konuma sahip

<sup>118</sup> Sava Paşa, *İslâm Hukuku*, 1: 58-59; İbrahim, “Customary Practices as Exigencies in Islamic Law Between a Source of Law and a Legal Maxim”, 230.

<sup>119</sup> Şükrü Özen, “Kâdîkudât”, *DİA* (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 24: 78.

<sup>120</sup> Bu dönemde tedvin edilen dikkat çekici başı eserler şunlardır: Ebu Yûsuf (182/798): *Kitâbu'l-harâc*, Yahya b. Âdem (203/818): *Kitâbu'l-harâc*, Ebu Ubeyde Kâsım b. Sellam (224/839): *Kitâbu'l-emvâl*. Yakın zamanlı olarak telif edilen bu eserlerin ortak özelliği sorunları fıkhn merkezinde ele almalarıdır. Bunlara fıkhn ana bünyesi içerisinde yer alan *Kitâbu's-siyer* ve *edebu'l-kâdîleri* de ilave etmek mümkündür. Ancak bu eğilim muhtemelen Sasanî nasihatnâme kültürü ve dönemin siyasi koşulları sebebiyle siyasetnâme türü eserlere doğru evrilmiştir. Hicri beşinci yüzyılda Abbasi halifesinin teşvikiyle Mâverdî (450/1058) ve Ebu Ya'la (458/1066), “*el-Ahkâmu's-sultâniyye*” adlı eserleriyle idare, maliye, yargı, hisbe, mezalim vb. konular yeniden fıkhn yazım tekniği içerisinde bir araya getirilmiştir. Ancak bu kanal muhtemelen siyasi destek bulmadığı için geliştirilememiştir.

oldukları kabulüne sahiptir. Hâlbuki Mâverdî (450/1058) ve Ebu Ya’la (458/1066)’nın başlattığı normatif çerçeveyi derinleştirmek ve yaygınlaştırmak mümkün olabilirdi.

Bunun sonucunda klasik çağ ve sonrasında fakihler, cüz’i bir asla bağlanabilen ve sivil alanda geliştirilebilecek hususlarda derinlikli düşünceler ve tartışmalar yaptıkları halde idare ve maliye de dâhil olmak üzere siyasal alana girildiğinde genel olarak konuyu veliyyu’l-emrin takdirine bırakmayı yeğlemişlerdir. Fukahanın bu yaklaşımlarını, siyasal toplumun kudreti ve konjonktür ile açıklamak yeterli değildir. Çünkü en azından ilk dönem klasik fıkıh kaynakları devlet başkanın müçtehid olması gerektiğini şart koşmuşlardır. Bu şart devlet başkanının en az kendileri kadar fıkıh üretme kapasitesine sahip olduğu anlamını içermektedir. Üstelik veliyyu’l-emrin, ilave meziyet ile uygulamanın içerisinde olduğu ve değişen ihtiyaçları en iyi şekilde takip ettiğine dair bir kabulü barındırmaktadır. Bu sebeple ta’zir cezaları başta olmak üzere, toplum düzeninin gerektirdiği idari ve mali hususlarda düzenleme yapma yetkisini devlet başkanına terk ettiler. Bu durum idare, maliye, hisbe ve yargı alanlarında hızlı karar alma ve uygulama imkânı sağlayabilmektedir. Yine veliyyu’l-emrin takdirine bırakma, toplumda hukuk birliğinin sağlanması bakımından da işlevsel sonuçlar doğurabilmektedir. Fakat devlet başkanları pratikte çoğu kez müçtehit olmamışlar ve günlük siyasetin ihtiyaçları kararlarında belirleyici olmuştur. Zamanla kanıksanan bu durum çok geniş bir alanda fikir geliştirmekten uzaklaşma sonucunu doğurmuştur. İkili bir hukuk yapısının ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir.

Bu tartışmalar, İslam hukuk tarihinde “şeriat-siyaset” veya “şer’î hukuk-örfi hukuk” şeklinde ortaya çıkan gerilimin hukuk hayatı bakımından ideal olduğunu savunma imkânının olmadığını gösterdiği gibi bunu olağan sayma lüksünün de bulunmadığını resmetmektedir. Fıkıhın, şer’î nasların tikel ve tümel yorumu ile beşeri davranış ve ilişkileri düzenlemeyi hedefleyen bir ilim olduğu dikkate alındığında, siyaset sahası olarak adlandırılan ve hukuki çerçevesi öngörülebilir olmayan bir alanı ilânihaye himaye etmesi düşünülemez. Yine böyle bir alanın meşruiyeti kabul edildiğinde daima şer’î esaslara göre doldurulabileceği de garanti edilemez. Kaldı ki bu durumun, hukuk doktrinini geliştirmeye katkısı şöyle dursun, fıkhi faaliyetlerin gittikçe sığlaşmasına yol açtığını öngörmek tarihsel tecrübeler dikkate güç değildir.

Hız. Peygamber ve Raşit halifelerden nakledilen bazı tatbikatlarının siyaset/siyâset-i şer'iyenin meşruiyetinin delili olarak sunulması<sup>121</sup>, bütüncül bir hukuk sistemi oluşturmak için sonraki dönemde yapılan doktrinel bir yorumlamadır. Bu yorumlamanın başka bir şekilde yapılma imkânı yoktur denemez. Siyaset adı verilen istisnai bir alan oluşturmak ve buna dayanarak istisnai hükümler koymak şeklinde başlayan sürecin istisnaların çoğalıp kaideleşmesiyle sonuçlandığı, şer'î ve örfî hukuk ikilemiyle reddi kabil olmayan bir olguya dönüştüğü bir vakiadır. Bu noktada fıkıhın oluşum ve gelişim dönemini temsil eden klasik öncesi çağın, karşılaştığı sorunları, ana ilkeye bağlayarak dönüştürücü ve içselleştirici bir tutumla çözümleme yönteminin tekrar dikkate alınması bir ihtiyaç haline gelmiştir.

#### 4. SONUÇ

İslam hukuk tarihinde örfî-şer'î hukuk gerilimi genel kabul görmüş bir olgudur. Bu olgu başlangıçta "siyaset" kavramıyla ulu'l-emre yargılama ve idari düzenleyici tedbirler alma hususunda verilen bir yetkidir. İbn Kayyim, İbn Ferhun ve Trablusî gibi hukukçular tarafından yargı faaliyetiyle sınırlı olmak üzere bu yetki hâkimlere de tanınmıştır.

Fıkıhın klasik çağında teorik bir tartışmaya girilmeden ulu'l-emre tanınan bu yetkinin mahiyetiyle ilgili ilk tanımlar Hanbelî hukukçuları İbn Akîl ve Tûfî tarafından yapıldığı anlaşılmaktadır. Hanefî hukukunda ilk tanımın İbn Nüceym'e ait olduğu görülmektedir. Bu tanımların siyaset alanını, hakkında şer'î düzenleme bulunmayan mübah olanda düzenleme yapmak ile şer'î hükümlerin toplumda ortaya çıkan bir kısım kötülüklerin kökünü kazımak amacıyla ağırlaştırılarak uygulanması şeklinde belirlediği görülmektedir.

Siyâset-i şer'iyeye terimini kitap isminde ilk defa Tahir b. Hüseyin b. Mus'ab el-Huzâî (207/822) "el-vasiyye fî'l-âdâbi'd-dîniyye ve's-siyâseti's-şer'iyeye" isimli eserinde kullanmıştır. Fıkıh ilmi bakımından "es-Siyasetu's-

<sup>121</sup> Siyasetin meşruiyeti bağlamında yer verilen örnekler şunlardır: Hız. Peygamber, şüphelinin üzerinde kuşku emareleri ortaya çıkması sebebiyle bir suç isnadında hapsetmiş, diğerrinde sopa cezası uygulamıştır. Ganimet malını çalanı ganimet hissesinden mahrum etmiştir. Raşit Halifeler, ganimet çalanın kişinin eşyasını yaktırmış, zekâtını vermeyenin malının yarısını elinden alma, el kesme cezası uygulanamayan hırsıza para cezası verme ve celde cezası uygulama, Hız. Ömer'in içki içenlerin dükkânlarını yaktırması, içki satışı yapılan bir köyü yaktırması, vali Sa'd b. Ebi Vakkas'ın köşkünü vatandaşın kendisine ulaşmasına engel olduğu için yaktırması, Nasr b. Haccâc'ın saçını tıraş ettirip sürgün etmesi gibi siyaset cezaları uyguladıkları aktarılmıştır. İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkûn*, 4: 350.

şer’iyye”yi eserinin ismi yaparak gündeme taşıyan kişi ise İbn Teymiyye (728/1328)’dir. İbn Teymiyye’nin bu isme yönelmesi mevcut siyasi iktidarları eleştiri amacı taşımaktadır. Bu süreçten sonra siyâset-i şer’iyye teriminin kullanımının yaygınlaştığı görülmektedir. Bu gelişmede umeranın siyaset yetkisi çerçevesinde ortaya koydukları uygulamalara duyulan tepki ve bu uygulamaları kontrol altına alma arzusu etkili olmuştur.

Bütün önleyici girişimlere rağmen siyâset yetkisi, siyâsetu’ş-şer’iyye adı altında örfî hukuka dönüşmüştür. Örfî hukukun İslam medeniyetinde ortaya çıkışı hakkında iki görüşün ortaya çıktığı tespit edilmiştir. Oryantalistler tarafından seslendirildiği görülen birinci görüşe göre örfî hukuk şer’î hukukun oluşumundan itibaren mevcuttur. Sultanların bağımsız alan arama çabaları sonucunda örfî hukukun alanı daima genişlemiştir. Örfî hukukun en gelişmiş şekli Osmalı’da seküler mahiyette ortaya çıkmıştır. İkinci görüş ise Örfî hukukun şer’in verdiği yetki dâhilinde ulu’l-emr tarafından düzenlendiğini, birçok denetimden geçtiğini ve şer’î hukukun bir parçası olduğunu savunmuştur. Her iki grup, İslam toplumlarında şer’î ve örfî hukuk ikileminin oluştuğunu ortak kanaat olarak kabul etmişlerdir.

Siyaset yetkisinin örfî hukukla sonuçlanması, siyasi ve sosyal faktörlerin yanı sıra fıkıhın klasik formunun siyaset olarak tanımladığı bir alanı idarenin takdirine bırakarak nazari çalışmaların dışında tutması gibi sebeplere bağlanabilir. Ancak hangi sebeplerle açıklanırsa açıklasın, hak ve ödev düzeni ilmi olan fıkıhın, siyaset sahası olarak adlandırılan ve hukuki çerçevesi öngörülebilir olmayan bir alanı ilânihaye himaye etmesi mümkün değildir. Çünkü bağımsızlığı kabul edilen siyaset alanının şer’î esaslara göre doldurulacağı garanti edilemez. Bu bakımdan salt cüz’i delil bulunan hususların değil, şer’in genel ilke ve maksatlarını referans alan fıkıh çalışmalarıyla doktrin ihtiyacının karşılanması gerektiği tespit edilmiştir.

## 5. KAYNAKÇA

- Akgündüz, Ahmed. *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri*. 8 Cilt. İstanbul: Fey Vakfı Yayınları, 1990.
- Akgündüz, Ahmet. “Osmanlı Hukuku’nda Şer’î Hukuk-Örfî Hukuk İkilemi ve Yasama Organının Yetkileri”. *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 12/2 (1999): 117-122.
- Apaydın, H. Yunus. “Siyâset-i şer’iyye”. *DİA*. 37: 299-304. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.

- Arı, Abdüsselam. "Hz. Ömer'in Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye Gönderdiği Mektubun Yargılama Hukuku Açısından Analizi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*. 2 (2003): 85-99.
- Askalânî, Ahmed b. Ali b. Hacer el-. *Fethu'l-bârî bi'sherhi sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, t.y.
- Aydın, M. Akif. *Türk Hukuk Tarihi*. 12. Bs. İstanbul: Beta, 2014.
- Behûtî, Mansur b. Yunus b. İdris. *Keşşâfu'l-kınâ' an metni'l-iknâ'*. Beyrut: Âlemu'l-kutub, 1983.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1968.
- Bosworth, C.E. "Melikşah". *Mûcezu dâireti'l-meârif el-islamiyye*. Trc. Arapçaya çeviri: Komisyon. Mısır: Merkezi's-Şârîka lilîdâi'l-fikrî, 1998.
- Coulson, Noel James. *A History of Islamic Law*. Edinburgh: Edinburgh Universty Press, 1964.
- Cüveynî, Abdulmelik b. Abdullah b. Yusuf el-. *Nihâyetu'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb*. Cidde: Dâru'l-menâhic, 1428.
- Cüveynî, Abdulmelik b. Abdullah b. Yusuf el-. *Nihâyetu'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb*. Cidde: Dâru'l-menâhic, 1428.
- Çolak, Abdullah. *İslam Hukuk Tarihi ve İslâm Hukukunun Delilleri*. Malatya: medipres matbaacılık Yayıncılık, 2014.
- Ebû Ya'lâ, Muhammed b. el-Huseyn el-Ferrâ. *el-Ahkâmu's-sultâniyye*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1414.
- Ebu'l-Bekâ, Eyyub b. Musa el-Hüseynî el-Kefevî. *el-Külliyât Mu'cemun fi'l-mustalahât ve'l-furûki'l-luğaviyye*. 2. Bs. Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1419.
- Fitzgerald, S. V. "İslam Hukukunun Roma Hukukundan İktibasta Bulunduğu İddiası". *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*. Trc. Bilge Umar 29/4 (1964): 1128-1154.
- Gardizî, Ebu Saîd Abdulhay b. Dahhâk Mahmûd. *Zeynu'-Ahbâr*. Trc. es-Seyyid Zeydân Ifâf. Meclisu'l-ilmî li's-sekâfe, 2006.
- Goldziher, I. "Fıkıh". *İslâm Ansiklopedisi*. 4: 601-608. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1978.
- Ğâmidî, Nâsır b. Muhammed b. Müşrî el-. "Mîrâsu zevi'l-erhâm: Ahkamuhu ve turukuhu fi'l-fıkhi'l-islamî". *Mecelletu câmiati ummi'l-kurâ li-ulûmi's-şerîa ve'd-dirâsâti'l-İslamiyye*. 48 (1420).

- Hallâf, Abdulvehhab. *İlmu usûli’l-fikh ve hulâsatu’t-teşrîi’l-islâmî*. Kahire: Dâru’l-fikri’l-arabî, 1996.
- Ibrahim, Ahmed Fekry. “Customary Practices as Exigencies in Islamic Law Between a Source of Law and a Legal Maxim”. *ORIENS* 46 (2018): 222-261.
- İbn Âbidîn, Muhamed Emin. *Reddu’l-muhtâr ale’d-Dürri’l-muhtâr şerhu Tenvîri’l-ebşâr*. Riyad: Dâru âlemi’l-kütüb, 1423.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn Efendî. *Mecmûatu resâili İbn Âbidîn*. 2 Cilt. İstanbul: Dersâdet, 1325.
- İbn Cemâa, Bedruddin. *Tahrîru’l-ahkâm fi tedbîri ehli’l-islâm*. 3. Bs. Katar: Dâru’s-sekâfe, 1988.
- İbn Ferhûn, Burhanuddin Ebi’l-Vefa İbrahim. *Tebziratu’l-hukkâm fi usûli’l-ekdiye ve menâhici’l-ehkâm*. Riyad: Dâru âlemi’l-kütüb, 2003.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed. *Mukaddimetu İbn Haldûn*. 1. Bs. Beyrut: el-Mektebetu’l-asriyye, 1419.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr ez-Zer’î ed-Dîmeşkî. *İ’lâmu’l-muvakkîn an Rabbi’l-âlemîn*. Beyrut: Dâru’l-kitâbi’l-arabî, 1996.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr ez-Zer’î ed-Dîmeşkî. *et-Turuku’l-hukmiyye fi’s-siyâseti’ş-şeriyye*. Beyrut: Dâru ihyâi’l-ulûm, ty.
- İbn Nüceym, Zeynülabidin b. İbrahim el-Mısri. *el-Bahru’r-râik şerhu Kenzi’d-dekâik*. 1. Bs. Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-ilmîyye, 1418.
- İbn Tagriberdî, Ebu’l-Mehâsin Cemaleddin Yusuf. *en-Nücûmu’z-zâhira fi mülûki Mısır ve’l-Kâhira*. Kahire: Vizâretu’s-sekâfe ve’l-irşad, ty.
- İbn Teymiye. *es-Siyâsetü’ş-Şer’iyye*. Trc. Vecdi Akyüz. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1985.
- İbn Teymiyye, Takiyyuddin. *es-Siyâsetu’ş-şer’iyye fi islâhi’r-râi ve’r-râiyye*. Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, t.y.
- İnalçık, Halil. “Kanunnâme”. *DİA*. 24: 333-337. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001.
- İnalçık, Halil. “Osmanlı Hukukuna Giriş : Örfî - Sultani Hukuk ve Fatih’ in Kanunları”. *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 13/2 (1958): 102-126.
- İsnevî, Cemaluddin Ebi Muahmmmed Abdurrahîm b. el-Hasan el-. *et-Temhîd fi tahrîci’l-furû’ ale’l-usûl*. Beyrut: Müessesetu’r-risâle, 1401.
- Karadâvî, Yusuf. *İslam Hukuku*. Trc. Yusuf Işıcık - Ahmet Yaman. İstanbul: Marifet Yayınları, 1997.

- Karâfî, Şihâbuddîn Ahmed b. İdrîs el-. *ez-Zahîra*. Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1994.
- Karaman, Hayreddin. *İslâm Hukuk Tarihi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Kâsânî, Alaüddin Ebû Bekir b. Mesud el-. *Bedâiu's-sanâî' fî tertibi's-şerâî*. 2. Bs. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîye, 1986.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemu'l-müellifîn*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsî'l-arabî, ty.
- Koçinkağ, Mansur. "رسالة الفرائض لزید بن ثابت مع شرحها لأبي الزناد". *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 4/1 (30 Haziran 2018): 329-353.
- Koşum, Adnan. "Osmanlı Örfi Hukukunun İslam Hukukundaki Temelleri". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/17 (01 Haziran 2004).
- Köprülü, M. Fuad. "İslam Amme Hukukunda Ayrı bir Türk Amme Hukuku Yok mudur?" *Bellekten* II/5/6 (1938).
- Köprülü, M. Fuad. *İslam ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1983.
- Köprülü, Mehmet Fuat. *İslam Medeniyeti Tarihi*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2018.
- Kudât, Hanân Abdülkerim el- - Mansur, Muhammed Halid. "el-İctihâdu'l-maslahî bi'l-örf ve tatbikâtuhu fi'l-mezhebi's-Şâfiî". *Dirasat: Ulûmu's-şerî ve'l-kânûn* 43/2 (2016): 692-702.
- Makrîzî, Takiyyüddîn Ahmed b. Ali b. Abdilkadir b. Muhammed el-. *el-Mevâiz ve'l-i'tibâr bi zikri'l-hitati ve'l-âsâr*. 1. Bs. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîye, 1418.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb. *el-Ahkâmu's-sultâniyye ve'l-vilâyâtu'd-dîniyye*. Beyrut: Dâru'l-kitâbî'l-arabî, 1410.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-. *Kitâbu teshîli'n-nazar ve ta'cili'z-zafer fi ahlâki'l-melik ve siyâseti'l-mulk*. Beyrut: Dâru'n-nahdati'l-arabiyye, 1981.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-. *Nasîhatu'l-mülûk*. Kuveyt: Mektebetu'l-felâh, 1983.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-. *Edebu'd-Dunyâ ve'd-Dîn*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1415.
- Merğînânî, Burhânuddin Ebu'l-Hasen Ali b. Ebî Bekr b. Abdilcelil. *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mubtedî*. Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsî'l-arabî, 1995.
- Midilli, Muharrem. "Dede Cöngi'nin es-Siyâsetu's-şer'iyye'si Osmanlı Ceza Kanunlarının Hukukî Temellendirmesi midir?" *Osmanlı'da İlm-i Fıkıh*. Ed. Mürteza Bedir - Necmettin Kızılkaya - Hüzeyin Sağlam. 1. Bs. İstanbul: İsar Yayınları, 2017.

- Mübarek, Abdullah. *Mukaddime (es-Siyâsetu’ş-şer’iyye ve Islâhu’r-râî ve’r-raiyye’nin başında)*. Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, ty.
- Nevevî, Muhyiddin Ebu Zekeriyya Yahya b. Şeref. *Ravdatu’t-tâlibîn ve umdetu’l-müftîn*. Beyrut: Mektebetu’l-islâmî, 1991.
- Nevevî, Muhyiddin Ebu Zekeriyya Yahya b. Şeref en-. *Ravdatu’t-tâlibîn ve umdetu’l-müftîn*. Beyrut: Mektebetu’l-islâmî, 1416.
- Özen, Şükrü. “Kâdilkudât”. *DİA*. 24: 77-82. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- Sâbî, Ebu’l-Hasen el-Hilal b. el-Muhsin. *Tuhfetu’l-umerâ fi târihi’l-vuzerâ*. Beyrut: Mektebetu’l-e’yân, ty.
- Sava Paşa. *İslâm Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüt*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, ty.
- Schacht, Joseph. *İslâm Hukukuna Giriş (An Intriduction to Islamic Law)*. Trc. Mehmet Dağ - Abdulkadir Şener. 2. Bs. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986.
- Sem’ânî, Ebu’l-Muzaffer Mansur b. Muhammed es-Sem’. *Kavâtiu’l-edille fi usûli’l-fikh*. Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-ilmîyye, 1418.
- Serahsî, Şemsu’l-Eimme Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl es-. *el-Mebsût*. Beyrut: Darü’l-ma’rife, ty.
- Suyûtî, Celaluddin Abdurrahman es-. *el-Eşbâh ve’n-nezâir fi kavâid ve furûi fikhî’ş-Şâfiyye*. Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, 1403.
- Şâtübî, Ebû İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed eş-. *el-Muvâfakât fi usûli’ş-şerî’a: İslamî İlimler Metodolojisi*. Trc. Mehmet Erdoğan. İstanbul: İz Yayıncılık, 1990.
- Tahânevî, Muhammed Hâmid et-. *Keşşâfu istilahâti’l-fünûn ve’l-ulûm*. 1. Bs. Beyrut: Mektebetu-Lübnân nâşirûn, 1996.
- Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali. “el-Ulûhiyye”. *Keşşâfu istilahâtü’l-fünûn*. Beyrut, 1998.
- Trablûsî, Ebu’l-Hasen Alâuddin Ali b. Halil et-. *Muînu’l-hukkâm fimâ yetereddedu beyne’l-hasmeyn mine’l-ahkâm*. Beyrut: Dâru’l-fikrtr, ty.
- Tûfî, Necmuddin Ebu’r-Rebî’ Süleyman et-. *İrşâdu’l-ilâhiyye ile’l-mebâhisi’l-usûliyye - Tersîru’l-Ku’âni’l-azîm*. 1. Bs. Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, 2005.
- Tursun Beg. *Fatih’in tarihi*. Thk. Ahmet İzciEd. Fatih Kerem Yardım. 2014.
- Yaman, Ahmet. “Osmanlı Pozitif Hukukunun Şer’îliği Tartışmalarına Eleştirel Bir Katkı”. *İslamiyât* 8/1 (2005): 113-125.
- Yaman, Ahmet. *Siyaset ve Fıkıh*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.





## الأحكام الفقهية المعلقة على المستقبل في النصوص

- Nasslarda Geleceğe Bağlanan Fıkhi Hükümler-

Ibrahim SALKINI\*

Atıf/Citation: Salkını, Ibrahim, "الأحكام الفقهية المعلقة على المستقبل في النصوص" / Nasslarda Geleceğe Bağlanan Fıkhi Hükümler / Jurisprudential Provisions Dependent On The Future In The Islamic Texts". *Mesned: İlahiyat Araştırmaları Dergisi / Journal of Mesned Divinity Researches*, (Güz 2019-2): 461-476.

### ملخص:

الأصل أن كل أحكام النصوص تجب على المكلفين فور صدور النصوص، وتستمر إلى قيام الساعة، فهي حقيقة معلقة على المستقبل بأصل الوضع اللغوي لكل أمر، فلا تعليق فيها. لكن هذا البحث يتناول النصوص التي علقنا الأحكام على وقائع محددة بعينها في المستقبل. فيتناول هذا البحث الأحكام الفقهية المعلقة على المستقبل من وجوه:

- 1- حكم إعمال تلك النصوص والعمل بأحكامها.
  - 2- وآلية استنباط تلك الأحكام المستقبلية من النصوص.
  - 3- تنزيل تلك النصوص على الوقائع.
- وتتنازع هذا البحث ثلاثة علوم:
- 1- أصول الفقه: في تعليق الحكم على المستقبل ونسخه لحكم سابق ودلالة النص على الحكم إذا كان النص خبرياً.
  - 2- الفقه: في الأحكام التي يمكن استنباطها من تلك النصوص، وحالتها من حيث الخصوص والعموم، والإطلاق والتقييد.
  - 3- علم الاجتماع: لتمييز الحوادث والوقائع الاجتماعية المشابهة عبر التاريخ وتنزيل النص على أحدها، والنظر في العلامة المميزة لهذه الواقعة عن غيرها ليتناولها النص.
- الكلمات المفتاحية: وقائع مستقبلية، نصوص المستقبل، حكم مستقبلي، حكم فقهي، فقه مستقبلي.

### Öz:

Esasında, nasların tüm hükümleri, nasların yayınlanmasından hemen sonra mükellefler tarafından yerine getirilmesi gerekmektedir. Bu sorumluluk kıyamete kadar devam eder. Bu, her dilin kökeninin doğası gereği olarak geleceği de kapsadığından kaynaklı bir durumdur. Dolayısıyla nassın geleceğe bağlılığı söz konusu değildir. Bununla birlikte, bu makale gelecekteki belirli durumlara özel hükümler bağlayan nasları ele almaktadır. Bu araştırma geleceğe bağlanan fıkhî hükümleri birkaç açıdan ele almaktadır:

\* Dr. Öğretim Üyesi, Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, isalkini@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-7869-6285.

1. Bu nasları işletmek ve hükümleriyle amel etmek.
2. Bu gelecekteki hükümleri naslardan istinbat etme (türetme) mekanizması.
3. Bu nasları olaylara tatbik etme.

Bu araştırma üç ilmi kapsamaktadır:

1. Fıkah Usulü: Hükümün geleceğe ta'liki, önceki hükmü neshetmesi, nassın inşai değil de haberi olduğunda hükme delalet etmesi.
2. Fıkah: Nasslardan istinbatı mümkün olan hükümler, husus-umum, ıtlak-takyid açısından durumu.
3. Sosyoloji: Tarih boyunca hadiseleri ve benzer sosyal olayları ayırt etmek ve bunlardan birine nassı indirgemek, nassın kapsamına girmesi için bu olayın ayırt edici alametini belirlemeye çalışmak.

**Anahtar Kelimeler:** Gelecekteki Olaylar, Gelecekle İlgili Nasslar, Gelecekle İlgili Hüküm, Fıkhi Hüküm, Gelecekle İlgili Fıkah.

#### **Abstract:**

The basic principle is that all the provisions of the texts are obligatory upon the issuance of the texts, and continue until the Day of Judgement. The texts, in this sense, are a fact that is dependent on the future in the origin of the linguistic situation of each case, and there is no dependency in it. However, this research deals with the texts that have related the provisions to specific facts in the future. This research deals with the jurisprudential provisions that are based on the future in the point of view of:

1. The attitude towards implementing these texts and the following their provisions.
2. The mechanism for deriving these future provisions from the texts.
3. Applying these texts to the facts.

This research is disputed by three branches of science:

1. The origins of jurisprudence: in relating the provision to the future and abrogating an earlier one and the indication of the text on the provision if the text is informative.
2. Jurisprudence/Fiqh: in the provisions that can be derived from these texts, and their status in terms of specificity and generality, and generalization and restriction.
3. Sociology: to distinguish similar social incidents and events throughout history and to applying the text on one of them, and to consider the distinctive mark of this incident from the other to be addressed by the text.

**Key words:** Future Circumstance, Texts Of The Future, Future Provision, Fiqh Provision, Fiqh Of The Future.

## ١. مشكلة البحث

بداية يجب بيان مشكلة البحث بدقة، فالبحث لا يتناول المسائل التالية:

١- لا يتناول «الفقه الارتيادي»<sup>١</sup>، أو «فقه التوقع»<sup>٢</sup>، أو «الفتوى الافتراضية»<sup>٣</sup>، أو «الفقه الافتراضي»<sup>٤</sup>، أو «فقه الترتيب»<sup>٥</sup>، فهي تتكلم عن افتراض الفقيه لمسائل وتوقع حصولها، ومن ثمَّ الاجتهاد في استنباط الأحكام لها. ولكن هذا البحث يطرح مسألة دقيقة يمكن أن تكون تأصيلاً للأبحاث التي تناقش هذه المسائل.

فهو من حيث العموم داخل في «فقه المستقبل»، وتحديدًا المستقبل الذي نصت عليه النصوص، وهذا يتناول في طياته الضوابط الفقهية لـ«فقه الإسقاط»، واستخراج تلك الضوابط من النصوص التي أدرجت أحكاماً لهذا النوع من الفقه. وتسوية بعض الباحثين بين هذه المصطلحات والمصطلحات السابقة يصح من حيث العموم في اشتراكها بتناول الأحكام المتعلقة بالمستقبل، لكن هناك فرق دقيق مهم، من حيث إن المسائل في المصطلحات السابقة هي افتراضية اجتهادية في صورتها، فبنى عليها الفقهاء أحكاماً اجتهادية أيضاً، أما هذه المصطلحات فتتناول وقائع نصت عليها النصوص، ويكون دور الفقيه فيها هو إسقاطها على الواقع، ثم القياس عليها، فهي استنباط مباشر من النص، وليست اجتهاداً في فرضيات ولا في توقعات، وهي تصلح أصولاً لمسائل المصطلحات السابقة.

وغاية هذا البحث هو التأصيل الأصولي الفقهي لهذا النوع من المسائل التي بينت النصوص وقائعها تحديداً، ليتمكن الفقيه من الاستنباط منها والقياس عليها.

٢- البحث لا يتناول التعليق اللفظي، كالتعليق على أدوات الشرط ونحوها مما يتكرر في التاريخ. فإذا نظرنا إلى التعاقب العقلي للزمان والألفاظ المستخدمة فيه نجد أن «كُلُّ جُزْءٍ مِنْ أَجْزَاءِ الزَّمَانِ إِذَا اشْتَمَلَ عَلَى قَوْلٍ أَوْ فِعْلٍ كَانَ ذَلِكَ الْقَوْلُ أَوْ الْفِعْلُ مُتَقَدِّمًا عَلَى الْوَاقِعِ فِي الزَّمَانِ الَّذِي بَعْدَهُ، وَمُتَأَخِّرًا عَنِ الْوَاقِعِ فِي الزَّمَانِ الَّذِي قَبْلَهُ، فَظَهَرَ أَنَّ تَرْتِيبَ أَجْزَاءِ الزَّمَانِ يَقْتَضِي تَرْتِيبَ الْأَقْوَالِ وَالْأَفْعَالِ الْوَاقِعَةِ فِيهَا، وَأَنَّ

<sup>١</sup> الفقه الارتيادي؛ نظرات في الفقه المستشرق للمستقبل (فقه التوقع)، د. هاني بن عبد الله بن محمد الجبير، مركز نماء للبحوث والدراسات - بيروت، ط ١ (١٤٣٥هـ).

<sup>٢</sup> فقه التوقع؛ مفهومه وعلاقته بالنظر في المآل وفقه الواقع، د. نجم الدين الزنكي، مؤتمر فقه الواقع والتوقع، الكويت، ١٨-٢٠/فبراير/٢٠١٣م.

<sup>٣</sup> الفتوى الافتراضية؛ مفهومها وأهميتها وحكمها، أ.د. محمد بن عبد الله المحميد، مؤتمر الفتوى واستشراف المستقبل، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة القصيم، ٢٠-٢١/٦/١٤٣٤هـ.

<sup>٤</sup> انظر هذه المسميات في: الفقه المستقبلي؛ تأصيل وآفاق، عبدالفتاح همام، مجلة الوعي الإسلامي، ع ٥٦٠، فبراير-مارس ٢٠١٢م.

الْوَاقِعِ فِي الْمُرْتَبِ مُرْتَبٌ عَقْلًا، لَا يَوْضَعُ لُغَوِيًّا اقْتَضَى ذَلِكَ، بَلْ ذَلِكَ بِالْعُقْلِ الصَّرْفِ. وَأَمَّا التَّرْتِيبُ بِالْأَدْوَاتِ اللَّفْظِيَّةِ فَهُوَ بِالْفَاءِ وَثُمَّ وَحَتَّى وَالْيَسِينِ وَسَوْفَ وَلَمْ وَلَا وَلَنْ وَمَا وَنَحْوَهَا»<sup>٥</sup>.

فهذا البحث يتناول الأحكام المعلقة على وقائع زمنية مستقبلية، ولا يتناول الأحكام المعلقة على أدوات الترتيب اللفظية. وعليه فحديث: «إِذَا بُويعَ لِخَلِيفَتَيْنِ فَأَقْتُلُوا الْآخَرَ مِنْهُمَا»<sup>٦</sup> وأمثاله غير داخل في موضوع البحث؛ لأنه علق الأمر بأداة الشرط، وهذا يدل بلفظه على وجوب فعل ذلك كلما تكرر ما أخبر به النبي صلى الله عليه وسلم، فهو ليس من الاستقبال المطلق.

وهذا ليس فيه مخالفة لقاعدة: «تقدير خوارق العادات ليس من دأب الفقهاء»؛ لأن تقدير الأحكام هنا هو في متحقق الوقوع، وهو مستثنى من هذه القاعدة<sup>٧</sup>.

٣- البحث لا يتناول النصوص التي وصفت المستقبل دون إثبات أحكام فقهية لتلك الوقائع التي وصفتها النصوص، كالتي شنت على ارتكاب بعض الناس للمحرمات في المستقبل (فتلك المحرمات ثابتة بالنصوص من زمن التشريع إلى زمان انتهاك بعض الناس لها، وكالتي سيقت للوعظ أو الزجر، أو كالتي فيها بيان لحصول واقع دنيوي محض إظهاراً للنبوة ومعجزاتها في العصور اللاحقة.

## ٢. بعض النصوص التي علق أحكاماً على المستقبل

بناء على المعايير السابقة فإن النصوص التي تناولت وقائع مستقبلية بعينها ورتبت عليها أحكاماً كانت قليلة جداً، وفيما يلي ما استطعت العثور عليه منها:

١- بعد بحث طويل لم أجد إلا آية واحدة عن واقعة في المستقبل، وليس فيها إثبات لحكم فقهي، وإنما إثبات الحكم جاء من الحديث، وهي قوله تعالى: {وَقُلْنَا مِنْ بَعْدِهِ لِنَبِيِّ إِسْرَائِيلَ اسْكُنُوا الْأَرْضَ فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ جِئْنَا بِكُمْ لَفِيفًا} [الإسراء: ١٠٤].

فمعظم المفسرين فسروا {الآخرة} هنا بالقيامة، وعليه فالكلام خارج عن عصر التكليف. لكن قال الكَلْبِيُّ: «{فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ} يَغْنِي مَجِيءَ عَيْسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنَ السَّمَاءِ»<sup>٨</sup>، فيكون المعجزة بهم على

<sup>٥</sup> أنوار البروق في أنواع الفروق (١١٣/١).

<sup>٦</sup> مسلم (٢٣/٦) في الإمارة: باب إذا بويع لخليفتين، برقم (٤٩٠٥).

<sup>٧</sup> القواعد للمقري (٤٦٥/٢ - ٤٦٦).

<sup>٨</sup> الجامع لأحكام القرآن (٣٣٨/١٠).

هذا التفسير محتملاً لأمرين: الأول تجميعهم مختلطين كما نراهم اليوم على أرض بيت المقدس، فهو من الإخبار عن المستقبل، ولا إثبات حكم فيه على هذا الوجه، والثاني قتلهم مختلطين كما في حديث قتال اليهود في آخر الزمان المروي عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى تُقَاتِلُوا الْيَهُودَ، حَتَّى يَقُولَ الْحَجْرُ وَرَاءَهُ الْيَهُودِيُّ: يَا مُسْلِمُ؛ هَذَا يَهُودِيٌّ وَرَائِي فَأَقْتُلْهُ»<sup>٩</sup>.

ويخيل لسامع الحديث أن قتلهم لليهوديتهم، وبالأخص مع الروايات التي أثبتت أن قتلهم على أرض بيت المقدس في قلب العالم الإسلامي، وهذا فيه حكم جديد مخالف لعصمة دماء أهل الذمة، ولكن بعد ما نرى من شرهم المستطير وفسادهم العظيم واجتماعهم لفيماً مختلطين على أرض بيت المقدس الذي أثبتته الآية نعلم أن النصين لم يأتيا بحكم جديد، فهما أثبتا بحقهم حكم الحرابة المتعلق بكل من أعلن الحرب على المسلمين، وبالأخص أن كثيراً منهم جاء من خارج العالم الإسلامي، فليس بيننا وبينهم عقد ذمة سابق نلتزم به ولو على سبيل الشبهة.

وعلى أية حال فالحكم هنا أثبتته الحديث، والقول بإثبات الآية للحكم احتمالاً ضعيف.

٢- ما روي عن ابن المسيب أنه سمع أبا هريرة رضي الله عنه يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ؛ لِيُوشِكَنَّ أَنْ يَنْزَلَ فِيكُمْ ابْنُ مَرْيَمَ حَكَمًا مُقْسِطًا، فَيَكْسِرَ الصَّلِيبَ، وَيَقْتُلَ الْخَنزِيرَ، وَيَضَعَ الْجَزِيَّةَ، وَيَفِيضَ الْمَالَ حَتَّى لَا يَقْبَلَهُ أَحَدٌ»<sup>١٠</sup>.

فهذا النص أثبت حكماً جديداً في مسائل كسر الصليب وقتل الخنزير ووضع الجزية مغايرة للحكم السابق (الذي هو حماية كنائس النصارى وأماكن تعبدهم بما فيها من الصلبان والتمائيل وغيرها وإقرارهم على الجزية مع بقائهم على دينهم)، ونسب الفعل لعيسى عليه السلام بجمل خبرية. كما أثبت النص زوال بعض أبواب إنفاق الزكاة في ذلك الوقت.

٣- ما روي عن الثؤاس بن سَمْعَانَ قَالَ ذَكَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الدَّجَالَ ذَاتَ عَدَاةٍ فَخَفَّضَ فِيهِ وَرَفَعَ حَتَّى ظَنَّاهُ فِي طَائِفَةِ النَّحْلِ... وفيه: قُلْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَا لَيْتُهُ فِي الْأَرْضِ؟ قَالَ: «أَرْبَعُونَ يَوْمًا؛ يَوْمَ كَسَنَةِ، وَيَوْمَ كَشْهَرٍ، وَيَوْمَ كَجُمُعَةٍ، وَسَائِرُ أَيَّامِهِ كَأَيَّامِكُمْ». قُلْنَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ؛ فَذَلِكَ الْيَوْمَ الَّذِي كَسَنَةَ أَتَكْفِينَا فِيهِ صَلَاةُ يَوْمٍ؟ قَالَ: «لَا أَقْدُرُوا لَهُ قَدْرَهُ»... «فَبَيْنَمَا هُوَ كَذَلِكَ إِذْ أَوْحَى اللَّهُ إِلَيَّ عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ قَدْ

<sup>٩</sup> البخاري (١٠٧٠/٣) في الجهاد والسير: باب قتال اليهود، برقم (٢٧٦٨)، واللفظ له، ومسلم (١٨٨/٨) في الفتن وأشرط الساعة: باب لا تقوم الساعة حتى يمر الرجل بقبر الرجل فيتمنى أن يكون مكانه من البلاء، برقم (٧٥١٩).

<sup>١٠</sup> البخاري (٧٧٤/٢) في البيوع: باب قتل الخنزير، برقم (٢١٠٩)، ومسلم (٩٣/١) في الإيمان: باب نزول عيسى ابن مريم حاكماً بشريعة نبينا محمد، برقم (٤٠٦).

أَخْرَجْتُ عِبَادًا لِي لَا يَدَانِ لِأَحَدٍ بِقَتَالِهِمْ فَخَزَزُ عِبَادِي إِلَى الطُّورِ. وَيَبْعَثُ اللَّهُ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ وَهُمْ مِنْ كُلِّ حَدَبٍ يَنْسِلُونَ»<sup>١١</sup>.

فهذا الحديث أثبت حكمين متعلقين بالمستقبل، وهما تقدير أوقات الصلاة عندما يطول اليوم أكثر من ٢٤ ساعة، وحكم عدم الثبات في وجه العدو والانسحاب إلى الطور. وقد علق الحكم الأول على أفراد المكلفين، وعلق الحكم الثاني على عيسى عليه السلام بالوحي إليه دون غيره.

٤- ما روي عن حذيفة بن اليمان يقول: كَانَ النَّاسُ يَسْأَلُونَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْخَيْرِ وَكُنْتُ أَسْأَلُهُ عَنِ الشَّرِّ مَخَافَةَ أَنْ يُدْرِكَنِي، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ؛ إِنَّا كُنَّا فِي جَاهِلِيَّةٍ وَشَرٍّ، فَجَاءَنَا اللَّهُ بِهَذَا الْخَيْرِ، فَهَلْ بَعْدَ هَذَا الْخَيْرِ مِنْ شَرٍّ؟ قَالَ: «نَعَمْ». قُلْتُ: وَهَلْ بَعْدَ ذَلِكَ الشَّرِّ مِنْ خَيْرٍ؟ قَالَ: «نَعَمْ، وَفِيهِ دَخْنٌ». قُلْتُ: وَمَا دَخْنُهُ؟ قَالَ: «قَوْمٌ يَهْدُونَ بِغَيْرِ هُدًى، تَعْرِفُ مِنْهُمْ وَتُنْكِرُ». قُلْتُ: فَهَلْ بَعْدَ ذَلِكَ الْخَيْرِ مِنْ شَرٍّ؟ قَالَ: «نَعَمْ؛ دُعَاةٌ إِلَى أَبْوَابِ جَهَنَّمَ، مَنْ أَجَابَهُمْ إِلَيْهَا قَذَفُوهُ فِيهَا». قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ؛ صَفُّهُمْ لَنَا. فَقَالَ: «هُمْ مِنْ جَلْدَتِنَا، وَيَتَكَلَّمُونَ بِالْبِسْتِنَا». قُلْتُ: فَمَا تَأْمُرُنِي أَنْ أُدْرِكَنِي ذَلِكَ؟ قَالَ: «تَلَزِمُ جَمَاعَةَ الْمُسْلِمِينَ وَإِمَامَهُمْ». قُلْتُ: فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ جَمَاعَةٌ وَلَا إِمَامٌ؟ قَالَ: «فَاعْتَزِلْ تِلْكَ الْفِرْقَ كُلَّهَا، وَلَوْ أَنْ تَعَضَّ بِأَصْلِ شَجَرَةٍ حَتَّى يُدْرِكَكَ الْمَوْتُ وَأَنْتَ عَلَى ذَلِكَ»<sup>١٢</sup>.

فهذا الحديث يتكلم عن وقائع بعينها، ويظهر من وصفها أنها لا تتكرر، ويصف لها النبي صلى الله عليه وسلم أحكاماً فقهية تجب على الأفراد؛ من لزوم جماعة المسلمين وإمامهم، ثم باعتزال الفرق والجماعات في غياب الجماعة والإمام الواحد. وكثير من أحاديث الفتن هي من هذا الباب، ومنها خرج فقه عظيم في الفتنة، وهو غير مبني على الاستشراف والترقب والتوقع والفرضيات، وإنما مبني على وقائع حددها النبي صلى الله عليه وسلم بأعيانها وأثبت لها أحكاماً<sup>١٣</sup>.

٥- عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لِعِمَارٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «تَقْتُلُكَ الْفِتْنَةُ الْبَاغِيَّةُ»<sup>١٤</sup>.

<sup>١١</sup> مسلم (٩٣/١) في الفتن وأشراف الساعة: باب ذكر الدجال وصفته وما معه، برقم (٧٥٦٠).

<sup>١٢</sup> البخاري (١٣١٩/٣) في المناقب: باب علامات النبوة في الإسلام (٣٤١١)، ومسلم (٢٠/٦) في الإمارة: باب الأمر بلزوم الجماعة عند ظهور الفتن، برقم (٤٨٩٠).

<sup>١٣</sup> وقد يسر الله لي كتابة بحث الدكتوراه في ٦٥٨ صحيفة (منها ١٣٢ صحيفة في الفهارس) بعنوان: قتال الفتنة بين المسلمين؛ بحث مقارن.

<sup>١٤</sup> البخاري (١٧٢/١) في أبواب المساجد: باب التعاون في بناء المسجد، برقم (٤٣٦)، ومسلم (١٨٦/٨) في الفتن وأشراف الساعة: باب لا تقوم الساعة حتى يمر الرجل بقبر الرجل فيتمنى أن يكون مكان الميت من البلاء، برقم (٧٥٠٦)، واللفظ له؛ لأنه أحصر.

فأثبت هذا الحديث صفة البغي على مَنْ يقتله رضي الله عنه، ومن حينها ظهر صاحب الحق من الباغي.

٦- عن جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ رضي الله عنه قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «يَكُونُ فِي آخِرِ أُمَّتِي خَلِيفَةٌ يَحْتَبِي الْمَالَ حَتَّى لَا يُعْذَهُ عَدَاً». وفي رواية: «يُقْسِمُ الْمَالَ وَلَا يُعْذَهُ»<sup>١٥</sup>.  
فهذا النص أثبت حكم جواز قسمة الحقوق جُزْأً.

### ٣. التقرير الأصولي للمسألة

يمكن تقسيم المسائل الأصولية تبعاً لنوع النصوص من وجهين:

- ١- التقسيم باعتبار الوقائع، وبالتالي تقسيمها تبعاً لقوة دلالة النصوص على الوقائع.
- ٢- التقسيم باعتبار الأحكام، وهذا متعذر لكثرة الأحكام التي قد يدل عليها النص الواحد، وبالتالي يتكرر ذكر النص عند بيان كل حكم من الأحكام.

وعليه فقد اعتمدت التقسيم الأول وقسمت النصوص إلى الأنواع التالية:

أ- النصوص التي حددت المكلف بالفعل المستقبلي.

ب- النصوص التي علق الحكم بمقطع.

ج- النصوص التي تبين وقت الفعل أو مكانه.

#### أ- النصوص التي حددت المكلف بالفعل المستقبلي:

وقد قدمت هذا النوع لأنه أقوى الأنواع، فقد حدد الواقعة بمقطع، ثم علق الحكم بمكلف بعينه دون غيره، فالقطع حاصل من حيث الواقعة والحكم معاً.

ونموذج ذلك حديث نزول عيسى عليه السلام، حيث حدد المكلف بهذا الفعل، وهو عيسى عليه السلام.

قال الإمام النووي عن الجزية: «إِنَّ هَذَا الْحُكْمَ لَيْسَ بِمُسْتَوِرٍ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ بَلْ هُوَ مُقَيَّدٌ بِمَا قَبَلَ عِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَقَدْ أَخْبَرَنَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي هَذِهِ الْأَحَادِيثِ الصَّحِيحَةِ بِنَسْخِهِ، وَلَيْسَ

<sup>١٥</sup> مسلم (١٨٤/٨-١٨٥) في الفتن وأشراط الساعة: باب لا تقوم الساعة حتى يمر الرجل بقبر الرجل فيتمنى أن يكون مكان الميت من البلاء، برقم (٧٤٩٩-٧٥٠٣).

عِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ هُوَ النَّاسِخُ، بَلْ نَبِئْنَا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هُوَ الْمُبِينُ لِلنَّسْخِ، فَإِنَّ عِيسَى يَحْكُمُ بِشَرْعِنَا، فَدَلَّ عَلَيَّ أَنَّ الْإِفْتِنَاعَ مِنْ قَبُولِ الْجِزْيَةِ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ هُوَ شَرْعُ نَبِيِّنَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ»<sup>١٦</sup>.

وقوله بتقييد الحكم يفيد أن النسخ في كلامه بمعنى التقييد، وليس النسخ الأصولي الذي يفيد إبطال حكم النص المنسوخ.

وتأويل تغير الحكم ليس تغير الزمان، وإنما تغير المسائل، فقد قال الزركشي: «يُجَدِّدُونَ أَسْبَاباً يَفْضِي الشَّرْعُ فِيهَا أُمُوراً لَمْ تَكُنْ قَبْلَ ذَلِكَ؛ لِأَجْلِ عَدَمِهِ مِنْهَا قَبْلَ ذَلِكَ، لَا لِأَنَّهَا شَرْعٌ مُجَدَّدٌ. فَلَا نَقُولُ: إِنَّ الْأَحْكَامَ تَتَغَيَّرُ بِتَغْيِيرِ الزَّمَانِ بَلْ بِاخْتِلَافِ الصُّورَةِ الْحَادِثَةِ... وَكُلُّ ذَلِكَ فَإِنَّمَا هُوَ اسْتِنْبَاطٌ مِنْ قَوَاعِدِ الشَّرْعِ، لَا أَنَّهُ خَارِجٌ عَنِ الْأَحْكَامِ الْمَشْرُوعَةِ. فَاعْلَمْ ذَلِكَ فَإِنَّهُ عَجِيبٌ»<sup>١٧</sup>.

فلما كان حكم الجزية ثابتاً بالنص - ولا طاقة للناس على رفع ما ثبت بالنص عند حدوث أمر جديد خارج عن صورة المسألة ويؤثر فيها - فجاء النص النبوي بأمرين:

١ - تقرير حكم صورة المسألة بعد حدوث الطارئ الجديد والمتغيرات الجديدة، فلا يكون قصور في التشريع عند الحاجة لتبدل الحكم وعجز المجتهد عن التبديل.

٢ - تعليق الحكم على عيسى عليه السلام، فلا يتدرع بهذا النص (لو فرغ من ذكر عيسى عليه السلام) ضعيف الاجتهاد أو ضعيف الدين، فيبطل الجزية بدعوى تحقق علة الحكم. فكان خاصاً بعيسى عليه السلام، ولا يجوز لغيره إصدار هذا الحكم مهما بلغت قوة المسلمين قبل نزول عيسى عليه السلام، فامتنع بذلك تحريف الشريعة. وهذا من عجائب هذا التشريع العظيم ومعجزاته.

وعلى القول بأن الوضع هنا بمعنى الرفع والإزالة فإن الحكم الجديد يبقى ثابتاً إلى يوم القيامة كنبات الحكم السابق المرفوع، ولا يحق لأحد رفعه بالاجتهاد بعد موت عيسى عليه السلام. قال الزركشي بعد إيراد حديث نزول عيسى عليه السلام وذكر الأقوال فيه: «وَقَضِيَّتُهُ بَقَاؤُهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لِمَا سَلَفَ»<sup>١٨</sup>. فإن كان الضمير في قوله «قضيته» يرجع على شرع الجزية فيكون الزركشي من القائلين بأن الوضع هنا إقرار وتطبيق شريعة الجزية المتروكة، وهذا خارج موضوع البحث على ما سيأتي، وإن كان يرجع على

<sup>١٦</sup> المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج (١٩٠/٢).

<sup>١٧</sup> البحر المحيط في أصول الفقه (٢٢٠/١ - ٢٢١).

<sup>١٨</sup> البحر المحيط في أصول الفقه (٢١٧/١)، والقول الأول الذي أورده ولم ينقضه هو: «يَضَعُهَا عَلَيْهِمْ بَعْدَ أَنْ يَرْفَعَهَا، فَلَا يَقْبَلُ مِنْهُمْ إِلَّا الْإِسْلَامَ».



القول الأول الذي أورده في شرح الحديث -والذي لم ينقضه وسكت عنه- فيكون الحكم برفع الجزية ثابتاً إلى يوم القيامة، وعليه فهو لا يزول بعد ذلك ولو ضعفت الأمة بعد وقت عيسى عليه السلام.

### ب- النصوص التي علقت الحكم بمقطوع:

ومثال ذلك حديث عمار بن ياسر رضي الله عنه، فمقتله واقعة مقطوعة، لكن الحكم الذي أثبتته النبي صلى الله عليه وسلم محتمل، فهل هو البغي الذي هو مطلق التعدي الوارد في الآية؟ وعليه فهو يبيح قتال علي رضي الله عنه لمخالفه، ويبيح قتال الناس معه لمخالفه، أم هو البغي السياسي الذي نص عليه الفقهاء؟ والذي يوجب القتال معه باعتباره خليفة المسلمين. وهل الحالة السابقة لها هي فتنة فظهر الباغي بهذا النص؟ أم هو بغي علمناه بالاجتهاد، فلما تحقق النص استفدنا قطعته؟

وهذا خارج عن موضوع البحث من حيث تفصيلات الحكم، فليس هنا موضع بيانه وتفصيله<sup>١٩</sup>. لكن نستفيد منه أن الحكم إذا كان محتملاً فلا يخرج عن أصول الاجتهاد، وحصوله في المآل كحصوله في الحال من حيث الاجتهاد في حكم المسألة، فلا تفيدنا قطعية الواقعة مزيد قطعية أو قوة في الحكم، وإنما نستفيد منها في قطعية إسقاط اجتهادنا الظني على هذه الواقعة بعينها دون غيرها.

### ج- النصوص التي تبين وقت الفعل أو مكانه:

وبيان وقت الفعل قد يكون بتعليقه بحصول واقعة محددة كما في حديث الدجال، وقد يكون بتعليقه بحالة موصوفة كما في أحاديث الفتن.

ففي نموذج تقدير الصلوات عند خروج الدجال قال ابن الهمام: «اسْتَفَدْنَا أَنَّ الْوَجِبَ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ خَمْسٌ عَلَى الْعُمُومِ، غَيْرَ أَنَّ تَوَزِيْعَهَا عَلَى تِلْكَ الْأَوْقَاتِ عِنْدَ وُجُودِهَا، وَلَا يَسْقُطُ بَعْدَهَا الْوُجُوبُ»<sup>٢٠</sup>.

والتعليق على واقعة أقوى في الدلالة من الحالة الموصوفة؛ لأن الإسقاط الحاصل على الواقعة التي لا يحصل فيها الاختلاف بين أعيان المجتهدين أقوى من الإسقاط على حالة يختلف في توصيفها المجتهدون.

ثم إن الوقائع ليست كلها على مرتبة واحدة، فالدجال الذي وردت في وصفه أحاديث كثيرة متضاربة قد بينت الأحاديث فيه أوصافاً حسية ملموسة، وهذا أقوى مما إذا كانت الأوصاف قليلة أو غير

<sup>١٩</sup> أسهبت في بيان هذه المسألة لأهميتها في كتابي: قتال الفتنة بين المسلمين؛ بحث مقارن ص ٣٩٠-٣٩١، و٤٣٣ هامش (٣).

<sup>٢٠</sup> فتح القدير لابن الهمام (١/٢٢٤).

حسية، كأوصاف مهدي آخر الزمان -على سبيل المثال- الذي ربما لا يعرفه بعض الناس إلا في آخر حياته؛ لأن الأحاديث وصفته باسمه وببشر العدل وبسبقة للدجال، ونشر العدل لا يُعلم إلا بعد حصوله، والتماسه بالأمارات فقط، ولا يمكن التماسه حقيقة إلا بعد ظهور الدجال. وعليه فإمكان الإسقاط والاستنباط من النصوص المعلقة على الدجال أقوى وأوضح من الإسقاط والاستنباط من أحاديث المهدي.

#### ٤. التقرير الفقهي لمسائل النصوص

##### ٤. ١. مسألة الجزية وكسر الصليب وقتل الخنزير:

قال القاضي عياض: «قيل: يُسقطها فلا يقبلها من أحد؛ لأن المال حينئذٍ يفيض وتقيء الأرض أفلاذ كبدها منه، كما جاء في الحديث الآخر، فلماذا أسقطها هو، إذ لم يكن في أخذها منفعة للمسلمين، فلم يقبل من أحد إلا الإيمان بالله. وقد يكون فيض المال هنا من وضع الجزية، وهو ضربها على سائر الكفرة، إذ لم يقاتله أحد، وإذ وضعت الحرب أوزارها، وإذ أذعن جميع الناس له، إما بإسلام أو إلقاء يده، فيضغ عليه الجزية ويضربها»<sup>٢١</sup>.

وجمهور العلماء صرف الوضع هنا إلى الرفع والإزالة، فقال ابن حجر: «وتعقبه النَّوَوِيُّ وَقَالَ: الصَّوَابُ أَنَّ عَيْسَى لَا يَقْبَلُ إِلَّا الْإِسْلَامَ ٢٢. قُلْتُ: وَيُؤَيِّدُهُ أَنَّ عِنْدَ أَحْمَدَ مِنْ وَجْهِ آخَرَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ: وَتَكُونُ الدَّعْوَى وَاجِدَةً ٢٣»<sup>٢٤</sup>. ويؤيده باقي مسائل الحديث؛ من كسر الصليب وقتل الخنزير، فهي إزالة لحكم وجوب تركها لهم وحرمة الكسر والقتل.

وشيوع الجزية في زمانهم، لم يتصوروا معه توقفها في عصر من العصور، لكن ما وصلت إليه الأمة من الهوان اليوم حتى أضحي المسلمون يدفعون الجزية للكفار، لا يمنع من صحة المعنى الثاني، فهو مقبول عقلاً، وهو واقعٌ حالنا اليوم، وعلى هذا الوجه يكون وضع الجزية خارج موضوع البحث؛ لأنه إعمال لحكم تركه المسلمون.

<sup>٢١</sup> إكمال المعلم بفوائد مسلم (١/٤٧١).

<sup>٢٢</sup> المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج (٢/١٩٠).

<sup>٢٣</sup> لفظ أحمد: «يُوشِكُ الْمَسِيحُ عَيْسَى ابْنُ مَرْيَمَ أَنْ يَنْزَلَ حَكَمًا قَسِطًا، وَإِمَامًا عَدْلًا، فَيَقْتُلُ الْخَنزِيرَ، وَيَكْسِرُ الصَّلِيبَ، وَتَكُونُ الدَّعْوَةُ وَاجِدَةً، فَأَقْرَبُوهُ -أَوْ أَقْرَبْتَهُ- السَّلَامَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ». فهو بلفظ «دعوة» وليس «دعوى». انظر: مسند الإمام أحمد (١٥/٦٢)، برقم (٩١٢١).

<sup>٢٤</sup> فتح الباري شرح صحيح البخاري (١/٤٧٠-٤٧١).

ولا يمكننا الإحاطة بالمراد من المعنيين قطعاً إلا بنزول عيسى وعمله بأحد المعنيين، فيكون فعله شرحاً قطعياً للحديث.

يقول الطحاوي: «فَتَأْمَلْنَا هَذَيْنِ الْحَدِيثَيْنِ فَوَقَفْنَا عَلَى أَنَّ الْمَالَ إِذَا عَادَ فِي النَّاسِ إِلَى أَنْ صَارَ لَا يُقْبَلُهُ أَحَدٌ صَارُوا بِذَلِكَ جَمِيعًا أَعْيَاءَ وَذَهَبَ الْفَقْرُ وَالْمَسْكِنَةُ وَجَمِيعُ الْوُجُوهِ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ الصَّدَقَةَ لِأَهْلِهَا بِقَوْلِهِ تَعَالَى: {إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ}، إِلَى قَوْلِهِ: {وَابْنِ السَّبِيلِ} [التوبة: ٦٠]. فَلَمْ يَكُنْ لِلزَّكَاةِ أَهْلٌ يُوضَعُ فِيهِمْ، وَإِذَا كَانَ ذَلِكَ سَقَطَ فَرُضُهَا. وَكَذَلِكَ الْجَزِيَّةُ إِنَّمَا جَعَلَهَا اللَّهُ تَعَالَى عَلَى مَنْ جَعَلَهَا عَلَيْهِ لِتُضْرَفَ فِيهَا يُحْتَأَجُّ إِلَيْهِ مِنْ قِتَالٍ وَمِمَّا سِوَاهُ مِمَّا يَجِبُ ضَرْفُهَا فِيهِ، فَإِذَا ذَهَبَ ذَلِكَ وَلَمْ يَكُنْ لَهَا أَهْلٌ تُضْرَفُ إِلَيْهِمْ سَقَطَ فَرُضُهَا فَهَذَا. عِنْدَنَا وَجْهٌ مَا رَوَى فِي هَذَيْنِ الْحَدِيثَيْنِ»<sup>٢٥</sup>.

#### ٤ . ٢ . مسألة تقدير أوقات الصلوات:

وهذه المسألة مما عمت بها البلوى قبل ظهور الدجال، وهي حالة المسلمين الذين يقيمون في الغرب في شمال خطوط عرض محددة حتى إن النهار يتجاوز ٢٢ ساعة، فلا تكفيهم الساعتان للصلوات الثلاث والإفطار، فإذا انقلب التوقيت فلا يكفيهم الوقت للصلوات النهارية. وفي مناطق أخرى هي إلى الشمال أكثر يستمر النهار نصف السنة. فأثبت النص لهؤلاء حكماً تكليفاً بالتقدير لمن زاد يومه عن ٢٤ ساعة.

#### ٤ . ٣ . مسألة تحريز العباد إلى الطور:

الحاصل من هذه المسألة أن إسناد حكم المسألة إلى الوحي إلى سيدنا عيسى عليه السلام هو من تعليق الحكم عليه، فيقال فيه ما قيل في مسألة كسر الصليب وقتل الخنزير من عدم إمكان القياس أو الاستنباط منها؛ لأنه إذا حكم بذلك تبعاً لتجاوز العدو ضعف المسلمين فهو قد حكم بالنص الأصلي، وإن كان حكمه مع كثرة المسلمين لكنهم في ذلك الزمان غشاء، فقد حكم على خلاف الأصل بوحي، فلا يقاس عليه.

#### ٤ . ٤ . مسائل البغي والفتنة:

الحق أن هذه المسائل هي من أثرى المسائل الفقهية لكثرة النصوص وكثرة أقوال العلماء فيها، لكن لما كان غرض هذا البحث إدراج المسائل الفقهية لغرض الدراسة الأصولية، وليس لذات الدراسة الفقهية، فأرى الاكتفاء بما ورد عنها في الدراسة الأصولية.

<sup>٢٥</sup> شرح مشكل الآثار (١٠٠/١)، برقم (١٠٥).

#### ٤. ٥. تقسيم الحقوق جزافاً:

وقد نص الحديث على تقسيم المال، ولكنني عبرت عنه بالحقوق لأنه صادر عن الخليفة، فهو تقسيم لحقوق واجبة وليس من الهبة. وهذا هو الحكم الجديد في المسألة. قال الإمام النووي رحمه الله تعالى: «وَهَذَا الْحُكْمُ الَّذِي يُفَعَلُهُ هَذَا الْخَلِيفَةُ يَكُونُ لِكثْرَةِ الْأَمْوَالِ وَالْغَنَائِمِ وَالْفُتُوحَاتِ مَعَ سَخَاءِ نَفْسِهِ»<sup>٢٦</sup>.

ووصف الحديث له بالخليفة يعني أنه ملتزم بأحكام الشريعة في فعله، وعدم إنكار النبي صلى الله عليه وسلم لفعله يدل على إباحته، وعليه فسحاء نفسه لا يبيح له عدم العدالة في التقسيم في المال العام، ولكن صعوبة تقسيمها بالتساوي لكثرتها وتنوع أموالها، وضيق الوقت عن ذلك لكثرتها في مقابلة كثرة واجباتهم في ذلك الزمان فهو تأويل مقبول.

والظاهر من النص أن تعليل الفعل من المجتهد وليس من النص، والنص إنما اقتصر على إثبات الحكم دون بيان علة الفعل، فهل هو جائز للحاكم من كل وجه، كالاتجاه في تحديد المؤلفة قلوبهم، ومقدار ما يقع التألف لهم به، وغيره مما حكمه موكل لأمانة الإمام وعدالته، ففعله هذا جائز له ولا يحق لنا أن نطالبه بتأويل فعله؟ أم هذا مما لا يحل له فعله إلا بتأويل شرعي يبيح له ذلك؟

ولا أظن الخلاف في ذلك جديد، ولكنه هنا مع كثرة المال يكون مقدار نسبة عدم العدالة في الجزاف قليلاً جداً في مقابل الكثرة، فربما كان في هذه الحالة من المعفو عنه أو مما يتسامح الناس به عادة ولا تتطلع إليه قلوبهم وأنفسهم.

#### ٥. نتائج البحث

من خلال الدراسة الفقهية والأصولية للنصوص التي تضمنت أحكاماً فقهية متعلقة بالمستقبل يمكننا الخروج بالنتائج التالية:

- ١- لم أجد خلال بحثي القاصر آية أثبتت حكماً فقهياً لواقعة في المستقبل بعينها. ولعل ذلك فيه إعجاز لكتاب الله، فلا يدخله لفظ اختلاف تأويلات وتعليقات المفسرين.
- ٢- علقنا النصوص الأحكام المتعلقة بالمستقبل بوقائع قطعية، كالظواهر الكونية الثابتة التي يشعر بها كل الناس، كنزول عيسى عليه السلام وتعليق الأحكام به، وكشروق الشمس وغروبها الذي يراه كل الناس، وكوضوح نفاق الولاة لأعداء المسلمين والتماس رضاهم في أحاديث الفتنة.
- ٣- ما يتضمن نسخاً لأحكام فقهية ربطتها النصوص بالوحي إلى عيسى عليه السلام بإخبار النبي صلى

<sup>٢٦</sup> المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج (١٨/٣٩-٤٠).

- الله عليه وسلم، فنسخ عيسى عليه السلام لها سيكون عملاً بتشريع النبي صلى الله عليه وسلم، وليس خارجاً عنه، وليس نسخاً مبتدأً. وعليه قطعت النصوص باب اجتهاد الأفراد مستقبلاً في أحقيتهم بالقول بنسخ الأحكام أو إبطالها.
- ٤- ما يتضمن آلية إعمال الأحكام الفقهية والعمل بها تركته النصوص للأفراد، فهم يستنبطون من تلك النصوص وقيسون عليها ويجتهدون فيها، ولكن بعد تحققها.
- ٥- الاستنباط من النصوص التي علق الأحكام على وقائع محددة في المستقبل له مراتب في القوة؛ تبدأ من الأشخاص المعينين فهي أقواها، فتفيد قطعية إسقاط الحكم على الواقعة، ثم بالوقائع الموصوفة بأوصاف كثيرة حسية، ثم الموصوفة بأوصاف حسية قليلة، ثم الموصوفة بأوصاف غير حسية، ثم الحالات الموصوفة.
- ٦- عند قطعية الواقعة فإن هذا يفيد قطعية إسقاط الأحكام على الوقائع، ثم يتوجه النظر إلى قوة الأحكام من حيث الدلالة، فإذا ضعفت دلالة النص على الواقعة فإنها تضعف الحكم من جهة الإسقاط على الواقعة لا من جهة دلالة الحكم.
- ٧- فإذا علمنا حكم ذلك وضوابطه فسيكون افتراض المسائل وصورها الذي تكلم فيه كثير من الفقهاء المعاصرون هو أمر دنيوي صرّف من حيث القطع والظن في حصول المسألة من وجه، ومن حيث القطع والظن في تفصيلات المسألة وصورتها من وجه آخر. وعليه فلا يجوز إصدار حكم فقهي إلا بعد توافر غلبة الظن بفروع وتفصيلات صورة المسألة الفرضية. كما لا يجوز إصدار حكم فقهي لعموم الناس بشأن مسألة إلا بعد توفر غلبة ظن في إمكان حصولها، حتى لا يقع عوام الناس في الفتنة واللغط في الأحكام والخلط بين ما هو واقع وما هو متوقع، فقد روي عن وهب بن عمرو الجُمَحِيِّ أَنَّ النَّبِيَّ -صلى الله عليه وسلم- قَالَ: «لَا تَعْجَلُوا بِالْبَلِيَّةِ قَبْلَ نَزْلِهَا، فَإِنَّكُمْ إِنْ لَا تَعْجَلُوهَا قَبْلَ نَزْلِهَا لَا يَنْفِكُ الْمُسْلِمُونَ وَفِيهِمْ إِذَا هِيَ نَزَلَتْ مَنْ إِذَا قَالَ وَقَفَّ وَسُدِّدَ، وَإِنَّكُمْ إِنْ تَعْجَلُوهَا تَحْتَلِفُ بِكُمْ الْأَهْوَاءُ فَتَأْخُذُوا هَكَذَا وَهَكَذَا»<sup>٢٧</sup>. فإذا كانت الفتوى موجهة لخصوص أصحاب القرار فيجب بيان مقدار نسبة احتمال حصولها؛ حتى يكون صاحب القرار على بينة من مقدار الحاجة لاتخاذ قراره المتعلق بهذه المسألة المتوقعة، فلا تعظم في قلبه من حيث هي ضعيفة احتمال الحصول، ولا يستخف بها من حيث إن حصولها غالب على الظن.
- ٨- مع كثرة اندفاع الشباب نحو الكلام في فقه المستقبل، فينبغي التنبيه على قضيتين في غاية الأهمية: الأولى: أن «فقه الإسقاط» هو من أصعب أنواع الفقه وأدقها، فلا ينبغي أن يتصدر له أحد إلا بعد التمكن في الفقه. والثانية: ينبغي على الفقيه أن يهتم بفروض وقته من الاستنباط المتعلق باختصاصه ويتعين عليه هو بذاته دون غيره قبل الانشغال بفقه الاستقبال الكفائي الذي ربما لا يُطيقه هو.

<sup>٢٧</sup> سنن الدارمي (٢٣٨/١) في المقدمة: باب التورع عن الجواب فيما ليس فيه كتاب ولا سنة، برقم (١١٨).

## ٦. المصادر والمراجع

- إِكْمَالُ الْمُغْلِمِ بِفَوَائِدِ مُسْلِمٍ، عياض بن موسى بن عياض اليحصبي السبتي (ت: ٥٤٤هـ)، تح: د. يحيى إسماعيل، دار الوفاء - مصر، ط ١ (١٤١٩هـ-١٩٩٨م).
- أنوار البروق في أنواء الفروق، أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن القرافي (ت: ٦٨٤هـ)، عالم الكتب، د. ط.، د. ت.
- البحر المحيط في أصول الفقه، محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (ت: ٧٩٤هـ)، دار الكتيب، ط ١ (١٤١٤هـ-١٩٩٤م).
- الجامع الصحيح المختصر، محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي، تح: د. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، اليمامة - بيروت، ط ٣ (١٤٠٧هـ-١٩٨٧م).
- الجامع الصحيح المسمى صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، دار الجيل بيروت ودار الأفق الجديدة - بيروت.
- الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي (ت: ٦٧١هـ)، تح: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية - القاهرة، ط ٢ (١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م).
- شرح مشكل الآثار، أحمد بن محمد بن سلامة الأزدي الطحاوي (ت: ٣٢١هـ)، تح: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط ١ (١٤١٥هـ-١٤٩٤م).
- فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، دار المعرفة-بيروت، ١٣٧٩هـ.
- فتح القدير، محمد بن عبد الواحد السيواسي؛ ابن الهمام (ت: ٨٦١هـ)، دار الفكر، د. ط.، د. ت.
- الفتوى الافتراضية؛ مفهومها وأهميتها وحكمها، أ. د. محمد بن عبد الله المحميد، مؤتمر الفتوى واستشراف المستقبل، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة القصيم، ٢٠-٢١/٦/١٤٣٤هـ.
- الفقه الارتيادي؛ نظرات في الفقه المستشرق للمستقبل (فقه التوقع)، د. هاني بن عبد الله بن محمد الجبير، مركز نماء للبحوث والدراسات - بيروت، ط ١ (١٤٣٥هـ).
- فقه التوقع؛ مفهومه وعلاقته بالنظر في المآل وفقه الواقع، د. نجم الدين الزنكي، مؤتمر فقه الواقع والتوقع، الكويت، ١٨-٢٠/ فبراير/ ٢٠١٣م.
- الفقه المستقبلي؛ تأصيل وآفاق، عبد الفتاح همام، مجلة الوعي الإسلامي، ع ٥٦٠، فبراير- مارس ٢٠١٢م.

- قتال الفتنة بين المسلمين؛ بحث مقارن، إبراهيم عبد الله سلقيني، دار النوادر - بيروت والكويت، ط ١ (١٤٣٣هـ-٢٠١٢م).
- القواعد، محمد بن محمد بن أحمد المقرئ (ت: ٧٥٨هـ)، تح: أحمد بن عبد الله بن حميد، جامعة أم القرى-مكة المكرمة، د.ت.
- مسند الإمام أحمد بن حنبل، أحمد بن حنبل (ت: ٢٤١هـ)، تح: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط ٢ (١٤٢٠هـ-١٩٩٩م).
- مسند الدارمي المعروف بـ (سنن الدارمي)، عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل الدارمي (ت: ٢٥٥هـ)، تح: حسين سليم أسد الداراني، دار المغني - الرياض، ط ١ (١٤١٢هـ-٢٠٠٠م).
- المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، يحيى بن شرف النووي (ت: ٦٧٦هـ)، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط ٢ (١٣٩٢هـ).

## KAYNAKÇA

- Abdulfettah Hemmam, *el-Fikhu'l-Mustakbali; Te'sil ve Afak*, Mecelletü'l-Va'li'l-İslami, 2012.
- Ahmed b. Muhammed b. Hanbel Eş-Şeybânî (ö. 241/855). *el-Musned*. Thk. Şuayb el-Arnaût ve diğerleri. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/1999.
- BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmâil (ö. 256/870). *el-CÂMÎU's-SAHÎH*. thk. Mustafa Dîb el-Buğa. 6 cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1407/1987.
- Ed-Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman (ö. 255/869). *es-Sünen*. thk. Hüseyin Selim Esed ed-Darani. Riyâd: Dâru'l mugnî, 1412/2000.
- El-Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed (ö. 671/1273), *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrahim Atfîş, Kahire: Daru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1384/1964.
- El-Mukrî, Muhammed b. Muhammed (ö. 758/ 1357). *El-Kavâid*. thk. Ahmed b. Abdullah b. Humeyd. Mekke: Camiatu Ummi'l-Kura, ts.
- En-Nevevî, Yahya b. Şeref (ö. 676/1277). *el-Minhac fî şerhi Sahihi Müslim*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 1392.
- Et-Tahâvî, Ahmed b. Muhammed b. Seleme el-Mısrî (ö. 321/933). *Şerhu müşkili'l-âsâr*. thk. Şuayb el-Arnaût ve diğerleri. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994.
- Ez-Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Bahadır (ö. 794/1392). *El-Bahrü'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh*. 8 cilt. Mısır: Daru'l-Kutubî, 1414/1994.

- Hani b. Abdullah b. Muhammed el-Cübeyr, *El-Fıkhü'l-İrtiyadi; Nazarat fi'l-Fıkhü'l-Müsteşrif li'l-Mustakbel (Fıkhü't-Tavakku)*, Merkez Nema li'l-Buhus ve'd-Dirasat, Beyrut, 1435.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî (ö. 852/1449). *Fethu'l-Bârî fi Şerhi Sahihü'l-Buhari*. Beyrut: Dâru'l- Marife, 1379.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivâsî el-İskenderî (ö. 861/1457). *Fethu'l-Kadir*. Beyrut: Dâru'l Fikr, ts.
- Kādî İyâz, İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî (ö. 544/1149), *İkmâlü'l-Mu'lim bi-fevâ'id (fi şerhi Şahîh) Müslim*. thk. Yahya İsmail, Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1419/1998.
- Karâfî, Şehâbeddin Ahmed b. İdrîs (ö. 684/1285). *Enuaru El-Buruk Fi Enuai El-Furuk*. 4 cilt. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, ts.
- Müslim b. Haccâc (ö. 261/875). *el-Câmiu's-Sahîh*. 4 cilt. Beyrut: Daru'l-Cil-Daru'l-Afaki'l-Cedide, ts.
- Muhammed b. Abdullah el-muhaymid, *El-Fetva'l-İftiradiyye; Mefhumuha ve Ehemmiyetuha ve Hukmuha, Mu'temeru'l-Fetva ve İstişrafu'l-Mustakbel*, Külliyyetü'ş-Şeria ve'd-Dirasatü'l-İslamiyye, Camiatu'l-Kasim, 1434 h.
- Necmeddin ez-Zenki, *Fıkhü't-Tavakku; Mefhumuhu ve Alakatuha bi'n-Nazar Fi'l-Meal ve Fıkhü'l-Vakı', Mu'temer fi'khü'l-Vakı' ve't-Tavaku'*, Küveyt, 2013.
- Salkini, Ibrahim Abdullah. *Kitâlu'l-Fitne Beyne'l-Müslimîn Bahsun Mukâren*. Dâru'nNevâdir: Dimaşk - Beyrut - Kuveyt, 1433/2012.





## Rûhu'l-Me'ânî'de Kırâatların Anlamı Zenginleştirmesi\*

- Enrichment the Meaning of Kirâats in Rûhu'l-Me'ânî-

Sait BOSAT\*\*

**Atıf/Citation:** Bosat, Sait. "Rûhu'l-Me'ânî'de Kırâatların Anlamı Zenginleştirmesi/Enrichment the Meaning of Kirâats in Rûhu'l-Me'ânî". *Mesned: İlahiyat Araştırmaları Dergisi / Journal of Mesned Divinity Researches*, (Güz 2019-2): 477-498.

### Öz:

Hicri 1252-1267 yılları arasında el-Âlûsî tarafından kaleme alınan Rûhu'l-me'ânî Tefsiri, müellifin kendine has görüşlerini, yorumlarını ve Kur'an'la ilgili pek çok konuya bakış açısını yansıtmaya önemli bir eserdir. Onun, tefsirde özgün bir yaklaşım sergilediği önemli konulardan biri de kırâat olgusudur. Kur'an ayetlerinin doğru anlamlandırılması noktasında birincil derecede öneme sahip olan kırâat olgusu Rûhu'l-Me'ânî'de en üst düzeyde işlenmiştir. Bu çalışmamızda Rûhu'l-Me'ânî'de Kırâatların Anlamı Zenginleştirmesi çerçevesinde, Âlûsî'nin kırâatleri kullanarak Kur'an müfredatının anlam havuzunu, nasıl zenginleştirdiğini örneklerle ortaya koymaya çalışacağız.

**Anahtar Kelimeler:** Kırâat, Tefsir, Âlûsî, Rûhu'l-me'ânî, Anlam, Zenginlik.

### Abstract:

Hijri 1252-1267, written by the Iraqi religious scholar Alûsî, the book of exegesis Rûhu'l-me'ânî it is an important work in that it reflects the specific views, interpretations and perspectives of the author on many issues related to the Qur'an. One of the important issues in which he takes an original approach to commentary is the phenomenon of kirâat. The fact of kirâat, which is of primary importance at the point of correct interpretation of Qur'anic Verses, has been processed at the highest level in Rûhu'l-me'ânî. In this study, we will try to demonstrate with examples how Alusi enriches the meaning pool of Qur'anic curricula by using kirats within the framework of the meaning enrichment of Kirâats in Rûhu'l-me'ânî.

**Key Words:** Kirâat, Tefsir, Âlûsî, Rûhu'l-me'ânî, Meaning, Wealth.

\* Bu makale, "Kırâat İlmi Açısından Âlûsî Tefsiri" başlıklı doktora tezinden üretilerek hazırlanmıştır.

\*\* Dr. Öğr. Gör., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kırâat Anabilim Dalı, [sait.bosat@inonu.edu.tr](mailto:sait.bosat@inonu.edu.tr), ORCID: 0000-0001-8810-1823.

## 1. GİRİŞ

Âlûsî, son Osmanlı padişahlarından Abdülmecid'in sultanlığı döneminde Osmanlı imparatorluğuna bağlı olan Irak'ın Bağdat şehrinde yetişmiş bir müfessirdir. Tam adı, Ebü's-Senâ Şihâbu'd-dîn Mahmud b. Abdullah b. Mahmud b. Derviş b. Âşur el-Hüseynî el-Âlûsî'dir.<sup>1</sup> Künyesi, Âlûsî'dir. Müellif isminin haricinde farklı lakaplarla da anılmaktadır. Doğmuş olduğu Âlûs adasına nispetle "Âlûsî", soyu baba tarafından Hz. Hüseyin'e, ana tarafından Hz. Hasan'a dayanmasından dolayı "el-Hüseynî", ayrıca ailenin diğer fertlerinden ayırt edilmek için Âlûsî el-Kebir (Büyük Âlûsî) lakaplarıyla anılır.<sup>2</sup>

Âlûsî ailesi soy itibarıyla iki koldan Hz. Alî'ye dayanır. Bu aile Irak'ta ilmi müktesebatıyla şöhret bulmuş müstesna bir konuma sahip olmasının yanında Âlûsî lakabıyla anılan birçok âlimi içinde barındıran köklü bir ailedir. Müfessirimizin ataları, Tatar Hülagu'nun Bağdat'ı işgal etmesinden sonra, Hülagu'dan kaçarak Fırat Nehri'nin ortasında bulunan Âlûs ismindeki adaya yerleşmişlerdir.<sup>3</sup> Âlûs<sup>4</sup>, Fırat Nehri üzerinde Anat köyü civarında bir adadır. İsmi geçen adaya nispetle bu aile Âlûsîyun, (Âlûslular) ismiyle şöhret bulmuştur.

Âlûsî, h. 1217 Şaban ayının on dördünde (10 Aralık 1802) Cuma namazından önce Âlûs adasında dünyaya gelmiştir.<sup>5</sup> Müellifin babası Abdullah Selahaddin (ö. 1246/1830), Âlûsî ailesinden ilmi fazileti ve Zühtü ile şöhret bulan ilim adamıdır. Ulum-u İslamiye ile mücehhez, Reîsülmüderresîn lakabıyla mutasif, çok sayıda talebe yetiştirmiş müstesna bir konuma sahip bir kişidir.<sup>6</sup> An-

<sup>1</sup> Zirikli, Hayruddin, *el-A'lâm*, (Beyrut: Dâru'l-İlim, 2002), 7: 176; Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-müellifin*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993), 3: 815; Muhammed ez-Zehabî, *el-Tefsîr ve'l-Mufessiran*, (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1989), 1, 250; Muhammed Behcet b. Mahmud b. Abdulkadir el-Bekri el-Eseri, *A'lamu'l-Irak*, (Mısır: el-Matbaatu's-Selefiye, 1345), 21; Âlûsî, Şihabüddin Mahmud, *Garaibü'l-İğtirab ve nüzhetu'l-elbab*, (Bağdat: Şabender, 1327), 5 ve devamı.

<sup>2</sup> Âlûsî, Ebu'l-Fadl Şihabüddin Mahmud, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsiri'l-Kuranî ve's-Sebi'l-mesanî*, (Beyrut: Dar'u ihyâ'it turasî'l-Arabi, ts.), 10: 150; Zirikli, *el-A'lâm*, 6: 271; Kehhale, *Mu'cemu'l-müellifin*, 3: 815.

<sup>3</sup> Muhsin Abdulhamid, *el-Âlusi müfessiran*, (Bağdat: Matbaat'u Maarif, 1968), 39, 40; Kehhale, *Mu'cemu'l-müellifin*, 3, 815.

<sup>4</sup> Kaynaklarda, Âlûs kelimesinin başındaki elifin, çekilerek ve çekilmeyerek iki halde okunabileceğine dair rivayetler olmakla birlikte med ile okunmasının daha doğru olduğu rivayetleri vardır. Bk. Zirikli, *el-A'lâm*, 7, 176; Zebidî, Muhammed Murtaza el-Huseyni, *Tacu'l-arus*, (Beyrut: Darü's-Sadr, 1996), 4, 98.

<sup>5</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1974), 2, 743; Âlûsî, Şihabüddin Mahmud, *Garaibü'l-İğtirab*, 3; Eseri, *A'lamu'l-Irak*, 22.

<sup>6</sup> Eseri, *A'lamu'l-Irak*, 11; Muhsin Abdulhamid, *el-Âlusi müfessiran*, 40, 41.

nesi Fatıma Hanım ise ulemadan Hüseyin b. Alî b. el-Aşarının kızıdır. Âlûsî annesini küçük yaşta kaybetmesinden dolayı anne şefkatinden mahrum olarak büyümüştür.

Müellifimizin yetiştiği ev Bağdat ulemasının teveccühüne mazhar olan, ilim meclislerinin kurulduğu, fıkıh, hadis, tefsir, nahiv, belagat vb. ulum-u İslamiye konularının tartışıldığı bir ev medresesi statüsündeydi. Böyle bir ortamda ilim yolculuğuna reîsü'l-müderrisîn<sup>7</sup> olan babasının yanında başladı. Daha yedi yaşına girmeden; Kur'an- Kerim'i, sarf – nahiv ilimleri alanında; "Ecrumiye" metni ve İbn Mâlik'in "Elfiye" sini, miras hukuku olarak; Rahbînin "el-Ferâizü'r-Rahbiye" metnini, son olarak da Şâfiî fıkının "Gayetü'l- İhtisar"ını ezberledi.<sup>8</sup> On yaşını tamamlamadan Arap dilinin inceliklerine vakıf oldu. Şâfiî ve Hanefî fıkının birçok meselesini müzakere etmiş, mantık ve benzeri ilimleri genel hatlarıyla ihata etmiştir. On yaşından sonra babasının icazetiyle hane medresesinin dışında farklı hocalardan ders almaya başlamıştır.<sup>9</sup>

Âlûsî'nin ilmî kişiliğinin oluşmasında katkısı olan hocaları şunlardır. Alâeddin Alî el-Mevsilî,<sup>10</sup> Molla Hüseyin Cebbûrî,<sup>11</sup> Alaaddin el- Umeri el-Mevsilî,<sup>12</sup> Ziyauddin Hâlid en-Nakşibendî,<sup>13</sup> Abdulaziz Şevvaf,<sup>14</sup> Muhaddis Alî es-Süveydî,<sup>15</sup> Abdurrahman Kizberî,<sup>16</sup> Abdullatif b. Alî Hüseyin Dağistanî,<sup>17</sup> Yahya Mezûrî el-İmâdî,<sup>18</sup> Ahmed Arif Hikmet,<sup>19</sup> Alî b. Ahmed Âlûsî.<sup>20</sup>

<sup>7</sup> *Müderri*: Medresede ders veren yüksek rütbeli hoca. *Reîsü'l-Müderri*: Medreselerde en yüksek rütbeli ilim adamı. XIX-XX. yüzyıllarda Batı usulünde açılan mekteplerin öğretmenleri, ayrıca Dârü'l-funun hocaları için profesör karşılığında müderri, doçent karşılığında müderri muavini tabirleri kullanılmıştır. 1933 üniversite reformundan sonra bu tabirler resmen kaldırılmıştır. Bk. Mehmet İpşirli, "Müderri" DİA, 31: 468-470.

<sup>8</sup> Muhsin Abdulhamid, *el-Âlusi müfessiran*, 41-55; Âlûsî, *Garaibü'l-İğtirab*, 4; Eseri, *A'lamu'l-Irak*, 22.

<sup>9</sup> Zehebî, *el-Tefsîr ve'l-Mufessirun*, 1, 250; Âlûsî, *Garaibü'l-İğtirab*, 34; Eseri, *A'lam*, 3, 333.

<sup>10</sup> Hâliidiye tarikatının müessisi ve Atike medresesinin ilk müderrişidir. Âlûsî'nin, on dört yıl boyunca ilim tahsil ettiği ve kendisinden icazet aldığı hocasıdır. Bk. Âlûsî, *Garaibü'l-İğtirab*, 9.

<sup>11</sup> Âlûsî, "Evi mescit, işi ibadet olan bir zahit" olarak nitelediği hocasından Kur'an'ı Kerim talim etmiştir. Bk. Âlûsî, *Garaibü'l-İğtirab*, 5, 6; Muhsin Abdulhamid, *el-Âlusi müfessiran*, 55.

<sup>12</sup> Âlûsî'nin Nâfi, İbn Kesîr, Ebu Amr kırâatlerini infirâd metoduyla okuduğu ve genel olarak kırâat dersleri aldığı hocasıdır. Bk. Âlûsî, *Garaibü'l-İğtirab*, 21; Âlûsî, Şihabuddin Mahmud *Neşvetü'ş-şemûl fi's-seferi ilâ İslâmbûl*, (Bağdat, 1293), 7.

<sup>13</sup> Allah-u Teâlâ'nın sıfatlarını ve tasavvufta Nakşilik derslerini aldığı hocasıdır. Bk. Âlûsî, *Garaibü'l-İğtirab*, 18.

<sup>14</sup> Âlûsî'nin. Sibeveyh adıyla nitelendirdiği hocasıdır. Bk. Muhsin Abdulhamid, *el-Âlusi müfessiran*, 58.

<sup>15</sup> Âlûsî, hadis hafızlığı yaptığı hocasıdır. Bk. Âlûsî, *Garaibü'l-İğtirab*, 16; Muhsin Abdulhamid, *el-Âlusi müfessiran*, 58.

Âlûsî, îtikâdî olarak herhangi bir mezhebi taassuba sahip olmamakla beraber, Müşebbihe ve Mücessime gibi sapık mezhepleri reddeden, ağırlıklı olarak Selefî-Eşari bakış açısına yakın bir duruşa sahiptir.<sup>21</sup> Fıkıhta ise, ailesinin Şâfiî mezhebine mensup olmasından dolayı küçük yaştan itibaren babasından Şâfiî mezhebinin meselelerini tedris etmiş ve bu mezhebi taklit etmiştir. Sonraki yaşlarda, Hanefî mezhebinde derinleşmiş ve birçok meselede Hanefî mezhebini tercih etmiştir.<sup>22</sup> Hatta Bağdat'ta Hanefî mezhebinin müftülük makamına kadar yükselmiştir. Zehebî'nin: "Âlûsî birçok meselede İmamı Azam Ebu Hanife'yi taklit ederdi. Ömrünün son yıllarında ise kendisi içtihadı meyletmiştir,"<sup>23</sup> ifadesi bunu teyit etmektedir. Tefsirinin birçok yerinde fikhî meselelerde, bütün mezheplerin görüşlerini isimleriyle zikrederken, Hanefî mezhebinin ismini zikretmeyip, "bizim mezhebimiz", "bize göre" ifadelerini kullanmaktadır.<sup>24</sup>

Âlûsî yazdığı tefsiri Sultan Abdülmecid'e takdim etmek için İstanbul'a gelmiştir. Hicri 1269 yılında, İstanbul'dan dönerken daha önce yakalanıp şifa bulduğu humma hastalığına tekrar yakalanmıştır. Ömrünün geri kalan kısmını, bütün vücudunu sarmalayan bu hastalıkla mücadele ile geçirmiştir. Bir yıl sonra elli üç yaşında, 1270/1854 senesinin Zilkade ayının yirmi beşinde, Cuma günü öğlen namazından sonra, ruhunu Allah'a teslim etmiştir.<sup>25</sup> Naaşı Bağdat'ta Maruf el-Kerhî Kabristanı'na defnedilmiştir.<sup>26</sup>

<sup>16</sup> Dimeşk'in muhaddisi olarak tanıttığı hocasından icazet aldığını belirtmiştir. Bk. Âlûsî, *Garâibu'l-iğtirab*, 19; Abdurrezzâk el-Beytâr, *Hilyetü'l-beşer fi tarihî'l-karnî's-sâlis'e aşer*, (Beirut: Dâr'us-Sâdr, 1991), 1, 165.

<sup>17</sup> Âlûsî'nin icazet aldığı hocalarındandır. Bk. Âlûsî, *Garâibu'l-iğtirab*, 19.

<sup>18</sup> Âlûsî'nin tefsir, hadis ve fıkıh alanlarında icazet aldığı hocasıdır. Bk. Âlûsî, *Garâibu'l-iğtirab*, 18, 19; Muhsin Abdulhamid, *el-Âlusi müfessiran*, 59.

<sup>19</sup> Âlûsî İstanbul'a geldiğinde Şeyhü'l-İslam Arif hikmet ile birçok konuda ilmi münasebetlerinin yanında ayrıca kendisinden icazet almıştır. Bk. Âlûsî, *Garâibu'l-iğtirab*, 276.

<sup>20</sup> Âlûsî, arap dili kelimelerini konu edinen, vad' ilmi sahasında yazılmış olan "Adukiye" nin Kuşçu şerhini kendisinden okuduğunu ifade etmiştir. Bk. Âlûsî, *Garâibu'l-iğtirab*, 19.

<sup>21</sup> Zehebî, *el-Tefsîr ve'l-Mufessirun*, 1, 251.

<sup>22</sup> İbn Aşur, Muhammed el-Fadıl, *et-Tefsîr ve Ricaluhu*, Matabi'ü'l-Ezher, Kahire, 1417/1997. 122.

<sup>23</sup> Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirun*, 1, 251.

<sup>24</sup> Âlusi, *Rûhu'l Me'ânî*, 2, 146., 5, 44.

<sup>25</sup> Ahmet Teymur Paşa, *Teracim-u a'yan'il-karn's-salisi şşar ve evaili'r-rabi'i-aşar*, (Kahire: Daru'l-Âfâku'l-Arabiye, 1421/2001), 51.

<sup>26</sup> Ahmet Teymur, *Teracimu'l-A'yan*, 52; Muhsin Abdulhamid, *el-Âlusi müfessiran*, 53; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-mufessirûn* 1, 254.

## 2. KIRÂAT İLMİ

“Rûhu'l-Me'ânî'de kîrâatlerin anlamı zenginleştirmesi” konulu çalışmamıza geçmeden önce, kîrâatin mahiyeti, konusu, çeşitleri vb. alanlarda kîrâat olgusu ile ilgili, ön hazırlık mahiyetinde genel bilgilerin verilmesi, konunun anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

### 2.1. Kîrâat'ın Tanımı

Sözlükte kîrâat, “telaffuz etmek, okumak, tilâvet etmek,” manasında masdar; “sesli ya da sessiz, nağmeli ya da nağmesiz okuma” anlamında isimdir. Aynı kökün Kur'ân şeklinde gelen masdarı da kîrâat ile eş anlamlıdır.<sup>27</sup> Kök olarak “قَرَأَ” fiilinin üç mastarından<sup>28</sup> bir tanesidir. “Toplamak” (جمع), “birleştirmek”, “harfleri ve kelimeleri birbirine eklemek” (ضم)<sup>29</sup> gibi özünde “toplama” ve “bir araya getirme” anlamlarını barındıran sülasi bir fiildir. Buna göre, Kur'an'a bu ismin verilmesinin sebebi sûreleri, âyetleri ve harfleri bir araya toplamasından dolayıdır.<sup>30</sup>

Kîrâat uleması tarafından kîrâatin birçok ıstılâhî tanımı yapılmakla beraber, efradını câmi' ağıyarına mâni bir nitelikte en özlü tanımın İbn Cezerî'ye (ö.833/1429) ait olduğunu söyleyebiliriz. Ona göre kîrâat: “Kuran kelimelerinin eda keyfiyeti (fonetik, seslendirme biçimi) ve bu kelimelerin farklı varyantlarını nakledene nispet ederek araştırmayı konu edinen ilimdir.”<sup>31</sup> Ayrıca kurra imamlarından her birinin ihtiyar etmiş olduğu okuyuşlar için de “İbn Kesir kîrâati, Âsım kîrâati, Nâfi kîrâati” gibi kîrâat terimi kullanılmıştır.<sup>32</sup>

Kîrâat ilmini nakledenlerle ilgili, “kârî, mukrî, râvi, rivâyet,” gibi terimleri Kîrâat ilmi kaynaklarında sıkça kullanılmaktadır. Kîrâat kökünden ism-i fâil

<sup>27</sup> İbn Manzûr, Cemâlüddîn Muhammed b, Mükrîm, “k.r.e” *Lisânü'l-Arab*, (Kahire: Dâru'l-Meârif), 3564.

<sup>28</sup> Sarf ilmi/ Morfoloji yönüyle, birinci bab tan gelen (قَرَأَ يَتَرَأُ قَرَاءً وَقِرَاءَةً وَقِرَانًا) ve K-r-e fiilinin üç mastarından (kar'en, kîrâeten, Kur'anen) biridir. Bk. İbn Manzûr, “k.r.e.” *Lisânü'l-Arab*, 3564.

<sup>29</sup> Arap “قَرَأْتُ الْمَاءَ فِي الْحَوْضِ” cümlesini “suyu havuzda topladım” anlamında kullanır. Bk. İbn Manzûr, “k.r.e.” *Lisânü'l-Arab*, 3564.

<sup>30</sup> Râgıb el-İsfehânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed, , “k.r.e” *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvet Adnân dâvûdî, (Dimeşk: Daru'l-Kalem), 228; İbn Manzûr, “k.r.e.” *Lisânü'l-Arab*, 3564.

<sup>31</sup> Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed el-Cezerî, *Müncidü'l -Mukriîn ve Mürsidü't-Tâlibîn*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, (Mısır 1931), 3.

<sup>32</sup> Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed b. Muhtâr el-Kaysî, *el-İbâne an meâni'l-kîrâat*, thk. Abdülfettâh İsmail Şelebî, (Mısır: Dâru Nahda, ty.), 4.

olan kârî, (çoğulu kurrâ) kırâati telakki eden kişiye denir.<sup>33</sup> Mukrî terimi, kırâat ilminin edasını bilen ve kırâatleri sağlam ve kesintisiz bir isnadla almış bir hocadan müşâfehe yoluyla rivayet eden kişiyi ifade eder. Kırâatleri imamlardan doğrudan veya aracı ile nakleden kimse için "râvi" terimi kullanılırken râviye nisbet edilen kırâate de rivayet denmiştir. Her kırâat imamının çok sayıda râvisi olmakla beraber kaynaklarda her imam için en meşhur iki râvi zikredilmiştir.<sup>34</sup>

## 2.2. Kırâat İlminin Doğuşu

"Kur'an yedi harf üzere nazil olmuştur, kolayımıza geleni okuyun"<sup>35</sup> hadisi şerifinden yola çıkılarak harf kelimesinin de, hususen ilk dönemlerde kırâatle müteradif olarak kullanıldığı görülür. Bahsi geçen hadisi şerifin mefhumuna uygun olarak, sahabe'nin peygamberden Kur'an kırâatini öğrenmesi, nicelik bakımından farklılık arz etmiştir. Bazı sahabe peygamberden bir, bazıları iki, bazıları ise daha fazla harf öğrenmiştir. Zamanla bu kuşak, farklı bölgelere dağılmış ve öğrendikleri kırâatleri sonraki kuşaklara aktarmışlardır. Bu süreç içerisinde kırâat ilminde mahirleşen, zapt ve adalet noktasında müslümanların övgüsüne mazhar olan kırâat imamları temâyüz etmiştir. Bilindiği üzere Hz Osman, mushaf nüshalarını çoğaltıp kâripler eşliğinde farklı bölgelere göndermiştir. Her bölgeye gönderilen mushaf hattı ve bu mushafın kırâati diğer bölgelere nisbetle farklılık arz etmekteydi. Kâripler gittikleri bölgelerde, yöre halkına kendi bildikleri kırâatleri öğretmişlerdir. Bugün onlu sistem kapsamında farklı bölge imamlarına nisbet edilerek okunan kırâat farklılıkları yedi harf ruhsatı

<sup>33</sup> Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Abdülğani, *İthâfu Fudalâi'l-Beşer bi'l- Kırâati'l-Erbeate Aşer*, (Beyrut: Daru'l Kütübî'l- İlmiye, 1998), 6; Cezerî, Müncidü'l-mukriîn, 3.

<sup>34</sup> Dimyâtî, *İthâf*, 6; Muhammed b. Muhammed, İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye Fi Tabakâti'l-kurrâ*, nşr. G. bergstraesser, (Mısır, 1932), 2: 299; Kırâat râviden alana nisbet edildiğinde tarik ismiyle anılır. Nâfi kırâatinin Kâlûn rivayetinin Ebû Neşît tariki ifadesi bu silsilenin yapısını ifade etmektedir. Râvilerin birden çok râvisi yani tariki bulunmakla beraber onların sayılarını da iki ye indirgeyen eserler telif edilmiştir. Cezerî'nin "Takrîbü'n-Neşr fi'l-kırâ'ati'l-'aşr" adlı eseri bu alanda en meşhur tedris kitabıdır. Bk. Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, 2: 299; Kırâat ilminin mevzusu hakkında Dimyâtî; Med, kasr, nakil gibi farklı telaffuz ve varyantların konu edildiği Kur'an kelimeleridir, şeklinde bir alan tesbitinde bulunurken, Faydası hakkında; Kur'an-ı Kerim'i tahrif ve tağyirden korumanın yanında, âlimlerin kırâat farklılıklarından beslenerek farklı anlamlara, farklı içtihatlarla ulaşmalarını sağlamanın yanında nüzul ortamında ümmi bir toplumun alışmadığı bir şekilde gelen vahyi, telaffuz etmeye zorlamayıp, alıştıkları şekilde seslendirmeleri noktasında onlara (farklı kabile mensuplarına) kolaylık sağlamaktır. Bk. Dimyâtî, *İthâfu Fudalâi'l-Beşer*, 6.

<sup>35</sup> Zerkeşi, Bedruddin Muhammed b. Abdillâh , *el-Bürhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l- Fadl İbrâhîm, (Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, tsz.), 1: 211.

çerçevesinde talim edilen farklılıklardır. Kırâat farklılıkları ontolojik olarak tevfiî olup peygamberin ya da kırâat imamlarının bu hususta bir tasarrufu söz konusu değildir.<sup>36</sup>

### 2.3. Makbul Kırâat ve Esasları

Sahih bir senetle Hz. Peygambere ulaştırılan, bir yönüyle bile olsa Arap dili gramerine muvafık olan ve Hz. Osman mushaflarından birine hat itibariyle uyum gösteren kırâatler sahih kabul edilmiştir.<sup>37</sup> İlk şart olarak isnadın sahihliği, Kur'an kırâatlerinin Hz. Peygamber'den sahîh bir senetle nakledilmesidir.

Sahîh senet ifadesi ile kırâatlerin içtihadî bir olgu olmayıp aksine tevkiî bir mahiyet arz ettiği dolayısıyla bu alanda rey ve içtihadı yer olmadığı vurgulanmaktadır.<sup>38</sup>

Resm-i Osmânî, Hz. Osman döneminde yazılıp çoğaltılan ve esasen başta imam mushafı olmak üzere Mekke, Medine, Kûfe, Basra ve Şam'a gönderilen Kur'ân nüshaları için kullanılan bir terkiptir.<sup>39</sup> Hz. Osman döneminde yapılan istinsah işleminden itibaren, okunan kırâatlerin Hatt-ı Osmanî'ye ihtimalen<sup>40</sup> de olsa muvafık olması şartı tüm muhakkik kurra tarafından bir ilke ve kriter haline getirilmiştir.<sup>41</sup>

Arap dilinin gramerine muvafakat kriterinin konulmasının tarihsel arka planında lahn olgusunun (kırâatte yapılan kelime ve hareke hataları) olduğunu söyleyebiliriz. Cezerî dil kriteri için "bir vecihle de olsa" şeklinde bir not düşerek Arap dili gramerine uyum alanını genişletmiştir.<sup>42</sup>

<sup>36</sup> Muhammed Zerkânî, Abdülazim, *Menâhilü'l-i'rfañ li ulum'il-Kur'an*, (Mısır: Dâru ihyâi'l-kütübî'l-Arabî, Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, ts.), 1: 413.

<sup>37</sup> İbnu'l-Cezerî, Muhammed b. Ali b. Yusuf, *en-Neşr fi'l-kırâati'l-Aşr*, thk. Ali Muhammed Dabbağ, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiye, ts.), 1: 19.

<sup>38</sup> Mehmet Ünal, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, (İstanbul: Fecr Yay., 2005), 49.

<sup>39</sup> Mehmet Emin Maşalı, "Mushaf", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 31: 242.

<sup>40</sup> İbn Cezerî, "ihtimalen de olsa" kaydının zaruri bir ihtiyaçtan hâsıl olduğunu belirtmiş, yoksa sözelimi (السموات والصلحاح والليل والصلوة والزكوة والربوا) gibi kelimelerin yazımının (elifsiz yazımından dolayı) hatalı olduğu söylenecektir. Bu meyanda Bazı kırâatlerin mushaf resmine uygunluğu sarahaten (hakikaten) gerçekleşirken bazılarının ise takdire (ihtimalen) gerçekleşmektedir. Fatiha suresinde geçen ملك يوم الدين ibaresi bütün mushaflarda elifsiz olarak ملك şeklindedir. Buna göre elifsiz kırâatlerin resm-i Hatta uyumu hakiki, elifli olan kırâatlerin uyumu ise ihtimali olmaktadır. Bk. Cezerî, *en-Neşr*, 1: 21.

<sup>41</sup> Kırâatlerin Mushaf yazısı ile örtüşme şekilleri ile ilgili geniş bilgi için Bk. Maşalı, "Mushaf", 372.

<sup>42</sup> Cezerî, *en-Neşr*, 1: 9; *Müncid*, 91.

#### 2.4. Kırâatlerin Sistemikleştirilme Süreci

İbn Mücâhid, kırâatleri yedi ile sınırlayan Kitâbü's-Seb'a'sını yazmadan önce Ebu Ubeyd (ö. 224/828) "Kitâbu'l-Kırâât" adlı kitabını telif etmiştir. Ağızdan ağıza şifahi olarak nakledilen kırâat ilmine dair ilk eser yazan Ebû Ubeyd eserinde meşhur yedi kırâat ile birlikte yirmi beş kırâattan bahsetmiştir. Daha sonra Ahmed b. Cübeyr (258/872) beş imamın kırâatini ihtiva eden Kitâbu'l-Hamse, İsmâil b. İshâk (282/895) yirmi imamın kırâatini topladığı "Kitâbü'l-Kırâât", Muhammed b. Cerîr et-Taberî (310/922) yirmiden fazla kırâati ihtiva eden *el-Câmi fil-Kırâât* adlı eserleri kaleme almışlardır. Mezkûr eserler aynı zamanda bu ilmin ilk literatürünü oluşturan eserlerdir. Şöhretini günümüze kadar taşıyan Kitabu's-Seb'a sahibi İbn Mücâhid sahih kırâatlerin belirlenmesi için koyduğu kriterlerle müslümanların teveccühüne mazhar olmuştur. Diyar diyar gezerek topladığı kırâat müktesebatını kriterler paralelinde bir eliminasyona tâbi tutarak yedi ile sınırlamıştır.<sup>43</sup>

İbn Cezerî, İbn Mücâhid'in sahih olarak belirlediği yedi imamın kırâatine, Ebû Cafer, Yakûb el-Hadramî ve Halef'ul-Âşir'in kırâatlerini de ilâve etmek sûretiyle sahih kırâatlerin on olduğunu "Tahbîrû't-Teysîr fî Kırââti'l-Eimmeti'l-Aşere" adlı eserinde senetleriyle ispat etmiştir. Yedi kırâat imamına ilâve ettiği üç imamın kırâatlerinin de sahih senetle geldiğini, Resm-i Osmânîye muvafık olduğunu ve bir vecih ile de olsa Arap dili kaidelerine uyduğunu söylemiştir. Esasen İbnü'l-Cezerî'den önce (hicri dördüncü asırda) İbn Mihrân en-Nîsâbü'rî (ö. 381/992) "el-Gâye fi'l-Kırââti'l-Aşr" adlı eserinde on imamın kırâatini bir araya getirerek tevâtürlüklerini savunmuştur.<sup>44</sup> Cezerî'nin çalışması, Nîsâbü'rî'nin yapmış olduğu sınıflamanın geliştirilmesi, temellendirilmesi ve sonuç olarak şöhret bulmasını sağlamıştır.<sup>45</sup>

#### 2.5. Mütevatir Kırâatler

Sika kâriiler tarihiyle Hz. Peygamber'e ulaşan, Resm-i Mushaf'a uygunluk arz eden ve Arap dili gramerine muvafık olan kırâatler "sahih kırâat" olarak

<sup>43</sup> Bazıları elli, bazıları yirmi beş, bazıları on, bazıları sekiz kırâati toplamış ve aynı isimle kitabını telif etmiştir. Kırâat malzemesini nakilciler belde belde dolaşarak toplamış ve nakletmiştir. İbn Mücâhid, Ebu Amr ed-Dani el-Endelüsî (ö. 444), Ebu'l Ala el-Hemezani (ö. 569), Buhariyu'l Kurra İbnü'l Cezerî (ö. 833) gibi muhakkikler ise toplanan malzemeyi kritize etme görevini üstlenmişlerdir.

<sup>44</sup> Altıkulaç, Tayyar, "İbnü'l-Cezerî" DİA, 20: 551-557.

<sup>45</sup> Mekkî b. Ebî Talib (öl.437/1045), İbnü'l-Cezerî'den yaklaşık dört asır önce kırâatleri üçlü tasnife göre kategorize etmiştir.



kabul edilmiştir.<sup>46</sup> Yedili<sup>47</sup> ve onlu sistem<sup>48</sup> kapsamındaki kırâatler bu kategoride değerlendirilmiştir.<sup>49</sup>

## 2.6. Şâz Kırâatler

Kırâatin sıhhat şartlarından en az birini taşımayan kırâat şâz kabul edilmiştir. Şâz kırâatlerin de kendi içlerinde dereceleri vardır. Arap diline uygunluk şartı eksik olan veya mushaflardan birine uymayan kırâat, yedi harf ruhsatı göz önünde bulundurularak bazı maksatlar için kullanılabilir. Ancak muttasıl sened şartını taşımayan kırâat, uydurma (mevzû) sayılarak terkedilir.<sup>50</sup> Şâz kırâatler asıl itibariyle Kur'an olarak telakki edilmedikleri için namazlarda kırâat edilemez ve ibadet maksadıyla da okunamazlar.<sup>51</sup> Tefsirde, fikhî meselelerin çözümünde ve Arap dilinde şâhid olarak kullanılabilirler.<sup>52</sup>

<sup>46</sup> Mekkî, *el-İbâne*, 43; Konuyla ilgili olarak, Ebû Şâme el-Makdisî şu ifadelerle yer vermiştir (ö. 665/1267): “Biz, ‘sahih kırâatler yedi kırâat imamuna nisbet edilen ve onlardan nakledilen kırâatlerdir’ dediğimizde, yedi kırâat imamından rivayet edilen kırâatlerin tümü sahihtir tezini savunmuş olmuyoruz. Bilakis, söz konusu imamlardan nakledilen kırâatlerden bazıları, üç temel sıhhat şartından birini taşıması hasebiyle zayıf ve şâzdır.” Bk. Şihâbuddîn Abdurrahmân b. İsmail Ebû Şâme el-Makdisî, *el-Mürşidü'l-Vecîz*, nşr. Tayyar Altıkulaç, (Ankara 1986), 173.

<sup>47</sup> Yedili sistem; Nâfi, İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir, Âsım, Hamza ve Kisaî'nin yer aldığı Kırâat-i seb'a'nın adıdır.

<sup>48</sup> Onlu sistem; Nâfi, İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir, Âsım, Hamza, Kisâî, Ebû Ca'fer, Yakûb ve Halef'in içerisinde bulunduğu “Kırâat-i aşere” nin adıdır.

<sup>49</sup> Kırâat imamlarının kategorik tasnifiyle ilgili; yedili (seb'a), onlu (aşere) ve on dörtlü/Erba'ate aşere tasnifler yapılmıştır. -İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a Fi'l-Kırâat* isimli eserinde, ilk yedi imamı mütevatir kategorisinde ele alırken bazıları onlu sistemden geri kalan üç imamı meşhur saymış, geri kalan kırâatler ise şâz sistematiği içerisinde değerlendirmiştir. - Onlu tasnifte ise yedi imama, meşhur kabul edilen üç imam ilave edilmesiyle “kırâat-i aşere” imamları sahih ve mütevatir kabul edilmiş diğerleri şâz olarak değerlendirilmiştir. Nisâbü'rî, *el-Ğâye fi'l-Kırâati'l-aşr* adlı eserinde, İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kırâati'l-aşr* adlı eserinde onlu sistemi savunmuşlardır. On dörtlü tasnifte ise bu on imama dört imam daha ilave edilmesiyle “kırâat-i Erba'ate aşere” imamlarının isimlerine yer verilmektedir. Şâz olarak kabul edilen dört imama atfedilen kırâat vecihlerinden, mütevatir kırâatlara uygun düşenlerini, kırâat-ı aşere'ye ilâve ederek işlemiştir. Ahmed b. Muhammed el-Bennâ'nın, *İthâfu fudeli'l-beşer bi'l-kırâati'l-erbaate 'aşer* adlı eseri bu çalışmanın bir ürünüdür. Yedili ve onlu tasnifte yer alan imamlar ve kırâatleri sahih kategorisinde ele alınırken, on dörtlü tasnifte yer alan son dört imam ve kırâatleri şâz olarak değerlendirilmiştir. Bk. Abdülhamit Birışık, *Kırâat İlmî ve Tarihi*, (Bursa Emin Yay., 2004), 87-99.

<sup>50</sup> Cezerî, *en-Neşr*, 1: 9.

<sup>51</sup> Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Abdillâh, *el-Bürhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm, Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, (tsz.), 1: 332-333

<sup>52</sup> Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Merkezu'd-diraseti'l-Kur'âniyye, (Medine: 1426.), 1: 219.

### 3. RÛHU'L-ME'ÂNÎ'DE KIRÂATLERİN ANLAMI ZENGİNLEŞTİRMESİ

Kur'ân müfredatının farklı varyantları olarak niteleyebileceğimiz kırâatler, hem zengin içerikleri hem de farklı alanlarda açmış oldukları ufuklarla bir mucizedir. Farklı okumalar kendi aralarında bir çelişki oluşturmadıkları gibi mananın değişik boyutlardan tamamlanması, desteklenmesi ve pekiştirilmesi noktasında birbirlerini tamamlayıcı bir özelliğe sahiptirler. Kırâatlerin lafza kazandırdığı esneklik ve zenginlikle, âyetlerin içerdiği anlam ve mesajın tam olarak ifade edilebilmesine zemin hazırlamaktadır.

Kur'ân-ı Kerîm'in murad-ı ilahi doğrultusunda anlaşılmasına hizmet eden ulûm-u İslâmiye'nin hemen her dalına kırâatlerin katkısı bulunmaktadır. Başta tefsir olmak üzere, fıkıh ilmi ve az da olsa kelâm ilmi ile sıkı bir bağı vardır. Ancak söz konusu ilişkinin tüm alanlar için aynı oranda olmadığını söyleyebiliriz. Mesela kırâatlerin tefsirle münasebetine yüzlerce âyet örneği verilebilirken, kelâm ile ilişkisine dair zikredilebilecek örnek sayısı yok denecek kadar azdır. Kırâat ilmi, Kur'ân-ı Kerîm'in yorumuna getirdiği zenginlik sebebiyle, daima tefsir ilmiyle yakın ilişki içerisinde olmuştur. Nazmı ve manası mucize olan mukaddes kitabımızı doğru anlama ve yorumlama hususunda çok önemli rol oynayan kırâatler, Kur'an ilimlerinin vazgeçilmez disiplinlerinden olmuştur. Kırâat ilmi marifetiyle farklı anlamlar elde edilerek mana zenginliğine ulaşıldığı gibi bazı müphem kelimeler ve kapalı ifadeler, kırâatler sayesinde tavzih edilmiştir.

Rûhu'l-Me'ânî tefsiri kırâat olgusuna en üst düzeyde yer veren tefsirlerin başında gelir. Âlûsî, tespit edebildiğimiz kadarıyla kırâat sistemi kapsamındaki mütevâtir kırâatlere ilaveten sahabe ve tâbiîne nisbet edilen yedi bin'in üzerinde Şâz kırâatten istifade ederek anlam ve yorum zenginliğini eserine kazandıran önemli tefsirlere sahiptir.

#### 3.1. Kırâatlerin Âyetin Tefsirine Katkı Sunması

Kırâat-anlam ilişkisi üç başlık altında ele alınabilir a) Kırâatlerin farklı anlamın tek olması. b) Lafız ve mananın farklı olmasıyla birlikte aynı anlam etrafında birleşmelerinin mümkün olması. c) Lafız ve mananın farklı olmasıyla birlikte tek anlam etrafında birleşmelerinin imkân dâhilinde olmadığı kırâatlerdir. Bu tür kırâatler birbiriyle tezat olmayan farklı anlamlar içerirler.<sup>53</sup> Farklı

<sup>53</sup> Ebu Amr ed-Dâni, *Câmiu'l-Beyan fi'l-Kırâati's-seb' thk*, Abdurrahim et-Tarhuni-Yahya Murad, Kahire: Dâru'l Hadis, 2006, 1: 120.

kırâatlerin farklı anlamlar içermesi tamamen çeşitlilik ve mana zenginliğine matuftur. Anlamlar arasında tenâkuz veya tezat bir durum söz konusu değildir.<sup>54</sup> Bir kırâatte yer almayan mana diğer kırâatle ifade edilmiş olabilir. Bu yönüyle her kırâat müstakil bir âyet olarak kabul edilmiştir. Kırâat olgusu Kur'an-ı Kerim'deki kıssaların tekrarlanmasına benzetilmiştir. Aynı kıssaya ait farklı sûrelerdeki anlatımlar yekdiğerinde bulunmayan yeni bir açıklamayı içerir. Hz İbrahim'e gelen misafirlerle ilgili anlatılan kıssalarda, Hûd sûresinde gelen misafirlerin mahiyeti hakkında bilgi verilmezken, Zâriyât sûresinde gelen misafirlerin melek oldukları anlaşılmaktadır. Aynı şekilde ilk kıssada gelen misafirlere kızartılmış bir buzağı ikram edilirken diğer kıssada bu buzağının aynı zamanda besili olduğu bilgisi verilmiştir.<sup>55</sup> Buna benzer şekilde kırâatler, farklı anlamları îrâd etme ve bir kırâatte bulunmayan anlamı diğer kırâatle tesis etme gibi bir işleve sahiptirler.

### 3.2. Kırâatların Anlamı Genişletmesi/Zenginleştirilmesi

Kırâatler nüzul sürecinde iki farklı amaca yönelik olarak indirilmişlerdir. Bunlardan birincisi kolaylık, ikincisi ise anlam zenginliğidir. İlk grupta yer alan kırâatler, kelimelerin ses ve telaffuz alanıyla ilgili Fonetik farklılıklardır. Tilaveti bir kurala bağlanan ve Kur'an'da geçtiği her yerde aynı formüle uygun olarak okunması gereken farklılıkları ifade eder. "İdğâm, hemze, teshil- tahkik, imale, beyne, fetha, tahrik-teskin, işmam" gibi bu türden kırâatler tamamıyla seslendirmeye dayalı olmaları sebebiyle sadece tilâvette uygulanmış, yazıya yansıtılabilir karakterde olmadıkları için mushaflarda yer alma imkânı bulamamıştır. Usûl/fonetik farklılıklar, kırâat geleneği içerisinde tarih boyunca; imam, râvi ve tarikler marifetiyle şifahi olarak sonraki kuşaklara aktarılmışlardır. Temel mantığı kolaylık, alıştırma ve ısındırma olan aynı zamanda manaya etkisi olmayan

<sup>54</sup> Bu durum Nisa suresinde yer alan şu ayetle delillendirilmiştir. "أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُؤَادَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ " "أَفَلَا ( غَيْرِ اللَّهِ لَوْ جَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ) "Kur'an'ı inceleyip düşünmüyorlar mı? Eğer Allah'tan başka birinden gelmiş olsaydı onda birçok tutarsızlık ve çelişki bulurlardı" Nisa 4/82.

<sup>55</sup> Hz. İbrahim'e gelen misafirlerin anlatıldığı kıssa hakkında, Hûd suresi, 69. ayette; "Elçilerimiz İbrahim'e müjdeyi getirip selâm vermişlerdi. O da "selâm" dedi, çok geçmeden (konuklarına) kızartılmış bir buzağı getirdi. Ona el uzatmadıklarını görünce, onları yadırgadı ve onlardan dolayı içine bir korku düştü. "Korkma! Biz Lût kavmine gönderildik" dediler," şeklinde bir anlatıma karşılık, Zâriyât suresi 24-26. Âyetlerde; "İbrahim'in değerli konuklarıyla ilgili kıssa sana ulaştı mı? Onun yanına girdiklerinde "selâm" demişler, o da "selâm" demiş; (içinden) "Hiç de tanıdık kimseler değil" diye geçirmişti. Belli etmeden hemen ailesinin yanına gitti ve (kızartılmış) besili bir buzağı getirdi. Onu önlerine koydu ve "Buyuramaz mısınız?" dedi. Durumlarından dolayı biraz kaygılandı. "Korkma" dediler ve ona derin bilgi sahibi olacak bir oğul müjdesi verdiler." Şeklinde farklı bilgilerin verildiği bir anlatım söz konusudur.

bu türden farklılıklar kırâat birikiminin yaklaşık yüzde seksenini oluşturmaktadır.<sup>56</sup>

İkinci grupta yer alan kırâatler, lehçesel farklılıklardan kaynaklanmayan ve alternatifinde kolaylık mantığı bulunmayan tamamen anlam çeşitliliği ve zenginliği için konulmuş tek kelimenin farklı varyantlarla (يُخَادِعُونَ - يُخَدِعُونَ) gibi) okunduğu kırâatleri temsil eder. Kırâat ilminin terminolojisinde “ferş’i-huruf” olarak adlandırılan bu tür kırâatler araştırmamızın konusunu teşkil edecektir.

Âlûsî söz konusu birikimden faydalanarak anlam zenginliği ve çeşitliliğine başarılı bir şekilde ulaşmıştır. Tefsirde kırâatlerin farklı gayelerle işlendiği müşâhede edilmekle beraber en fazla, sözü edilen anlam zenginliğine değinildiğini söyleyebiliriz.

Söz gelimi Bakara sûresinde münafıklardan bahseden فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ “Kalplerinde bir bozukluk/hastalık vardır, Allah da onlardaki bozukluğu arttırmıştır. Yalan söylemeleri yüzünden, kendilerine acı veren bir azap da vardır.” (Bakara 2/ 10). âyetinde geçen يَكْذِبُونَ lafzını kırâat imamlarından; Âsım, Hamza, Kisaî ve Halef sülasi olarak يَكْذِبُونَ okumuşlardır. Nâfi, (ö. 169/785) İbn Kesir, (ö. 120/738) Ebu Amr, (ö. 154/771) İbn Âmir, (ö. 118/736) Cafer (ö. 130/747-48) ve Yakûb (ö. 205/821) tef’il babından يَكْذِبُونَ kalıbında okumuşlardır.<sup>57</sup>

Âlûsî Kûfeli kırâat imamlarının söz konusu kelimeyi tahfif ile (يَكْذِبُونَ), diğer imamların ise teşdid ile (يَكْذِبُونَ) okuduklarını belirttikten sonra ilk kırâatin lazım fiil olduğu için meful almadığını ikinci kırâatin müteaddî fiil olarak düşünülmesi halinde bir mefule ihtiyaç duyacağını, bu mefulünün ise mahzûf olduğunu söylemiştir. Anlam olarak tahfif kırâati münafıkların devamlı yalan söylediklerini, yalanın adeta onların kişiliklerinin bir parçası olduğunu ifade ederken; teşdid kırâati, münafıkların peygamberi ve getirdiği dini yalanladıklarını açıklamaktadır. Müellif ayrıca teşdit kırâatinin müteaddilik (geçişlilik ifade eden fiil) değil de ziyâdelik ifade edebileceğini bu takdirde münafıkların yalancılık sıfatlarının pekiştirilmiş olacağını belirtmiştir.<sup>58</sup> Misalde her iki kırâatin îrab seçenekleri belirtildikten sonra iki kırâatten üç ayrı anlam çıkarılmıştır.

<sup>56</sup> Abdurrahman Çetin, *Kur’ân-ı Kerîm’in İndirildiği Yedi Harf ve Kırâatlar*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 108.

<sup>57</sup> Cezerî, *en-Neşr*, 2: 237; Dimyâtî, *İthâf*, 1: 170; Ebû Hafs Sirâceddîn Ömer b. Kâsım b. Muhammed en-Neşşâr el-Ensârî, *el-Büdüru’z-zâhire fî kırâati’l-‘aşri’l-mütevâtire*, (Beyrût: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, ts.), 1: 26.

<sup>58</sup> *Rûhu’l-Me’âni*, 1: 150, 151.

Buna göre; münafıkların yalancı karakterli oldukları, münafıkların peygamberi ve getirdiği dini yalanladıkları, ayrıca teşdit kırâatinin pekiştirme işlevine binaen münafıkların çok yalancı oldukları gibi muhtemel anlamlar söz konusu kırâatler kapsamında sunulmuştur.

Bakara sûresinde Hz. Süleyman'ın hükümranlığında bahseden *واتبعوا ما تنلو الشياطين على ملك سليمان وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر وما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت* "Onlar, Süleyman'ın hükümranlığı hakkında şeytanların uydurup söylediklerine uydular. Gerçek şu ki Süleyman kâfir olmadı, fakat şeytanlar kâfir oldular; çünkü insanlara sihri, Bâbil'de iki meleğe, Hârût'la Mârût'a indirileni öğretiyorlardı." (Bakara 2/102.) âyetin tefsiri hakkında müfessirlerin uzun tartışmaları söz konusudur. Bu tartışmaların bir kısmı aynı âyet içerisinde yer alan *الملكين* "iki melek" tabirinin ifade ettiği anlam çerçevesinde gerçekleşmiştir. Söz konusu kelimenin kırâat yönünden mütevâtir okunuşu tektir. Ancak tefsir kitaplarında bu kelimenin Şâz varyantları ile ilgili farklı nakiller ve değerlendirmeler söz konusudur.

Âlûsî kelimenin tefsiri hakkında işarî bir yorumla atıfta bulunarak kelimenin anlamının izafi olduğunu, buna göre melek seviyesinde olan insanın şehvetine yenik düşmesi halinde hayvanat derecesine ineceğini, aynı şekilde şehvet sahibi bir kadının şehvetini kırarak ona gâlip gelmesi halinde melekler derecesine yükseleceğini söylemiştir.

Müellif; İbn Abbas, (ö. 68/687-88) Hasan-ı Basrî, (ö. 110/728) Ebü'l-Esved (ö. 69/688) ve Dahhâk'ın (ö. 105/723) bu kelimeyi "melikeyn" (iki melik, iki kral) şeklinde kesreli okuyarak Hârût ve Mârût'un aslında insan olduklarını belirttikten sonra kırâatle ilgili farklı bir yorum nakletmiştir. Buna göre iki kırâat arasındaki ortak anlam şöyledir: "Bu iki kişi aslında insan cinsine ait varlıklardı. Ancak sâlih amelleriyle sonradan melekler mertebesine ulaşmışlardı." Âlûsî, sözü edilen iki kişinin Dâvud ve Süleyman olduklarına dair rivayetlerin bu yorumu desteklediğini ifade etmektedir. Müellif söz konusu iki kişinin aslında melek oldukları ancak kral sûretinde göründükleri yönündeki rivayeti esas alarak üçüncü bir yorumla gidilebileceğini belirtmiştir. Bir önceki yorumun aksine sözü edilen iki kişinin aslında melek oldukları ancak sonradan yaptıkları hatalar sebebiyle insana dönüştükleri tarzda farklı bir anlamlandırmada bulunarak konuyu sonlandırmıştır.<sup>59</sup>

Yahudilerin ikiyüzlü davranışlarını anlatan, *ثم أتم هؤلاء تقتلون أنفسكم وتخرجون فريقاً منكم من ديارهم تظاهرون عليهم بالإثم والعدوان وإن يأتوكم أسارى تفادوهم وهو محرم*

<sup>59</sup> *Rûhu'l-Me'ânî*, 1: 342.

عليكم إخراجهم “Sonra işte şimdi sizler birbirinizi öldürüyorsunuz; içinizden bir kesimi yurtlarından sürüyor, onlara karşı kötülük ve düşmanlıkta birbirinize arka çıkıyorsunuz. Esirler olarak size geldiklerinde de fidye verip kendilerini kurtarıyorsunuz. Hâlbuki onları sürgün etmek size haram kılınmıştı.” (Bakara 2/ 85). Bu âyette geçen تَفَادَوْهُمْ (fidye verme) kelimesini Medine imamları, Âsım, Kisâi (ö. 189/805) ve Yakûb âyette geçtiği şekilde “te” nin zammesi ve “elif” ile okumuşlar, diğer imamlar ise تَفُدُّوهُمْ şeklinde “te” nin fethası ve “elif” siz okumuşlardır.<sup>60</sup>

Müellif تَفَادَوْهُمْ kırâatinin “esiri, esir ile karşılıklı değiştirme” anlamına تَفُدُّوهُمْ kırâatinin ise “tek taraflı fidye vererek esiri kurtarma” anlamında kullandığını, yine farklı bir yoruma göre ise تَفَادَوْهُمْ “sulh ile esiri kurtarma”, تَفُدُّوهُمْ ise “zor kullanarak esiri kurtarma” anlamlarını ifade ettiğini aktarmıştır.<sup>61</sup>

Şeytana uymayı nehyeden يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ helâl ve temiz olanlarından yiyin; şeytanın peşinden gitmeyin, çünkü o apaçık düşmanınızdır.” (Bakara 2, 168). âyette geçen خُطُوَاتِ kelimesini; Nâfi, Bezzî, (ö. 250/864) İbn Âmir, Şube, (ö. 193/809) Hamza (ö. 156/773) ve Halef, (ö. 229/844) “ta” harfinin iskânı ile diğer imamlar zammesiyle okumuşlardır.<sup>62</sup>

Âlûsî خَطَوَاتِ kelimesinin “ard, amel, hata”<sup>63</sup> anlamlarında kullanılabileceğini ifade ettikten sonra kelimeyi Nâfi, Ebu Amr ve Hamza’nın iskân ile (خَطَوَاتِ), Hz. Ali’nin ise iki zamme ve hemze ile خَطَّاتِ şeklinde okuduklarını nakletmiştir. Hz. Ali’ye ait Şâz kırâatin tevcihinin iki şekilde olacağını; birincisinin “hata” anlamına gelen الخطيئة temeline dayandığı, ikincisinin ise hemzenin vav harfinden maklub olduğu, dolayısıyla mütevâtir kırâatle aynı anlama geldiği belirtmiştir. Ayrıca Ebu Sümalî’nin (ö. 286/900) bu kelimeyi iki fetha ile خَطَّوَاتِ şeklinde kırâat ettiğini, bu halde kelimenin خَطْوَةٌ (bir adım) müfredinin çoğulu olduğunu ve “adımlar” anlamına geldiğini bildirmiştir.<sup>64</sup>

Bakara sûresinde zalimlerin kıyamette azapla yüz yüze gelecekleri durumu anlatan, وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ “İnsanlardan kimileri vardır ki, Allah’tan başka bazı varlıkları Allah’a denk tanrılar sayar da bun-

<sup>60</sup> Cezerî, *en-Neşr*, 2: 248; Dimyâtî, *İthâf*, 1:184; Neşşâr, *el-Büdüru’z-Zâhire*, 1: 45.

<sup>61</sup> *Rûhu'l-Me'âni*, 1: 312.

<sup>62</sup> Cezerî, *en-Neşr*, 2: 246; Dimyâtî, *İthâf*, 1: 185; Neşşâr, *el-Büdüru’z-Zâhire*, 1: 54.

<sup>63</sup> Buna göre anlam, “şeytanın ardından gitmeyin, amellerine uymayın, hatalarını işlemeyin” şeklinde oluşur.

<sup>64</sup> *Rûhu'l-Me'âni*, 2: 39.

ları Allah'ı sever gibi severler. İman edenler ise en çok Allah'ı severler. Keşke zalimler –azapla yüz yüze geldiklerinde anlayacakları gibi- şimdi de bütün kuvvetin Allah'a ait olduğunu ve Allah'ın azabının çok şiddetli olduğunu anlasalardı!" (Bakara 2, 165). âyette imamlarının çoğu ولو يرى fiilini "ye" ile okurken; Nâfî, İbn Âmir ve Yakûb ولو ترى şeklinde "te" ile okumuşlardır. Yine âyette geçen إذ يرون ifadesini İbn Âmir إذ يُرون şeklinde meçhul okumuştur. Âyetin أن الله القوة لك جميعا وأن الله ile okumuşlardır.<sup>65</sup>

Müellif, tefsirinde ilgili âyetteki وَ لَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا ifadesinde, zulmedenlerin ortak koştıkları şeylerin kendilerine bir fayda vermediğini görünce güç ve kuvvetin Allah'a ait olduğunu ondan başka kimsenin zarar ve fayda veremeyeceğini, anlayacaklarını ifade eder. İbn Âmir, Nâfî ve Yakûb'un ولو ترى şeklinde kırâat ettiklerini buna göre hitabın zalimlere değil Allah'ın Rasûlüne ya da hitaba uygun düşen herkese olduğunu belirtir. "Te" kırâatine göre anlam, "zalimlerin, bütün kuvvetin Allah'a ait olduğunu ve Allah'ın azabının çok şiddetli olduğunu anlayacakları korkunç manzaraya sen şahit olursun" şeklinde oluşur. Âlûsî son olarak, İbn Amir'in âyetteki إذ يُرُونَ ifadesini meçhul okuduğunu, Yakûb'un ise الله أن القوة لك جميعا وأن الله kısmındaki her iki hemzeyi cümle başlangıcı/istinaf kabul ederek kesreli okuduğunu nakleder. Her iki hemzenin esreli okunduğu kırâatte ikinci bir anlamın ihtimal dâhilinde olduğunu bildirir. Buna göre cümleye قائلين "derler ki" fiili takdir edilerek "zalimler derler ki, bütün kuvvet Allah'a aittir ve Allah'ın azabı çok şiddetlidir" şeklinde bir anlam teşekkül eder. Müellif bu kırâatte, gücün Allah'a has kılındığını bu tavır sebebiyle azabın kendilerinden bertaraf edilebileceğini zira Allah'ın her daim af edebileceği ihtimalinin var olduğunu belirtir.<sup>66</sup>

İsrâ sûresinde geçen وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا "Bir ülkeyi helâk etmek istediğimizde oranın şımarmış yöneticilerine (iyiye yönlendirici) emirler veririz; onlar ise orada günah işlemeye devam ederler, sonuçta o ülke helâke müstahak olur, biz de oranın altını üstüne getiririz." (İsrâ 17/16). âyetindeki امرنا (emrettik) fiilini onlu sistem içerisindeki imamlardan Yakûb, hemzenin meddi ile diğerleri ise kasır ile okumuşlardır.<sup>67</sup>

Âyetin zahirî anlamı alındığında Allah bir takım insanlara kötülüğü (fisk) emretmiş gibi bir anlam oluşmaktadır. Oysa Allah için böyle bir emir de bulunması muhaldir. Müfessirler ilgili âyet hakkında farklı yorumlarda bulun-

<sup>65</sup> Cezerî, *en-Neşr*, 2: 255; Dimyâtî, *İthâf*, 1: 197; Neşşâr, *el-Büdûru'z-Zâhire*, 1: 53.

<sup>66</sup> *Rûhu'l-Me'ânî*, 2: 35, 36.

<sup>67</sup> Cezerî, *en-Neşr*, 2: 344; Dimyâtî, *İthâf*, I, 356; Neşşâr, *el-Büdûru'z-Zâhire*, 1: 204.

muşlardır. Bir kısım düşünür, âyetteki “emir” den maksat, “Allah’ın söz konusu insanlara her türlü imkânı vermesidir. Bu imkânlar çerçevesinde bazı insanlar şımarır ve fıskâ düşerler. Böylece o ülke yoldan çıkmış olur. Çünkü Allah’ın bir toplumun ileri gelenlerine kötülüğü (fısk) emretmesi düşünülemez” şeklinde bir yorumda bulunmuşlardır.<sup>68</sup>

Ancak müfessirlerin çoğu emredilenin iyilik ve itaat cinsinden davranışlar olduğu kanaatinde dirler. Râzî, bu âyet hakkında farklı bir yorumda bulunur. Ona göre günah, emredilenin zıddını yapmaktır. Bir hareketin günah olması, emredilmiş olmasıyla çatışır. Şu halde burada günah olmayan bir şey emredilmiş olmaktadır. Sonuç olarak Allah şımarık yöneticilere iyi işleri yani iman ve itaati emreder; fakat onlar ısrarla emre aykırı hareket edip günah işlemler<sup>69</sup>

Âlûsî bu âyeti tefsir ederken, أمرنا بالطاعة (itaat etmeyi emrettik) şeklinde âyette bir takdir yapma yoluna başvurmuştur. Bu anlamın aynı zamanda İbn Cerir’in (ö. 310/923) tercih ettiği anlam olduğunu ve bunu İbn Abbas ve Said b. Cübeyr’den (ö. 94/713 [?]) rivâyeten yaptığını aktarmaktadır. Ebu Hâtim’in (ö. 255/869) Ebu Zeyd’e (ö. 215/830) dayandırarak “امرنا” fiilini كثرنا (çoğalttık) anlamında aldığını, Fârisî’nin (ö. 461/1069) de bu anlamı tercih ettiğini belirtmektedir.<sup>70</sup>

Müellif daha sonra söz konusu fiille alakalı farklı kırâatlere ve bu kırâatlerden neş’et eden farklı anlamlara değinmektedir. Bu bağlamda; Hz. Ali, İbn Ebi İshak, (ö. 127/745) Ebu Reça, (ö. 105/723-24 [?]) İsa b. Amr, Abdullah b. Ebu Zeyd İbn Abbas, Hasan, Katade, (ö. 117/735) Ebu’l-Âliye, (ö. 90/709) İbn Hürmüz, (ö. 117/735) Âsım, (ö. 127/745) İbn Kesir, Ebu Amr, Nâfî ve Yakûb’un bu fiili med ile okuduklarını, hepsine göre bu kırâatin كثرنا “çoğalttık” anlamına geldiğini nakletmektedir.<sup>71</sup> İbn Abbas, Ebu Osman en-Nehdî, (ö. 100/718-19) Suddî, (ö. 127/745) Zeyd b. Ali, (ö. 122/740) Ebu’l-Âliye, Ali, Hasan, (ö. 49/669) Bâkır, (ö. 114/733 [?]) Âsım ve Ebu Amr’ın ise şedde ile okuduklarını, buna göre anlamın ya önceki kırâatte olduğu gibi “çoğaltmak” ya da “yönetici olarak ata-

<sup>68</sup> Râzî, Ebû Abdillâh ebu’l-Fadl Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu’l-gayb*, (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2013), 20: 174-176; Ebu’l-Kâsım Mahmud b. Ömer Cârullah ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmid’i’t-tenzîl ve uyûni’l-ekâvil fi vücûhi’t-te’vîl*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz, (Riyad: Mektebetü’l-ubeykân, 1418/1998), 2: 354-355

<sup>69</sup> Diyanet, Komisyon, *Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, (Ankara 2007), 3: 470.

<sup>70</sup> *Rûhu’l-Me’ânî*, 15: 42.

<sup>71</sup> Bu kırâate göre anlam “Biz şımarık ileri gelenlerin sayısını çoğaltırız” şeklinde teşekkül etmektedir.



mak, yönetici yapmak” olduğunu, bildirmiştir. Buna göre âyetin anlamının; “bir ülkeyi helâk etmek istediğimiz zaman orasının şımarıklarını ve azgınlarını iş başına getiririz; onlar fasıklıkla hareket ederek günah işlerler, sonuçta o ülke helâke müstahak olur, biz de oranın altını üstüne getiririz” şeklinde teşekkül ettiğini belirtir.<sup>72</sup>

Bakara sûresinde geçen, *إنا أرسلناك بالحق بشيرا ونذيرا ولا تسأل عن أصحاب الجحيم*, “Doğrusu (ey peygamber), biz seni hak ile desteklenmiş bir müjdecî ve uyarıcı olarak gönderdik. Yakıcı azaba mahkûm olanlardan sen sorumlu değilsin.” (Bakara 2/119). âyetindeki *ولا تسأل* ifadesini onlu sistem içerisinde yer alan imamlardan Nâfi ve Yakûb nehiy kipinde *ولا تُسأل* “sorma” okurken diğer sekiz imam haber sigasında *ولا تُسأل* “sorumlu değilsin” kalıbında okumuşlardır.<sup>73</sup>

Müellif *إنا أرسلناك بالحق بشيرا ونذيرا ولا تسأل عن أصحاب الجحيم* terkinin, öncesine matuf olabileceği gibi ara cümle ya da hal cümlesi olabileceğinin ihtimal dâhilinde olduğunu belirtmiştir. Buna göre anlamın; “Biz seni cehennem ashabından sorumlu tutmadık. Peygamber olarak sen onlara delilleri sunduktan ve tebliğini yaptıktan sonra senin üzerinden sorumluluk kalkmıştır” şeklinde olabileceğini belirtmiştir. Daha sonra bazı Şâz kırâat farklılıklarına değinerek Übey’in (ö. 33/654 [?]) “لا” yerine “ما” ile, İbn Mesûd’un (ö. 32/652-53) “لن” ile,<sup>74</sup> Nâfi ve Yakûb’un ise nehiy kalıbıyla okuduklarını aktarmıştır. Nehiy kırâatında, kâfirlerin karşılaşacakları cezanın ne kadar şiddetli ve korkutucu olacağına dair bir mesajın da olduğunu belirtmiştir. Bu ifadeyi günlük bir konuşmadaki diyaloga benzeterek açıklamaya çalışmıştır. Nasıl ki kötü durumda olan birinin hali sorulduğunda halinin vahametini belirtmek için “hiç sorma” diye cevap verilir. Söz konusu kırâatte de aynı anlamın olduğunu dolayısıyla âyetteki nehy’in mecazî olduğunu söylemiştir.<sup>75</sup>

Misalde ilk önce farklı iki mütevâtir kırâatten bahsedilmiş ve bunların âyete kattıkları anlam zenginliği zikredilmiştir. Daha sonra kelimenin Şâz varyantlarının da olduğu bilgisi verilmiş ve nehiy kırâati bir örnekle tavzih edilmiştir.

Bakara sûresinde yüzyıl boyunca ölü olarak tutulan sonra diriltilecek kişinin anlatıldığı, *وانظر إلى حمارك ولنجعلك آية للناس وانظر إلى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما* "Ne kadar kaldın" diye sordu. "Bir gün veya günün bir kısmı kadar kal-

<sup>72</sup> Rûhu'l-Me'ânî, 15: 43,44.

<sup>73</sup> Cezerî, *en-Neşr*, 2: 251; Dimyâtî, *İthâf*, 1: 151; Neşşâr, *el-Büdûru'z-Zâhire*, 1: 49.

<sup>74</sup> İbn Mesûd'un kırâatine göre anlam, “elbette sorumlu tutulmayacaksın” şeklinde oluşmaktadır.

<sup>75</sup> Rûhu'l-Me'ânî, 1: 370.

dım" dedi. Allah "Hayır, yüzyıl kaldın. Anlamak için yiyeceğine içeceğine bak, henüz değişmemiş; eşeğine bak, seni insanlara bir işaret kılmamız için- ve kemiklere bak, onları nasıl düzeltiyor ve üzerini etle kaplıyoruz" buyurdu." (Bakara 2/259). âyetinde geçen كَيْفٌ نُشْرِهَا ifadesindeki fiili; İbn Âmir, Âsım, Hamza, Kisâi ve Halef "(kemikleri) birbiri üzerine dizmek" anlamında "ze" ile okumuşlardır. Diğer imamlar ise "diriltmek" anlamında "râ" ile كَيْفٌ نُشْرِهَا şeklinde okumuşlardır.<sup>76</sup>

Rûhu'l-Me'ânî sahibi, ilgili âyetin tefsirinde söz konusu kelimenin "ze" ile okunması durumunda " yükseltmek" anlamına geleceğini, o takdirde âyetin anlamının, "O kemikleri yerden kaldırıp bedendeki yerlerine nasıl iade ediyoruz" şeklinde teşekkül edeceğini, aynı kırâat hakkında Kisâi'nin ise "yumuştattık sonra kemikleştirdik" yönünde bir anlamlandırmaya gittiğini aktarır. Müellif "نَشْرٌ" kırâatinin tefsiri çerçevesinde tasavvufî bir yorumlamaya da giderek kemiklerin kuvve-i maneviye olduğunu, tabiat arazisinden yükseltilerek ona "et" yani "irfan" giydirildiğini ifade etmiştir. İrfanı; canlılığı, gelişmeyi ve büyümeyi temsil ettiği için ete benzetir. Sonrada "Rûh; şühûd'un gıdalarıyla, visal'in içecekleriyle beslendikçe irfan gelişir neşv-ü nemâ bulur," şeklinde bir yorumlamada bulunur.

Âlûsî ayrıca Übey'in نُشِيهَا "inşâ ederiz", İbn Kesir, Nâfi, Ebu Amr ve Yakûb'un, نُشْرَهَا "diriltiriz" şeklinde kırâat ettiklerini nakleder. نُشْرَهَا kırâatindeki diriltmenin, bir sonraki ifadenin karinesiyle (sonra ona et giydiririz) hakiki anlamda olmadığını düşünür. Ebân'ın (ö. 163/779-80 [?]) Âsım'dan rivayetle ilgili kelimeyi نُشْرٌ okuduğunu bu kırâatin ise dürmenin zıddı olan "yayma" anlamına geldiğini bildirerek bu âyetle ilgili kırâatlerin bahsini bitirir.<sup>77</sup>

Hac sûresinde yeryüzünün kurumasından sonra tekrar yağmurla dirilmesini anlatan وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ "Yeryüzünü kupkuru ve cansız görürsün; üzerine yağmur indirdiğimizde ise (bir de bakarsın) canlanıp kabarıp ve her cinsten güzel bitkiler çıkarır." (Hac 22, 5). âyette geçen, وَرَبَّتْ fiilini Ebu Cafer وَرَبَّاتٌ şeklinde hemzeli okurken diğer imamlar hemzesiz olarak okumuşlardır.<sup>78</sup> Âlûsî رَبَّتْ fiilini, "bir şeyin içine su sızması sebebiyle şişmesi ve çoğalması" anlamında tefsir etmiştir. Bu kırâate göre anlam, "üzerine yağmur indirdiğimizde (bitkiler) şişer ve kabarıp," şeklinde oluşur. Ayrıca; Ebu Cafer, Abdullah b. Cafer (ö. 80/699-700) ve bir rivayete göre Ebu Amr'ın söz konusu fiili, وَرَبَّاتٌ şeklinde okuduklarını nakleder. رَبَّاتٌ

<sup>76</sup> Cezerî, *en-Neşr*, 1: 39; Dimyâtî, *İthâf*, 1: 208; Neşşâr, *el-Büdûru'z-Zâhire*, 1: 65.

<sup>77</sup> Rûhu'l-Me'ânî, 3: 23, 26.

<sup>78</sup> Cezerî, *en-Neşr*, 2: 365; Dimyâtî, *İthâf*, 1: 396; Neşşâr, *el-Büdûru'z-Zâhire*, 1: 236.

fiilinin “yükselmek” anlamına geldiğini naklettikten sonra arapların bu fiil ile ilgili yaygın olarak kullandıkları bir örnek verir. Araplar bir grubun kabile içerisinde ön plana çıkıp sıyrılmasını رَبَاتِ الْقَوْمِ ifadesiyle dile getirdiklerini nakleder.<sup>79</sup> Bu yoruma göre anlam, “üzerine yağmur indirdiğimizde ise (bitkiler) yükselir ve uzamaya başlar” şeklinde teşekkül eder.

A'râf sûresinde geçen وَقَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ أَتَدْرُ مَوْسَىٰ وَقَوْمَهُ لِيَفْسُدُوا فِي الْأَرْضِ وَيَذُرْكُ وَالْأَهْتِكُ “Firavun’ un kavminden ileri gelenler dediler ki: "Seni ve tanrılarını bırakıp yeryüzünde bozgunculuk çıkarsınlar diye mi Mûsâ’yı ve kavmini serbest bırakacaksın?" Firavun, "Biz onların oğullarını sürekli öldürüp kızlarını sağ bırakacağız. Elbette biz onları ezecek üstünlükteyiz" dedi.” (A'râf 7/127). âyetindeki وَالْأَهْتِكُ lafzını bütün kurra tahkik ile okumuşlardır. Cumhurun kırâati, “Seni ve ilahlarını terk etsin diye mi? Musa’yı serbest bırakıyorsun” anlamını ifade etmektedir.

Rûhu'l-Me'ânî'de Firav'nun ilahlarının kimler ya da neler olduğu<sup>80</sup> hakkında geniş bilgi verildikten sonra; İbn Mesûd, Dahhâk, Mücâhid ve Şa'bî'nin, (ö. 104/722) وَالْأَهْتِكُ (sana ibadet etmeye) şeklinde kırâat ettikleri aktarılmıştır. Söz konusu Şâz kırâate göre “seni ve sana ibadet etmeyi bıraksın diye mi Musa’yı serbest bırakıyorsun ?” şeklinde bir anlam oluşmaktadır. Müellif, Firavn’un أَلَا رَبِّكُمْ الْأَعْلَى “Ben sizin en büyük rabbinizim” (Nâziat 79/24). âyetinin de bu kırâati desteklediğini nakletmiştir.<sup>81</sup>

Yûsuf sûresinde geçen وَجَاءُوا عَلَىٰ قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنفُسُكُمْ أَمْرًا فَصَبِرْ جَمِيلًا وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَىٰ مَا تَصِفُونَ “Gömleğinin üstünde uydurma bir kan izi de gösterdiler. Yakub, "Hayır! Nefsiniz sizi kötü bir iş yapmaya sürüklemiş; artık (bana düşen) güzelce sabretmektir. Anlattığınız şeyler karşısında, (bana) yardım edecek olan ise ancak Allah'tır" dedi.” (Yûsuf 12/18). âyetindeki بِدَمٍ كَذِبٍ ifadesi bütün kırâat imamları tarafından tahkik ile okunmuştur. Bu kırâate göre Yûsuf'un kardeşleri, yalan/uydurma bir kan izini babalarına göstermişlerdir. Âlûsî mütevâtir kırâate göre aynı minvalde bir tefsir yaptıktan sonra Hz. Aişe (ö. 58/678) ve Hasan'ın بِدَمٍ كَذِبٍ şeklinde “dâl” harfi ile okuduklarını nakletmiştir. كَذِبٍ kelimesinin ezdat'tan olduğunu, “yaş” ve “kuru” anlamlarının dışında “bulanık” ve “tırnaklar üzerinde beliren beyaz leke” anlamlarında da kullanıldığını belirtmiştir. Hz. Aişe'nin kırâatinin teşbih-i belîğ ya da istiare olarak mükemmel bir belağî güzellik taşıdığını, çünkü kanın gömlek üzerinde asli rengi-

<sup>79</sup> Rûhu'l-Me'ânî, 17: 119.

<sup>80</sup> Firavn'un Yıldızlara, Âlem-i Süflâ (insanlık âlemi) nın mürebbsi inancıyla taptığı, İneğе taptığı, boynundaki, bir şeye taptığı gibi rivayetlerin olduğunu nakletmiştir. Bk. Rûhu'l-Me'ânî, 9: 29.

<sup>81</sup> Rûhu'l-Me'ânî, 9: 29.

nin dışında bulanık ve leke gibi durduğunu, bunun ise âyete farklı bir bakış açısı kazandırdığını ifade etmiştir.<sup>82</sup>

#### 4. SONUÇ

Arap dilinin edebî zenginliği, lehçe farklılıkları ve dönemin sosyo-kültürel şartları gibi unsurlar, Hz. Peygamber'in bizzat onayıyla Kur'an metninin farklı okumalarına ruhsat tanımıştır. Kur'an'ın nüzul döneminden itibaren tarihi süreç içerisinde bir kırâat birikimi oluşmuş, kırâat ilmi adı altında bir disiplin olarak zikredilen bu birikim, Kur'an-ı Kerim ile doğrudan ilintili ilimler arasında rol almıştır.

Kur'an kelimelerinin farklı varyantları olan kırâatler, Kur'an'ın anlaşılmasında önemli bir yere sahiptir. Kırâatler, kendi aralarında bir çelişki oluşturmadıkları gibi mananın değişik boyutlardan tamamlanması, desteklenmesi ve pekiştirilmesi noktasında birbirlerini tamamlayıcı özelliğe sahiptirler. Kırâatlerin lafza kazandırdığı esneklik ve zenginlik, âyetin içerdiği mananın ve mesajın tam olarak ifade edilebilmesine zemin hazırlamaktadır.

Mukaddes kitabımızın yorumlayıcıları olan müfessirler, kırâat müktesebatından geniş bir çerçevede istifade etmişlerdir. Bu doğrultuda kırâatler, tefsir ilminin gelişmesine ve birikimine büyük katkı sağlamıştır. Kırâat ilmi marifetiyle farklı anlamlar elde edilerek mana zenginliğine ulaşıldığı gibi bazı müphem kelimeler ve kapalı ifadeler, kırâatler sayesinde vuzuha kavuşturulmuştur.

Rûhu'l-Me'ânî tefsiri kırâat olgusunu en üst düzeyde kullanan tefsirlerin başında gelir. Âlûsî mütevâtir kırâatlere ilaveten yedi bin'in üzerinde âhad yoluyla gelmiş Şâz kırâatten istifade ederek anlam ve yorum zenginliğini eserine kazandıran önemli müfessirlerdendir. Âlûsî, kırâat birikiminden faydalananak anlam zenginliği ve çeşitliliğini başarılı bir şekilde tefsirine yansıtabilmiştir. Tefsirde farklı amaçlarla kullanılan kırâatlerin işlevsel olarak en fazla anlam çeşitliliği ve zenginliğine ulaşılması doğrultusunda kullanıldığını söyleyebiliriz.

#### 5. KAYNAKÇA

Abdurrezzâk el-Beytâr. *Hilyetü'l-beşer fi tarihî'l-karnî's-sâlise 'aşer*. Beyrut: Dâr'us- Sâdr. 1991.

<sup>82</sup> Rûhu'l-Me'ânî, 12: 200.

- Ahmet Teymur Paşa. *Teracim-u a'yan'il-karn's-salisi aşar ve evaili'r-rabi'i-aşar*. Kahire: Daru'l-Âfâku'l- Arabiye. 1421/2001.
- Altıkulaç. Tayyar. "İbnü'l-Cezerî" DİA.
- Âlûsî. Ebu'l-Fadl Şihabuddin. Mahmud. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsiri'l-Kuranî ve's- sebi'l-mesanî*. Beyrut: Dar'u ihyai't turasi'l-Arabi. ts.
- Âlûsî. Ebu'l-Fadl Şihabuddin. *Garaibü'l-iğtirab ve nüzhetü'l-elbab* Bağdat: Şabender. 1327.
- Âlûsî. Ebu'l-Fadl Şihabuddin. *Neşvetü's-ş-şemûl fi's-seferi ilâ İslâmbûl*. Bağdat: 1293.
- Bilmen. Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi*. İstanbul: Bilmen Yayınevi. 1974.
- Birişik. Abdülhamit. *Kırâat İlmi ve Tarihi*. Bursa: Emin Yay. 2004.
- Çetin. Abdurrahman *Kur'an-ı Kerîm'in İndirildiği Yedi Harf ve Kırâatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat. 2013.
- Dâni. Ebu Amr *Câmiu'l-beyan fi'l-kırâati's-seb'* thk. Abdurrahim et-Tarhuni-Yahya Murad. Kahire: Dâru'l Hadis. 2006.
- Dimyâtî. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Abdülgani. *İthâfu fudalâi'l-beşer bi'l- kırâati'l-erbeate Aşer*. Beyrut: Daru'l Kütübî'l- İlmiye. 1998.
- Diyanet. Komisyon. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: 2007.
- Ebû Şâme. Şihâbuddîn Abdurrahmân b. İsmail el-Makdisî. *el-Mürşidü'l-Vecîz*. nşr. Tayyar Altıkulaç. Ankara: 1986.
- El-Eseri Muhammed Behcet b. Mahmud b. Abdulkadir el-Bekri. *A'lamu'l-Irak*. Mısır: el-Matbaatu's- Selefiye. 1345.
- İbn Aşûr. Muhammed el-Fadıl. *et-Tefsir ve ricaluhu*. Kahire: Matabi'ü'l-Ezher. 1417/1997.
- İbn Cezerî. Muhammed b. Ali b. Yusuf. *en-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr*. Tah. Ali Muhammed Dabbağ. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiye. ts
- İbn Cezerî. Muhammed b. Ali b. Yusuf. *Gâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ*. nşr. G. bergstraesser. Mısır: 1932.
- İbn Cezerî. Muhammed b. Ali b. Yusuf. *Müncidü'l -Mukriîn ve Mürşidü't-Tâlibîn*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Mısır: 1931.
- İbn Manzûr. Cemâlüddîn Muhammed b. Mükrîm. "k.r.e" *Lisânü'l-Arab*. Kahire: Dâru'l-Meârif. 1119.
- İpşirli. Mehmet "Müderis" DİA.
- Kehhâle. Ömer Rıza. *Mu'cemu'l-müellifîn*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle. 1414/1993.
- Maşalı. Mehmet Emin "Mushaf". DİA.
- Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed b. Muhtâr el-Kaysî. *el-İbâne an meâni'l-kırâât*. thk. Abdülfettâh İsmail Şelebî. Mısır: Dâru Nahda. ty.
- Muhsin Abdulhamid. *el-Âlusi müfessiran*. Bağdat: Matbaat'u Maarif. 1968.
- Neşşâr. Ebû Hafs Sirâceddîn Ömer b. Kâsım b. Muhammed en-Neşşâr el-Ensârî. *el-Büdûru'z-zâhire fi kırâati'l-'aşri'l-mütevâtire*. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî. ts.

- Râgıb el-İsfehânî. Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. "k.r.e" *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvet Adnân dâvûdî. Dimeşk: Daru'l-Kalem. 1430.
- Râzî. Ebû Abdillâh ebu'l-Fadl Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye. 2013.
- Suyûtî. Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Merkezu'd-Diraseti'l-Kur'âniyye. Medine: 1426.
- Ünal. Mehmet. *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*. İstanbul: Fecr Yay. 2005.
- Zebidî. Muhammed Murtaza el-Huseynî. "Âlûs". *Tacu'l-Arus*. Beyrut: Darü's-Sadr. 1996.
- Zehebî Muhammed. *el-Tefsîr ve'l-Mufessirun*. Kahire: Mektebetu Vehbe. 1989.
- Zemahşerî. Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer Cârullah. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidî't-tenzîl ve uyûmi'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz). Riyad: Mektebetü'l-ubeykân. 1418/1998.
- Zerkânî. Muhammed Abdülazim. *Menâhilü'l-İrfian li ulum'il-Kur'an*. Dâru İhyâi'l-kütübî'l-Arabî. Mısır: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî. ts.
- Zerkeşî. Bedruddin Muhammed b. Abdillâh. *el-Bürhân fi ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm. Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs. tsz.
- Zirikli. Hayruddin. *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-İlim. 2002.



## Mihne Sorgulamaları ve Bu Sorgulamaların Kelamî Analizleri

- The Mihna Examinations And Theological Analysis Of These Examinations-

Bayram Çınar\*

**Atıf/Citation:** Güneş, Abdurrahman. Mihne Sorgulamaları ve Bu Sorgulamaların Kelamî Analizleri/The Mihna Examinations And Theological Analysis Of These Examinations. *Mesned: İlahiyat Araştırmaları Dergisi / Journal of Mesned Divinity Researches*, (Güz 2019-2): 499-523.

### Öz:

İdeolojik teoloji açısından devletin dini alana müdahalesini temsil eden mihne, sosyolojik olarak talihsiz bir zaman dilimini işaret eder. Mihnenin teolojik konusunu oluşturan Halku'l- Kur'an'a ilişkin ulema sorguya çekilmiştir. Onların bu sorgu sırasında dile getirdiği görüşler hem konuya ilişkin kanıtlarını göstermesi açısından teolojik öneme sahiptir hem de siyaset kurumu karşısındaki duruşları itibarıyla ideolojik ve antropolojik önemi vardır. Çalışmamız onların ifadelerinin Kelâm ilmi açısından ifade ettiği anlam ve önemine ilişkindir.

**Anahtar Kelimeler:** Halku'l-Kur'an, Mihne, Din- Siyaset, İdeolojik teoloji.

### Abstract:

In terms of ideological theology, the mihna, which represents the state's intervention in the religious field, points to a sociologically unfortunate time period. The ulema was questioned about the Qur'an, which was the theological subject of the mihna. Their views during the interrogation are of theological importance in terms of showing their arguments on the subject and they have an ideological and anthropological importance in terms of their stance against the political institution. In our study, we aimed to evaluate the meaning and value of expressing their expressions in terms of Islamic theology.

**Key words:** Ideological theology, Createdness of Qur'an, Religion-Politics, Mihna.

## 1. GİRİŞ

Mihne sorgulamalarının tutanakları literatürde kısmen kayıt altına alınmış, ulemanın bir kısmının konuya ilişkin görüşleri günümüze ulaşmıştır. Ta-

\* Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Öğrencisi, kocacinarby@gmail.com, ORCID: 0000-0002-4886-7610.

berî ise İslam geleneğinin bu karanlık evresindeki envanterin günümüze ulaşmasında önemli bir görev üstlenmiştir.<sup>1</sup>

Bugün bizim için sadece isim ve künyelerden ibaret olan bu âlimler, mihnenin yaşandığı günlerde muhtemelen yaşadıkları toplumda önemli bir sosyal fonksiyon icra etmektedirler. Zira onlar, günün Müslüman toplumunun tavır ve gidişatına öncülük eden kanaat önderleridirler. Bu yüzden onların kanaatleri bireysel tutumdan daha fazlasını ifade eder. Yine bu yüzden onların mihne sorgulamalarında Halku'l-Kur'ân'a ilişkin görüşleri not edilmiştir. İdeolojik teoloji açısından onların *Halku'l-Kur'ân* konusundaki bir sorgulamada söz konusu âlimlerin konu dışı ifşaatları da din-siyaset ilişkisi açısından en az konuya ilişkin söyledikleri kadar önemlidir. Zira din ve siyaset arasındaki sarkaçta, terazinin öteki kefesini *ulema* temsil etmektedir. Ulemanın sosyal alandaki dengeleyici pozisyonu, onların konuya ilişkin görüşlerini daha da önemli hale getirir.

Mihnenin birinci evresinde halife tarafından sorgulandığı söylenen âlimlerin<sup>2</sup> sorgu kayıtlarından mahrumuz. Maalesef onlar elimize ulaşmamıştır. Fakat İbn Hanbel'i de içine alan birkaç kayıt elimizdedir. Her ne kadar bu sorgulamaların bir raporu niteliğindeki dördüncü mektupta<sup>3</sup> kendilerine atf yapılan bazı isimlerin kayıtları eksik olsa da dönemde ulemanın bir kısmının siyasal baskı karşısındaki tutumu ve teolojik bir sorun karşısında argüman geliştirme biçimlerini deşifre etmesi açısından elimizdeki bu kayıtlar eşsiz kıymettedir. Öte yandan; bu metinler, sadece dini değil, sözü edilen âlimlerin kültürel birikimlerini ifade açısından antropolojik bir değer de ifade eder. Bu yüzden; onların nasıl bir tavır takındıkları, tartışmaya hangi argümanlar ile katıldıklarını bilmek de ancak bu belgelerin analizi ile mümkün olabilecektir.

Sorgulandıkları söylenen ilk gruba ilişkin bilgimiz, onların halife huzurunda yapılan sorgularında hepsinin de öğretiye ikna olduğu ya da dayatmaya boyun eğdiği'dir. Daha sonra ise halife huzurunda dile getirdiklerini halk huzu-

<sup>1</sup> Ebû Ca'fer İbn Cerîr. Taberî, *Tarîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*. (thk. Ebû Suhayb el-Kermî.) (Riyad:Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye), 1821-1827.

<sup>2</sup> 1- Muhammed b. Sa'd, 2-Yahya b. Ma'in, 3- Ebu Heyseme, 4- Ebu Müslim İsmâil b. Dâvûd, 5- İsmâil b. Ebu Mes'ud, 6- Ahmed b.İbrahim ed-Devrakî, 7- Zuheyr b. Harb'dan oluşan bir grup âlimdir. Bkz. Taberî, *Tarîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, 1821.

<sup>3</sup> Halife Me'mun'un mihneye ilişkin olduğu varsayılan dördüncü mektubu kast edilmiştir. Fakat literatüre üç mektup yansımıştır. İkinci mektup, tarihsel bazı sorunların giderilmesi amacıyla dönük olarak varsayılmış olması muhtemeldir. İslam tarihçileri bu mektuptan bahsetmiş, fakat mektup metni aktarılmamıştır. Bkz. Taberî, *Tarîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, 1821.



runda da ikrar ederek, serbest bırakıldıkları ile sınırlıdır.<sup>4</sup> Onların sorgulamalarına ilişkin detay ise İslam Tarihi kaynaklarına yansımış değildir. Mihnenin ikinci evresinde sorguya çekilenlerden bazılarının ilişkin kayıtlar ise elimizdedir.<sup>5</sup> Taberî'nin aktardığı biçimi ile onların sorgulama kayıtları şöyledir:

## 2. SORGULAMA TUTANAKLARI

Taberî'nin kaydına göre sorgusu ilk önce alınan *Bişr b. Velîd*'dir. Tercümesi sunulan sorgu metinleri tarafımızca tecrüme edilmiş ve sıralama konusunda da Taberî'ye sadık kalınmıştır.

### 2.1. Bişr b. Velîd'in Sorgulanma Tutanakları

Me'mun'un başkent Bağdat'taki yetkili bürokratu İshak b. İbrahim, Me'mun'un mektubunu sorgulamaya alınanların bulunduğu ortamda iki defa okuduktan sonra, Bişr b. Velîd'e dönerek sorgulamaya başlar.

İshak b. İbrahim: *"Kur'ân hakkında ne dersin ?"*

Bişr: *"Bu konudaki görüşümü emîrû'l-mü'minîn'e defalarca söyledim."*

İshak b. İbrahim: *"Emîrû'l-mü'minîn'nin mektubu sebebiyle, bunu yeniden açıklamam gerekir."*

Bişr: *"Derim ki Kur'ân Allah'ın kelâmı'dır."*

İshak b. İbrahim: *"Bunu sormuyorum. O yaratılmış mıdır?"*

Bişr: *"Allah her şeyin yaratıcısıdır."*

İshak b. İbrahim: *"Kur'ân 'şey' değil midir?"*

Bişr: *" 'Şey' dir."*

İshak b. İbrahim: *"O halde yaratılmıştır ."*

<sup>4</sup> Taberî, *Tarîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, 1821.

<sup>5</sup> Sorguya çekilen bu âlimlerin bazıları ise şunlardır: 1-Ebu'l-Hasen ez-Ziyadi, 2-Beşir b. Velid el-Kindi, 3-Ali b. Ebu Mukatil, 4-Fadl b. Ganim, 5-Zeyyal b. Heysem es-Seccade (Hasan b. Hammâd), 6-Kavarirî, 7-Ahmed b. Hanbel, 8-Kuteybe b. Sa'îd, 9-Sa'duye el-Vasîfî, 10-Ali b. Ca'd, 11-İshak b. Ebu İsrail, 12-İbni Hırş, 13-İbni Uleyye el-Ekber, 14-Yahya b. Abdurrahman el-Ömeri, 15-Ve Ömer İbnu'l-Hattab evladından Rakka kadısı olan bir başkası, 16-Ebu Nasr et-Temmar, 17-Eba Ma'mer el-Kati'î 18-Muhammed b. Hatim İbni Meymun, 19-Muhammed b. Nasr el-Medrub, 20-İbni Farhan. Onlardan bir başka grup; 1-Nadr b. Şumeyl, 2-Ebu Ali b. Asım, 3-Ebu'l-Avvam el-Bezzaz, 4-İbni Şüca', 5-Abdurrahman b. İshak Listede bulunmadığı halde sorgu esnasında ismi geçenler ise; 1-Ubeydullah b. Muhammed b. Hasan, 2-İbnu'l-Bekkâ, 3-Abdu'l-Mün'im b. İdris, 4-Muzaffer b. Muraccâ'

Bişr: *“Yaratan değildir.”*

İshak b. İbrahim: *“Bunu sormuyorum, o yaratılmış mıdır ?”*

Bişr: *“Sana söylediğimden başka bir şey söylemeyi ise hoş bulmuyorum. Emîrû'l-mü'minîn'den bu konuda başka bir şey söylememek üzere söz aldım. Sana söylediklerimin dışında, bende bir şey yoktur.”*

Bunun üzerine İshak b. İbrahim, önünde bulunan bir kâğıdı eline almış ve: *“Allah'tan başka ilah olmadığına, O'nun bir ve tek olduğuna, O'ndan önce ve sonra hiçbir şeyin bulunmadığına, yarattıklarından hiçbir şeyin, hiçbir açıdan O'na (Allah) benzemediğine şahadet ederim.”* Bişr'e okumuştur.

Bişr: *“Evet, ben de halka buna benzer şeyler söyledim.”* dedi.

İshak b. İbrahim kâtime dönerek: *“söylediklerini yaz”* dedi.

## 2.2. Ali b. Mukâtil' in Sorgulanma Tutanakları

Bu konuşmalardan sonra İshak b. İbrahim, kâtibine dönerek Bişr'den aldığı cevapları yazdırmış ve daha sonra da Ali b. Ebu Mukâtil'i sorgulamaya başlamıştır:

İshak b. İbrahim: *“Sen ne dersin ey Ali!”*

Ali: *“Görüştümü emîrû'l-mü'minîn'e çeşitli defalar duyurdum (söyledim). Bunun dışında söyleyecek bir şeyim yok.”*

İshak b. İbrahim, kâğıt üzerinden de imtihan ettikten sonra:

İshak b İbrahim : *“Kur'ân yaratılmış mıdır?”* dedi.

Ali: *“Kur'ân, Allah'ın kelâmı'dır .”*

İshak b İbrahim: *“Onu sormuyorum”* diyince;

Ali: *“Allah'ın kelâmı'dır. Fakat eğer emîrû'l-mü'minîn bize [bunun dışında] bir şey emrederse ona itaat ederiz”* dedi.

İshak b İbrahim: *“söylediklerini yaz”* dedi.

## 2.3. Ebu Hasan Ziyâl'in Sorgulanma Tutanakları

İshak b. İbrahim aynı soruları Zeyyâl'a da sormuş o'da Ali b. Ebî Mukâtil'in cevaplarının benzerlerini vermiştir. O' da, onun söylediklerini öylece kaydetmiştir.

#### 2.4. Ebu Hasan Ziyâdî'nin Sorgulanma Tutanakları

Bundan sonra da sorgu sırası Ebu Hasan Ziyâdî'ye gelmiş oluyordu:

İshak b. İbrahim "Sen ne dersin?" dedi.

Ebu Hasan Ziyâdî: "İstediğin şeyi sor."

İshak b. İbrahim bunun üzerine elinde bulunan kâğıdı okumuş ve Ziyâdî'nin bu konudaki görüşünü sormuştur:

Ebu Hasan Ziyâdî: "Bunu kabul etmeyen kâfirdir" dedi.

İshak b. İbrahim: "Kur'ân yaratılmış mıdır?"

Ebu Hasan Ziyâdî: "Kur'ân Allah'ın kelâmı'dır. Allah ise her şeyin yaratıcısıdır. Allah'tan başka her şey yaratılmıştır. Emîrû'l-mü'minîn imamımızdır. Onun sayesinde bütün ilimleri işittik. O bizim işitmediğimiz şeyleri işitmiş, bilmediğimiz şeyleri öğrenmiştir. Allah onu bizim işlerimiz için görevlendirmiştir. Haccımızı, namazımızı onun önderliğinde/imamlığında yerine getiririz. Malımızın zekâtını ona öderiz. Cihada onunla çıkarız. Onu her şeyde imam görürüz. Bize emretmişse emrine, yasaklamışsa yasağına uyarız, [bizi bir şeye] davet ederse davetine icabet ederiz" dedi.

İshak b. İbrahim: "Kur'ân yaratılmış mıdır?"

Ebu Hasan Ziyâdî, bu konudaki görüşünü tekrar eder.

Bunun üzerine; İshak b. İbrahim: "Bu [Kur'ân'ın yaratılmış olduğu] görüş emîrû'l-mü'minîn'nin görüşüdür" dedi.

Ebu Hasan Ziyâdî: "Onun görüşü olabilir. Fakat halkı ona davet etmez. Eğer, emîrû'l-mü'minîn sana emrettiğini bildirirse, bana emrettiğin şeyi sana söylerim. [Zira] sen onun bana ulaştırılmasını istediği şeylerde güvenilir bir kimsesin. Ondan bana bilgi, söz ulaştırırsan, onu yerine getiririm" dedi.

İshak b. İbrahim: "Sana ulaştırılmak için, bana hiçbir şey emretmiş değildir. "

Bu sırada sorgulaması biraz önce bitmiş olan Ali b. Ebî Mukâtil söze karışır ve şöyle der: "O'nun (halifenin) sözü, Hz. Peygamber'in sahabelerinin miras konusundaki anlaşmazlıkları gibidir. Fakat onlar, bu konuda halkı zorlamamışlardır."

Ebu Hasan Ziyâdî: "Benim için dinlemek ve itaat etmekten başka bir şey yoktur. Bana emrederse, ona uyarım."

İshak b. İbrahim: "Sana [bir şeyi] emretmemi değil, seni imtihan etmemi emretti" dedi.

## 2.5. Ahmed b. Hanbel' in Sorgulanma Tutanakları

İshak b. İbrahim bundan sonra Ahmed b. Hanbel'in sorgulanmasına başlamıştır:

İshak b. İbrahim: "Kur'ân hakkında ne dersin ?"

Ahmed b. Hanbel: "Kur'ân Allah'ın kelâmı'dır."

İshak b. İbrahim: "Yaratılmış mıdır?"

Ahmed b. Hanbel: "Allah'ın kelâmı'dır. Buna ilave edecek başka bir şeyim yok" dedi.

İshak b. İbrahim bundan sonra, bir kâğıda yazılmış olan metni okumaya başlayarak, sorgulamayı sürdürdü. "Leyse ke-mislihî' ayetine geldiğinde: "Leyse ke-mislihî şey'un ve huve's-Semî'u'l-Basîr." Yarattıklarından hiçbir şeyin, hiçbir açıdan O'na (Allah) benzemediğini, onun gören ve işiten olduğunu; söylerken orada bulunanlardan İbnu'l-Bekkâ el-Asgar söze karışmış "Allah seni ıslah etsin. O (Allah) buyurur ki: kulak ile işitici, göz ile görücüdür."

İshak b. İbrahim: "Semî ve Basîr'in mânâsı nedir?"

Ahmed b. Hanbel: "Allah, kendisini nitelediği gibidir." demiştir.

İshak b. İbrahim: "Mânâsı nedir?"

Ahmed b. Hanbel: "Bilmiyorum. O kendisini vasfettiği gibidir."

Ahmed b. Hanbel'den sonra orada bulunan diğer kişilerin sorgulamasına geçilmiştir.

Sonra; İshak bin İbrahim, İnsanları tek tek çağırdı herkes Kur'ân Allah kelâmı'dır dedi. Sadece şu dokuz kişi hariç: 1-Kuteybe b. Sa'id, 2-Ubeydullah b. Muhammed b. Hasan, 3-İbni Uleyye el-Ekber, 4-İbni'l-Bekka, 5-Abdul-Mun'im b. İdris, 6-Muzzafer b. Muracca', 7-Fıkıh ehli olmayan hasta biri idi ki o bu mesele hakkında hiçbir şey bilmiyordu. 8-Ömer İbnul Hattab evladından Rakka kadısı olanı, 9-İbnu'l Ahmer, dir.

İbnu'l Bekka el-Ekber dedi ki; Allah'ın kitabında Kur'ân mec'ul'dur. "Biz onu Arapça bir Kur'ân yaptık/kıldık". buyurur. Ve yine Kur'ân'a göre Kur'ân muhdestir. "rablerinden onlara her yeni bir vahiy geldiğinde..."<sup>6</sup>

İshak bin İbrahim ona dedi ki: "Peki mec'ul mahlûk mudur?" O da, evet dedi.

---

<sup>6</sup> Enbiya 21/2.

İshak bin İbrahim: Peki Kur'ân mahlûk mudur?

*İbnu'l Bekka el -Ekber :“Ben mahlûk demem çünkü O, (Allah) Kur'an hakkında mec'ul'dür dedi” dedi.*

Onun söyledikleri de öylece kaydedildi.

İmtihan bittikten ve onların söyledikleri yazıldıktan sonra; İbn Bekkâ el-Asgar İshak bin İbrahim'e: “Allah seni ıslah etsin bu iki kadı, imam (müctehid) dır. Onlara sorduğunda sana cevap mı verdiler?” diye çıkıştı.

İshak bin İbrahim: “O ikisi emîrû'l-mü'minîn'in verdiği yetki ile bu görevi ifa etmektedir” dedi.

İbn Bekkâ el-Asgar : “Sözlerini bize duyurmalarımı isteriz Onlar bir şey hakkında emrettiğinde de onların söylediklerini anlatır dururuz.” dedi.

İshak bin İbrahim: Şayet onların söylediklerine şahit olursan ne söylediklerini duyarsın inşallah” dedi.

İnsanların söylediklerini tek tek yazıldı, sonra insanlar dokuz gün bekle-diler.<sup>7</sup> Daha sonra Me'mun'un mektubu geldiğinde davet edildiler. Bu, İshak bin İbrahim'in sorgulananlara ilişkin halifeye yazdığı mektubun cevabıydı.

### 3. SORGULAMA TUTANAKLARININ KRİTİĞİ

Bu çalışmada onların ifadelerinin Kelâm ilminin alanı ile sınırlı bir analizi hedeflenmiş olup, özellikle Halku'l- Kur'ân'a ilişkin söylemleri analiz edilecektir. Ayrıca din siyaset ilişkisi açısından bir değerlendirmeye de ifadelerin imkân verdiği ile sınırlı temas etmeyi amaçlıyoruz. Fakat siyasetin dini akımların tavır ve tutumlarında varsayılan belirleyici etkisine bu çalışmada yer verilmeyecektir. Mesela vakıfiye olarak literatürde kendine yer bulmuş ve tavır olarak *tavak-kufu* tercih etmiş olan bu akımın temsilcilerinin, saf dini metinlerin etkisiyle mi böyle bir tutumu sergiledikleri yoksa siyasal baskıların da bu tavrın ortaya çıkmasında belirleyici etkisi olmuş mudur (?) sorusuna bu çalışmada cevap aranmamıştır.

#### 3.1. Bişr b. Velîd'in Sorgulanma Tutanaklarının Analizi

Metinlere göre ilk sorgulanan *Bişr b. Velîd* dir. Bişr'in sorgusunda dikkat çekici biçimde öne çıkan ilk konu, onun Kur'ân'ın kendisi hakkında söylediği ile yetindiği ve daha fazlasını söylememek konusunda isteksiz davrandığıdır.

<sup>7</sup> Taberî, *Tarîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, 1822, 1823.

Bu tavır mihne sorgulanan ve bugün kayıtları elimizde bulunan âlimlerin ortak yaklaşımı olduğu görülür. Bu tavrın geliştirilmesinde saf dini metinlerin mi yoksa siyasal otoritenin mi belirleyici olduğu geniş çaplı bir sosyo-antropolojik okumaları gerektirir. Bu yüzden çalışmamızda bu tür değerlendirmelerden uzak durulacaktır.

Öte yandan sorgulanan âlimlerin sorgulama sırasında yan yana bulunmalarının doğurduğu sosyal baskıların da bu isteksizlik üzerinde etkili olduğu düşünülebilir. Buna göre, onların bir arada oldukları bir ortamda iktidar açısından istedik cevapların alınmasının zor olabileceği sorgu sırasında ihmal edilmiş bir psikolojik motivasyon unsurudur. Cevapların benzerliği bu psikolojik zemin ile ilişkili olduğu varsayıldığında; bu sosyal baskıya maruz kalmasalar çok daha renkli argümanların ortaya çıkabileceği umulabilirdi.

Bısr b. Velîd'in Kur'ân'a ilişkin olarak sorgulamasında dikkat çeken ikinci nokta; Kur'ân hakkında ne dersin (?) sorusuna *Allah kelâmıdır* cevabına karşı; İshak b. İbrahim'in *bunu sormuyorum* çıkışı; bizde mihne döneminde muhalif tarafların Kur'an'ın kaynağı konusunda bir ihtilaf yaşamadıkları iması uyandırır. Buna göre; *Kur'an'ın Allah'a nisbeti konusundaki ittifak bu nispetin ne anlam ifade ettiği ve söz konusu bu nispetin zaman ile olan ilişkisi konusunda ise tarafların ihtilaf halinde oldukları* söylenebilir.<sup>8</sup>

Mu'tezile; *Kelâmullahı fail ile fiil arasındaki bir ilişki* olarak algılamıştır. Mihnenin öteki tarafı olan Ehl-i hadis ise *Allah'ın ilminin gereği olduğu anlayışına dayalı olarak; Kelâmullah'ı, kaynağının ezeli olması yönüyle ele aldığı için; ezeli olduğuna kani olmuştur.*

Konuyu fail-fiil ilişkisi olarak yorumlayan Mu'tezile, Kelâmullah'ı bu ilişkinin mefulü ve fiili olarak görmesini netice vermiş dolayısıyla da bu algıya sahip olmuştur. Bu algıya göre; *'tekelleme Allahu bi kelam ve Kur'ân kelamullah'* formülasyonuna ulaşılmış görünüyor. Bu algı sonucu da bu kelamın kendisi ya da ürünü yani *mekûlu* niteliğinde olan Kur'ân'ın, zamana aidiyeti ve onun bu fiil-fail ilişkisi sebebiyle; bir tarihi olduğu algısı da mefhumun kendisine eşlik eder. Mu'tezile de bu algı sebebiyle kendini mantıkî düzlemde dikte eden bu anlamı sahiplenmiş ve dillendirmiştir. Tüm bunların bir sonucu olarak Kelâmullah bahsini Usulü hamseden adalet ilkesi çerçevesinde Allah'ın fiilleri başlığı altında ele alarak tartışmıştır.<sup>9</sup> Bunun nedeni; Allah'ın konuşmasının bir

<sup>8</sup> Ebu Sa'd Muhassin b. Muhammed el-Cüşemî, *Tahkiku'l ûkûl Tashihu'l Usul* (thk. *Abdus'selam Abbas el Vecih*) (Sen'a: Daru'l Kutubu'l Vataniye, 2002), 168.

<sup>9</sup> Abdulcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî Kâdî, *Şerh'ul-Usuli'l-Hamse*, (thk. *Abdulkerîm Osmân*) (Kahire Mektebetü Vahbe, 1965), 298-608.

sonucu olan Kur'ân'ın, Allah'ın bir fiili olarak görülmesidir. Zira onlara göre kelâm özne ile nesne arasındaki bir ilişkidir.<sup>10</sup> Konuşabilmek bir sıfat ya da nitelik olsa bile; konuşmak bir eylem ve fiildir.<sup>11</sup> Bu bağlamda; Allah'ın tüm fiilleri adalet ilkesi kapsamında ele alındığı için, O'nun kelâm sıfatının gereği olan Kur'ân' Allah'ın fiilidir ve adalet ilkesi kapsamında tartışılmaktadır.

Buna karşın; Felsefeye göreceli olarak daha mesafeli olan Ehl-i hadis akımının temsilcileri, kavramın, zamanın izlerini üzerinde taşıdığını muhtemelen farkında bile değillerdi. Onlar; Allah ezeldir; dolayısıyla ona nisbet edilenlerden soyut olan izafetlerin Allah'ın nitelikleri olması sebebiyle onun ile birlikte ezeli oldukları anlayışına ulaşmışlardır. Bu soyut izafetlerden biri de *kelam*-dır. Öte yandan *beytullah*, *nakatullah* vb. gibi somut isnatlar ise izafeti teşrifidir.<sup>12</sup> Fakat Ehl-i Hadis'e göre kelam böyle değildir; zira onlara göre onun Allah'a nisbeti mecazen değil, hakikaten'dir.<sup>13</sup>

Tüm bunlardan sonra tarafların bu algı farkları, konuya ilişkin anlayış farklılaşmasını sonuç vermiş görünüyor.

Bişr b. Velîd'in sorgusunda dikkat çeken bir diğer konu ise yaratılmış Kur'ân iddiası karşısında, onun yaratılmamış olduğunu söylemek yerine, *Kur'ân'ın yaratıcı olmadığı* şeklinde şekillenmiş söylemidir. Her ne kadar metnin siyak ve sibakından halife ile çelişmekten kaçınmak amaçlı bir retoriğin sonucu, böyle bir *çıkış yolu* tercih edilmiş gibi görünürse de literatürde bu yorumu sahiplenen başka âlimler de görülmüştür. Konuya ilişkin literatürde nadir karşılaşılsa bile; bu yorum Şii söylemde Cafer-i Sadık ve Hişam b. Hakem'e mihne öncesi bir zaman diliminde sorulan soru kalıbına benzerlik gösteren tarafı vardır. Buna göre İmam Cafer'e '*Kur'ân halik midir yoksa mahlûk mudur?*' şeklinde bir soru yöneltilmiştir. O'nun bu soruya cevabı '*o ne halik ne de mahlûktur o sadece kelâmullahtır*' şeklindedir.<sup>14</sup>

<sup>10</sup> Ebu Saîd Osman Dârimî, *Reddu'l-İmâm ed-Dârimî Osman b. Saîd Alâ Bişr el-Merisî el-Anîd* (thk. Muhammed Hâmid el-Fakî) (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1358), 107.

<sup>11</sup> Darimî muhalif kanadın Allah'ı, Allah'ın fiillerinden ayırdıkları yönüyle eleştirir. Bu ayırım esma ve sıfatının Allah'ın gayrı olduğu anlayışının bir devamı niteliğinde ona yansımış görünüyor. Bkz. Dârimî, *Reddu'l-İmâm ed-Dârimî Osman b. Saîd Alâ Bişr el-Merisî el-Anîd*, 106, vd.

<sup>12</sup> Ebu'l-İz, İbn Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed ed-Dîmaşkî, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye* (thk. Ahmed Muhammed Şâkir) (Riyad: Mektebetu melik Fahd el vataniye, 1418), 129.

<sup>13</sup> Dârimî, *Reddu'l-İmâm ed-Dârimî Osman b. Saîd Alâ Bişr el-Merisî el-Anîd*, 10. ; Ebu Saîd Osman Dârimî, *er-Raddu alâ'l-Cehmiyye*, (thk. Bedr b. Abdillâh el-Bedr) (Kuveyt: Dâru's-Selefiyye, 1985), 159-166.

<sup>14</sup> Ebu'l Hasan Eş'arî, *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne* (thk. Fevkiye Hüseyin Mahmûd), Cilt 2. 2 cilt. (Kahire: Dâru'l Ensar, 1977), 95. ; Ebu'l-Hasen Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-*

Şii ekole mensup olup, mihne öncesi dönemde konuya ilişkin söylem geliştirenlerden nadir âlimlerden biri de Hişam b. Hakem'dir. Eş'arî'nin kaydına göre Hişam b. Hakem *Kur'ân'ın ne halık ne de mahlûk olmadığını söyler*.<sup>15</sup> Hişam b. Hakem'den yapılan diğer bazı nakillere göre; *'Kur'ân, ne yaratıcı ne de yaratılmıştır. Onun için(O'na) mahlûk denilemeyeceği gibi gayr-i mahlûk da denilemez. Çünkü o bir sıfattır; sıfat ise vasıflanamaz'* demektedir.<sup>16</sup> Pezdevi'nin ona nispet ettiği bir görüşe göre ise Hişam: *'Allah'ın Kelâmı vardır fakat onun yaratılıp yaratılmadığına ilişkin bir şey söyleyemem'* şeklindedir.<sup>17</sup> Ona nispet edilen bu görüşü Şehristânî'de aktarmıştır.<sup>18</sup>

Öte yandan bu soru kalıbının Hıristiyan gelenekte *önce söz vardı* doktrini ile bağlantılı olarak yorumu tabii tutulabilecek bir tarafı vardır.<sup>19</sup> Diğer yandan İslam literatüründe ise bu anlayışın izdüşümü olabilecek kavram *"İnnemâ emruhu izâ erâde şey'en en yekûle lehu kun fe yekûn."*<sup>20</sup> ayeti bağlamında bir anlama kavuşur. İslam geleneğinde *yaratıcı* söz kavramsallaştırması ile tartışmaya konu edilmemiş olsa da *kun* emri, Allah'ın evreni yaratmasında anahtar bir kavram olarak görülmüştür.<sup>21</sup> Kur'ân'ın da evrenin yaratılmasına ilişkin *ol* kavramına aşırı vurgusu<sup>22</sup> bu algının yerleşmesinde etkili olmuştur. Bu kavram Eş'arî tarafından<sup>23</sup> ve daha geç dönemlerde Şa'ranî tarafından bu anahtar önemi üzerinden ele alınmıştır.<sup>24</sup> Allah'ın iradesinin eşya üzerindeki tecellisini formüle eden *'kun'* emri, gelenekte irade sıfatının dışı vurum biçimi olarak görülmüştür.<sup>25</sup>

---

*Musallîn*,(thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid), Cilt 1. 2 cilt. (Beyrut: Mektebetu'n Nahdatu'l Mısriye, 2000), 109.

<sup>15</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l İslâmiyyîn*, Cilt 1. 2 cilt., 109.

<sup>16</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l İslâmiyyîn*, Cilt 1. 2 cilt., 109.

<sup>17</sup> Ebu Yusr Muhammed Pezdevi, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, Çeviri. Şerafettin Gölcük (İstanbul: Kayihan Yayınevi, 1980), 78.

<sup>18</sup> Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth, *Dinler Mezhepler Tarihi "el-Milel ve'n-Nihal"*, Çeviri. Muharrem Tan (İzmir: Yeni Akademi Yayınları, 2006), 169.

<sup>19</sup> *Kelâmullah* kavramının vahiy kavramıyla olan ilişkisinin tespiti, Hristiyan teolojisinde tartışmaya dâhil edilmiş felsefi bir kavram olan *logos* kavramı ile *kelâmullah* ilişkisine değinilmiş olmasından dolayıdır. Bkz. Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Kalam* (Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press, 1976), 63.

<sup>20</sup> Yasin 38/82.

<sup>21</sup> Ebu'l-Hasan Abdülaziz b. Yahya b. Abdülaziz b. Müslim b. Meymûn Kinânî, *el-Hayde ve'l-i'tizâr fi'r-reddi alâ men kâle bi halkı'l-Kur'ân* ( thk. Ali b. Muhammed b. Nâsir el-Fakîhî) (Medine: Mektebetu'l Camiatu'l İslamiye, tarih yok), 38-42.

<sup>22</sup> A'raf 7/54.

<sup>23</sup> Ebu'l-Hasen Eş'arî, *Kitâbü'l-Lum'a fi'r-reddi alâ Ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a*(nşr. Hammûde Zeki Gurâbe) (Kahire: Şeriketi Mısır Matbaatu Sehime Mısriye 1955), 33, 34.

<sup>24</sup> Abdulvehhab Eş-Şa'rani, *Muhtasaru'l İtikad lil İmam Beyhaki* (thk. Yusuf Ramazan el Kûd) (Kahire: Daretü'l Karaz, 2008), 216, 217.

<sup>25</sup> Eş'arî, *Kitâbü'l-Lum'a fi'r-reddi alâ Ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a*, 33.



İslam geleneğinde tartışıldığına çok da alışık olmadığımız 'kun' emrine ilişkin olarak; Kinânî'nin; *kendisi yaratılmamış fakat yaratan ilahi kelâm dediği* görülür.<sup>26</sup> Bu kullanımlar, İslam geleneği açısından istisnai kullanımlar olarak görülebilir. Bu istisnai yaklaşımın Merisî'nin itirazına uğradığı da ifade edilmelidir.

Felsefi bir sorgulama konusu olan Allah hakkında *şey* denilip denilmeyeceği tartışmasına da Bişr'in sorgusunda konunun gereği olarak girilmiştir. İslam Akâid ekolleri arasında ihtilafli bir konu olan Allah için *şey* denilip denilmeyeceği teknik bir teolojik konu olarak<sup>27</sup> değil, fakat geleneksel dilin gereği olarak sorgulanan kişi tarafından dile getirildiği için sorguya konu edilmiştir. *Allah her şeyin yaratıcısıdır* konseptine uygun olarak, peki! Kur'ân bu şeylerden biri midir (?) şekliyle kullanılan ifadenin berraklaştırılması umulmuştur. Bişr ise üçüncü şikkî mümkün olmayan bu soru karşısında aslında yaratıcı değildir diyerek evet mahlûktur demiş olmaktadır. Fakat sorgulayan irade bu cevapla yetinmeyerek ve onun net bir cevap vermesini ister. Bişr'in bu durum karşısındaki tutumu ise bundan daha fazlasını söyleyemeyeceği şeklindeki suskunluktur ki bu tavır vakıfîyenin tutumudur. *Mantığa razı olmamak olarak da formüle edebileceğimiz bu tavır; rasyonel olarak konuya dair alternatif bir dil geliştirilememiş olmasına karşın, geleneksel alışkanlıkta ısrar etmek ve dogmaya boyun eğmek olarak ifade edilebilir.*

Bişr'in bu tutumunu; alışık olmadığı bir söyleme karşı duyulan tedirginlik olarak yorumlamak da mümkündür. Fakat bu çalışmada tutumunun ardındaki psiko-sosyal sebeplere girilmeyecek dolayısıyla bu konuya yer verilmeyecektir.

"*Allahu haliku kulli şey'in ve huve ala kulli şey'in vekil*"<sup>28</sup> ayetine dayalı olarak *Allah'ın her şeyin yaratıcısı* olduğu dolayısıyla da Kur'ân'ın da bu şeylere dâhil olduğu varsayımı Kelâmî polemiklere konu edilmiş, Halku'l-Kur'ân bağlamında tartışılmak istenmiştir.<sup>29</sup> Ebu'l İz, Mu'tezile'nin insan fiillerini bu ayetin kapsamından çıkarmasına karşın, onların Kur'ân'ı bu ayet dışında değerlendirenleri eleştirilmelerini garipser. Mu'tezile'yi konuya ilişkin çelişkili tutumları sebebiyle eleştirir.<sup>30</sup> Kaldı ki Kur'an'ın bu ayetin sınırları dışına çıkarılmasının

<sup>26</sup> Kinânî, *el-Hayde ve'l-i'tizâr fi'r-reddi alâ men kâle bi halkı'l-Kur'ân*, 38-42.

<sup>27</sup> İslam geleneğinde Allah için 'şey' demenin imkânı gibi madum (yok) için şey denilip denilmeyeceği felsefi sorgulamalara konu olmuştur. Bkz. Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, Çeviri. Ömer Türker, Cilt 1. 3 cilt.(İstanbul: Türkiye Yazma eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 546-566.

<sup>28</sup> Zümer 39/ 62.

<sup>29</sup> Kinânî, *el-Hayde ve'l-i'tizâr fi'r-reddi alâ men kâle bi halkı'l-Kur'ân*, 33,34-43,44.

<sup>30</sup> Ebu'l-İz, *Şerhu'l-Akâdeti't-Tahâviyye*, 131,132.

ona göre haklı gerekçeleri de vardır. Zira Araf suresi 54. Ayete dayalı olarak O, *halk* ve *el-emr* kavramlarını birbirinden ayırmıştır.<sup>31</sup>

Mihne süreci arifesinde Bişr el-Merisî ile Abdulaziz el-Kinanî arasındaki Halku'l- Kur'ân konulu tartışmada da bu bağlam dikkatlere sunularak, Kur'ân için 'şey' denilip denilemeyeceği Kinanî'ye Bişr tarafından sorulur. Sorudaki vurgu *Allah'ın hiçbir yönden yaratılmışlara benzemeyeceği*, dolayısıyla ona *şeyiyet* izafe edildiği takdirde yaratılmışlara benzetilmiş olacağı temeline dayanır. Öte yandan; 'şey' olanların (eşya) Allah tarafından yaratılmışlığına dikkat çekilerek; buradan Kur'ân'ın yaratılmışlığına kapı aralanmak istenir.<sup>32</sup> Kinanî ise Allah'ın Kur'ân'da kendisine nefis nispet ettiğini<sup>33</sup> ifade ederek '*her nefis ölümü tadıcıdır*'<sup>34</sup> ayeti çerçevesinde *nasıl ki Allah için ölüm nispeti düşünülmez ve nasıl ki onun nefsi ölümden münezzehtir ise, kelâmı da yaratılmış şeylerden olmaktan münezzehtir* şeklinde bir analogi ile sorunu aşma çabası göstermiştir.<sup>35</sup>

İbn Hanbel, '*...ela lehu'l- halku ve'l- emr...*'<sup>36</sup> ayetinden istidlal ile Allah'ın her şeyi yarattığı, bu *herşeyin* içinde Kur'ân'ın da olduğu yönündeki anlayışa muhalefetle; kutsal metinde kendine yer bulan bu pasajdan hareketle Kur'ân'a bir başka kategori tahsis eder. Buna göre; evrende sadece *Allah* ve *mahlûkat* olmak üzere iki kategori değil, üç kategori vardır. Kur'ân kaynaklı bu üçüncü kategori '*el emr*' dir. O, bu algısıyla tartışmaya kavramsal bir zenginlik sağlayarak, sorunu aşma yönünde önemli bir adım atmıştır. Buna göre; '*yaratma ve buyruk onundur...*' ayetinde kelâmullah, '*buyruk*' anlamıyla '*el emr*'in kapsamına dâhildir.<sup>37</sup> Gelenekte konuya ilişkin bu ayırım; başka âlimler tarafında da dikkatlere sunulmuştur.<sup>38</sup>

Bişr' b. Velid'in sorusunda dikkat çeken bir diğer nokta da konuya ilişkin görüşlerini daha önce halifeye iletmiş yönündeki vurgusudur. Bu durumun Me'mun öncesi evrede ulema meclislerinde gündeme gelmiş bir konu olduğu varsayılsa bile, hicri 212 yılında halife Me'mun'un ilk kez *Halku'l-Kur'ân* görü-

<sup>31</sup> "İnne rabbekumullahullezi halakas semavati vel arda fi sitteti eyyamin summesteva ael arşı, yuğşil leylen nehare yatlubuhu hasisen veş şemse vel kamere ven nucume musahharatin bi emrih, e la lehul halku vel emr, tebarekallahu rabbulalemin."

<sup>32</sup> Kinanî, *el-Hayde ve'l-i'tizâr fi'r-reddi alâ men kâle bi halkı'l-Kur'ân*, 33, 34-43, 44.

<sup>33</sup> Âl-i İmrân 3/30, En'am 6/12, 45.

<sup>34</sup> Âl-i İmrân 3/185.

<sup>35</sup> Kinanî, *el-Hayde ve'l-i'tizâr fi'r-reddi alâ men kâle bi halkı'l-Kur'ân*, 53, 54.

<sup>36</sup> A'raf 7/54.

<sup>37</sup> İbn Hanbel, *er-Redd ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenadika*, 106, 107.

<sup>38</sup> Muhammed Abdullah el Dîneverî İbn Kuteybe, *el-İhtilâf fi'l-lafz (thk. Muhammed Zahid El Kevseri)* (Kahire: El Mektebetu el Ezheriye li't Turas, 2001), 43; Kinanî, *el-Hayde ve'l-i'tizâr fi'r-reddi alâ men kâle bi halkı'l-Kur'ân*, 37. ; Eş'arî, *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*, 63,64.

şünü ortaya attığı da konuya ilişkin literatüre yansımış bir konudur.<sup>39</sup> Buna göre; Bişr'in konuya ilişkin asıl vurgusu mihne öncesi(212-218) bu dönemde kendi görüşlerini halifeye aktardığı şeklinde anlaşılmaya daha müsaittir. Halife ise cevabi mektubunda onun bu iddiasını onaylamamış görünüyor.<sup>40</sup> Öte yandan mihne öncesi ulemanın entelektüel çabalarının sonucu olarak da konu tartışılmıştır. Konunun kökenine ilişkin olarak yapılan spekülasyonlar bir yana<sup>41</sup> Ebu Hanife'nin konuya ilişkin elimizdeki metinleri<sup>42</sup> ve Kinânî-Bişr el Merisi tartışmasının hülasası olan *el-Hayde*<sup>43</sup> zamanın yok edici etkilerini aşarak günümüze ulaşabilmiştir. Bu iki metnin mihne öncesine ait oluşları, mihne öncesinde konu sosyal alanda yaygın bir tartışma alanı olmamasına karşın; Halku'l-Kur'ân konusunda entelektüel tartışmaların yapıldığını da ima eder.<sup>44</sup> İbn Hanbel, Ebu Hanife'nin değilse bile onun akımının konuya ilişkin eğilimlerini Cehmî ekol ile ilişkilendirerek analiz etme yoluna gider.<sup>45</sup> Bu durum çalışmamız açısından bir mahzur oluşturmaz. Zira çalışmamız açısından önemli nokta; tartışmaya ilham veren şeyin ne olduğu değil, konunun entelektüel bazda olsa bile, tartışılıp tartışılmadığıdır. Reyçi Hanefî ekolün bu tartışmayı kimden ilham aldığı çalışmamız açısından sınırlı bir önemi olması sebebi ile konuya ilişkin polemiklere burada yer verilmeyecektir.

<sup>39</sup> Ebu'l-Fida İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Çeviri. Mehmet Keskin, Cilt 10. 15 cilt.(İstanbul: Çağrı Yayınları, 1994), 451.

<sup>40</sup> Taberî, *Tarîhu'l-Ümem ve'l-Mülük*, 1826,1827.

<sup>41</sup> Gelenekte Cehm b. Safvan ve Ca'd b. Dirhem'in de konuya ilişkin görüşleri olduğu varsayılmıştır. Bu varsayım ve iddialar bu iki âlimin de eserleri günümüze ulaşmadığı için bir iddia olmaktan öteye geçemez. Cehm'e dair en ileri söylem ise Mu'tezilî âlim Hayyat'ın, *el-İntisar* adlı eserinde aktarılır. Burada; Hayyat, Cehm'in Kur'ân'ın yaratıldığı anlayışında olduğunu detay vermeden kayıt eder. Bkz. Ebu'l-Hüseyn Hayyat, *el-İntisar* (thk. Nyberg H.S) (Beyrut: Evraku Şarkiya, 1993), 126. ; . Malatî de, Cehm'in bu yönde bir anlayışı olduğunu kaydeder. Bkz. Ebû'l-Huseyn Muhammed b. Ahmed Malâtî, *et-Tenbîh ve'r-redd 'alâ ehli'l- ehvâ ve'l-bid'a*, ed. Zâhidu'l-Kevserî (Mektebetu'l ezheriye lit'turas, 2007), 113-115. ; Fakat elimizde konuyu spesifik olarak çalışmış ve eserleri elimizde olan alimler de vardır. İspatı mümkün olmayan spekülasyonları bir yana bırakarak elimize ulaşmış eserler üzerinden okumalar yapmak bizim için daha rasyonel bir zemindir.

<sup>42</sup> Nu'man b. Sabit Ebu Hanife, *el Fıkhul' ekber* (Haydarabad: Meclisu'd Dairetu Me'arif el Osmaniye, 1979); Nu'man b. Sabit Ebu Hanife, *Vasiyyetu'l imam Ebu Hanifeti'n Numan* (thk. Ebi Mu'az Muhammed b. Abdu'l Hay U'veyne) (Beyrut: Dar İbn Hazm, 1997).

<sup>43</sup> Kinânî, *el-Hayde ve'l-i'tizâr fi'r-reddi alâ men kâle bi halkı'l-Kur'ân*,

<sup>44</sup> Ebu Hanife, *el Fıkhul' ekber* (Haydarabad: Meclisu'd Dairetu Me'arif el Osmaniye, 1979); Ebu Hanife, *Vasiyyetu'l imam Ebu Hanifeti'n Numan* (thk. Ebi Mu'az Muhammed b. Abdu'l Hay U'veyne) (Beyrut: Dar İbn Hazm, 1997). ; Kinânî, *el-Hayde ve'l-i'tizâr fi'r-reddi alâ men kâle bi halkı'l-Kur'ân*,

<sup>45</sup> Ahmed b.Hanbel, *er-Redd ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenadika*, (thk.Sabrî İbn Salame) (Riyad: Daru Subât, 2003), 97.

Bişr b. Velîd'in sorgusunun sonunda İshak b. İbrahim; Allah'ın yaratılmışlardan hiçbir biçimde benzemediği şeklindeki tevhid ilkesini güçlü bir biçimde öne çıkarmış ve Kur'an'ın yaratılmışlığına gerekçe olarak göstermiştir. Burada *taaddüdü kudemanın* tevhid ilkesini tehdit ettiği vurgusunun öne çıkarıldığı söylenebilir. Metinden anlaşıldığı kadarıyla Bişr b. Velid de onun bu endişesini paylaşır.

Buna göre; tartışma tarafların (ehl-i hadis ve Mu'tezile) tanrı tasavvuruna dayanır. Mu'tezile, tevhid ilkesi gereği temelde Allah'a sıfat isnadının yapılamayacağı anlayışındadır.<sup>46</sup> Mu'tezilî, bilgin Ebu'l-Huzeyl 'O ilim ile âlimdir ve ilim O dur. O kudret ile kâdirdir ve kudret O dur...'<sup>47</sup> şeklinde bir yoruma gider. Muhatapları ise Kur'an'daki kullanımları gerekçe göstererek, Allah'ın kendisine *irade, kudret, ilim basar* ve *semi* vb. nitelikleri nispet ettiğine dikkat çekerler. Gelenekçe *sıfat* olarak formüle edilen ve Allah'a nispet edilen niteliklerin döneme ilişkin tartışmanın merkezi ögesi halinde sunumu en azından şekilsel olarak sorunlu bir algıdır. Zira sorgu metinlerine sıfatlara ilişkin bir ima ya da bir işaret yoktur. Öte yandan; mihne özelinde tartışmanın taraflarından biri olarak Mu'tezile, sıfatları *taaddüdü kudemayı* sonuç vereceği endişesi ile sıfatları kabul etmezken, Ehl-i hadîs de Allah'ın kendine belirli nitelikler nispet etmesini kabul etmelerine karşın bunların '*sıfat*' olarak isimlendirilmesine karşıdır. Buna göre; tartışmanın her iki tarafının da kullanmadığı bir kavramın tartışmayı analizde kullanılması tartışmaya ilişkin dışardan yapılmış bir okumanın doğurduğu bir başka sorun alanıdır. Öte yandan; *Halku'l-Kur'an* tartışmasının, tarafların tanrı tasavvurlarının bir uzanımı olduğu, tartışmanın da Allah'a nisbet edilen nitelikler ile ilgili olduğu da söylenebilir. Fakat her iki ekol de sıfat kavramına mesafeli ve kavramı kullanmak konusunda da isteksizdir. Zira rivayet ehli olarak görülen ekol açısından Allah'ın *kelâmı, görmesi, işitmesi* ile ilgili konuşulabilir fakat Allah'ın *kelâm sıfatı basar sıfatı, semi sıfatı* ya da *kudret sıfatı* vb. ile ilgili konuşulamaz. Çünkü onlar; Kur'an'da Allah'ın kendisine nispet etmediği bir şeyi onun hakkında kullanmayı doğru bulmazlar. Allah kendisi hakkında '*le-*

<sup>46</sup> 'Zâtın nitelendirilmesi ve tevhidin korunması. Şüphe yok ki kendimize ve etrafımızı saran kâinata hâkim olan ve tapınılmaya müstahak bulunan yaratıcının bilinmesi, bunun için de bazı sıfatlarla nitelendirilmesi gerekir. O, zâtına nisbet edilecek bu sıfatları sonradan kazanmış olamaz; çünkü bu takdirde yetkinlik ifade eden sıfatlara sahip olmadan önce onlardan yoksun olmak gibi bir eksikliğe, ayrıca sonradan bazı özelliklere kavuşmak suretiyle de değişikliğe mâruz kalmış olur. Şu halde söz konusu sıfatların da zât gibi kadîm olması gerekir. Bu durumda ise kadîmler çoğalacağı için (taaddüd-i kudemâ) tevhid prensibi zedelenmiş olabilir.' Bkz. Bekir Topaloğlu, "Allah", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/allah#1> Erişim Tarihi: 20.10.2019.

<sup>47</sup> Hayyat, *el-İntisar*, 75.

*hu'l-esmau'l-husna*<sup>48</sup> ifadesini kullandığı için, onlar *esmau'l-husna*yı kullanıp, *sıfat* kavramını kullanmadığı için bu kavramı kullanmaktan kaçınırlar.<sup>49</sup> İbn Hazm bu ekolün marjinal bir kanadının müntesibi<sup>50</sup> olarak; *Allah'a sıfat nispet etmek abestir* şekliyle bu ekolün anlayışını özetler.<sup>51</sup>

Görüldüğü kadarıyla; *kelimetullah* bağlamında sürdürülen *spekülasyonlar* aslında *sıfatlar* konusunda tarafların tutumlarının bir sonucudur şeklindeki söylem, konuya ilişkin geç dönem geriye dönük okumaların sonucu oluşmuş bir analizdir. Buna göre; konuya ilişkin tespit doğru olsa da tarafların mihne döneminde '*sıfat*' kavramının kendisine mesafeli oluşları, böyle bir formülasyona temkinli yaklaşmayı gerektirir. Fakat *Allah'a nispet edilen nitelikler konusunda lafızcı ve tevlicî yaklaşım farklılığı Halku'l-Kur'ân tartışmasında toplumsal kampları oluşturmuştur. Mihne de bu iki akımın çatışmasının bir sonucudur* denilebilir. Yine buna bağlı olarak; *Halku'l-Kur'ân* sorunu; Allah'a nispet edilen niteliklerin ne ifade ettiği yolundaki tartışmaların bir türevi olarak ortaya çıkmıştır da denilebilir.

Tüm bunlardan sonra farklı ekollerin konuya yaklaşımlarının doğurduğu sorunlar; taraflara birbirini dinleme ve anlamalarına olanak tanınamış<sup>52</sup> ve sorun siyasal bir had bildirmeye karşılık gelen mihneye dönüştürülmüştür.

Öte yandan; Darimî'ye gelindiğinde ise onun isim ve sıfatı aynılaştırarak sıfat realitesine de öğretisinde yer verdiği görülür.<sup>53</sup> O, muhaliflerinin *esmau'l-husna*'nın *müstear* ve *mahlûk* olduğu iddialarını ise tartışır.<sup>54</sup>

Çahız Mu'tezilî ekolün bir mensubu olarak; rivayet ehlinin müstakil bir *Halku'l-Kur'ân* tartışması yapmak yerine; bu tartışmayı Allah'ın ilminin bir parçası olarak ele almak konusundaki ısrarına dikkat çekerek; tartışmanın kökenine ilişkin rivayet ehlinin kanaatini dışa vurur. Bu tespite göre de *tartışmanın kaynağı Allah'a nisbet edilen niteliklerdir*. Zira o, Ehl-i hadis'in *Allah'ın kelâmının*

<sup>48</sup> Tâhâ 20/8.

<sup>49</sup> Ahmed Emin, *Duha'l İslam* (Kahire: Hindavi, 2012), 708,709.

<sup>50</sup> Modern çalışmalarda *tekstualist* olarak sınıflandırılan Zahiri ekol, Havarizmi tarafından Davut bin Ali el İsfehani ekolü Ehlihadis içerisinde yer almıştır. Bkz. Muhammed b. Ahmed b.Yusuf Havarizmi, *Mefâtihu'l-ulûm*( *thk. İbrahim el Ebyarî*) (Beyrut: Daru'l Kitabu'l Arabiy, 1989), 46.

<sup>51</sup> Ignace Goldziher, *Zâhirîler: Sistem ve Tarihleri*, Çeviri. Cihad Tunç (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1982), 118,119.

<sup>52</sup> Kinânî, *el-Hayde ve'l-i'tizâr fi'r-reddi alâ men kâle bi halkı'l-Kur'ân*, 34.

<sup>53</sup> Dârimî, *Reddu'l-İmâm ed-Dârimî* Osman b. Saûd Alâ Bişr el-Merisî el-Anîd, 7-13.

<sup>54</sup> Dârimî, *Reddu'l-İmâm ed-Dârimî* Osman b. Saûd Alâ Bişr el-Merisî el-Anîd, 7- 13.

*hükümü Allah'ın ilminin hükümü gibidir* iddiasında olduklarını aktarır.<sup>55</sup> Darimî, rivayet ehlinin bir temsilcisi olarak konuyu ele alırken; bu yüzden önce *Allah'ın ilmi, ilme konu olan şey var edilmeden önceyi kapsar* anlayışı çerçevesinde, Kur'ân'dan örnekler sunar. Onun bu ele alıştaki amacı: Allah'ın ilminin bir sonucu olarak Kur'ân'ın ezeli olduğunu ispattır. Dramî'nin bu çabası eserine de net bir biçimde yansımıştır.<sup>56</sup> Bu anlayışa paralel olarak Eş'arî de konuya ilişkin akıl yürütmelerini Allah'ın ilim sıfatının ispatı üzerine kurar.<sup>57</sup> Buna karşı Mu'tezile ise nesh teorisinden hareketle Allah bir ayetinin bir başka ayet ile değiştirebilir, bu anlayışın izdüşümü olarak; Kur'ân'ın yerine bir başkasını getirebilir diyerek, neshin felsefesine dikkat çeker.<sup>58</sup> Fakat Allah'ın ilminde değişiklik olamaz, Allah ilmini bir başkası ile değiştiremez anlayışı ile Allah'ın *kelâmının hükümü Allah'ın ilminin hüküm gibidir* anlayışına muhalefet eder.<sup>59</sup>

İslam kelâm geleneğinin mihne sonrası döneminde konunun Allah'ın ilim ve kelâm sıfatları bahsinde tartışılmış olması, geleneğin konuya yaklaşımını ifade eden bir başka argümandır.<sup>60</sup> Bu sebeple gelenekte Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığına dair yapılan tartışmalardan önce, Allah'ın ilim ve kelâm sıfatının ne olduğu; Kur'ân'ın Allah kelâmı oluşuyla neyin kastedildiği tartışmalarının yapıldığı görülür.<sup>61</sup> Eş'arî; *Lum'a* adlı eserinde ise Kur'ân'ın yaratılmamış ve ezeli olduğunu irade sıfatı çerçevesinde ele alarak bu genel yaklaşımdan kısmen farklılaşır.<sup>62</sup>

### 3.2. Ali b. Mukâtil' in Sorgulanma Tutanaklarının Analizi

Ali b. Ebi Mukâtil'in sorgusunda dikkat çekici nokta onun Kur'ân hakkında Allah Kelâmıdır demekle yetinmesidir. Diğer yandan o da Bişr gibi o da görüşlerini daha önce halife ile paylaştığını ifade etmiştir. Sorgusu kaydedilenlerin tümünün ittifak ettiği tutum konu hakkında konuşmaktan imtina etmeleri ve *vakfiye* tavrı sergilemeleridir denilebilir. İbn Hacer'den vakıfiye akımı mensuplarına ilişkin olarak aktarılan; *'onlara Kur'ân hakkında sorulduğunda susar ve*

<sup>55</sup> Ebu Osman Amr b. Bahr Cahız, *Resailu'l Cahız* (thk. Abdüsselam, Muhammed Harun), Cilt 3. 4 cilt. (Beyrut: Daru'l Ceyl, 1991), 294- 295.

<sup>56</sup> Dârimî, *er-Raddu alâ'l-Cehmiyye*, 110-131.

<sup>57</sup> Eş'arî, *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*, 2: 144-159.

<sup>58</sup> Bakara 2/106 ; Nahl 16/101.

<sup>59</sup> Cahız, *Resailu'l Cahız*, Cilt 3. 4 cilt., 294, 295.

<sup>60</sup> Eş'arî, *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*, 2: 145-147.

<sup>61</sup> Dârimî, *Reddu'l-İmâm ed-Dârimî Osman b. Saûd Alâ Bişr el-Merisî el-Anîd*, 111.

<sup>62</sup> Eş'arî, *Kitâbü'l-Lum'a fi'r-reddi alâ Ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a*, 33-46.

*bu konuda susmayı ise ayıplar'* şeklindedir.<sup>63</sup> Buna göre; bu grup, tartışmanın bir tarafı olmaktansa, olmamayı tercih eder. Bu yönüyle onların sorgulamada konuya ilişkin olarak konuşmakta isteksizlikleri, dini yaklaşımları ile ilişkili bir konudur demek olasıdır. Dini bir yaklaşım olarak bu akımın temsilcileri: *Kur'ân'ın kendisine ilişkin söyledikleri ile yetinir, fazlasını söylemeye ise cür'et etmezler*. Sorgulamada belirgin bir biçimde bu tutuma sadakat gösteren bir ulema sınıfı görülür. İbn Hanbel de bundan müstesna değildir.

Ali b. Ebi Mukatil'in sorgusunda bize göre önemli olan bir başka nokta ise *'fakat halife bizden bu konu hakkında bundan başka bir şeyi söylememizi emreder ise ona itaat ederiz'* şeklindeki beyanıdır. Bu beyan Halku'l-Kur'ân öğretisi açısından sınırlı bir anlam ifade etse de iktidar ulema ilişkisi bağlamında çok daha fazlasını işaret eder.

İbn Ebi Mukatil'in bu beyanı, İslam geleneğinde ulemanın bir kısmının halife algısı hakkında bir kanaat verecek niteliktedir. Bu ifşaat; halifenin din hakkında emir ve yasaklar koyma hakkı olduğu kanaatinin ulemanın hiç değilse bir kısmı tarafından paylaşıldığına delalet eder. Buna göre; ulemanın hiç değilse bir kısmının, halifeye din hakkında tasarrufta bulunma yetkisi verdiği; bu ifadeler üzerinden görülebilir. Siyasî iradenin din üzerinde hegemonyasını onaylayan bu ifadeler, öte yandan mihenin uzandığı dinî alanı tasvir etmesi açısından da onun beyanı oldukça önemlidir. Siyasal iktidar karşısında ulemanın iktidara yol açan, onayan tutumu ise bu örnek üzerinden net bir biçimde görülür.

Oysa İslam Kelâmı açısından peygamber bile din hakkında tasarruf sahibi değildir. Zira O, gelenek açısından *sahibu Şeri'a*'dır. *Sahibu din olan ise yalnızca Allah'tır*. Ulemeden bazısının halifenin yetki alanına açtığı dinî alan, dinin sıhhati açısından oldukça tehlikeli bir noktayı işaret eder.

İslam geleneğinde halife; *dinin üzerinde bir tasarrufa sahip değildir, fakat onun devletin başı olarak dinin hizmetinde olduğu varsayılarak dinin koruyucusu olması umulmuştur /öngörülmüştür*.<sup>64</sup> En azından İslam siyaset teorisinin halifeye biçtiği görev tanımı bu yöndedir.<sup>65</sup> Fakat teorinin sınırlarını çokça zorlayan uygulamalara da rastlanmıştır.

<sup>63</sup> Hayri Kırbaoğlu, "Allah'ın Kelâmı Olması Açısından Kur'an'ın Mâhiyetiyle İlgili İhtilaflar ve İbn Kudâme el-Makdisî'nin Kitabü'l-Burhan fî Beyâni Hakikati'l-Kur'ân'ı." Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 28/1 (1987): 427-444.

<sup>64</sup> Ebu Hamid el Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd ve Maahu es'Sedâd fi'l İrşad* ( thk. Mustafa Abdu'l Cevad İmran) (Beirut: Daru'l Besair, 2008), 506.

<sup>65</sup> Osman Abdullah Muhammed Habub, *El İmametu'l uzma* (Mektebtu'r Ruşd, 2012), 68-76.

### 3.3. 3Ebu Hasan Ziyâl'in Sorgulanma Tutanaklarının Analizi

Eldeki veriler çerçevesinde Zeyyâl'in sorgusuna ilişkin bir şey söylemek mümkün görünmüyor. Zira Taberî ona ilişkin olarak isim açmış fakat sorgu metnini aktarmamıştır. Sadece onun da Ali b. Ebi Mukatil'in cevapları gibi cevaplar verdiği, cevaplarının da kaydedildiği söylenmiş, detay verilmemiştir.

### 3.4. Ebu Hasan Ziyâdî'nin Sorgulanma Tutanakları

Ebu Hasan Ziyâdî'ye gelince; sorguyu yapan bürokratin yaratıcı olan Allah ile yaratılan şeylerin benzeşmezliği yönündeki girişi; Kur'ân'ın ezeliği öğretisinin taaddüdü kudemâyı sonuç vereceği bunun da tevhid ilkesi için tehlike içerdiği vurgusu yapılmıştır.

Ebu Hasan Ziyâdî'nin Halku'l-Kur'ân'a ilişkin söyleminin otantik yanının sınırlı olmasına karşın onun din-siyaset ilişkisine ilişkin, oldukça önemli söylemlerinin kaydedildiği söylenebilir. O bu metinde hilafet kurumunun dinî bir kurum olarak algılanmasının gerekçelerini sayar. Kurumun gelenekte dini bir imaja kavuşmasının nedenlerine ilişkin ipuçları verir. Şüphe yok ki kendisi de bu anlayışı paylaşanlardan biridir. Bu yaklaşım onun ifadelerinden sezinlenir. Onun bu sorgudaki önemi siyasî iktidarın temsilcisi olan halifeye yüklediği anlamı sorgusunda dillendiren bir başka âlim olmasıdır. Onun konuya ilişkin bu kanaati, geleneğin halifeye ilişkin anlayışını bir bütün olarak doğaldır ki ifade etmez. Fakat elimizdeki beş sorgunun ikisinde bu yönde bir bildirim olması istatistiksel olsa bile yeterince endişe vericidir. Halifenin din üzerinde tasarruf yetkisi olduğu iması uyandıran bu ifadelerden sonra, halife(iktidar)nin dinde tasarruf etme hakkı olduğu varsayımının sanıldığı kadar da romantik bir kurgu olmadığını düşünmek gerekmiştir. Bu düşünceye sahip alt tabakadan insanlar olabildiği gibi ulema tabakasından da temsilcilerinin bulunması dinin doğasının karşı karşıya bulunduğu tehlikeyi ifade açısından dehşet uyandırıcıdır. Ebu Hasan Ziyâdî: "... Emîrû'l-mü'minîn ise imamımızdır. Onun sayesinde bütün ilimleri işittik. O bizim işitmediğimiz şeyleri işitmiş, bilmediğimiz şeyleri öğrenmiştir. Allah onu bizim işlerimiz için görevlendirmiştir. Haccımızı, namazımızı onun önderliğinde/imamlığında yerine getiririz. Malımızın zekâtını ona öderiz. Cihada onunla çıkarız. Onu her şeyde imam görürüz. Bize emretmişse emrine, yasaklamışsa yasağına uyarız, davet ederse davetine icabet ederiz" ifadeleri ile ulemanın iktidara bi'atının ve ona itaatinin bir sınırı olmadığı kanısı uyandırmıştır. Ulemanın çekince koymadığı bu koşulsuz itaat sonucunda, iktidarın itaat talebi doğaldır ki çok daha güçlü olacak, itaatsizliklere karşı ise çok daha otoriter bir tutum sergileyecektir.



Buna göre; mihnede şiddetin artan oranı üzerinde Ebu Hasan Ziyâdî ve Ali b. Ebi Mukatil gibi âlimlerin tutumlarının pozitif etkisi olduğunu söylemek olgu tarihçiliği açısından romantik bir yorum olmayacaktır. Zira Ziyadî'nin yaptığı vurgu, yalın hali ile dinî metinlerden çıkarılabilecek olan şeyin Kur'ân'ın Allah kelâmı olduğu şeklinde iken, şayet halife daha fazlasını söyler ve beni bir İslam inananı olarak onu kabul etmeye çağırırsa bunu dinimin bir gereği olarak kabul eder ve ona uyarım şeklinde okunabilir. Gelenekte halifeye tanınan bu yetki alanı, din açısından öğretinin siyasî krizlere niçin ve nasıl konu edildiğine işaret eder.

Ziyâdî'nin bu açılımı sonrasında ise doğal bir tepki ve tutumundaki sadakati görmek üzere sorgu bürokratu; madem onu her konuda imam olarak görürsün bu görüş halifenin görüşüdür; o halde ona itaat et anlamına gelen bir ifadedir. Bu kez de onun görüşü olması başka, bana bu görüşe uymamı emretmesi başka şeydir şeklinde zihinsel bir ayrıma gittiği görülür. Dikkat çekilen bu ayırım, sorgulanmayı bekleyen başkaları tarafından da dikkat çekici bulunmuş olacak ki gelenekte hakkında farklı düşüncelerin bulunduğu fakat tarafların birbirlerine zorlamada bulunmadığı bir örnek ile bu argüman güçlendirilmiştir.

Ziyâdî tartışmasının sonunda şayet halife kendisine bir şeyi emreder ise ona itaat edeceğini ifade eder. Onun bu tutumu; iktidarın din üzerindeki egemenliğini nasıl tarihi kökenlerine ilişkin ipuçları verirken, ulemanın din siyaset arasındaki ilişkide nerede durduğuna dair de ipuçları verir.

### 3.5. Ahmed b. Hanbel' in Sorgulanma Tutanaklarının Analizi

İbn Hanbel'in sorgu metninde dikkat çekici olan nokta, onun sorguya muhatap diğer âlimlerden farklı bir şey söylemediğidir. O da Kur'ân konusunda kelâmullah olduğunu söylemekle yetinir. Onun bu tavrı, benzer söylemi ve tavrı gösterenler hakkında ifade edildiği üzere İbn Hanbel'in de vakıfiye tutumunun bir temsilcisi olduğu görüntüsü verir. Onun, Allah'a nisbet edilen şeyler konusunda söz açıldığında da aynı tavrını sürdürdüğü görülür. '*Leyse ke mislihi şey...*' ayeti ile ilgi olarak *Allah'ın göz ile gördüğü kulak ile işittiği* şeklindeki yorumun tecsim ifade ettiği ise muhtemelen bu anlayışın dönemdeki yaygınlığı sebebiyle dikkat çekmemiştir.

Bu sorguda ilginç olan bir nokta felsefe ile bu akım temsilcilerinin mesafesini de ortaya koyacak niteliktedir. *Allah'ın yarattıklarından hiçbir şeyin, hiçbir açıdan O'na (Allah) benzemediğini, ifade ederlerken aynı anda onun kulakla duyar göz ile görür* diyecek kadar bir tutarsızlık içinde bulunulabilmiştir. İbnü'l-Bekkâ el-Asgar söz konusu bu ayetten hareketle Allah'ın kendisi hakkında *kulak ile işitici, göz ile görücüdür* dediğini ifade etmiştir.

İshak b. İbrahim: “*Semî ve Basîr’in mânâsı nedir?*”

Ahmed b. Hanbel: “*Allah, kendisini nitelediği gibidir.*” demiştir.

İshak b. İbrahim: “*Mânâsı nedir?*”

Ahmed b. Hanbel: “*Bilmiyorum. O kendisini vasfettiği gibidir.*”

İbn Hanbel’in tavrı *bila keyf* doktrini çerçevesinde yorumlanacak bir tavrıdır. Gelenekte İmam Malik’e nispet edilen bir yaklaşımda ‘*el istiva ma’lum, keyfiyetuhu meçhul ve kabuluhu vacib sualun anha bida’* şeklindedir.<sup>66</sup> Buna göre; Kur’ân’ın sustuğu bir konuda bu tutumu benimseyen birinin konuşması, onun dînî yaklaşımı çerçevesinde muhtemel görülmez. Literatürde Malik’in bu sorular karşısındaki tavrı *bila keyf* doktrini olarak yer alır.<sup>67</sup> Bu tutumun mihne öncesi bir dönemde Ebu Hanife tarafından da bu ifade Allah’a nisbet edilen niteliklere ilişkin benimsenen bir görüştür.<sup>68</sup> Ebu Hanife Konuya ilişkin bir metni şöyle dir: “Allah’ın Kur’ân’da zikrettiği gibi eli, yüzü ve nefsi vardır. Allah’ın Kur’ân’da zikrettiği gibi el, yüz ve nefis gibi şeyler, *bila keyf* sıfatlardır. Bunlar için, O’nun eli, kudreti veya nimetidir denilemez. Zira bu takdirde sıfat iptal edilmiş olur. [...]. O’nun elinin, *bila keyf* bir sıfat olması gibi, gazabı ve rızası da *bila keyf* sıfatlarından iki sıfattır.”<sup>69</sup>

Eş’arî de çok daha geç bir dönemde *bila keyf* öğretisinin bir temsilcisi olduğunu ifade eden metinler bırakır.<sup>70</sup> Darimî’de Allah’a nispet edilen nitelikler konusunda sözü edilen bu klasik Ehl-i hadîs tavrını sürdürenlerdendir.<sup>71</sup> Öte yandan Mutezili âlim Cahız Allah’ın hiçbir yönden yaratılmışlara benzemeyeceğini ifade ederken, *bilakeyf* olarak ifade edilen anlayışı ise eleştirir.<sup>72</sup>

İbn Hanbel’in bu tutumu Allah’a isnat edilen şeylerin yorumu gerektirmeyen haberler olduğu şeklinde bir anlama da karşılık gelir. İbn Küllab; *el ve yüz* gibi Allah’a isnat edilen şeylerin *haber olarak değerlendirip, yorumlanmaması*

<sup>66</sup> Dârimî, *er-Raddu alâ’l-Cehmiyye*, 56. ; Tacüddin Sübkî, *es-Seyfü’l-Meşhûr fî Şerhi Akideti Ebu Mansur( Thk. Mustafa Saim Yeprem)*, Çeviri Mustafa Saim Yeprem (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 23.; *İstivaya* ilişkin aynı ekolün mensubu Rebi’atu’r Rey’e sorulduğunda o da aynı cevabı vermiş olduğunu Koçyiğit Zehebi’den aktarır. Bkz. Talat Koçyiğit, *Kelamcılarla Hadisciler Arasındaki Münakaşalar* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1984), 142, 143.

<sup>67</sup> Koçyiğit, *Kelamcılarla Hadisciler Arasındaki Münakaşalar*, 136.

<sup>68</sup> Ebu Hanife, *el Fıkhü’l ekber*, 3.

<sup>69</sup> Ebu Hanife, *el Fıkhü’l ekber*, 3.

<sup>70</sup> Eş’arî’nin konuya ilişkin tartışması için bkz. Eş’arî, *el-İbâne ‘an usûli’l-diyâne*, 2: 124-140.

<sup>71</sup> Dârimî, *er-Raddu alâ’l-Cehmiyye*, 174, 175.

<sup>72</sup> Cahız, *Resailü’l Cahız*, 4: 5-16.

*gerektiğini* dile getirir.<sup>73</sup> Abdulaziz el-Kinanî de İbn Küllab öncesi bir dönemde *el-Hayde* adlı eserinde Allah'a isnat edilen niteliklere ilişkin dikkat çekici bir biçimde bu ifadelerin *haber olduğu* vurgusu yapar.<sup>74</sup> Onun bu kanaati öyle görünüyor ki Allah'ın bu niteliklere ilişkin Kur'ân'da haber vermesine dayanır. Zira erken dönem Ehl-i hadîs'i olarak değerlendirilebilecek ulemanın bu konuda yoruma gitmeden metinde olanı olduğu hali ile kabul etmek şeklindeki tutumu; bir bütün olarak bu kavramları haber olarak anlamaları ile yorumlanabilecek bir tutumdur. Ehl-i hadîs'in bu tutumuna karşı Mu'tezile tevhid ilkesi çerçevesinde berraklaştırdığı tanrı tasavvuru sebebi ile Allah'a nispet edilen nitelikler hakkında konuyu haber olarak ele almayı, tevil yolunu tercih etmiş görünüyor.

Tüm bunlara karşın Me'mun mihnesindeki sorgulama metnine yansıdığı kadarı ile İbn Hanbel'in söylemi bir muhalefeti üretme ve bu muhalefeti bir başka düzeye taşıma imkânından yoksun görünüyor. Gelenekte ona atfedilen görüş ve söylemler hiç değilse Me'mun mihnesinin dağarcığında kendine yer bulamaz. Kaldı ki kendisinden önce sorgulananların geliştirdikleri argümanlar daha zengin atıfları içerisinde bulundurunca, İbn Hanbel'in söylemi onların söylemlerinin sadece bir kısmını içerir. Buna rağmen onun bu metnin bizde bıraktığı izlenim mihne sonrasında İbn Hanbel'in kazandığı parlak karizma ile uyumlu bir metin olmadığıdır. Bu durum *olan ile toplumsal muhayyilede var edilen arasındaki uçuruma* dikkat çeker. Onun mihnedeki tavrı riddede ilk halife Ebu Bekir'in tavrı kadar değerli bulunmuş ve bu algı literatüre de yansımıştır.<sup>75</sup>

*İbnu'l Bekka el-Ekber* Kur'ân'ın mec'ul ve muhdes olduğu yönündeki ifadeleri de sorgulama metnine yansımıştır. İshak b. İbrahim halifenin *mec'ul* ile *mahlûk* arasında kurduğu eş anlamlılık ilişkisi, sebebi ile sorguda da bu ilişkiye dikkat çeker. Fakat o, sözlük anlamı itibarıyla *mec'ul* kavramına *mahlûk* anlamı vermesine rağmen; peki *mec'ul olan Kur'ân mahlûk mudur* (?) sorusuyla karşılaştığında bunu söyleyemeyeceğini ifade eder. Zira Kur'ân kendisi hakkında *mec'ul* derken *mahlûk* demez. Dolayısıyla da kendisi de bunu söyleyemeyeceğini ifade eder. Bu tutum tam bir vakıfiye tavrıdır. Bu akımın mensupları mantığın gereklerini dini dogmaları sebebi ile söyleyemeyerek bu tutumu belirginleştirir.

Kur'an hakkında sorgulanan âlimlerin kullanmamasına karşın halifenin Kur'ân metinlerine atıf yaparak *ca'ale* ile *haleka* kavramlarını aynı anlamda kullanması sebebiyle dönemde kavramların eş anlamlı müşterek lafız olduğu var-

<sup>73</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l İslâmiyyîn*, Cilt 1. 2 cilt., 266.

<sup>74</sup> Kinânî, *el-Hayde ve'l-i'tizâr fi'r-reddi alâ men kâle bi halkı'l-Kur'ân*, 43-48.

<sup>75</sup> Ebu Abdillâh Suud b. Fenîsan, *Âsâru'l Hanâbile fi Ulumi'l Kur'ân* (Riyad 1409), 8.

sayılmıştır denilebilir. Fakat daha sonra İbn Hanbel *er-Reddu ala'l-Cehmîye ve'z-Zenadika* kavramların birbiri yerine kullanıldığı ve kullanılmadığı durumların neler olduğunu konuya ilişkin ayetler eşliğinde uzun uzadıya tartışır.<sup>76</sup> Tâhavî şerhinde Ebu'l İz, *ca'ale* kavramının *haleka* anlamında kullanıldığı durumların fiilin tek meful aldığı durumlar olduğu, iki tümleç aldığı durumlarda ise *halaka* anlamına gelmediğini ifade eder. Konuya ilişkin iddiasına Kur'ân'dan de deliller getirir.<sup>77</sup>

Bu sorgulamalarda dikkat çekici olan; sorgulamaları kayıtlara geçmiş bütün âlimlerin, büyük çoğunluğunun Kur'ân'ın Allah kelâmı olduğu vurgusundaki ısrarı ve mantığın onları başka şey söylemeye zorlandığı durumlarda ise daha ileri bir söylem geliştirmek konusundaki isteksizlikleridir. Bu dogmatik saplantı ve psikolojik bariyer önemli oranda onların dindarlık anlayışları ve dinî metinlere yaklaşım tarzlarının ürünü olmalıdır. Mahlûk ve mec'ul arasında kurulmuş ilişkide bu durum bariz bir biçimde öne çıkmıştır. Zihinsel olarak kavramların birbiri yerine kullanılabilceği kanaatindeki âlimlerin bunu Kur'ân hakkında kullanamıyor oluşları onları dini anlayışlarının ile izah edilebilecek bir konudur.

Tarafların anlayış farkı Mu'tezile'nin; *Kur'ân, önce olmayan sonra var olmuş olan bir muhdestir* anlayışına karşın, muhaliflerinin; *Allah'ın ilminin bir sonucu olan Kur'ân'ın, O'nun muhdes olmayan kelâmı*<sup>78</sup> olarak kabul etmeleridir. Kadı Abdulcabbar; Mu'tezilî ekolün Kur'ân'a ilişkin görüşünü '*Kur'ân; Allah'ın muhdes ve mahlûk olan kelâmı ve vahyidir*' şeklinde formüle ederek<sup>79</sup> muhdes kavramına mihne sonrası bir dönemde dikkat çeker.

Bu sorgulamaları tamamlandıktan sonra sorgu kayıtları halifeye ulaştırılır. Halife onların sorgu kayıtları üzerinde yaptığı yorumları ve bir sonraki basamakta yapması gerekenleri içeren bir mektubu vekili İshak b. İbrahim'e gönderir.

#### 4. SONUÇ

İslam Tarihinin önemli bir kırılma noktasını işaret eden mihne dönemi, din-siyaset arasındaki çarpık ilişkinin dışavurumu açısından önemli olduğu gibi, mihne öncesi evrede İslam geleneğinde tartışılma imkânı bulamamış teolo-

<sup>76</sup> İbn Hanbel, *er-Redd ale'l-Cehmîyye ve'z-Zenadika*, 100, vd.

<sup>77</sup> Ebu'l-İz, *Şerhu'l-Akâdeti't-Tahâviyye*, 134,135

<sup>78</sup> İcî, *el-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelâm*, 293-296.

<sup>79</sup> Kâdî, *Şerh'ul-Usuli'l-Hamse*, 528.

jik bir sorun olan Halku'l- Kur'ân'ın yoğun olarak tartışılmaya başlanmasına imkân hazırlayan bir dönem olmuştur. Bu yönüyle mihnenin siyasi bir amacı olduğu gibi, bir de teolojik konusu vardır. Bu teolojik konu, *Kur'ân'ın yaratılmışlığı* doktrindir. İslam geleneği bu teolojik gerilimi, Ehl-i Hadis ve Mutezile üzerinden okuma eğiliminde olmuştur. Biz de bu çalışmamızda geleneğin bu algısına sadakat göstererek mihne sorgulamaları sırasındaki ifadeleri bu iki ekolün anlayışlarına atıflarla analiz etme gayreti güttük.

Okumalarımızda; sorguya alınan ulemanın tümünün Kur'ân'ın Allah kelamı olduğu konusunda ittifak halinde oldukları gözlemlenmiştir. Bundan daha öte bir söylem geliştirmek konusunda ise isteksiz oldukları, onların sorgu metinlerinin bizde uyandırdığı kanaatlerdendir. Bizim onların bu isteksizliklerine ilişkin yorumumuz ise onların dini metinlere yaklaşım konusundaki yöntemleri ile bağlantılı olmuştur. Vakıfiye olarak ifade edilen bu tutum, erken dönem ulemanın yaygın tavrıdır. Sorguya alınan ulemayı baz alarak ifade edecek olursak; ulemanın felsefi metinlere mesafeleri varsayılandan daha fazladır. Dolayısıyla da onların dini endişeler ile rasyonel aklın verilerine razı olmadıkları görülmüştür.

Bu sorgulamaların Halku'l- Kur'ân konusunda sağladığı verilerin yanı sıra, bazı beyanlarında ise din-siyaset arasındaki çarpık ilişkiye dair kullandıkları ifadeler, mihnelerin neden İslam siyaset tarihinin bir rutini olduğuna ilişkin ipuçları içerir. Bu âlimlerin bazılarının halifeye yükledikleri anlam halifelerin bu tür müdahalelerini meşrulaştıran bir zemin sağladığı da görülmüştür.

## 5. KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel. er-Redd ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenadika, (thk.Sabrî İbn Salame). Riyad: Daru Subât, 2003.
- Cahız, Ebu Osman Amr b. Bahr. Resailu'l Cahız (thk.Abdüsselam, Muhammed Harun). 4 cilt. Beyrut: Daru'l Ceyl, 1991.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. Şerhu'l-mevâkif. Çeviren Ömer Türker. 3 cilt. İstanbul: Türkiye Yazma eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Cüşemî, Ebu Sa'd Muhassin b. Muhammed. Tahkiku'l ûkûl Tashihu'l Usul (thk. Abdus'selam Abbas el Vecih). Sen'a: Daru'l Kutubu'l Vataniye, 2002.
- Dârimî, Ebu Saîd Osman. er-Raddu alâ'l-Cehmiyye, (thk. Bedr b. Abdillâh el-Bedr). Kuveyt: Dâru's- Selefiye, 1985.
- . Reddu'l-İmâm ed-Dârimî Osman b. Saîd Alâ Bişr el-Merisî el-Anîd (thk. Muhammed Hâmid el-Fakî). Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1358.

- Ebu Hanife, Nu'man b. Sabit. el Fıkhu'l ekber. Haydarabad: Meclisu'd Dairetu Me'arif el Osmaniye, 1979.
- . Vasiyyetu'l imam Ebu Hanifeti'n Numan (thk. Ebi Mu'az Muhammed b. Abdu'l Hay U'veyne). Beyrut: Dar İbn Hazm, 1997.
- Ebu'l-İz, İbn Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed ed-Dımaşkı. Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye (thk. Ahmed Muhammed Şâkir). Riyad: Mektebetu melik Fahd el vataniye , 1418.
- Emin, Ahmed. Duha'l İslam . Kahire: Hindavi, 2012.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen. Kitâbü'l-Lum'a fi'r-reddi alâ Ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a (nşr. Hammûde Zeki Gurâbe). Kahire: Şeriketi Mısır Matbaatu Sehime Mısriye , 1955.
- . el-İbâne 'an usûlî'd-diyâne (thk. Fevkiye Hüseyin Mahmûd). 2 cilt. Kahire: Dâru'l Ensar, 1977.
- . Makâlâtu'l İslâmiyyîn (thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid). 2 cilt. Beyrut: Mektebetü'n Nahdatu'l Mısriye, 2000.
- Fenîsan, Ebu Abdillâh Suud b. Âsâru'l Hanâbile fi Ulumi'l Kur'ân. Riyad , 1409.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. el-İktisâd fi'l-İtikâd ve Maahu es'Sedâd fi'l İrşad (Thk. Mustafa Abdu'l Cevad İmran). Beyrut: Daru'l Besair, 2008.
- Goldziher, Ignace. Zâhirîler: Sistem ve Tarihleri. Çeviren Cihad Tunç. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1982.
- Havarizmi, Muhammed b. Ahmed b.Yusuf. Mefâtihu'l-ulûm( thk. İbrahim el Ebyarî). Beyrut: Daru'l Kitabu'l Arabiy, 1989.
- Hayyat, Ebu'l-Hüseyin. el-İntisar (thk. Nyberg H.S). Beyrut: Evraku Şarkiya, 1993.
- İbn Hazm, el Endülüsî. el -Fasl (Dinler ve Mezhepler Tarihi). Çeviren Halil İbrahim Bulut . 3 cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fida. el-Bidâye ve'n-Nihâye. Çeviren Mehmet Keskin. 15 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1994.
- İbn Kuteybe, Muhammed Abdullah el Dîneverî. el-İhtilâf fi'l-lafz ( thk. Muhammed Zahid El Kevseri). Kahire: El Mektebetu el Ezheriye li't Turas, 2001.
- İcî, Adududdin. el-Mevâkif fi İlmî'l-Kelâm. Beyrut: Âlemu'l-Kutub , 2005.
- Kâdî, Abdulcebâr b. Ahmed el-Hemedânî. , Şerh'ul-Usuli'l-Hamse, (thk. Abdülkerîm Osmân). Kahire: Mektebetü Vahbe, 1965.
- Kinânî, Ebu'l-Hasan Abdülaziz b. Yahya b. Abdülaziz b. Müslim b. Meymûn. el-Hayde ve'l-i'tizâr fi'r-reddi alâ men kâle bi halkı'l-Kur'ân ( thk. Ali b. Muhammed b. Nâsır el-Fakîhî). Medine: Mektebetu'l Camiatu'l İslamiye, tarih yok.
- Kırbaşoğlu, M. Hayri. "Allah'ın Kelamı Olması Açısından Kur'an'ın Mâhiyetiyle İlgili İhtilaflar ve İbn Kudâme el-Makdisî'nin Kitabü'l-Burhan fi Beyâni Hakikati'l-Kur'ân'ı." Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 28, no. 1 (1987): 427-444.
- Koçyiğit, Talat. Kelamcılarla Hadisciler Arasındaki Münakaşalar. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1984.

- Malâtî, Ebû'l-Huseyn Muhammed b. Ahmed. et-Tenbîh ve'r-redd 'alâ ehli'l- ehvâ ve'l-bid'a (thk.Zâhidu el--Kevserî). Düzenleyen Zâhidu'l-Kevserî. Mektebetu'l ezheriye lit'turas, 2007.
- Mâverdi, Ebu'l-Hasan, Muhammed b. Habîb. el-Ahkâmu's-Sultâniyye (thk.Ahmed Câd). Kahire: Dâru'l-Hadis, 2006.
- Osman Abdullah Muhammed Habub. El İmametü'l uzma. Mektebtu'r Ruşd, 2012.
- Pezdevi, Ebu Yusr Muhammed. Ehl-i Sünnet Akaidi. Çeviren Şerafettin Gölcük. İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 1980.
- Sübki, Tacüddin. es-Seyfü'l-Meşhûr fî Şerhi Akideti Ebi Mansur( Thk.Mustafa Saim Yeprem). Çeviren Mustafa Saim Yeprem. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Şa'rani, Abdulvehhab. Muhtasarü'l İtikad lil İmam Beyhaki (thk. Yusuf Ramazan el Kûd). Kahire: Daretü'l Karaz, 2008.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim, Ebu'l-Feth. Dinler Mezhepler Tarihi "el-Milel ve'n-Nihal". Çeviren Muharrem Tan. İzmir: Yeni Akademi Yayınları, 2006.
- Taberî, Ebû Ca'fer İbn Cerîr. Tarîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk (thk. Ebû Suhayb el-Kermî). Riyad: Beytü'l-Efkâri'd-Devliyye, tarih yok.







## Kur'ân'ın Bazı Aşırılıklar Karşısındaki Tutumu\*

- *Islam's Approach to Daily Life and Its Attitude Against Extremities-*

Hasan Bulut\*\*

**Atıf/Citation:** Bulut, Hasan. "Kur'ân'ın Bazı Aşırılıklar Karşısındaki Tutumu / Islam's Approach to Daily Life and Its Attitude Against Extremities". *Mesned: İlahiyat Araştırmaları Dergisi / Journal of Mesned Divinity Researches*, (Güz 2019-2): 525-544.

### Öz:

Mevcutatın en değerlisi ve istidatça en donanımlısı kabul edilen insanoğlu, akli ve imanı sayesinde Allah (cc) nezdinde bir ehemmiyet kesbetmiş, nefsanî duyguları ve küfrü sebebiyle de en değersiz konuma düşmüştür. Kur'ân, insanın bu duruma düşmemesi için itikadî ve amelî konularda ona yol göstermiş, günlük hayatın birçok alanında emir ve tavsiyelerde bulunmuş, yeme, içme, giyinme, konuşma ve yürüme konusunda şer'î bir sınır ve adap belirlemiş, bunlara riâyet edilmesini emretmiştir. İslam, bedenini yeme ve içmeden mahrum bırakarak ölüme terk etmeyi insana yasakladığı gibi, aşırı derecede yiyip içmeyi de isrâf saymıştır. Erkek ve kadının örtünmesini ve güzel görünmesini emreden Kur'ân, bu hususta insanın aşırı gitmesini uygun görmemiş ve itidal üzere hareket etmesini tavsiye etmiştir. İslam, istenen ve istenmeyen konuşma ilkelerini belirlemiş, ideal yürüme tarzının bile nasıl olması gerektiğinden söz ederek her türlü aşırılıktan insanı sakındırmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam, Kur'ân, İfrât, Tefrît, Vasat, Günlük Hayat.

### Abstract:

Considered as the most valuable and the most equipped of the beings, the human has gained importance in the sight of Allah thanks to his intelligence and faith and has become the most worthless position because of his self-sentimental feelings and unbelief. Qur'an, has guided him in religious and practical matters in order not to fall into this situation. Islam has given orders and recommendations to human beings in many areas of daily life, has established a religious boundary and rules in respect of eating, drinking, dressing, speaking and walking, and has ordered them to be followed. Islam prohibits people from leaving their bodies to death by depriving them of eating and drinking, as well as insulting excessive eating and drinking. Qur'an, which ordered men and women to be covered and to look beautiful, did not approve of excessive human beings and recommended to act for moderation. Islam, has determined the principles of desired and unwanted speech, and has avoided all kinds of extremes by talking about how the ideal way of walking should be.

\* Bu makale, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tefsir Bilim Dalında hazırladığımız doktora tezinden yararlanılarak hazırlanmıştır.

\*\* Dr., Malatya Battalgazi Orduzu Nadire Dernek Ortaokulu Müdürü, hasanbulut1244@gmail.com, ORCID: 0000-0001-2345-6789

**Key Words:** Islam, Qur'an, Ifrât, Tafrît, Mediocre, Daily Life.

## 1. GİRİŞ

İnsanın yemesi, içmesi, giyinip kuşanması ve çevresiyle münasebette bulunması, beşer olmasından kaynaklanmaktadır. Günlük hayatın vazgeçilmez bir parçası olan bu gereksinimler karşılanırken ifrât-tefrîte girildiği gibi, vasat ve itidal merkezli davranış örnekleriyle de karşılaşılmaktadır. Müslümanlar yaşantılarında vasat davranış yolunu takip etmekle mükelleftir. Zira insanlık için en iyi örnekler olarak takdim edilen Peygamberler, ilahî mesajları tebliğde ve kendi hayatlarına uygulamada mutedil bir yol takip etmiş, dinin emir ve yasaklarını ifrât ve tefrîte sapmadan uygulamışlardır.<sup>1</sup>

Hz. Peygamber, sürekli oruç tutarak kendisine eziyet eden ve ailesini ihmal eden sahabeyi ikaz ederek yeme ve içme konusunda itidale davet etmiştir. Allah'ın, mal verdiği kimseler üzerinde nimet ve ikramını görmek istediğini<sup>2</sup> hatırlatan Hz. Peygamber, insanlar için yaratılan ziynet eşyaları, temiz ve hoş rızıkları haram kılanları Kur'ân'ın ifadesiyle (Bkz. A'râf: 7/31) yermiştir.

Kur'ân, cennete de cehenneme de girmeye insanın dilinin sebep teşkil ettiğini beyan etmiştir (Bkz. Mâide: 5/64). Peygamber (sas) de, marufu emretmek, münkere engel olmak ve Allah'ı zikretmek dışındaki tüm sözlerin, insanın aleyhine olabileceğini haber vermiştir.<sup>3</sup> Kur'ân, yüksek sesle konuşmaktan sakındırarak yumuşak konuşmayı, yürüyüşte tabii olmayı emretmiş ve kibirle kasıla kasıla yürümeyi yasaklamıştır. (Bkz. Lokmân: 31/19) Dolayısıyla İslâm, yeme, içme, giyinme, konuşma ve yürüme konularında aşırılıktan uzak bir duruş sergilemeyi her zaman tavsiye etmiştir.

## 2. YEME VE İÇMEDE AŞIRILIK

İnsan, ruh ile bedenden müteşekkil bir varlıktır. O, ruhsal hayatı için nasıl ki Allah'ı zikretmeye ihtiyaç duyuyorsa, bedensel hayatının idamesi için de

<sup>1</sup> Seyyid Kutup, *Fî Zilâli'l-Kur'ân* (çev.: Salih Uçan, Vahdettin İnce, Mehmet Yolcu), Dünya Yay., İstanbul 1991, 1/131.

<sup>2</sup> Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ, *Sünen-i Tirmizî Tercemesi* (trc.: Osman Zeki Mollamehmetoğlu), Yunus Emre Yay., İstanbul, trz., "Edeb", 54.

<sup>3</sup> Tirmizî, "Zühd", 63; İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvinî, *es-Sünen* (thk.: M. Fuâd Abdulbâki, Kahire 1952, "Fiten", 12.

yemek, içmek zorundadır.<sup>4</sup> Lakin dinimizde her şeyin bir sınırı ve ölçüsü olduğu gibi yeme ve içmenin de bir adabı ve şer'î bir sınırı vardır. Nimesi saçıp savurmak, helal olan yiyeceklerden aşırı derecede yemek veya haram olanlarını tüketmek bu hususta ifrâta sapmak anlamını taşıdığı gibi, ölmek üzere olduğu halde yememek ve helal rızkı kendine haram kılmak da tefrîte düşmek anlamına gelir.<sup>5</sup>

Kur'ân, yeme ve içme konusunda vasat bir tutum gösterilmesini istemiş, kişiyi ölüme götürecek tarzda hiç yememenin tefrît, saçıp savurmak suretiyle israfa bulunmanın da ifrât olduğunu ortaya koymuştur: “*Ey Âdemoğulları! Her namaz vaktinde mescide giderken, süsünüz olan elbisenizi giyinin. Yiyin, için fakat isrâf etmeyin; çünkü Allah isrâf edenleri asla sevmeyiz*” (A'râf: 7/31). Âyetteki “*Yiyiniz, içiniz*” ifadesi ile ilgili iki görüş beyan edilmiştir: Birincisi, Cahiliye Arapları hac yaparlarken pek az yemiş ve içmiş, yaptıkları haccın faziletini artırmak için et ve iç yağlarını da tüketmemişlerdir. İkincisi, Cahiliye Arapları, Allah'ın (cc) kendilerine davarların karınlarındaki yavruları haram kıldığını ve “Bahire”, “Saibe” gibi hayvanların da kendilerine haram olduğunu söylüyorlardı. Yüce Allah, onların bu hususlardaki görüşlerinin yanlış olduğunu açıklamak için bu âyeti inzal buyurmuştur. Bu, Ebû Bekr el-Esamm'ın görüşüdür. Burada kendileri için mübah kılınan yiyecekleri tüketmemekle Cahiliye Araplarının tefrîte düştüklerine imada bulunulmuştur.<sup>6</sup>

“*Yiyiniz, içiniz*” emri, her zamanı, tüm yiyecek ve içecekleri içeren mutlak bir ifadedir. Zira yeme- içmedeki temel kural, aksi bir delil bulunmadıkça, her durumda her türlü yiyecek ve içeceğin helal olmasıdır. Akıl da bunu destekler mahiyettedir. Çünkü faydalı şeylerde aslolan helallik ve mübahlıktır.<sup>7</sup> Neticede helali haram, haramı da helal kılmak İslam dinince aşırılık olarak telakki edilmiştir. Ayrıca bu âyette ölçüyü kaçırarak ifrât ve tefrîte düşen insanın, günahkâr ve cehennemlik<sup>8</sup> olacağına da vurgu yapılmıştır.<sup>9</sup>

<sup>4</sup> Yüksel Salman ve diğerleri, *Hiz. Peygamber'in Örnekligi, İslâm'ın Sosyal Dayanışma ve İsrâfa Bakışı*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2007, 157.

<sup>5</sup> Celal Yeniçeri, *İslam Açısından Tüketim ve Tüketicinin Korunması ve Ev İdaresi*, İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1996, 84.

<sup>6</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ümer Fahrüddîn er-Râzî, *Mefatihü'l-Gayb (Tefsir-i Kebir)* (çev.: Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, Sadık Doğru), Akçağ Yay., Ankara 1990, 10/ 345.

<sup>7</sup> Râzî, *Mefatihü'l-Gayb*, 10/ 346.

<sup>8</sup> Muhammed b. Alî b. Muhammed Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr el-Câmiu Beyne Fenneyi'r-Rivâye ve'd-Dirâye min İlmî't-Tefsîr*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1983, 2/ 200.

<sup>9</sup> Ebuseyf Çiftçi, *İslam'da İsrâf ve Lüks*, Elif Matbaacılık, Ankara 1972, 50.

Kur'ân, ölüm tehlikesi bulunan bir kimsenin helal yiyeceklere erişimi mümkün olmadığı takdirde, yenilmesi haram olan yiyeceklerin zaruret miktarınca yenilmesini tavsiye etmiştir: *“O size leşi, kanı, domuz etini ve Allah'tan başkası adına kesilen hayvanın etini haram kıldı. Kim çaresiz kalırsa bunlardan yemesinde günah yoktur. Allah gafurdur, rahimdir”* (el-Bakara: 2/173). Hatta bu âyete göre, bulunduğu haram yiyecek ve içeceği kullanmayarak ölen birinin intihar ederek günahkâr olabileceği görüşü mevcuttur.<sup>10</sup>

Yüce Allah, mümin kullarına rızık olarak verdiği temiz ve helal şeyleri yemelerini ve kendisine şükretmelerini emretmektedir. Hatta helal yemenin, duanın ve ibadetin kabulüne; haram yemenin ise, duanın ve ibadetin kabul olmamasına sebep teşkil ettiği söylenmektedir.<sup>11</sup> Allah (cc), bazı rızıkları helal, bazılarını ise haram kılmıştır. Haram olanlar; kesilmeden ölen veya öldürülen hayvan etleri, kan, domuz eti ve yağı, Allah'tan başkası adına kesilmiş olan şeylerdir. (Bkz. el-Bakara: 2/173) Cahiliyye döneminde kurbanlar; putlar, fal okları ve Allah'a şirk koşularak kesilmiş olanlar adına kesildiği için haram sayılmıştır. Yukarıdaki âyette haramlar belirtildikten sonra, zorunlu hallerde bunlardan bir miktar yenilebileceği ifade edilerek insan hayatının idamesine verilen öneme dikkat çekilmiştir.<sup>12</sup> Kur'ân'ın bazı yiyecekleri haram kılmasının yanı sıra Sünnet de bazı yiyecekleri haram kılmıştır.<sup>13</sup>

Kur'ân'da helal yiyecek ve içeceklerin kullanılması emredilmiş, mefhumu muhalifinden de bunların, kendilerine haram kılınmaması gerektiği vurgulanmıştır: *“Allah'ın size rızık olmak üzere yarattığı şeylerden helâl ve temiz olarak yiyin. Kendisine inandığınız Allah'a karşı gelmekten sakının”* (el-Mâide: 5/88). Başka bir âyette ise, helal nimetlerin haram kılınması tefrît kapsamında değerlendirilen bir aşırılık olduğuna, haddinden çok yemenin de ifrât kapsamında ele alınan bir isrâf çeşidi olduğuna işaret edilmiştir: *“Ey iman edenler! Allah'ın size helâl kıldığı o güzel ve temiz nimetleri kendinize haram kılmayın, haddi de aşmayın! Çünkü Allah haddini aşanları asla sevmeyiz.”* (el-Mâide: 5/87).

Helal yiyecek ve içecekleri kendilerine haram kılmaya kalkışan ve sonradan bu kararlarından vazgeçen sahabeyi Hz. Peygamber tasdik etmiştir: İbn Zeyd ve Zeyd b. Eslem'den rivâyet edildiğine göre bir gün Abdullah b. Revâha,

<sup>10</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 5/ 21.

<sup>11</sup> Ebû'l-Fidâ İmaduddîn İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Âzîm* (thk.: Sâmî b. Muhammed Selâme), Daru't-Tayyibe li'n-Neşr, 1420/ 1999, 3/ 678.

<sup>12</sup> İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Âzîm*, 3/ 678-679.

<sup>13</sup> Muhammed b. İsmâil Buhârî, *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi*, (trc.: Mehmed Sofuoğlu), Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1988, “Vasâye”, 23.

Hız. Peygamber'in yanında iken akrabalarından birisi onun evine misafir gelir. Bir süre sonra eve gelen Abdullah b. Revâha eşine, misafirine yemek ikram edip etmediğini sorar. Eşi: "Yemek az idi. Senin gelmeni bekledim" der. Misafirine ikramda bulunulmamasına sinirlenen Abdullah, eşine: "Misafirimizi benim yüzümden aç olarak hapsettin. Eğer tadarsam senin yemeğın bana haram olsun" deyince eşi de: "Sen yemedikçe eğer ben de yersem o yemek bana da haram olsun" diyerek and içer. Abdullah ve eşi arasındaki konuşmaları duyan misafiri: "Siz yemedikçe o yemek bana da haram olsun" der. Misafirin bu tutumu üzerine Abdullah eşine: "Getir yemeği. Besmele çekin ve yeyin" deyip yemeği yer. Sabah olunca da Hız. Peygamber'e gelip akşam evde olanları haber verir, O (sas) da: "Güzel yapmışsın" buyurur. Bunun üzerine "Allah, boş bulunarak ettiğiniz yeminlerinizden dolayı sizi sorumlu tutmaz..." (el-Mâide: 5/89) âyetine kadar olmak üzere "Ey iman edenler, Allah'ın size helal kılmuş olduğu hoş ve temiz şeyleri kendinize haram kılmayın ve haddi aşmayın..." (el-Mâide: 5/87). âyetleri inzal olur.<sup>14</sup> Hız. Peygamber'in yukarıda anlatılan olayın akabinde sahabeyi tasdik ettiğini görmekteyiz ki, bu da itidali emrettiği anlamına gelmektedir.

İslam'da gayrı meşru yollarla kazanılmış malın kullanılması, tıpkı zati itibariyle haram olan malın kullanılması gibi haram sayılmaktadır. Konuyla ilgili âyette, haksız kazancın intihar olarak değerlendirilmesi dikkat çekicidir: "Ey iman edenler! Mallarınızı aranızda meşru olmayan yollarla yemeyin. Karşılıklı hoşnutluk ile yapılan bir ticaret yapmanız ise, elbette meşrudur. Sakın haram yiyerek, başkasının hakkını gasp ederek kendinizi öldürmeyin. Allah size pek merhametlidir" (en-Nisâ: 4/29). Burada batıl yollar ifadesi; hırsızlık, hainlik, gasp etmek, kumar, faiz, geçersiz (haksız) mübadeleler ve sefihlik gibi bütün gayr-ı meşru sebepleri ve maksatları kapsamaktadır.<sup>15</sup>

Peygamber (sas) bir hadisinde yeme içme konusunda isrâf sayılacak derecede aşırı gitmenin zararlarına dikkat çekmekte, insan sağlığı için güzel bir ölçü getirmektedir: "İnsanoğlu, karnından daha şerli bir kap doldurmamıştır. İnsana belini doğrultacak birkaç lokma yeter. Eğer mutlaka yemesi gerekli ise, midesinin üçte birini yemeğe, üçte birini içmeğe, üçte birini de nefes almaya ayırsın."<sup>16</sup> Aşırı yemenin insan sağlığına ne kadar zararlı olduğu modern tıbbın

<sup>14</sup> Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Camîu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân* (nşr.: Ahmed Muhammed Şakir), Muessetu'r-Risale, Kahire 1420/ 2000, 5/ 9; Suyûtî, Celâleddin Abdurrahmân b. Ebû Bekr, *ed-Durru'l-Mensûr fi't-Tefsîr bil-Me'sûr*, Ocak Yay., İstanbul 2012, 3/ 143.

<sup>15</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Alî Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân* (thk.: Abdusselâm Muhammed Alî Şâhîn), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1428/ 2007, 3/ 127.

<sup>16</sup> Tirmizî, "Zühhd", 47; İbn Mâce, "Et'ime", 50.

da açıkça ortaya koyduğu bir husustur.<sup>17</sup> Peygamber'in (sas) tedaviye yönelik rivayetlerinin yanı sıra mide ile ilgili bu hadisinin, koruyucu hekimlik yönüyle önem arz ettiği aşikârdır. Mideyi tıka-basa doldurmanın sağlığın bozulmasına, bedenın ağırlaşarak tembelleşmesine, uykunun ziyadesine ve buna bağlı olarak da, dini ve dünyevi işlerin zarar görmesine sebep teşkil etmektedir. Aşırı derecede yemek yemenin, aynı zamanda dünya nimetini çokça istemede bir çeşit tatminsizlik ifadesi olduğu da belirtilmektedir. Hadiste belirtilen tavsiyelere uyulduğu takdirde söz konusu olumsuzlukların büyük oranda kalkacağı, buna karşılık kişiye beden ve ruh sağlığı olarak canlılık kazandıracağı bilinmektedir.<sup>18</sup> Bu hadisteki ölçüye göre, yemek ve suya midenin üçte birini ayırmak tefrît, üçte üçünü doldurmak ifrât, üçte ikisini doldurmak ise vasat olarak değerlendirilebilir.

Kur'ân'da çok yemenin ve içmenin, kâmil bir müminin niteliği olmadığı ve bunların, inkâr edenlerin belirgin vasıfları olduğu dile getirilmiştir. (Bkz. Muhammed: 47/12). Rızık kullanma konusunda aşağıda meâli verilen âyette ifade edildiği üzere bu konuda ifrâta gidilmemesi, mutedil olunması gerektiği vurgulanmıştır: *"O halde size verdiğimiz rızıkların en hoş ve temiz olanlarından yi-yin, ama bu hususta aşırı gitmeyin, yoksa gazabım tepenize iniverir. Kimi de gazabım çarparsa artık o uçuruma düşmüştür"* (Taha: 20/81). Neticede İslam dini, her hususta aşırıya gitmeyi yasaklamış özellikle insan sağlığını korumayı amaç edinmiş ve yeme-içme hususunda itidali tavsiye etmiştir.

### 3. GİYİNMEDE AŞIRILIK

İnsanoğlunu hayvanlardan farklı kılan bir özelliği, onu sıcak-soğuktan koruyan, edep yerlerini örten ve aynı zamanda süs amaçlı kullanabileceği bir giysiye ihtiyaç duymasıdır. İslam, yeme ve içmeye bir ölçü getirdiği gibi, giyim konusunda da vasat bir yol takip etmiştir.

Kur'ân'da süs eşyası olarak da nitelendirilen elbisenin giyilmesi emredilmiştir: *"Ey Âdemoğulları! Her namaz vaktinde mescide giderken, süsünüz olan elbisenizi giyinin. Yi-yin, için fakat israf etmeyin; çünkü Allah israf edenleri asla sevmeyiz. De ki: "Allah'ın, kulları için yaratıp ortaya çıkardığı ziyneti, temiz ve hoş rızıkları*

<sup>17</sup> Mehmet Soysaldı, "Kur'ân'da İsrâf Kavramı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Dergisi*, Samsun 2005, sayı 18-19, 117.

<sup>18</sup> Bkz. Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-Mefâtiḥ Şerhu Mişkâti'l-Mesâbih*, Beyrut 1414/ 1994. 9/ 48-49; Munâvî, Muhammed Abdurraûf, *Feyzu'l-Kadîr Şerhu'l-Câmi'is-Sağîr*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2012, 5/ 502; Mubârekfûrî, Muhammed Abdurrahman b. Abdurrahim, *Tuhfetu'l-Ahvezî Şerhu Câmi'it-Tirmizî*, Beyrut 1410/ 1990, 7/ 44.

*haram kılmak kimin haddine? De ki: "Onlar, dünya hayatında (iman etmeyenlerle birlikte) iman edenlerindir. Kıyamet günü ise yalnız müminlere mahsustur. İşte Biz, bilip anlayan kimseler için, âyetleri bu şekilde beyan ediyoruz" (A'râf: 7/31-32). Bu âyetin nüzûl sebebi ile ilgili İbn Abbas şöyle bir rivayette bulunmuştur: "Cahiliyye Arap kabileleri, Ka'be'yi çıplak olarak tavaf ederlerdi. Bunu, erkekleri gündüz, kadınları da geceleyin yaparlardı. Minâ'da mescide, ibadet ettikleri yere geldiklerinde, elbiselerini tamamen çıkararak, o yere soyunmuş olarak girer ve 'Biz, içinde (giyinik iken) günah işlediğimiz elbiselerle tavaf (ibadet) etmeyiz' derlerdi. Bazıları da şöyle derlerdi: 'Biz bunu, uğur sayarak yapıyoruz. Elbiselerimizi soyup attığımız gibi, günahlarımızdan da arınıp kurtulmuş oluyoruz.' Onların kadınları, Hums kabilelerinden olan Kureyşlilere karşı örtünmek için böğürlerinden aşağı bir örtü takarlardı. Çünkü Kureyşliler böyle yapmıyorlardı. Onlar, elbiseleri ile ibadet ediyor, yaşayacak kadar yiyor, et ve iç yağı yemiyorlardı. Bundan dolayı, Müslümanlar, 'Ya Resûlallah, bizim böyle yapmamız daha münasiptir' deyince, Cenâb-ı Hak bu âyeti indirmiştir."<sup>19</sup> Mezkûr âyette izah edildiği üzere üstünü örtmeye gücü yeten bir kimsenin avret mahallini örtmeyip açık bulundurması aşırılık olarak gösterilmiştir.*

Ayrıca yukarıda geçen âyette, suya girerken de meşru giyim-kuşama riâyet edilmesi ve vasat yoldan gidilmesi ima edilmektedir. Bunun yanında insanlık şerefine, bu vasat yolu takip etmekle muhafaza edileceği, bu hususta ifrâta düşmenin ise, insanlığa ve ahlâka karşı bir başkaldırı niteliği taşıdığı, bu durumun Allah'ın (cc) azabını celp etmek için yalnızca bir vasıttan ibaret olacağı anlatılmaktadır.<sup>20</sup>

Kullanılması haram olan elbiselerin giyilmesi ifrât olduğu gibi, farz olan giyinmenin terk edilmesi de tefrîttir. Mübah giyinme şekli, kişiden kişiye veya toplumdaki topluma farklılık arz edebilir. Buna göre her fert ve her toplum kendine uygun olan şekli, tercih edip etmeme konusunda muhayyer bırakılmıştır.<sup>21</sup> Zengin birisi için mübah olan bir elbise, fakir için mekruh veya haram olabilir. Herkes haline ve servetine göre harcamada bulunur. Fakir kimselerin zenginlere özenerek isrâfa kaçmaları doğru değildir. Bununla birlikte her hususta olduğu gibi bu hususta da zenginlerin, maddi durumu elverişli olmayan

<sup>19</sup> Râzî, *Mefatihü'l-Gayb*, 10/ 344; Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs Ebû Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, (thk.: Es'ad Muhammed et-Tayyib), Mektebetü'l-Asriyye, trz., 5/ 1464.

<sup>20</sup> Çiftçi, *İslam'da İsrâf ve Lüks*, 69.

<sup>21</sup> Yeniçeri, *İslam Açısından Tüketim ve Tüketicinin Korunması ve Ev İdaresi*, 189.

kimseleri kışkırtacak tarzda giyinip kuşanmalarının da bir aşırılık olduğu açıktır.<sup>22</sup>

Yukarıdaki âyette, elbisenin ziynet ve süs olarak isimlendirilmesinden hareketle, güzel giyinmenin her insanın bütçesine göre tavsiye edilen vasat bir davranış olduğuna da işaretle bulunulmuştur. Öte taraftan aşırı pahalı giysiler giymenin, ifrât; imkânı varken bayağı ve adi şeyler giymenin de cimrilik kapsamında tefrît olduğu ima edilmiştir. Nitekim Hz. Peygamber (sas), karşısına pejmürde bir elbiseyle çıkan zengin birine şu uyarıda bulunmuştur: “Allah, sana mal verdiyse, O'nun nimet ve ikramı üzerinde görülmelidir.”<sup>23</sup> Bu hadise göre zengin birinin temiz ve aşırıya kaçmamak şartıyla güzel giyinmesi, kendisine verilen nimetin şükrünü ifa ettiğini göstermektedir.

Giyim-kuşamdan maksat, erkek ve kadının avret mahallerini örtmesi ve güzel görünmesidir. Lakin bazı insanların giyim-kuşamlarına istenilen düzeyde önem göstermeyerek tefrîte düştükleri, bazılarının ise, tutum ve harcamalarında daha güzel görünmek için ifrâta saptıkları bir vakıadır. Oysa İslam'ın ortaya koyduğu ve uyulmasını istediği ölçü, bu iki yaklaşım arasında yer alan vasat bir duruştur. İslam, elbisenin şeffaf ve vücut hatlarını belli edecek tarzda dar olmaması gerektiğini emrederek insanlığa itidal tavsiye etmiştir.<sup>24</sup>

#### 4. KONUŞMADA AŞIRILIK

Kur'ân-ı Kerîm'de, konuşmanın nasıl olması gerektiğiyle ilgili istenen olumlu söz çeşitlerinden güzel ve yararlı olan kelime-i tayyibe'den söz edilmesinin yanı sıra, istenmeyen olumsuz söz çeşitlerinden çirkin ve zararlı olan kelime-i habîse'den de söz edilmektedir. Bu her iki söz çeşidini de Kur'ân, şöyle örneklemektedir: “Görmedin mi, Allah güzel bir sözü nasıl misal getirdi? (Güzel bir söz), kökü sağlam, dalları göğe yükselen bir ağaç gibidir. Bu ağaç, Rabbinin izniyle her zaman meyvesini verir. Öğüt alsınlar diye Allah insanlara misaller getirir. Kötü bir sözün durumu da; yerden koparılmış, ayakta durma imkânı olmayan kötü bir ağacın durumu gibidir. Allah, iman edenleri hem dünya hayatında hem de ahirette sabit bir sözle sağlamlaştırır, zalimleri ise saptırır. Ve Allah dilediğini yapar” (İbrahim: 14/24-27).

<sup>22</sup> Çiftçi, *İslam'da İsrâf ve Lüks*, 70.

<sup>23</sup> Tirmizî, “Edeb”, 54.

<sup>24</sup> Dehlevî, Şâh Velîyyullah, *Hucetullâhi'l-Bâliğa* (trc.: Mehmet Erdoğan), Ankara 2003, 2/ 512, 516.



Yukarıdaki âyette kelime-i tayyibe tabiri, kelime-i tevhîd, iman, tesbih gibi zikirler, mümin insan, Kur'ân ve güzel olan her söz anlamında yorumlanmaktadır.<sup>25</sup> Hadîs-i şerîflerde de en güzel sözlerin, Allah'ın kelâmı Kur'ân'ın olduğu ifade edilmektedir.<sup>26</sup> Kelime-i tevhîdin ise, müminlerin söylediği en değerli söz olduğu,<sup>27</sup> bu sözleri söyleyen kişinin kalbinde imanun güzel bir bitki gibi kökleştiği, onun kökünün kalp ile tasdik, dalının dil ile ikrar ve semeresinin de ameller olduğu bildirilmektedir. Bu sebeple Mümin, kalbinde kök salan imanun gereği olarak daima güzel ameller işlemekte ve güzel sözler söyleyerek amellerini göğe doğru yükseltmektedir.<sup>28</sup>

Farklı kelime ve sıfatlarla tabir edilen ve güzel söz kapsamında ele alınan birçok kelime Kur'ân'da mevcuttur. Bunlar: Hoş, meşru ve münasip söz anlamına gelen *kavl-i ma'rûf* (Bkz. el-Bakara: 2/235; en-Nisâ: 4/5); doğru ve isabetli söz anlamında *kavl-i sedîd* (Bkz. Ahzab: 33/70; en-Nisâ: 4 9); etkili ve dokunaklı söz anlamında *kavl-i belîğ* (Bkz. en-Nisâ: 4/9); yumuşak söz ve tatlı dil anlamında *kavl-i leyyin* (Bkz. Tâhâ: 20/43-44; Nahl: 16/125); saygı dolu güzel söz anlamında *kavl-i kerîm* (Bkz. İsrâ: 17/23); gönül alıcı söz anlamında *kavl-i meysûr* (Bkz. İsrâ: 17/28); sarsılmaz söz manasında *kavl-i sabit* (Bkz. İbrahim: 14/27); hak söz manasında *kavlu'l-hak* (Bkz. Meryem: 19/34); ortak söz ve uzlaşmaya davet eden söz anlamında *kelime-i sevâ* (Bkz. Âl-i İmrân: 3/64); kalıcı, ölümsüz söz anlamında *kelime-i bâkiye* (Bkz. Zuhruf: 43/26-28); en güzel söz anlamında da *ahsenu'l-kavl* (Bkz. Fussilet: 41/33) şeklinde gelen kelimelerdir.

Yukarıdaki âyetlerde verilen kavramların tümü, genellikle müminin muhataplarıyla konuşma üslubunu belirlerken; bilhassa bunlardan *kavl-i belîğ*, *kavl-i leyin*, *mev'iza-i hasen* ve hikmetli söz ifadeleri mürşid konumundaki kişilerin, irşad esnasında kullanması gereken üslubu ortaya koymaktadır.<sup>29</sup>

Çirkin ve zararlı söz (kelime-i hâbise) çerçevesinde değerlendirilen sözcükler de Kur'ân'da farklı kelimelerle geçmektedir. Bunlar: Haktan sapan söz, yalan söz anlamında *kavli'z-zûr* (Bkz. Hac: 22/30); ikiyüzlü söz anlamında *lah-*

<sup>25</sup> Taberî, *Camiu'l-Beyân*, 16/ 567-568; Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ahmed, *el-Keşşâf ân Hakâiki Gavâmidî't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl*, Beyrut 1407, 2/ 519; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Âzîm*, 4/ 491; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 3/ 106.

<sup>26</sup> Ahmed b. Şu'âyb en-Nesâî, *Sünen-i Nesâî* (trc.: Bedrettin Çetiner), Çağrı Yay., İstanbul 1992, "Sehv", 65.

<sup>27</sup> Buhârî, "Eymân", 18; İbn Mâce, "Edeb", 56.

<sup>28</sup> Taberî, *el-Camiû'l-Beyân*, 16/ 568.

<sup>29</sup> Lokman Bedir, "Genç Neslin Camilere Alışmasında/Alışmamasında Üslubun (Lisân-ı Hâl ve Lisân-ı Kâl'in) Etkisi", *Uluslararası Cami Sempozyumu*. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2018, sayı 2: 657.

*nu'l-kavl*<sup>30</sup> (Bkz. Muhammed: 47/30); yaldızlı sahte söz manasında *zuhrufu'l-kavl* (Bkz. En'âm: 6/112); çelişkili söz anlamında *kauli'l-muhtelif* (Bkz. Zariyat: 51/8); kötü söz anlamında *es-sû' mine'l-kavl* (Bkz. en-Nisâ: 4/148); kulaktan dolma batıl söz anlamında *zâhir mine'l-kavl* (Bkz. er-Ra'd: 13/33); çirkin söz manasında *münker mine'l-kavl* (Bkz. Mücâdele: 58/2); küfür sözü anlamında *kelimetü'l-kufr* (Bkz. Tevbe: 9/74); eğlence amaçlı boş ve yararsız söz anlamında *lehvu'l-hadis* (Bkz. Lokmân: 31/6); vebali büyük söz anlamında *kauli'l-azîm* (Bkz. İsrâ: 17/40) tabirleridir.<sup>31</sup>

Kur'ân'da, konuşma esnasında kaçınılması gereken hatalardan her biri yerine göre ifrât, yerine göre de tefrît kapsamında ele alınmaktadır. Konuşurken yapılan yanlışlıklardan biri, Kur'ân'da lağv olarak tabir edilen boş ve fuzuli konuşmadır. Allah (cc), müminleri şu özelliklerle nitelemektedir: “*Onlar ki, faydasız işlerden ve boş sözlerden yüz çevirirler*” (Mü'minûn: 23/3). Bu âyetteki lağv, boş ve yanlış şeyler, Allah'ın hoş görmediği her bir şey, tüm günahlar, gereksiz söz ve fiiller, kizb, hakaret ve hayrı olmayan söz anlamında yorumlanmaktadır.<sup>32</sup>

Hz. Peygamber konuyla ilgili bir hadisinde şöyle buyurmaktadır: “İnsanoğlunun bütün sözleri lehine değil, aleyhinedir. Ancak marufu emretmek, münkere engel olmak ve Allah'ı zikretmek hususundaki sözleri hariç.”<sup>33</sup> Burada ifade edildiği üzere, insanın ancak şu üç hususta konuşması aleyhine bir durum teşkil etmez. Bunların dışındaki konuşmalar mübah bile olsa ahirette karşılaşılabilecek hesabı uzatır, haram sözlere sebebiyet verir, sevapların azalmasına neden olur ve neticede cehennemde cezalandırılmaya bile yol açması muhtemeldir.

Kur'ân'da, bilgiye dayanmadan zan ve tahminle konuşmak (Bkz. Hucurat: 49/6; En'âm: 6/116), konuşmanın amele uygun olmaması (Bkz. Saf: 61/2-3), yalan konuşmak (Bkz. Tevbe: 9/119), ğybet etmek (Bkz. Hucurat: 49/12), iftira da bulunmak (Bkz. Ahkâf: 46/28), nemime (laf taşımak) (Bkz. Kalem: 68/10-11), insanlarla, din ve dindarlarla dalga geçmek, onlarla alay etmek (Bkz. Hucurat: 49/11), hakaret ve bedduada bulunarak konuşmak, lanet etmek (Bkz. en-Nisâ:

<sup>30</sup> Buhârî, “Ahkâm”, 20.

<sup>31</sup> Mustafa Öztürk, *Kur'ân'da Konuşma ve İlkeleri*, Doktora Tezi, Marmara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul (Türkiye), 2012, 55-86.

<sup>32</sup> Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, 19/ 10; Mâverdi, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Muhammed, *en-Nuket ve'l-'Uyûn (Tefsiru'l-Mâverdi)* (thk.: Seyyid b. Abdumaksûd b. Abdurrahîm), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, trz., 4/ 46.

<sup>33</sup> Tirmizî, “Zühhd”, 63; İbn Mâce, “Fiten”, 12.

4/148) gibi söylemler çoğunlukla nehiy sigasıyla gelerek konuşmada sakınılması gereken yanlışlıklar olarak gösterilmiştir. İslam hukukçularının çoğunluğuna göre nehiy kavramı, yasaklanan fiilin haram kılındığını gösterir ve özel bir karine bulunmadıkça bu fiil, haramlık dışında bir anlama çekilemez. Karine varsa, yasaklama o karinenin gösterdiği manada anlaşılır.<sup>34</sup> İstenmeyen ve yasaklanan tüm bu tutum ve davranışlar İslam'da aynı zamanda aşırılık olarak telakki edilmiştir.

Konuşurken uyulması teşvik edilen kurallar ise Kur'an'da, vasat ve itidal yolu olan istikamet adı altında yer almaktadır. Bunlar da genellikle emir sigasıyla ifade edilmektedir. Cumhuriyet ulemaya göre "emir" kavramı, kaide olarak emredilen fiilin yerine getirilmesinin zorunluluğuna delalet etmektedir. Özel bir neden bulunmadıkça emrin vücuttan başka bir anlamda anlaşılması sahih değildir. Eğer karine varsa, emrin, karinenin işaret ettiği anlama yüklenmesi icap eder.<sup>35</sup> Hülasa, Kur'an'da konuşma adabı ve ilkeleri olarak emredilen kurallar da vasat yolu göstermektedir.

Dinimizce tavsiye edilen kurallardan biri de, konuşurken dili dikkatli kullanmaktır. Dil, hayrın anahtarı olabildiği gibi şerrin anahtarı da olabilir. Cennete girmeye de cehenneme girmeye de genellikle insanın dili sebep teşkil etmektedir. "Bir de Yahudiler, "Allah'ın eli bağlıdır" (rızkı vermekte cimrilik ediyor) dediler. Söylediklerinden ötürü kendi elleri bağlansın ve lânete uğrasınlar!" (el-Mâide: 5/64). Bu âyete göre Yahudiler küfür, yalan ve iftiradan dolayı Allah'ın rahmetinden kovulmuşlardır.<sup>36</sup> Öte taraftan, imanları ve hakkı söylemeleri sebebiyle müminlerin cennetle müjdelendikleri belirtilmektedir:<sup>37</sup> "Dedikleri bu söze karşılık Allah onlara, devamlı kalacakları, içinden ırmaklar akan cennetleri mükâfat olarak verdi. İşte bu, iyi ve yararlı işleri en güzel şekilde yapanların mükâfatıdır" (el-Mâide: 5/85). Hz. Peygamber (sas) konuyla ilgili bir hadisinde, ağızdan çıkan bir sözün insanı kötü bir akıbetle nasıl uğratacağını şöyle beyan etmiştir: "Kul, Allah'ın hoşnut olduğu bir kelâmı önemsemeksizin söyler de Allah, o söz sebebiyle onun derecelerini yükseltir. Yine kul, Allah'ı gazaplandıran bir sözü hiç önemsemeksizin söyler de o söz sebebiyle cehennemin dibine yuvarlanır."<sup>38</sup>

<sup>34</sup> Şa'ban, Zekiyyüddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l Fıkıh)* (trc.: İbrahim Kâfi Dönmez), TDV Yayınları, Ankara 1996, 339.

<sup>35</sup> Şa'ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 328.

<sup>36</sup> Tâberi, *Câmiû'l-Beyân*, 3/ 50.

<sup>37</sup> İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Âzîm*, 3/ 166.

<sup>38</sup> Buhâri, "Rikak", 23.

Kur'ân'da istenen konuşma şekillerinden biri de güzel konuşmadır: “*İn-sanlara güzel söz söyleyin*” (el-Bakara: 2/83). Bu âyette de görüldüğü üzere, herhangi bir tahsis yapmaksızın, yani ayırım yapmaksızın insanlara güzel söz söylenmesi emredildiği gibi Hadis-i şerifte de güzel sözün bir tür sadaka olduğundan<sup>39</sup> söz edilmiştir.

Yumuşak konuşmak, İslam dininde tavsiye edilen konuşma ilkelerinden biridir. Allah (cc), Firavun'la konuşurken bile yumuşak söz söylemesini Hz. Musa'ya ve Hz. Harun'a emretmiştir: “*Firavun'a gidin. Çünkü o azmıştır. Ona yumuşak söz söyleyin. Belki öğüt alır yahut korkar*” (Tâhâ: 20/43-44). Firavun gibi zalim ve münkir bir insana karşı bile yumuşak söz söylenmesi emrediliyorsa, ne kadar günahkâr olursa olsun mümin birine yumuşak söz söylenmesi elbette daha elzemdir.<sup>40</sup>

Kur'ân'da üzerinde en çok durulan konuşma ilkesi doğru konuşmaktır: “*Ey iman edenler! Allah'a karşı gelmekten sakının ve doğru söz söyleyin ki, Allah sizin işlerinizi düzelsin ve günahlarınızı bağışlasın. Kim Allah'a ve Resûlüne itaat ederse, muhakkak büyük bir başarıya ulaşmıştır*” (Ahzâb: 33/70-71). Bu âyette hayatın her alanında müminlerin yalandan uzak durmalarının ve dosdoğru söz söylemelerinin bir zorunluluk olduğu vurgulanmıştır.

Güzel, yumuşak ve doğru konuşmayı esas alan Kur'ân-ı Kerîm, konuşurken kullanılacak ses seviyesine de dikkat çekmiştir. Zira konuşmanın olmazsa olmazı sestir. Ses, kelimelerin taşıdığı manalardan daha fazlasını dinleyen kimseye ulaştırabilir; konuşanın coşkusal halini, amacını, tutumunu, ilgisini, konuya olan hâkimiyetini yansıtır. Bu sebeple sesin kullanılış biçimi ve niteliği çokça önem arz eder: “*Yürüyüşünde tabî ol. Sesini alçalt. Çünkü seslerin en çirkini, şüphesiz eşeklerin sesidir!*” (Lokmân: 31/19). Bu âyette sesin ölçülü ve mutedil bir şekilde kullanılması gerektiğine dikkat çekilmiştir. Âyetteki sesi alçaltma emri, kısık sesle kimsenin anlayamayacağı fısıltı halinde konuşma anlamında değil, sesi vasat, ölçülü kullanma ve ifrâta meylederek gereksiz yere yükseltmeme manasında kullanılmıştır.<sup>41</sup> Yapılacak konuşmada sesin duyulmayacak derecede alçaltılması, dinleyenlerle iletişime geçilmesine mani olacağı gibi; aşırı derecede yükseltilmesi de dinleyicileri yorar. Bu sebeple konuşmanın yapılacağı

<sup>39</sup> Buhârî, “Cihad”, 126.

<sup>40</sup> Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî Kurtubî, *el-Câmi' li Âhkâmi'l-Kur'ân*, (thk.: Ahmed Berdûnî, İbrâhîm Etfîş), Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, Kahire 1964, 11/ 199-200.

<sup>41</sup> Bkz. Tâberi, *Câmiü'l-Beyân*, 20/ 146; İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, ed-Dâru't-Tûnusiyye, Tunus 1984, 21/ 168.

yere ve dinleyenlerin sayısına göre sesin şiddeti alçaltılmalı ya da yükseltilmelidir.<sup>42</sup>

Yukarıdaki âyetten de anlaşılacağı üzere Kur'ân, her konuda olduğu gibi konuşmamızda da vasat ve mu'tedil olmamızı istemektedir. Çünkü böyle bir konuşma biçimi, maksadın gerçekleştirilmesini kolaylaştırmaktadır. Burada sesin tam kısılması tefrîte örnek gösterilmekte, sesin yükseltilerek merkep sesine benzetilmesi de ifrâta örnek gösterilmektedir. Olumsuz anlamda her iki uç nokta da dinimizce istenmeyen davranış modelleri olarak ortaya konulmaktadır.

Kur'ân'da adaletli konuşmak (Bkz. En'âm: 6/152), açık ve anlaşılır konuşmak (Bkz. el-Bakara: 2/242), yere, zamana ve seviyeye uygun konuşmak (Bkz. İbrahim: 14/4; Fussilet: 41/44), dikkatli ve sözün sonuçlarını hesaba katarak konuşmak (Bkz. Nur: 24/15), kelimeleri özenle seçmek ve yanlış anlaşılmalara fırsat vermemek (Bkz. Nisâ: 4/46), edebe riâyet ederek konuşmak (Bkz. Furkan: 25/72), musibetler ve olumsuzluklar karşısında dikkatli konuşmak (Bkz. el-Bakara: 2/155), en güzel şekilde tartışmak (Bkz. Nahl: 16/125), muhataba söz hakkı tanımak ve onu güzelce dinlemek (Bkz. Kâf: 50/37) gibi konuşma ilkeleri de İslam dinine göre uygun görülen vasat konuşma şekilleri olarak sunulmaktadır.

## 5. YÜRÜMEDE AŞIRILIK

İnsanın ilahî buyruklar doğrultusunda belli bir kalıba koyması gereken davranışlarından biri de yürüyüş biçimidir. Kur'ân, bu konuya gerekli hassasiyeti göstererek bir Müslümanın ideal yürüme tarzının ne olduğunu muhtelif açılardan ele almıştır.

Kur'ân-ı Kerim, yürürken ve konuşurken olması gereken edebi de öğretmektedir. O da dengeli yürümek ve bağırıp, çağırarak konuşmamaktır. Edeb içinde dengeli yürümenin ölçüsünü veren âyete baktığımızda şu ilkeleri görüyoruz: *"Yürüyüşünde tabî ol, orta yolu tut. Sesini alçalt. Çünkü seslerin en çirkini, kuşkusuz merkeplerin sesidir!"* (Lokmân: 31/19). Bu âyette Müslümanların, ifrât ve tefrîte düşmeden mutedil bir yürüyüşle yürümeleri gerektiği emredilmiştir. Abdullah b. Mes'ud (v.32/652-53), hayatın birçok alanında aşırılığı kendilerine düstur edinen Yahudilerin, yürürken bile koşmak suretiyle ifrâta saptıklarını,

<sup>42</sup> Canan İleri ve diğerleri, *Sözlü ve Yazılı Anlatım*, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir 1998, 64.

Hıristiyanların da çok yavaş, debelenir gibi yürüyerek tefrîte düştüklerini belirtmiştir.<sup>43</sup>

Kur'ân, kibirle, çalımla ve kendini beğenmiş bir tavırla yürümeyi şiddetle yasaklamıştır: “Yeryüzünde gurur, kibir içinde ve kasıla kasıla yürüme! Zira (ne kadar büyüklenirsen büyüklen), sen ne yeri delip geçebilir ne de dağların boyuna erişebilirsin!” (İsrâ: 17/ 37). “Kibirli davranarak insanlara yüzünü dönme, yerde çalımlı çalımlı yürüme! Çünkü Allah kibirle kasılan, kendini beğenmiş, övünüp duran kimsele-ri asla sevmez” (Lokman: 31/18). Bu âyetlerde, ifrâta düşecek bir biçimde sevinmemek ve neşelenmemek, kendini beğenerek, kasıla kasıla yürümek gerektiği vurgulanmıştır.<sup>44</sup> Bu şekilde yürümek Allah'ın ve insanların hoşlanmadığı hatta nefret ettiği bir davranıştır. Müfessirlerce bu şekildeki bir yürüyüş, kendisini rahatlatmaya çalışan psikolojik bir hastalık halinin ifadesi olarak da yorumlanmıştır.<sup>45</sup>

Hız. Peygamber, bazı hadislerinde kibirle yürümeyi yasaklayarak böyle davranmanın kötü akıbetinden bizleri haberdar etmiştir: “Sizden önceki milletlerden birinde bir adam üzerindeki elbiselerle kendini beğenerek gurur ve çalımla yürürken birden bire yer onu yutuverdi. O artık orada kıyamete kadar debelenip durmaktadır.”<sup>46</sup> “Kim elbisesini kibirle sürüklerse kıyamet günü Allah o kimsenin yüzüne bakmaz.”<sup>47</sup>

Çalımla yürümek genellikle yasaklanmış olmakla birlikte savaş esnasında müstehap kabul edilmiştir: “Allah, bu şekilde gurur ve çalımla yürümekten, savaş meydanı hariç başka bir yerde hoşlanmaz”<sup>48</sup> Bu hadiste ifade edildiği üzere, savaşta düşmanı korkutma amaçlı çalımla yürüme şeklinin tasvip edildiği belirtilmiştir.

Kur'ân'da, dedikodu yaparak yürümenin aşırılık olduğu, böyle bir davranışın Müslümanın niteliği olamayacağı ifade edilmiştir (Bkz. Kalem: 68/8-15). Örnek insanların nitelikleri verilirken, bunların vakar ve tevazu ile yürüyen

<sup>43</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-Meanî*, 11/ 81.

<sup>44</sup> Taberî, *Camiû'l-Beyân*, 17/ 450; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Âzîm*, 5/ 75; Şihâbuddîn Mahmûd b. Abdullah Âlusi, *Rûhu'l-Meanî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'û'l-Mesânî*, (thk.: Alî Abdalbârî Atiyye), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1415, 8/ 50.

<sup>45</sup> Kutup, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 4/ 2219.

<sup>46</sup> Müslim, *Sahîh*, (trc.: Ahmed Davudoğlu), Sönmez Neşriyat, İstanbul 1973, “Libas”, 50; Tirmizî, “*Kıyamet*”, 47.

<sup>47</sup> Tirmizî, “*Libas*”, 9.

<sup>48</sup> Ebû'l-Hasen İzzuddîn İbnü'l-Esîr, *Usdu'l-Ğabe fî Ma'rifeti's-Sahâbe* (thk.: Alî Muhammed Muavviz, Ahmed Abdu'l-Mevcûd), Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, Beyrut 1996, 6/ 103.

kimseler oldukları Kur'ân'da ayrıca dile getirilmiştir: “*Rahmân'ın kulları, yeryüzünde vakar ve tevazu ile yürüyen kimselerdir. Cahiller onlara sataştıkları zaman, “selâm!” der (geçer)ler*” (Furkan: 25/63). Bu âyette geçen “*Rahmân'ın kulları, yeryüzünde vakar ve tevazu ile yürüyen kimselerdir*” ifadesini müfessirler, gurur ve kibre kapılmadan, fesat ve Allah'a isyan peşinde koşmadan, sekîne, vakar, tevazu ile yürüme gibi anlamlarda yorumlamışlardır.<sup>49</sup> Zaten ifrât ve tefrîte düşmeden dengeli yürümek, teenniyle hareket etmek, istikametli bir hayat çizgisine sahip olmak, peygamber ahlâkından sayılmıştır. Bundan dolayıdır ki, vicdanlarında Allah'a kulluğun idrakine varmış bulunan mü'min kimseler, gururlu, kibirli, kaba ve saygısız değil; sakin, vakûr, mu'tedil, mütevazı, terbiyeli ve başkalarına eziyet etmeyecek biçimde yürürler; cahilce davranışlara da itibar etmezler.<sup>50</sup>

Her hususta olduğu gibi yürüyüş konusunda da Hz. Peygamber insanlık için en güzel örnek teşkil etmiştir. Ali b. Ebî Tâlib ve Ebû Hureyre gibi sahabîlerin naklettiğine göre, Hz. Peygamber yürürken, yer âdeta ayakları altında dürülür gibi olurdu. Bir tarafa bakacağı zaman tüm vücuduyla dönerdi. Adımlarını atarken yokuş aşağı iniyor gibi atar ve hafifçe öne eğilerek yürürdü. Yokuş yukarı çıkarken de öyleydi. Yürürken gözleri yukarıya bakmaktan çok yere bakardı. Bakışı da çoğu zaman tefekkür eden bir kimsenin bakışı gibiydi. Yürüyüşü yavaş olmadığı gibi çok hızlı da değildi. Yani yürüyüşü ifrât ve tefrîttен uzak, vasat bir biçimdeydi. Fakat bazen arkasından kendisini takip edenler, O'ndan geri kalmamak için büyük bir gayret harcarlardı. O ise gayet rahat bir tavırla yürürdü. Çünkü yürürken adımlarını uzun ve seri atardı. Bununla beraber her halinden sükûnet ve vakar dökülürdü. Ayaklarını yere sertçe vurmazdı. Yürümesinde katiyyen bir yorgunluk izi sezilmezdi. Bir noktaya odaklanmış gibi varacağı istikamete doğru güvenli adımlarla yürür, zorunlu bir hal belirmedikçe de sağına soluna bakmazdı.<sup>51</sup> Bu yürüyüş şekli ise, ancak kararlı, gayretli, belli bir misyona sahip ve cesur insanların yürüyüşü olabilir.

İnsanın yürüyüşü ile temsil ettiği kimlik arasında ciddi bir ilişki söz konusudur. Müslümanlar, kibir ve gururla yürümekten sakındırıldıkları gibi, zayıf, kuvvetsiz, küçümsenecek bir tarzda yürümekten de sakındırılmışlardır. Nitekim tavaf yaparken “remel” yapılır.<sup>52</sup> Genel manada hızlı yürümek aşırılık

<sup>49</sup> Taberî, *Camiû'l-Beyân*, 19/ 293; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 13/ 67.

<sup>50</sup> Ergün Çapan, “Kur'ân'da Bir Ahlâk Ölçüsü Olarak ‘Yürüme Tarzı’”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Şanlıurfa, Temmuz–Aralık 2011, sayı 26: 42.

<sup>51</sup> Tirmizî, “Şemail”, 14-15; Sünen, “Menakıb”, 12.

<sup>52</sup> Remel; omuzlar silkelenerek, sıçramaksızın hızlıca yürümek demektir.

olarak nitelendirilir. Ancak “remel” yaparken hızlı yürümek görülen lüzum üzerine emredilmiştir.

Hız. Peygamber (sas), ashabı ile birlikte umre yapmak için Mekke'ye geldiğinde müşrikler “Yesrib (Medine) hummasının zayıf düşürdüğü bir takım insanlar geliyor” diyerek Müslümanların bitkin, güçsüz insanlar olduğunu öne sürüp onları küçümseyen bir davranış sergilemişlerdir. Bunun üzerine Hz. Peygamber, Müslümanların kuvvetli olduklarını göstermek için tavaf yaparken ilk üç şavtta iki Rüknu Yemanî arasında remel yapmalarını emretmiştir. Bu durumu gören Müşrikler: “Bunlar mı hummanın bitkin düşürdüğünü sandığınız insanlar, bunlar falan ve falandan daha sağlamış!” dediler.<sup>53</sup>

Kur'ân-ı Kerîm'de, tavsiye edilen bir yürüyüş şekli olan bayanların hayâ, edep ve vakarla yürümesi ve kadınların bir erkekle konuşma esnasında nasıl bir tavır takınmaları gerektiği Hz. Şuayb'ın (as) kızları ile örneklendirilmektedir. Şöyle ki, Hz. Musa (as) Medyen suyunun yanına geldiğinde oradaki insanların, hayvanlarını suladığını; iki genç kızın ise bir kenarda hayvanlarıyla birlikte beklediğini görmüştür. Kızlara neden böyle yaptıklarını sorduğunda onlar da babalarının yaşlı olduğunu ve herkesin hayvanlarını sulayıp gittikten sonra hayvanlarını sulayabileceklerini söylemişlerdir. Bunun üzerine Hz. Musa onların hayvanlarını kuyudan su çekerek sulamış, onlar da hayvanlarını alıp evlerine dönmüşlerdir. Bir müddet sonra o iki kız kardeşten birisi tekrar Hz. Musa'ya gelerek babalarının kendisine hayvanlarını sulama karşılığında ücret vermek istediğini (Bkz. Kasas: 28/22-25) söylemiştir.<sup>54</sup> Kur'ân, kızlardan birinin tekrar gelip Hz. Musa ile konuşmasını şu şekilde anlatmaktadır: “Az sonra o iki kızdan biri hayâ ve edep abidesi halinde yürüyerek çıkageldi ve ‘Bize sunduğun sulama hizmetinin ücretini vermek üzere babam seni çağırıyor dedi’” (Kasas: 28/25). Bu âyetteki “تمشي” fiili, “على إستحياء” ifadesinin kendisi üzerine bina edilmesi için zikredilmiştir. Zira âyetin başındaki “جاءته” zaten “gelmeyi” ifade ettiğinden ayrıca “تمشي”nin zikredilmesine gerek yoktur.<sup>55</sup> Burada yürümenin hayâ üzerine bina edilerek zikredilmesinde bu yürüyen bayanın ne kadar hayâlı olduğuna bir vurgu vardır.

Netice itibariyle Kur'ân, insanın gururlanarak, kibirlenerek, çalım atarak ve böbürlenerek yürümesini yasaklamış, bunun yerine tevazu, vakar, sükûnet ve hayâ içinde mutedil bir biçimde yürümesini emretmiştir. Kur'ân'da ilgili âyetlerde gururla, kibirle, kasıla kasıla yürümenin dünya ve ahiretteki kötü

<sup>53</sup> Buhârî, “Hac”, 55; “Megâzî”, 43; Müslim, “Hac”, 240; Tirmizî, “Hac”, 39.

<sup>54</sup> Âlûsî, *Ruhu'l-Meanî*, 10/ 266.

<sup>55</sup> İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 20/ 103.



akıbetine dikkat çekilerek yasaklanmış; insana nimetlerin gerçek sahibi olan Allah (cc) karşısındaki konumu, aczi, fakrı hatırlatılarak böyle olumsuz ve aşırı bir davranıştan kurtulma yolu gösterilmiştir. Böylece Kur'ân, bazı aşırılıklar karşısında yapılması gerekenleri ve bu hususta Hz. Peygamber'in örnek alınmasını ortaya koymuştur.

## 6. SONUÇ

Allah (cc), her şeyi ölçülü ve dengeli yaratmış, insanların bu ölçüyü ve dengeyi korumalarını ve bunu bozacak davranışlardan uzak durarak itidal üzere bulunmalarını emretmektedir. Ancak Allah'ın (cc) bu emirlerine başkaldıran insanların, inanç ve ibadet başta olmak üzere günlük hayatın birçok safhasında aşırıya düştükleri görülmektedir.

Kur'ân, tıka basa yiyerek ve içerek isrâfta bulunmayı tasvip etmediği gibi, tamamen yeme ve içmeyi terk ederek aşırıya kaçmayı da uygun görmemiş, yemek için yaşamayı değil, yaşamak için yemeyi prensip edinmiştir. Böylece İslam, bu hususta belirlediği ölçünün dışına çıkmayı ifrât ve tefrît olarak göstermiş, her iki boyut arasında yer alan mutedil çizgiyi de istikamet olarak tanımlamıştır.

Kullanılması haram olan elbiselerin giyilmesini de farz olan giyinmenin terk edilmesini de aşırılık olarak gören Kur'ân, aşırı pahalı giysiler giymeyi, isrâf; imkân olduğu halde bayağı ve adi şeyler giymeyi cimrilik saymıştır. Böylece avret mahallerini örtmek ve güzel görünmek için giyinip-kuşanmak emredilmiş, elbisenin şeffaf ve vücut hatlarını belli edecek tarzda dar olmaması gerektiği öne sürülerek insanların itidalli olması tavsiye edilmiştir.

Marufu emretmek, münkere engel olmak ve Allah'ı zikretmek dışındaki tüm sözlerin insanın aleyhine olduğu ifade edilmiştir. İstenmeyen ve yasaklanan tüm bu sözler, İslam'da aynı zamanda aşırılık olarak gösterilmiştir. Güzel sözün bir tür sadaka olduğunu savunan İslam, doğru konuşmayı, yumuşak konuşmayı konuşma ilkelerinden sayarak konuşmamızda mu'tedil olmamızı istemiştir. Konuşurken sesin tam kısılmasını aşırılık olarak gören sesin yükseltilecek merkep sesine benzetilmesini de aşırılık saymıştır.

Kur'ân, kibirle, çalım ve kendini beğenmiş bir tavırla yürümeyi şiddetle yasaklamış, bunu, kendisini rahatlatmaya çalışan psikolojik bir hastalık halinin ifadesi olarak göstermiştir. Savaşta düşmanı korkutma amaçlı çalım ve yürümeyi aşırılık saymamış aksine bunu emretmiştir. Kur'ân'da ise, örnek insanların nite-

likleri verilirken, bunların vakar ve tevazu ile yürüyen kimseler oldukları belirtilmiştir.

İnsanın yürüyüşü ile temsil ettiği kimlik arasında ciddi bir ilişki olduğundan söz eden İslam, Müslümanları kibir ve gururla yürümekten sakındırdığı gibi, zayıf, kuvvetsiz, küçümsenecek bir tarzda yürümekten de sakındırmıştır. Genel manada hızlı yürümek aşırılık olarak görülmüştür. Ancak tavaf esnasında “remel” yaparken hızlı yürümek görülen lüzum üzerine emredilmiştir. Böylece Kur'ân, günlük hayatın her aşamasında tutarlı ve dengeli yaşamının ölçüsünü ortaya konmuş, bu ölçünün üzerine çıkmanın da altına inmenin de aşırılık olduğunu var sayarak her zaman itidal üzere olmayı tavsiye etmiştir.

## 7. KAYNAKÇA

- Ali el-Kârî, Alî b. Sultan Muhammed (v.1014/1605), *Mirkâtu'l-Mefâtiḥ Şerhu Mişkâti'l-Mesâbih* (1-10), Beyrut 1414/ 1994.
- Âlûsî, Şihâbuddîn Mahmûd b. Abdullah, (v.1270/1854), *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'û'l-Mesânî* (thk.: Alî Abdalbârî Atiyye), (1-16), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1415.
- Altuntaş, Halil-Şahin, Muzaffer, *Kur'ân'ı Kerim Meâli*, DİB., Yay. Ankara 2010.
- Bedir, Lokman, “Genç Neslin Camilere Alışmasında/Alışmamasında Üslûbun (Lisân-ı Hâl ve Lisân-ı Kâl'in) Etkisi”, *Uluslararası Cami Sempozyumu*, İnönü Üniversitesi Yayınları, Malatya 2018, sayı 2: ss. 655-667.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl (v.256/879), *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi* (trc.: Mehmed Sofuoğlu), (1-15), Ötüken Neşriyat, İstanbul 1988.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî (v.370/981), *Ahkâmu'l-Kur'ân* (thk.: Abdusselâm Muhammed Alî Şâhîn), (1-2), 2. Baskı, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1428/ 2007.
- Çapan, Ergün, “Kur'ân'da Bir Ahlâk Ölçüsü Olarak 'Yürüme Tarzı'”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Şanlıurfa 2011, sayı 26: ss. 31-60.
- Çiftçi, Ebûseyf, *İslam'da İsrâf ve Lüks*, Elif Matbaacılık, Ankara 1972.
- Dehlevî, Şâh Veliyullah (v.1180/1766), *Hucetullâhi'l-Bâliğa* (trc.: Mehmet Erdoğan), Ankara 2003.
- Ebû Hâtim, Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs (v.327/938), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* (thk.: Es'ad Muhammed et-Tayyib), (1-10), Mektebetu'l-Asriyye, trz.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir (v.1393/1973), *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* (1-30), ed-Dâru't-Tûnusiyye, Tunus 1984.
- İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasen İzzuddîn, *Usdu'l-Ğabe fî Ma'rifeti's-Sahâbe* (thk.: Alî Muhammed Muavviz, Ahmed Abdu'l-Mevcûd), Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, Beyrut 1996.
- İbn Kesir, Ebû'l-Fidâ İmaduddîn (v.774/1373), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* (thk.: Sâmi b. Muhammed Selâme), (1-8), Daru't-Tayyibe li'n-Neşr, 1420/1999.

- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvinî (v.273/ 887), *es-Sünen* (thk.: M. Fuâd Abdalbâki), (1-2), Kahire 1952.
- İbn Manzûr, Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem (v.711/1311), *Lisânu'l-'Arab* (thk.: Yusuf Bikâ'î, İbrâhîm Şemsuddîn, Nedâl Alî), (1-4), Beyrut 1426/ 2005.
- İleri, Canan ve diğeri, *Sözlü ve Yazılı Anlatım*, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir 1998.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî (v.671/1273), *el-Câmi' li Âhkâmi'l-Kur'ân* (thk.: Ahmed Berdûnî, İbrâhîm Etfîş), (1-20), Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, Kahire 1964.
- Kutup, Seyyid (v.1966), *Fî Zilâli'l-Kur'ân* (çev. Salih Uçan, Vahdettin İnce, Mehmet Yolcu), (1-10), Dünya Yay., İstanbul 1991.
- Mâverdi, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Muhammed (v.450/1058), *en-Nuket ve'l-Uyûn (Tefsiru'l-Mâverdi)* (thk.: Seyyid b. Abdulkâsîd b. Abdurrahîm), (1-6), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, trz.
- Mubârekfûrî, Muhammed Abdurrahman b. Abdurrahim (v.1354/1935), *Tuhfetu'l-Ahvezî Şerhu Câmi'it-Tirmizî*, (1-10), Beyrut 1410/ 1990.
- Munâvî, Muhammed Abdurrauf (v.1031/1621), *Feyzu'l-Kadîr Şerhu'l-Câmi'is-Sağîr*, (1-6), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2012.
- Müslim, Ebû'l-Huseyn Müslim b. el-Haccac el-Kuşeyrî (v.261/874), *Sahîh-i Müslim Tercemesi* (trc.: Ahmed Davudoğlu), (1-11), Sönmez Neşriyat, İstanbul 1973.
- en-Nesâî, Ahmed b. Şu'âyb (v.302/915), *Sünen-i Nesâî* (trc.: Bedrettin Çetiner), (1-8), Çağrı Yay., İstanbul 1992.
- Öztürk, Mustafa, *Kur'ân'da Konuşma ve İlkeleri*, Doktora Tezi, Marmara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul (Türkiye), 2012.
- er-Râzî, Fahreddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ümer (v.606), *Mefatihü'l-Gayb (Tefsir-i Kebir)* (çev.: Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, Sadık Doğru), (1-23), Akçağ Yay., Ankara 1990.
- Salman, Yüksel ve diğeri, *Hz. Peygamber'in Örneği, İslâm'ın Sosyal Dayanışma ve İsrâfa Bakışı*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2007.
- Soysaldı, Mehmet, "Kur'ân'da İsrâf Kavramı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Dergisi*, Samsun 2005, sayı 18-19: ss. 93-127.
- Suyûtî, Celâleddin Abdurrahmân b. Ebû Bekr (v.911/1505), *ed-Durru'l-Mensûr fi't-Tefsîr bil-Me'sûr* (1-16), Ocak Yay., İstanbul 2012.
- Şa'ban, Zekiyyüddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkıh)* (trc. İbrahim Kâfi Dönmez), TDV Yayınları, Ankara 1996.
- Şevkânî, Muhammed b. Alî b. Muhammed (v.1250/1834), *Fethu'l-Kadîr el-Câmiu Beyne Fenneyi'r-Rivâye ve'd-Dirâye min İlmi't-Tefsîr*, (1-5), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1983.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (v.310/922), *Câmi'u'l-Beyân ân Te'vîli Âyi'l-Kur'ân* (nşr.: Ahmed Muhammed Şâkir), (1-24), Muessetu'r-Risâle, Kâhire 1420/ 2000.

544 • Kur'an'ın Bazı Aşırılıklar Karşısındaki Tutumu

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ (v.279), *Sunen-i Tirmizî Tercemesi* (trc.: Osman Zeki Mollamehmetoğlu), (1-6), Yunus Emre Yay., İstanbul, trz.

Yeniçeri, Celal, *İslam Açısından Tüketim ve Tüketicinin Korunması ve Ev İdaresi*, İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1996.

Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ahmed (v.538/1144), *el-Keşşâf ân Hakâiki Gavâmidi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fi Vucûhi't-Te'vîl*, (1-4), Beyrut 1407.



Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi / Journal of Mesned Divinity Researches  
ISSN 1308-9684 | e-ISSN 2687-3605 | http:// https://dergipark.org.tr/mesned  
Cilt (Vol.) 10 Sayı (Issue 2) Güz - (Autumn) 2019

**ARAŞTIRMA MAKALESİ | RESEARCH ARTICLE**  
(This article was checked by iThenticate.)

Gönderim Tarihi: 15.11.2019 | Kabul Tarihi: 11.12.2019

## Yahudi Cennet Tasavvuru Üzerine Bir Değerlendirme

- An Evaluation on the Jewish Conception of Heaven -

İrem Ceyhan\*

**Atıf/Citation:** Ceyhan, İrem. "Yahudi Cennet Tasavvuru Üzerine Bir Değerlendirme / An Evaluation on the Jewish Conception of Heaven". *Mesned: İlahiyat Araştırmaları Dergisi / Journal of Mesned Divinity Researches*, (Güz 2019-2): 545-557.

### Öz:

Cennet tasavvuru dinlerde ki ahiret inancının bir parçasıdır. Yahudiliğin ahiret inancının oluşması ise kendi tarihleri içerisinde tasnif edildiğinde bir din olarak ortaya çıkışlarından çok sonra ki bir dönemde gerçekleşir. Bu sürece kadar dünyevi bir bakış açısıyla dinlerini yaşayan Yahudiler, Rab-bani dönemle beraber ikili bir dirilme ve cennet tasavvuru geliştirmişlerdir. Buna göre yeniden di-rilme iki defa olacak; cennet ise bir yeryüzü cenneti bir de öldükten sonra gidilen cennet şeklinde iki şekilde var olacaktır. Ayrıca onların cenneti sadece kendilerine ait olacak; Yahudi olmayanlar cennete giremeyeceklerdir. Zira onlar seçilmişlerdir ve Tanrı onları her ne yaparlarsa yapsınlar af-fedecektir. Bu makale çalışmasında Yahudiler'in zikredilen inanışları incelenmiş ve Kur'an bağla-mında değerlendirilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Cennet, Yahudilik, İslam, Kur'an, Eski Ahit.

### Abstract:

The concept of paradise is part of the belief in the Hereafter. The belief in the Hereafter in Judaism was shaped in later periods. Until this process, they have lived their religions from a worldly pers-pective. With the Rabboni period, the Jews developed a dual revival and paradise. Accordingly, re-surrection will be twice. Heaven will exist in two ways: heaven on earth and heaven after death. And their paradise will be theirs only; Non-Jews will not enter heaven. For they are chosen, and God will forgive them no matter what they do. In this article, the mentioned beliefs of the Jews are examined and evaluated in the context of the Qur'an.

**Key words:** Heaven, Judaism, Islam, the Qur'an, the Old Testament.

\* Dr. Arş. Gör., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, irem.cejha@inonu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-4244-4983.

## 1. GİRİŞ

Kadim bir ilâhî din olarak kabul edilen Yahudilik, ölüm sonrası hayat tasavvurunu Orta Çağ'dan önce oluşturamamış; müntesipleri tarafından daha çok dünyevî boyutta yaşanan bir din olmuştur. İlahî dinlerde Cennet ve Cehennem şeklinde iki ayrı mekân halinde sunulan ahiret hayatı ise haliyle Yahudilik'te sonraki dönemlerde ele alınan bir konu olmuştur. Makalemizde Yahudiliğin Cennet tasavvurunun nasıllığını ve bu tasavvurun Yahudiler'in sosyal hayatlarına yansımalarının ne şekilde olduğunu tespit ederek; İslâm dini açısından değerlendirmeye çalışacağız. Yahudilik tarihsel süreç içerisinde olgunlaşmış ve sistemleşmiş bir din olduğundan, çalışmamızı Orta Çağ'a kadar ki Yahudiliğin Cennet tasavvuru ile sınırlı tutacağız. Zira Yahudi dininde, cennet tasavvurunun oluşması da bu zamana tekabül etmektedir.

## 2. CENNET KAVRAMI

Sözlük anlamı “örtmek, gizlemek” olan ve Arapça “cenn” kökünden gelen cennet kelimesi, bitki ve ağaçları ile toprağı örten anlamına gelirken<sup>1</sup>; İbranicede de “pardes” kelimesiyle karşılık bulur ve güzelliğı, ihtişamı ile dikkat çeken bahçeleri tasvir edilirken kullanılır<sup>2</sup>. Dini inanışlarda kullanılan cennet ise inanan kimselerin ölümden sonra ebedî olarak yaşayacakları mutluluk mekânı olarak tanımlanır.<sup>3</sup>

Ana konumuz olan Yahudilik ve İslam açısından cennet kelimesi ele alındığında ise “Cennet” kelimesinin Eski Ahit'te bulunmadığı, orada cenneti ifade etmek için “aden” kavramının kullanıldığı görülür.<sup>4</sup> Aden ise, Yahudilik'te yeryüzü cenneti anlamına gelirken; Eski Ahit'te Âdem ile Havva'nın yeryüzüne ilk indirildikleri ancak yeri tam olarak bilinmeyen bir mekân olarak tanımlanmaktadır.<sup>5</sup> “Cennet bahçesi” anlamında kullanılan “Gan Eden” keli-

<sup>1</sup> Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Rağıb el-İsfâhânî, *el-Müfredat fi garibi'l-Kur'ân*, ed. Muhammed Seyyid Keylanî (Beyrut: Dârü'l-Marife, 1961), 96.

<sup>2</sup> George Barton v.dğr., “Paradise”, *Jewish Encyclopedia* (New York-London, 1906), 9: 515; Behnan Konutgan v.dğr., *Kutsal Kitap Sözlüğü* (İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi, 2016), 118.

<sup>3</sup> M. Süreyya Şahin, “Cennet”, *DİA* (İstanbul, 1993), 7: 374.

<sup>4</sup> Yaratılış 2/15

<sup>5</sup> Barton v.dğr., “Paradise”, 9: 516; Emil G. Hirsch v.dğr., “Eden, Garden of”, *Jewish Encyclopedia* (New York-London, 1906), 36; Osman Cilacı, *Dinler ve İnançlar Terminolojisi* (İstanbul: Damla Yayınevi, 2001), 13.

mesi ise Yahudilikte ölüm sonrası gidilecek olan cenneti ifade etmek için kullanılan terimdir.<sup>6</sup>

İslam'da ise cennet kelimesi gerçek yapı ve mahiyetini yalnızca Allah'ın bildiği "bahçe" manasına gelirken; öldükten sonra günahsızların gideceği yer olarak tanımlanır.<sup>7</sup> Kur'ân'da cennet kelimesi toplamda 147 yerde geçer. Bunların 25 tanesinde dünyada ki bağ bahçe anlamında, 6 yerde Âdemdem ve Havva'nın yaşadığı yer anlamında, 1 yerde Hz. Muhammed'in Cebrail'i gördüğü "me'va cenneti" anlamında, geri kalanlarda ise ahiretteki cennet anlamında kullanılmıştır.<sup>8</sup> Ayrıca İslam'da Cennet'i tarif etmek için; cennet, cennetü'n-naim, adn, firdevs, hüсна, darü's-selam, darülmukâme gibi isimlerin de kullanıldığı görülmüştür.<sup>9</sup> Zikredildiği üzere "adn" kelimesi her iki dinde de ortak kullanımdadır. Hatta bu bağlamda "adn" lafzı Ku'rân'da "Cennet'i Adn" terki-bi ile 11 yerde geçer<sup>10</sup> ve "içinde güzel meskenlerin, tahtların, altın ve incilerle süslenmiş ince ipekten yeşil elbiselerin, sabah akşam ikram edilen türlü yiyeceklerin, eşlerine bağlı hurilerin ve çeşitli ırmakların içerisinde bulunduğu ebedi bir yurt" şeklinde tasvir edilir.<sup>11</sup>

### 3. YAHUDİLİĞİN CENNET TASAVVURUNUN OLUŞUM SÜRECİ

Dinler tarihi araştırmalarında Yahudiliğin ahiret inancının, ilk dönemlerde sistemli bir halde bulunmadığı, Orta Çağ'dan itibaren Yahudi inanç ilkelelerine ölüm sonrası hayatın devamlılığı ile ilgili inanışların dâhil edildiği iddia edilir.<sup>12</sup> Ancak bu onların Orta Çağ'a kadar ölüm sonrası ile alakalı hiçbir düşüncelerinin olmadığını göstermez. Zira ilk dönemlerde İsrailoğullarının, ölülelerin toprağın altında renksiz bir varlık gibi yaşadıklarına yönelik inanışlarının olduğu da söylenir.<sup>13</sup> Bu bağlamda konuyu tarihsel bir şekilde ele almanın hem

<sup>6</sup> Yaratılış 2/8-15

<sup>7</sup> Cilacı, *Dinler ve İnançlar Terminolojisi*, 76.

<sup>8</sup> Muhammed Fuâd Abdulbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Daru'l Harîs, t.y.), 229-232.

<sup>9</sup> Bekir Topaloğlu, "Cennet", *DİA* (İstanbul, 1993), 7: 376-377.

<sup>10</sup> Tevbe 9/72, Rad 13/20-24, Nahl 68/31, Kehf 9/31, Meryem 19/ 60-63, Taha 20/76, Fatır 35/33, Sad 38/50, Gafir 40/8, Saf 62/12, Beyyine 100/8

<sup>11</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Adn", *DİA* (İstanbul, 1988), 1: 391.

<sup>12</sup> James Hasting, *Encyclopedia of Religion ad Ethics* (New York, 1956), 5: 376.

<sup>13</sup> George Barton - Kaufmann Kohler, "Resurrection", *Jewish Encyclopedia* (New York-London, 1906), 10: 382.

konunun anlaşılması hem de cennet tasavvurunun bu süreçlerde nasıl ortaya çıktığının belirlenmesi açısından daha faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Yahudi tarihi kendi içerisinde birtakım dönemlere ayrılır. Bu dönemler onların başlarından geçen önemli olaylara göre tasnif edilmiştir.<sup>14</sup> Bu bağlamda çalışmamız kapsamında giriş kısmında da belirttiğimiz üzere Orta Çağ'a gelinceye kadar Yahudiler'in geçirmiş oldukları üç dönem olan; sürgün öncesi dönem, sürgün sonrası dönem ve Rabbani dönem ele alınacaktır.

Sürgün öncesi dönemde, İsrailoğulları'nın, ölümden ziyade uzun ömür üzerine bir sistem kurdukları ve ölümü de kötü olarak algıladıkları görülür. Zira onlar için ölüm; Tanrı'dan uzaklaşma anlamına geliyordu ve cesetler de dokunanı murdar yapıyorlardı. Bunun sebebini ortaya koyan âlimler, o dönemde İsrailoğulları'nın sadece yaşadıkları bölgelere hâkim olabilen milli bir Tanrı tasavvuruna sahip olmaları ve ölüncü bu Tanrı'dan uzaklaştığı için de ölümü kötü olarak gördüklerini söylemişlerdir. Bu inanın da İsrailoğulları'na Sami-Pagan dinlerinden geçmiş olabileceği söylenir.<sup>15</sup>

Bu dönemde ölümü pekiyi yorumlamayan İsrailoğulları'nın, insanın ölüncü gittiği mekânı tarif etmek için "ölüler diyarı" anlamında ki "şeo"l" inancına sahip oldukları görülür. Zira bu kavram Eski Ahit'te de geçmektedir.<sup>16</sup> Yakup, ölen oğlu için yas tutarken ölümler diyarına yani Şeo'l'e yas tutarak gideceğini bu pasukta dile getirmiştir. Şeo'l inancının kökenini araştıran âlimler Sümerler'de ve Eski Babilliler'de Şeo'l benzeri bir inanış olduğunu, İsrailoğulları'nın da bu düşünceden etkilenmiş olabileceklerini iddia etmişlerdir.<sup>17</sup>

Görüldüğü gibi sürgün öncesi Yahudilikte, İsrailoğulları yaşadıkları coğrafya ve kültürün etkisiyle bir inanç geliştirmişler ancak bu inanç yapısı onları uzun yaşamın mükâfat; kısa yaşamın ise ceza olduğu düşüncesine yönlendirmiştir.<sup>18</sup> Bu fikri alt yapı ise sonraki dönemler de Yahudiler'in dünyaya bakışlarında bir mihenk taşı etkisi gösterecektir.

Sürgün sonrası döneme gelindiğinde, Yunan etkisi ile Yahudiler'in artık ruh-beden konularını, ruhun ölümsüzlüğü mevzusunu gündeme aldıkları;

<sup>14</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Ömer Faruk Harman, "Yahudilik", *DİA* (İstanbul, 2013).

<sup>15</sup> R.H. Charles, "Eschatology: The Doctrine of a Future Life in Israil", *Judaism and Christianity* (New York: Schocken Books, 1920), 18-36.

<sup>16</sup> Bkz. Yaratılış 37/35

<sup>17</sup> İsmail Taşpınar, *Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik'te Ahiret İnancı (Doktora Tezi)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003), 11-12.

<sup>18</sup> Salime Leyla Gürkan, *Yahudilik*, 5. Baskı (İstanbul: İsam Yayınları, 2015), 139.



geleneklerinden gelen Şeol inancının ise yerini kısmen de olsa öldükten sonra varlığını devam ettiren ruh anlayışına bıraktığı görülür.<sup>19</sup> Bu dönemde dikkat çeken bir diğer durum ise, Mesih anlayışının Yahudiler arasında gelişmesi, onların bir kurtarıcı bekleyişine girmeleri olmuştur. Böylelikle de Yahudiler kendi milli diriliş ve kurtuluş öğretilerinin temelini bu dönem atmışlar ve kısmen de olsa sürgün öncesi daha çok dünya merkezli olan inançlarına ölüm sonrası fikrini de katmışlardır.<sup>20</sup>

Sürgün sonrası Yahudiler arasında fırkalaşmalar da meydana gelmiştir.<sup>21</sup> Ölüm sonrası görüşleri ile birbirinden ayrılan bu fırkalardan Samiriler'e göre, öldükten sonra dirilme de, ceza ve mükâfatta iman esaslarından sayılmıştır.<sup>22</sup> Yine bu fırkalardan olan Esseniler ruhun ölümsüzlüğünü savunurken<sup>23</sup>; bu dönemde ki oluşumlardan bir diğeri olan Sadukiler ise ne ruhun ölümsüzlüğünü ne de yeniden dirilme inancını kabul etmemiş, eski Şeol görüşünü devam ettirmişlerdir.<sup>24</sup> Rabbani Yahudiliğin temeli kabul edilen Ferisiler ise ruhun ölümsüzlüğünü savunan<sup>25</sup> bir diğer Yahudi fırkası olarak tarihte yerini almıştır.<sup>26</sup> Burada önemli olan Sadukiler dışında kalan fırkaların yeniden dirilme konusunda hemfikir olmalarıdır<sup>27</sup> ki ilerleyen dönemlerde yeniden dirilme konusunun Yahudi iman esaslarından biri haline gelmesi açısından bu durum önem arz etmektedir.

Rabbani döneme gelindiğinde ise Yahudiler arasında "olam ha-ba" denen gelecek âlem inancı görülmeye başlamıştır. Bu bağlamda Yahudi eskatolojisinde yeniden dirilme ve bu diriliş sırasında yaşanacaklar gündeme gelmiş; ana konumuz olan cennet tasavvurunun şekillenmesinde de bu konular önemli rol oynamışlardır.<sup>28</sup> Bu bağlamda Yahudiler'in sürgün sonrası şekillenmeye başlayan ölüm sonrası hayat tasavvuru, Rabbani dönem de ayrıntılarıyla konuşulan bir konu haline gelmiştir. Onlar ilk olarak, iki defa diriliş olacağı görüşü-

<sup>19</sup> Yaşar Kutluay, *İslam ve Yahudi Mezhepleri* (Ankara, 1965), 135.

<sup>20</sup> Gürkan, *Yahudilik*, 140-142.

<sup>21</sup> Taşpınar, *Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik'te Ahiret İnancı (Doktora Tezi)*, 79.

<sup>22</sup> Kutluay, *İslam ve Yahudi Mezhepleri*, 150.

<sup>23</sup> Kaufmann Kohler, "Essenes", *Jewish Encyclopedia* (New York-London, 1906), 5: 224-232.

<sup>24</sup> Kaufmann Kohler, "Saducees", *Jewish Encyclopedia* (New York-London, 1906), 10: 630-633; Taşpınar, *Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik'te Ahiret İnancı (Doktora Tezi)*, 161.

<sup>25</sup> Kaufmann Kohler, "Pharisees", *Jewish Encyclopedia* (New York-London, 1906), 9: 661-666.

<sup>26</sup> Barton - Kohler, "Resurrection", 10: 383.

<sup>27</sup> Barton - Kohler, "Resurrection", 10: 385.

<sup>28</sup> Taşpınar, *Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik'te Ahiret İnancı (Doktora Tezi)*, 168; Gürkan, *Yahudilik*, 143.

nü ileri sürmüşlerdir. Birinci diriliş Mesihî dönemde sadece İsrail halkı için olacakken; ikinci diriliş tüm insanların ölümünden sonra olacak ve bu dirilişle beraber “olam ha-ba” ya yani sonra ki hayata geçiş gerçekleşecektir.<sup>29</sup>

Yeniden dirilmeler çalışmamız açısından önem arz etmektedir. Zira birinci dirilişin olacağı varsayılan Mesihî dönemin yeryüzü cennetinin yaşanacağı zaman dilimini kapsadığı söylenir. Bu dönemde bir dünya krallığı kurulacağı, tüm İsrailoğulları'nın özgür olacağı, kâfir olan dünyanın tek olan Tanrı'ya inacağı, kutsal topraklarda Yahudilerden başka kimsenin olmayacağı, hastalık ve kıtlığın biteceği, Yahudilerin 1000 yaşına kadar yaşayacakları gibi inanışlar gelişmiştir. Bunlara ek olarak yine bu dönemde tüm bu maddi güzelliklerin yanında manevi yönden de bir yenilenme gerçekleşeceği ve tüm Yahudilerin peygamber mertebesine ulaşacakları da iddia edilmiştir.<sup>30</sup> Mesihî dönemin sonunda ise büyük yargı günü gelecek; bu günden sonra da yargılamanın sonucuna göre insanlar ya göksel cennete ya da cehenneme gideceklerdir.<sup>31</sup>

Burada dikkat çekmek istediğimiz nokta Yahudilerin zikredilen krallık düşüncesini de başka milletlerden almış olabilecekleri iddiasıdır. Zira Pers ve Babil kökenli olan “gelecek âlem” fikrinin Yahudiliğe de olduğu gibi geçtiği görülür. Yapılan araştırmalara göre Pers ve Babil inanışlarında da, “olam ha-ba” dedikleri “sonraki âlem” düşüncesinin olduğu ve onların da bir krallık ideallerinin olduğu tespit edilmiştir.<sup>32</sup>

Konumuza dönecek olursak Rabbani dönemle beraber takribi 6. yüzyıl civarı ilk kez öldükten sonra gidilecek bir mekân olarak cennet inancı Yahudi teolojisinde kendine yer bulmuştur.<sup>33</sup> Yine bu dönemde Yahudilerde iki farklı cennet olduğu inancı da hâkim olmuştur.<sup>34</sup> Ancak bu cennetlerden yeryüzü cenneti; ahirette ki gibi ebedi olmayacak sadece Yahudiler'in cennette gibi refah içerisinde yaşayacakları bir dönemi kapsayacaktır.<sup>35</sup> Zira Eski Ahit'te geçen “kimsenin değil, sadece Tanrı'nın kendisini bekleyenler için yapacağını hiçbir göz gör-

<sup>29</sup> Kaufmann Kohler, “Eschatology”, *Jewish Encyclopedia* (New York-London, 1906), 5: 210.

<sup>30</sup> Kohler, “Eschatology”, 5: 213.

<sup>31</sup> Kohler, “Eschatology”, 5: 217.

<sup>32</sup> Kohler, “Eschatology”, 5: 212.

<sup>33</sup> Taşpınar, *Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik'te Ahiret İnancı* (Doktora Tezi), 37.

<sup>34</sup> Barton - Kohler, “Resurrection”, 10: 382.

<sup>35</sup> Hirsch v.dğr., “Eden, Garden of”, 38; Taşpınar, *Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik'te Ahiret İnancı* (Doktora Tezi), 289.

*medi*"<sup>36</sup> pasuğu da gelecek âlemde ki cennet ile alakalandırılmış<sup>37</sup> ve dünya da ki cennetten ayrı bir şekilde değerlendirilmiştir.

#### 4. YAHUDİ CENNET TASAVVURUNUN NASILLIĞI

Dünyevi ve ölüm sonrası gidilen Cennet şeklinde iki farklı cennet anlayışı bulunan Yahudiler'in, zikredildiği üzere dünyevi cennetleri daha çok maddi zevkler, zaferler ve bereketlerle doludur. Ölüm sonrası gidilen cennetin nasıllığı ile ilgili de Yahudi âlimler pek çok yorum yapmış rivayetlerde bulunmuşlardır. Bu bağlamda, Yahudi inanışında cennetin yeri, ne zaman yaratıldığı ve kimlerin bu cennete gideceği gibi konular bu başlık altında ele alınmaya çalışılacaktır.

Yahudiler cennetin yeri üzerinde birçok fikir ileri sürmüşlerdir. Bu bağlamda onlar; *"Rab Tanrı doğuda Aden'de bir bahçe dikti. Yarattığı Âdem'i oraya koydu. Bahçede iyi meyve veren türlü türlü güzel ağaç yetiştirdi. Bahçenin ortasında yaşam ağacı ile iyi ve kötüyü bilme ağacı vardı. Aden'den bir ırmak doğuyor, bahçeyi sulayıp orada dört kola ayrılıyordu. İlk ırmağın adı Pişon'dur. Altın kaynakları olan Havila sınırları boyunca akar. Orada iyi altın, reçine ve oniks bulunur. İkinci ırmağın adı Gihon'dur. Kış sınırları boyunca akar. Üçüncü ırmağın adı Dicle'dir. Asur'un doğusundan akar. Dördüncü ırmağın adı ise Fırat'tır."*<sup>38</sup> pasuğunu baz alarak çeşitli yorumlarda bulunmuşlardır. Bunlardan bir kısmını örneklendirecek olursak;

1. Dünyevi cennet İsrail, Arabistan ya da Babil'de; uhrevi cennet ise semada veya dünyanın en doğusunda olacaktır.<sup>39</sup>

2. *"Rab Tanrı doğuda, Aden'de bir bahçe dikti. Âdem'i de oraya koydu."*<sup>40</sup> Bu ayetten hareketle, Cennet'in doğu'da Dicle ve Fırat ırmaklarının civarında olacaktır.<sup>41</sup>

3. Cennet ve cehennem dünyadadır. Eski Ahit'te ki cennet tasvirleri Babil kültürünün ürünüdür. Hatta bunun kanıtı da Dicle ve Fırat nehirlerinin hala aynı isimlerle bilinmesidir.<sup>42</sup>

<sup>36</sup> İşaya 64/4

<sup>37</sup> Taşpınar, *Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik'te Ahiret İnancı (Doktora Tezi)*, 288.

<sup>38</sup> Yaratılış 8/14

<sup>39</sup> Hirsch v.dğr., "Eden,Garden of", 37; Ayrıca bkz. Gürkan, *Yahudilik*, 147.

<sup>40</sup> Tekvin 2/8

<sup>41</sup> Osman Cilacı, *İlâhi Dinlerde Cennet* (İstanbul: Beyan Yayınevi, 1995), 162.

4. Bir yerde bir de gökte Kudüs vardır ve yerdeki fethedilmeden gökteki inmeyecektir. Dünyanın sonu geldiğinde gökteki yere inecek ve cennet görünür olacaktır.<sup>43</sup>

Görüldüğü gibi birçok farklı teori vardır ve hiç biri netlik kazanmamıştır.<sup>44</sup> Bunlara ek olarak Rabbanî kaynaklarda Cennet'in yeri ile alakalı rivayetler de bulunur. Bu bağlamda; Cennet mekân olarak bir çölde mi<sup>45</sup>, Tanrı Dağ'ında mı<sup>46</sup>, kuzeyde mi batı da yoksa İsrail'in doğusunda mı kalıyor diye tartışmalar yapılmıştır. Rivayete göre Yahuda krallarından biri ordusuyla Cennet'i aramak için yola çıkmış Lebaih dağına tırmanmış ve Rab Tanrı'nın Cennet'e gözcülük etmesi için koyduğu "dönen kılıçların alevi" şeklinde tanımlanan Keruv'ların sesini duymuştur. Askerlerinin bir kısmını sesin geldiği yere gönderen kral giden askerlerinden bir daha haber alamamıştır.<sup>47</sup> Yani yer yine tespit edilememiş, muğlak kalmıştır.

Cennet'in nasıllığı ile alakalı bir diğer konu ise ne zaman yaratıldığı meselesidir. Bu konuda Yahudilerce bir birlik vardır. Onlara göre Cennet, dünya yaratıldığından beri vardır ve kıyamet zamanı görünür kılınacaktır. Orada huzur ve neşe içerisinde iyi olan insanlar ebedî olarak yaşayacaklardır.<sup>48</sup>

Peki, bu cennet nasıldır? Kademeleri var mıdır ve içerisinde neler vardır sorularına gelirse; Yahudilere göre ölüm sonrası gidilen cennet, zikredildiği üzere dünyasal cennetten farklıdır. Bu cennet, büyük yargı gününden sonra tüm ihtişamı ile görünür olacaktır. Oranın sakinleri ebedi yaşam ağacından yiyecek ve dünyanın başlangıcından itibaren yaratılmış olan cennetin keyfini süreceklerdir. Rivayete göre, Cennet'te ki yaşam ağacı altın ve kırmızı renginde ve çok güzeldir. Bahçede kendi içerisinde doğan dört nehir bulunmakta, ve bunlardan bal, şarap ve zeytinyağı akmaktadır. Bu ırmakların kaynağı ise ya-

---

<sup>42</sup> John P. Peters, "Cosmogony and Cosmology (Hebrew)", *Encyclopedia of Religion and Ethics* (Edinburgh, 1911), 4: 152.

<sup>43</sup> Ömer Faruk Harman - Pelin Çift, *Kudüs'ün Gizemli Tarihi* (İstanbul: Destek Yayınları, 2016), 18.

<sup>44</sup> Hirsch v.dğr., "Eden,Garden of", 37.

<sup>45</sup> Yoel 2/3

<sup>46</sup> Hezekiel 38/16

<sup>47</sup> Robert Graves - Raphael Patai, *İbrani Mitleri Tekvin-Yaratılış Kitabı*, trc. Uğur Akpur (İstanbul: Say Yayınları, 2009), 109.

<sup>48</sup> Kohler, "Eschatology", 5: 218.

şam ağacıdır. Ayrıca bahçede sürekli şarkı söyleyen 300 melek de koro halinde bulunmaktadır.<sup>49</sup>

Ayrıca bu cennette Tanrı'nın taksim ettiği yedi bölüm olacak ve Tanrı tüm sakinleri ile beraber orada yaşayacaktır.<sup>50</sup> Bu yedi bölümün isimleri ise; huzur, avlu, ev, çadır, mukaddes dağ, rabbin dağı ve mukaddes makamdır.<sup>51</sup> Bu bölümlerde de birbirine açılan yedi ayrı kapı vardır. Bunlardan birinci evde kendi isteğiyle Tanrı'nın huzuruna gelen ve ona inananlar kalır. İkinci evde pişman olan İsraililer yaşamaktadır. Üçüncü evde İsraililerin üç büyük atası sayılan İbrahim-İshak ve Yakub'un yanı sıra Yahuda krallarının hepsi ve Kral Davut yaşam ağacının gölgesinde oturarak bulunmaktadır. Dördüncü evde erdemli olan insanlar yaşamaktadır. Beşinci evde Davut'un oğlu Mesih ve İlyas yaşamaktadır. Altıncı evde Tanrı uğruna şehit olanlar son ev olan yedinci evde ise İsraililerin günahlarından duydukları keder nedeniyle ölen insanlar varlıklarını sürdürmektedirler.<sup>52</sup>

Cennet'le ilgili bu tasvirler Yahudi apokrif kitaplarından biri olan II. Hanok'un kitabında da geçmektedir. Buna göre; *"yedi kat göğün üçüncü katında cennet ve cehennem bulunur ve hali hazırda her ikisi de mevcuttur. Hanok: "beni üçüncü kat semaya götürdüler ve orada Cennet'in ortasına bıraktılar. Burada güzellik tahmin edilemeyecek bilinmeyecek düzeydedir. Bütün ağaçlar mükemmelen şekillenmiş, meyvelerin tamamı olgunlaşmış, rızıkların tamamı yemeye hazır hale gelmiş, bütün nefesler güzel kokular saçmakta. Ve dört adet nehir, her türlü yemeye uygun şeyler üreten bahçeyi boydan boya sakin bir şekilde geçmekte... cennet'in bekçiliğini yapan melekler vardır ki bunlar her gün güzel sesleriyle Rablerine hizmet ederler.."* (II. Hanok 8/1-6) ifadeleriyle de cennet tasviri yapılmıştır.

Görüldüğü gibi Yahudiler oldukça canlı bir cennet tasavvuruna sahiptirler. Ama asıl dikkat çekici olan şey, onlara göre kimlerin cennete gideceği konusunda görülür. Zira ahit sayesinde seçilmiş olduklarını iddia eden İsrailoğulları, bu bağ sayesinde tamamen helak edilemeyeceklerine dair bir inanç geliştirmişlerdir.<sup>53</sup> Buna göre Tanrı, onlar için her türlü bağışlamayı yapacak<sup>54</sup> ve varsa bir günahları bunu dünyada çekecekler, hiç biri cehenneme gitmeye-

<sup>49</sup> Graves - Patai, *İbrani Mitleri Tekvin-Yaratılış Kitabı*, 110.

<sup>50</sup> Kohler, "Eschatology", 5: 218.

<sup>51</sup> Taşpınar, *Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik'te Ahiret İnancı (Doktora Tezi)*, 294.

<sup>52</sup> Graves - Patai, *İbrani Mitleri Tekvin-Yaratılış Kitabı*, 111-112; Barton v.dğr., "Paradise", 9: 516-517.

<sup>53</sup> Hoşea 11/8-9

<sup>54</sup> Yeremya 3/1

cektir.<sup>55</sup> Bu bağlamda İsrailoğulları'nın Tanrı'sı onlar ne yaparsa yapsın onları affeder ve merhametiyle kucaklar.<sup>56</sup>

## 5. SONUÇ

Kur'ân'da Ehli Kitap olarak zikredilen Yahudiler, hem ayetler de hem de rivayet edilen hadislerde; Tanrı tasavvurlarından<sup>57</sup> peygamber inanışlarına<sup>58</sup>, kitaplarını tahrif etmelerinden<sup>59</sup> Allah'a iftira atmalarına<sup>60</sup> kadar pek çok konuda eleştirilmişler; hatta bazı ayetler de yaptıklarından dolayı da lanetlenmişlerdir.<sup>61</sup> Bu bağlamda Yahudiler'in ahiret inanışları da Kur'ân'da eleştirilen konulardan birisi olmuştur.

Rabbani döneme kadar tümüyle dünya endeksli bir inanışları olan Yahudiler; bu dönemle beraber ahiret dolayısıyla da cennet tasavvuru geliştirebilmişlerdir. Bu bağlamda yorum yapan âlimler, Yahudilerde geç şekillenmiş olan bu ahiret tasavvurunun onları daha dünyevi hale getirdiğini; ceza ve mükâfat anlayışlarının da bu sebeple daha çok dünya merkezli olduğunu iddia etmişlerdir.<sup>62</sup> Onların bu dünyevi hallerine dikkat çeken Kur'ân-ı Kerim; ayetinde "...onları mutlaka insanların dünya hayatına en düşkünleri olarak bulacaksınız..."<sup>63</sup> buyurularak Yahudiler'in dünyaya düşkünlükleri eleştiri konusu yapılmıştır. Zira Yahudilik te bu düşkünlük öyle bir hale gelmiştir ki ilerleyen dönemlerde bir Yahudi için, öldükten sonrasının nasıl olacağından ziyade yaşanan dünyada ki kendi adaletlerinin zaferi daha büyük bir önem arz etmeye başlamıştır.<sup>64</sup>

Kur'ân'da Yahudiler'in eleştirildiği konumuzla alakalı bir diğer mesele ise Yahudiler'in cenneti sadece kendilerine ait olarak görmeleridir. Onlar bu

<sup>55</sup> Graves - Patai, *İbrani Mitleri Tekvin-Yaratılış Kitabı*, 112; Mustafa Köylü, *Dünya Dinlerinde Ahlak* (İstanbul: Dem Yayınları, 2010), 105.

<sup>56</sup> Mahmut Nana, *Yahudi Tarihi*, trc. Ahsen Batur, 2. Baskı (İstanbul: Selenge Yayınları, 2014), 103; Ayrıca bkz. Salime Leyla Gürkan, "Kur'ân'a göre Seçilmişlik Kavramı ve İsrailoğullarının Seçilmişliği Meselesi", 13 (2005): 36.

<sup>57</sup> Maide 5/18

<sup>58</sup> Âli İmran 3/67

<sup>59</sup> Maide 5/44

<sup>60</sup> Tevbe 9/30

<sup>61</sup> Maide 5/64

<sup>62</sup> Hasting, *Enclopedia of Religion ad Ethics*, 5: 377; Cilacı, *İlâhi Dinlerde Cennet*, 78.

<sup>63</sup> Bakara 2/96

<sup>64</sup> Kohler, "Eschatology", 5: 209.

bağlamda kendilerini Allah'ın çocukları ve sevdikleri olarak ilan etmiş<sup>65</sup>; cennete kendilerinden ve Hristiyanlardan başkasının giremeyeceğini söylemişlerdir.<sup>66</sup> Yahudiler'in bu tutumları ise Kur'an'da eleştirilerek yine dünyaya düşkünlüklerine atıf yapılmış, Allah onlara hitaben "*madem kendinizi ayrı görüyorsunuz o zaman ölümü talep edin de sözünüzde doğru musunuz anlayalım*" şeklinde bir cevap vermiştir.<sup>67</sup>

Kelamî açıdan değerlendirdiğimizde de adil bir yaratıcının bir soyu ya da topluluğu diğerlerinden ayrı tutup; cenneti onların tek eline vermesinin sakıncalı bir durum olduğu ortadadır. Zira Allah, adildir ve her fiili hikmetlidir. O yaratıklarına zulmetmez.

Tüm bu eleştirilerin yanında İslam teolojisinde de Yahudilikte olduğu gibi cennetin yeri, ne zaman yaratıldığı ve nasıllığı gibi konular tartışılmıştır. Karşılaştırma gayesiyle kısaca bilgiler verecek olursak; Âdem kıssasına nispetle hâlihazırda yaratılmış olduğundan şüphe duyulmayan Cennet'in nerede olduğu konusu İslam'da da belirsizdir. Bu bağlamda ayetlerde cennet tasvir edilirken geçen "yüksek" ve "sema" lafızlarına<sup>68</sup> binaen yüksekte olduğu konusunda bir kanaat geliştirilmiştir.<sup>69</sup> Ancak büyük bir fark olarak İslam'da Yahudilikte ki gibi iki farklı cennet tasavvuru yoktur, İslam'da cennet sadece tüm insanların dirilmesinden sonra hak edenlerin gideceği bir mekân olarak zikredilmektedir.<sup>70</sup>

İslam'da Cennet'in nasıllığı üzerine de Yahudilikte olduğu gibi görüşler sunulmuştur.

Bu bağlamda Cennetin kapılarının olduğu Kur'an'da açıkça ifade edilirken bu kapıların sayısı belirtilmemiştir.<sup>71</sup> Ancak genel kanaat 8 kapısı olduğu şeklindedir zira "ebvab" kelimesinde ki "vav" harfinin 8 sayısına tekabül ettiği ileri sürülmüştür.<sup>72</sup> Bu bağlamda dünya hayatında müminlerin nasıl ki ceza ve

<sup>65</sup> Maide 5/18

<sup>66</sup> Bakara 2/111

<sup>67</sup> Cum'a 62/6

<sup>68</sup> Bkz. Hâkka 69/22; Gaşiye 88/10

<sup>69</sup> Topaloğlu, "Cennet", 7: 385.

<sup>70</sup> Cilacı, *İlâhi Dinlerde Cennet*, 166.

<sup>71</sup> Zümer 39/73

<sup>72</sup> Topaloğlu, "Cennet", 7: 378.

mükâfat gerektiren fiilleri aynı değilse; bu fiillerin sonuçlarına göre alacakları karşılıkların da aynı olmayacağına Kur'ân ayetlerinde de işaret edilmiştir.<sup>73</sup>

Bu kapılarla ilgili bilgiyi ise İbn Abbas'tan rivayet edilen bir hadiste görüyoruz. Buna göre Cennet'in sekiz kapısı vardır. Birinci peygamberlerin ve cömertlerin kapısı, ikincisi güzel abdest alıp namaz kılanların kapısı, üçüncü zekât verenlerin kapısı, dördüncü iyiliği emredip kötülükten sakındıranların kapısı, beşinci nefsinin şehvetten uzak tutanların kapısı, altıncı hac ve umre yapanların kapısı, yedinci mücahitlerin, sekizinci ve son kapı ise takva sahibi olup gözünü haramdan sakındıranların kapısıdır.<sup>74</sup>

Son olarak İslam'da cennete kimlerin gideceği konusuna da değinecek olursak; İslam'da Yahudilikte ki gibi dışlayıcı bir tutum görülmez. Zira İslam'a göre cennet Allah'a iman ve amellerle gitmeye hak kazanılan bir yerdir<sup>75</sup> ve hiçbir topluluğun tek elinde değildir.

## 6. KAYNAKÇA

- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Daru'l Harîs, t.y.
- Barton, George - Eisenstein, Judah David - Montgomery, Mary W. "Paradise". *Jewish Encyclopedia*. New York-London, 1906.
- Barton, George - Kohler, Kaufmann. "Resurrection". *Jewish Encyclopedia*. New York-London, 1906.
- Besalel, Yusuf. *Yahudilik Ansiklopedisi*. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2002.
- Charles, R.H. "Eschatology: The Doctrine of a Future Life in Israil". *Judaism and Christianity*. New York: Schocken Books, 1920.
- Cilacı, Osman. *Dinler ve İnançlar Terminolojisi*. İstanbul: Damla Yayınevi, 2001.
- Cilacı, Osman. *İlâhi Dinlerde Cennet*. İstanbul: Beyan Yayınevi, 1995.
- Graves, Robert - Patai, Raphael. *İbrani Mitleri Tekvin-Yaratılış Kitabı*. Trc. Uğur Akpur. İstanbul: Say Yayınları, 2009.
- Gürkan, Salime Leyla. "Kur'ân'a göre Seçilmişlik Kavramı ve İsrailoğullarının Seçilmişliği Meselesi". 13 (2005).
- Gürkan, Salime Leyla. *Yahudilik*. 5. Baskı. İstanbul: İsam Yayınları, 2015.
- Halevi, Jehuda. *Kuzari*. Ed. Hans Lewy - Alexander Altman - İsaak Heinemann. New York, 1973.
- Harman, Ömer Faruk. "Yahudilik". *DİA*. İstanbul, 2013.

<sup>73</sup> Nisa 4/96; Enfal 8/4

<sup>74</sup> Abdurrahman b. Ahmed Kâdî, *Dakâiku'l-ahbâr fi zikri'l-cenneti ve'n-nâr* (İstanbul, 1314), 36.

<sup>75</sup> Bakara 2/25



- Harman, Ömer Faruk - Çift, Pelin. *Kudüs'ün Gizemli Tarihi*. İstanbul: Destek Yayınları, 2016.
- Hasting, James. *Encyclopedia of Religion ad Ethics*. New York, 1956.
- Hirsch, Emil G. - Montgomery, Mary W. - Schechter, Solomon - Eisenstein, Judah David - Seligsohn, M. "Eden, Garden of". *Jewish Encyclopedia*. New York-London, 1906.
- Kâdî, Abdurrahman b. Ahmed. *Dakâiku'l-ahbâr fi zikri'l-cenneti ve'n-nâr*. İstanbul, 1314.
- Kohler, Kaufmann. "Eschatology". *Jewish Encyclopedia*. New York-London, 1906.
- Kohler, Kaufmann. "Essenes". *Jewish Encyclopedia*. New York-London, 1906.
- Kohler, Kaufmann. "Pharisees". *Jewish Encyclopedia*. New York-London, 1906.
- Kohler, Kaufmann. "Sadducees". *Jewish Encyclopedia*. New York-London, 1906.
- Konutgan, Behnan - Kınran, Levent - Özbek, İhsan - Yıldırım, Mine. *Kutsal Kitap Sözlüğü*. İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi, 2016.
- Köylü, Mustafa. *Dünya Dinlerinde Ahlak*. İstanbul: Dem Yayınları, 2010.
- Kutluay, Yaşar. *İslam ve Yahudi Mezhepleri*. Ankara, 1965.
- Nana, Mahmut. *Yahudi Tarihi*. Trc. Ahsen Batur. 2. Baskı. İstanbul: Selenge Yayınları, 2014.
- Peters, John P. "Cosmogony and Cosmology (Hebrew)". *Encyclopedia of Religion and Ethics*. Edinborough, 1911.
- Rağıb el-İsfâhânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredat fi garibi'l-Kur'ân*. Ed. Muhammed Seyyid Keylanî. Beyrut: Dârü'l-Marife, 1961.
- Şahin, M. Süreyya. "Cennet". *DİA*. İstanbul, 1993.
- Taşpınar, İsmail. *Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik'te Ahiret İnancı (Doktora Tezi)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003.
- Topaloğlu, Bekir. "Cennet". *DİA*. İstanbul, 1993.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Adn". *DİA*. İstanbul, 1988.





Gönderim Tarihi: 19.11.2019 | Kabul Tarihi: 21.12.2019

## Esbâbü Vürûdi'l Hadîs ile Esbâbü'n-Nüzûl Arasındaki İlişki\*

- The Relation Between Esbâbü Vürûdi'l Hadîth and Esbâbu'n-Nuzûl-

Serkan DEMİR\*\*

**Atıf/Citation:** Demir, Serkan. "Esbâbü Vürûdi'l Hadîs İle Esbâbü'n-Nüzûl Arasındaki İlişki/ The Relation Between Esbâbü Vürûdi'l Hadîth and Esbâbu'n-Nuzûl". *Mesned: İlahiyat Araştırmaları Dergisi / Journal of Mesned Divinity Researches*, (Güz 2019-2): 559-565.

İslam âlimleri erken dönemlerden itibaren âyet ve hadislerin doğru anlaşılması için bir takım usûller geliştirmişlerdir. Ortaya konan bu usûllerin çoğunda, nassların doğru anlaşılması için âyetlerin inzâline hadislerin ise irad edilmesine neden olan olayları bilmenin önemine işaret edilerek, nüzûl ve vürûd döneminin tarihi şartlarının dikkate alınmasının gerekliliğine dikkat çekilmiştir. Nitekim bu ihtiyaç farklı dönemlerde sebep-i nüzûl ve sebep-i vürûd diye iki ilmin ortaya çıkmasında önemli bir rolü olmuştur. Bunlardan sebep-i nüzûl kısaca "Hz. Peygamber'in risâlet döneminde vuku bulan ve Kur'ân'ın bir veya birkaç âyetinin yahut bir sûresinin inmesine yol açan olay, durum ya da soru..."<sup>1</sup> şeklinde tarif edilmiştir. Sebep-i vürûdun ise "Hz. Peygamber'in bir hadisi söylemesi-ne, yapmasına ya da ona ait herhangi bir özelliğın bilinmesine vesile olan her şey" şeklinde tarif edilmesi mümkündür. Öte yandan bu iki ilim dalının aynı dönemde ve derecede geliştiğini söylemek pek mümkün değildir. Örneğın sahabe döneminden itibaren ayetlerin nüzûl sebeplerinin bilinmesi önemli kabul edilmiş hatta kimi sahâbîler inen her âyetin nerede ve kim hakkında indiğini bildiğini söyleyerek bunu bir övünç vesilesi olarak değerlendirmişlerdir.<sup>2</sup> Oysa bu durum hadisler için söz konusu edilmemiştir. Şüphesiz bunun en önemli nedenlerinden birisi hadislerin vürûd sebebi olabilecek olayların çokluğudur. Zira

\* Bu çalışma tarafımızdan hazırlanan "Rivayet Kitaplarında Esbâbü'l-Hadîs" (MÜSBE, 2016) isimli doktora çalışması esas alınarak hazırlanmıştır.

\*\* Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, serkan.demir@inonu.edu.tr, ORCID: 0000-0003-2701-0949.

1 Muhsin Demirci, "Esbâb-ı nüzûl", *DİA*, İstanbul 1995, XI, 360.

2 İbn Saad, *Tabakat*, II, 292 (Hz. Ali'nin sözü olarak); II, 295 (Abdullah b. Mes'ud'un sözü olarak)

Kur'an âyetlerinin ve nüzûl sebab-i olarak aktarılan rivâyetlerin sayısı sınırlıyken hadisler için böyle bir durumdan bahsetmek mümkün değildir. Hatta sebab-i vürûd ilminin –bu konuda yapılan akademik çalışmalar istisna edilirse– geçmişte yapılan bir tanımı bile yoktur. Çünkü bu ilim dalı ile ilgili yapılan tanımlar genellikle onun sebab-i nüzûl ile benzerliğine dikkat çekmek yeterli görülmüştür. Örneğin sebab-i vürûd ile ilgili bize ulaşmış olan ilk eserlerin müellifi olan Suyûtî (ö. 911/1505) bu ilim dalını tarif ederken sebab-i nüzûl ile arasındaki ilişkiye dikkat çekmeyi yeterli görür. Onun söz konusu eserinde konuyla ilgili açıklamaları şöyledir: “*Hadis ilimlerinden biri de, esbâbü nüzûl-i Kur'ân gibi bir ilim olan hadislerin sebeplerini bilmektir (ma'rifetü esbâbihi)*”.<sup>3</sup> Klasik dönemde pek çok âlimin sebab-i vürûdun tarifini dahi sebab-i nüzûl üzerinden yapmaları bu iki kavram arasındaki benzerliklere ve farklılıklara dikkat çekmeyi gerekli kılmaktadır. Bizim bu çalışmamızda iki kavram arasındaki ilişki maddeler halinde tespit edilmeye çalışılacaktır. Burada verilecek bilgiler ve yapılacak değerlendirmeler sebab-i vürûdun, sebab-i nüzûl ilmine nazaran niçin daha az geliştiğine ve sebab-i vürûd literatürünün neden daha geç bir dönemde oluştuğuna dair de fikir verecektir.

1. Gerek fakihler gerekse kelâmcılar “sebeb” kelimesini açıklarken, onu hükmün ya da sonucun ortaya çıkması için olmazsa olmaz bir koşul olarak görmüşlerdir. Dolayısıyla bu iki ilim dalına göre “sebeb”in yokluğu hükmün ya da sonucun yokluğu anlamına gelmektedir. Ancak gerek sebab-i nüzûl gerekse sebab-i vürûd terkinde kullanılan sebab kavramı için aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Çünkü bu iki terkipte kullanılan sebab kavramı, çoğunlukla, ilgili nassın anlaşılmasına yardım eden bir **vesile/araç** anlamındadır. Gerek sebab-i nüzûlün gerekse sebab-i vürûdun bilinmemesi, ilgili nassın kesinlikle anlaşılmayacağı anlamına gelmediği gibi “**söz konusu sebab olmasaydı ilgili nass da kesinlikle olmazdı**” demek mümkün değildir.<sup>4</sup> Bu ise bu terkiplerde kullanılan sebab kelimesinin istilâhî anlamının fıkıh ve kelâm ilminden farklı olduğunu göstermektedir.

3 Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân, *el-Lüma' fi esbâbi'l-hadîs* (nşr. Giyas Abdullatif), Beyrut 2004, s. 55.

4 Değişik disiplinlerde kullanılan sebab kavramlarının içeriklerindeki bu farklılığa rağmen, sebab-i vürûd ve sebab-i nüzûl bilgisi olarak nakledilen sebab ile fıkıh ilmindeki sebebin örtüştüğü durumlar da vardır. Örneğin zina ikrarında bulunan birisine had cezası uygulanması gerektiği yönündeki bir hadiste, zina ikrarı hem hadisin söylenme sebebidir, hem de -fıkıh ilmi açısından bakıldığında- uygulanan had cezasının sebebidir. Bu konu ile ilgili bazı örnekler için bk. Muhammed Asrî Zeynelâbidîn, *Sebeb-i vürûdî'l-hadîs davâbit ve meâyir*, Beyrut 2006, s. 54-59.

2. Sebeb-i nüzûl ve sebeb-i vürûd terkiplerinin ikinci kelimeleri, Kur'ân ve hadisin Müslümanların zihnindeki konumunun yansımaları olarak özellikle seçilmiştir. Örneğin, "nüzûl" kavramı Kur'ân'ın insanların ihtiyacına göre ilâhî irade tarafından "hariçten" bir lütuf olarak gönderilmesini ifade etmektedir. Nitekim nüzûl kelimesinin içeriğinde bir lütuf ve ikram söz konusudur. Vürûd kavramı ise insanlarla iç içe olan, aynı hayatı paylaşan ve beraber hareket eden Hz. Peygamber'in çevresine "hayatın içinden" müdahalesini anlatmak için kullanılmıştır. Nitekim kelimenin sözlük anlamında birlikte ve beraber ortaya çıkmaya, yolda beraber devam etmeye özel bir vurgu bulunmaktadır.

3. Müfessirler sebeb-i nüzûlün sadece nakille bilinebileceğini ve bu konuda içtihadla gidilemeyeceğini savunurlar.<sup>5</sup> Benzer durum sebeb-i vürûd bilgisi için de geçerlidir.<sup>6</sup> Dolayısıyla iki ilim dalı da rivâyetlere dayanmaktadır. Bu nedenle ikisi de kaynaklarının sıhhatinin tesbitinde hadis usûlü kaidelerine tabi olup herhangi bir problem/çelişki durumunda ihtilâfü'l-hadis ilminin metodundan istifade etmektedirler.<sup>7</sup>

4. Bir olayın nüzûl sebebi olarak kabul edilmesi, söz konusu olayın ilgili âyetin nüzûlünden evvel Hz. Peygamber hayattayken vuku bulmuş olmasına bağlıdır. Örneğin Fil sûresine nüzûl sebebi olarak, Hz. Peygamber'in dünyaya gelmesinden önce meydana gelen fil vakasını göstermek doğru karşılanmamıştır.<sup>8</sup> Benzer bir durum bazı farklılıklarla sebeb-i vürûd için de geçerlidir. Örneğin hadisin gündeme gelmesine vesile olan olay Hz. Peygamber'in vefatından sonra vuku bulmuşsa buna sebeb-i vürûd adının verilmesi uygun görülmemiştir.

5. Bazı durumlarda aynı olay ya da soru hem bir âyetin inmesine (sebeb-i nüzûl) hem de bir hadisin söylenmesine (sebeb-i vürûd) vesile olabilmektedir.<sup>9</sup>

6. Nüzûl sebepleriyle ilgili rivâyetlerde bazı hususi lafızlar kullanılmaktadır. Bu lafızlar olmadan yapılan nakiller ise genellikle nüzûl sebebi olarak

5 Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, s. 96; Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân* (nşr. Şuayb el-Arnaût), Beyrut 2008, s. 75-76.

6 bk. Suyûtî, *Elfiyetü's-Suyûtî fi ilmi'l-hadis* (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir) ty. yy., s. 106 (nâşirin açıklaması).

7 Sebeb-i nüzûl konusundaki bazı ihtilâflı rivâyetlerin değerlendirmesi ve âlimlerin bu konudaki görüşlerinin tahlili için bk. Halil Aldemir, "Esbâb-ı Nüzûl Rivâyetleri Arasında Görülen Çelişkiler ve Geliştirilen Çözüm Yollarının Tahlili", *EKEV Akademi Dergisi*, Yaz 2011, XV, sy. 48, s. 141-156.

8 Suyûtî, *Lübâbü'n-nukûl*, s. 8.

9 Bazı örnekler için bk. Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *Tefsîrü Abdürrezzak* (nşr. Mahmud Muhammed Abduh), Beyrut 1999, II, 17, II, 22; II, 230; II, 428; III, 210; III, 292.

kabul edilmemektedir.<sup>10</sup> Sebeb-i vürûd rivâyetleri için ise kullanılan özel lafızlardan ve ifade kalıplarından kesin hatlarla bahsetmek mümkün değildir.<sup>11</sup>

7. Kur'ân-ı Kerim âyetlerinin arasındaki tenasübe<sup>12</sup> bağlı olarak bazı âlimler sebeb-i nüzûl bilgisinden evvel âyetlerin kendi arasındaki münasebet ile siyak ve sibakına bakılması gerektiğini savunurlar. Ayrıca bu kanaatte olan kimi âlimlere göre bir âyet hakkında birden fazla sebeb-i nüzûl rivâyeti bulunması durumunda siyak-sibaka uygun olan rivâyet tercih edilmelidir.<sup>13</sup> Ancak hadis kaynaklarındaki rivâyetler, müelliflerin içtihatları ve amaçları doğrultusunda sıralandığından,<sup>14</sup> bu durum hadisler için söz konusu değildir. Bundan

10 Sebeb-i nüzûle delâlet eden lafızlar sarih ve gayr-i sarih lafızlar olmak üzere ikiye ayrılmış, bu alanda yazılan eserlerde bu lafızların hakiki mânada sebeb-i nüzûle delalet edip etmedikleri detaylı bir şekilde tartışılmıştır. Bazı örnekler için bk. Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzûl'ün Rolü*, İstanbul 1994, s. 105-115; İmâdu'd-din, *Esbâbü nüzûl ve eseruhû fi beyâni'n-nusûs*, s. 67-95.

11 Aslında sebeb-i vürûdu ile zikredilen hadislerde de çok kullanılan bazı kalıplarla karşılaşmak mümkündür. Örneğin özellikle rivâyet tefsiri kitaplarında “لما نزلت... قال النبي” ifadesi incelendiğinde bir çok sebeb-i vürûd bilgisi ile karşılaşılabilir (Meselâ bk. Abdürrez-zâk, *Tefsir*, I, 356; 402; II, 54) Hadis kitaplarında da sebeb-i vürûd bilgisini vermek için kullanılan bazı lafızlarla karşılaşılabilir. (bazı örnekler için bk. Sirâc, *İlmü esbâbi vürûd*, s. 39-56) Ancak bu kalıplar sebeb-i nüzûl için kullanılan kalıplar gibi net olmayıp bir kesinlik ifade etmemektedirler.

12 Tenâsüb/Münasebet: “Âyetler ve sûreler arasında icmal-tafsil, umûmîlik-husûsîlik, akîlik-hissîlik yahut bunlardan başka alaka çeşitlerinden birisiyle ya da sebeb-müsebbeb, illet-ma'lul, benzerlik zıtlık gibi zihni bağlarla mâna irtibatı sağlamaktır” (bk. Mehmet Faik Yılmaz, *Âyetler ve Sûreler Arasındaki Münâsebet*, Ankara 2005, s. 10; Bu bilim dalı, âyetler ve sûreler arasındaki ilişkileri, mevcut mushaf tertibinin tevkifi olduğu temeline dayanır. Sûrelerin elimizdeki Mushaf'a göre sıralanmasının Hz. Peygamber'in işaretiyle mi yoksa onun vefatından sonra ashâbın Kur'ân-ı Kerim'i toplayıp bir kitap haline getirmesi sırasında mı oluştuğu konusunda bazı farklı düşünceler vardır (konuyla ilgili farklı görüşler ve değerlendirmeleri için bk. Yılmaz, *a.g.e.*, s. 144-159) Âyetlerin tertibi ise bizzat ilahî irâde tarafından yapılmıştır. Bu konuda rey ve ictihada yer verilmemiştir (bk. Yılmaz, *a.g.e.*, s. 100). Kur'ân-ı Kerimin âyetleri çeşitli zamanlarda ve muhtelif vesilelere binaen nâzil olmalarına rağmen aralarında çok sağlam bir irtibat vardır. Kur'ân'ın icazı ile ilgili durumlar münasebatü'l-Kur'ân ile doğrudan ilgilidir. (bk. Faruk Tuncer, *Tenasüp İlmî Açısından Kur'ân Sûrelerindeki Eşsiz Ahenk*, İstanbul 2010, s. 30-31).

13 Bazı örnekler için bk. Ali Bakkal, “Kur'ân'ı Anlamada Siyak-Sibakın Önemi”, *Tarihten Günümüze Kur'ân İlimleri ve Tefsir Usûlü*, İstanbul 2009, s. 46-47; Yunus Ekin, *Ebussuûd ve Tefsiri'nde Siyakın Yeri*, İstanbul 2012, s. 163-172.

14 Musannifler, eserlerini oluştururken kendi şahsi düşüncelerinin yanında bağlı buldukları ekolün bakış açısıyla, yaşadığı dönemin ve çevrenin sosyo-kültürel yapısını, toplumsal ihtiyaç ve beklentilerini dikkate alarak bir tasnife yönelmişlerdir. Hadislerin kitaplarının tasnif sistemi ile ilgili bazı değerlendirmeler için bk. Ömer Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, Ankara 2005, s. 191-224; Nevzat Aydın, “Hadislerin İlk Dönem Tasnif Süreci

dolayı kimi zaman hadislerin vürûd sebebine olan ihtiyacı, âyetlerin nüzûl sebebine olan ihtiyaçlarından daha fazla olabilmektedir.<sup>15</sup>

8. Sebeb-i nüzûl ve sebeb-i vürûd, Hz. Peygamber'in hayatından itibaren nasların anlaşılmasında önemli görülmüştür. Bununla birlikte sebeb-i vürûd ilminin, sebeb-i nüzûl ilmi kadar geliştiğini söylemek mümkün değildir. Nitekim hicrî III. asrın başlarından itibaren sebeb-i nüzûl alanında bazı eserler yazılmış olup bunların bir kısmı elimizde mevcuttur.<sup>16</sup> Ancak sebeb-i vürûd ilmi ile ilgili yazılan eserler çok daha sonraki dönemlere aittir. Ayrıca ilk tefsir usûlü eserlerinden itibaren sebeb-i nüzûle tefsir ilimleri içerisinde önemli bir yer verilmişken sebeb-i vürûd, hadis usûlü eserlerinde yeterince yer bulmamıştır. Sebeb-i vürûdun ilk defa bir ilim dalı olarak gündeme geldiği yerlerde ise – yukarıda da dikkat çekildiği üzere- onun sebeb-i nüzûlle benzerliğine dikkat çekmek yeterli görülmüştür.

Sonuç olarak sebeb-i vürûd ilmiyle sebeb-i nüzûl ilmi arasında şu teorik ayrıma da dikkat çekmek uygun olacaktır. Sebeb-i nüzûl bilgisi -çoğunlukla- nastan ayrı bir bilgi olup mushafta nass ile birlikte bulunmaz.<sup>17</sup> Oysa sebeb-i

---

Üzerine Bir Değerlendirme", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, sy. 31, s. 215-218.

15 Kur'ân ve hadisin üslûbundaki farklılıklar onların sebeb bilgisine olan ihtiyaçları da etkilemiştir. Bu konuda Karadâvî şunları söyler: "Kur'ân'ı anlamaya çalışan veya onu tefsir eden kimse için nüzûl sebeplerini bilmesi gerekli olunca hadîslerin vürûd (söyleniş) sebeplerinin bilinmesi daha da fazla gereklidir. Bunun sebebi ise Kur'ân'ın, tabiatıyla umumî ve ebedî olmasıdır. Bazı esaslar ve ibretler alınması dışında, cüz'î şeyleri, detayları ve geçici şeyleri arz etmesi onun şânından değildir. Sünnete gelince, o çok defa bölgesel, cüz'î ve anlık problemlere çözüm getirir. Yine onda Kur'ân'da bulunmayan hususlar ve detaylar vardır. Bu yüzden neyin hâs, neyin âmm, neyin geçici ve neyin kalıcı ve neyin cuzî neyin küllî olduğunu ayırt etmek gerekir. Çünkü onlardan her birinin ayrı hükmü vardır. Netice olarak hadîsin siyakına, ilgili hususlara ve sebeplere bakmak, Allah'ın muvaffak kıldığı bir kimsenin sünneti dosdoğru anlamasına yardım eder" bk. Yusuf el-Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem* (trc. Bünyamin Erul), İstanbul, 2009, s. 246.

16 Sebeb-i nüzûl literatürü için bk. Serinsu, *Esbâb-ı Nüzûl*, s. 75-89.

17 Burada çoğunlukla diyerek bazı durumları istisna etmemizin nedeni bir takım âyetlerde kısa da olsa nüzûl ortamına dair açıklamalarda bulunulmasıdır. Örneğin Tahrîm Süresi'nin (66) 3. ve 4. âyetleri arasında böyle bir durum söz konusudur. Âyetlerin mealleri şöyledir: "(3) Peygamber, eşlerinden birine gizlice bir söz söylemişti. Fakat eşi, o sözü başkalarına haber verip Allah da bunu Peygamber'e açıklayınca, Peygamber bir kısmını bildirmiş, bir kısmından da vazgeçmişti. Peygamber bunu ona haber verince eşi: Bunu sana kim bildirdi? dedi. Peygamber: Bilen, her şeyden haberdar olan Allah bana haber verdi, dedi. (4) Eğer ikiniz de Allah'a tevbe ederseniz, (yerinde olur). Çünkü kalpleriniz sapsıktı. Ve eğer Peygamber'e karşı birbirinize arka verirsiniz bilirsiniz ki onun dostu ve

vürûd bilgisi metin/nass ile iç içedir. Çoğu zaman rivâyet kitaplarında metinle beraber yer alır ve metin kapsamında değerlendirilir.<sup>18</sup> Bunun doğal sonucu olarak sübûtu kat'î olan âyet metinlerinin anlaşılmasında istifade edilen nüzûl bilgisine âit rivâyetler hiçbir zaman âyet ile aynı sübût değerine sahip olmamıştır. Sebeb-i vürûd bilgisi ise kimi zaman rivâyetin bir cüzü olması hasebiyle sübût bakımından metinle aynı kuvvete sahiptir. Ayrıca sebeb-i nüzûl bilgisinin nastan ayrı olması, erken dönemlerden itibaren bu bilgileri ihtiva eden müstakil eserlerin yazılmasını hızlandırmıştır. Oysa vürûd sebebi olarak aktarılan bilgilerin bir kısmının hadis kitaplarında rivâyetin kendi içerisinde ya da eserdeki farklı bir rivâyetle beraber bulunması müstakil sebeb-i vürûd edebiyatının oluşmasını geciktirmiştir.

## KAYNAKÇA

- Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî. *Tefsîrû Abdürrezzak*. nşr. Mahmud Muhammed Abduh. Beyrut: 1999.
- ALDEMİR, Halil. "Esbâb-ı Nüzûl Rivâyetleri Arasında Görülen Çelişkiler ve Geliştirilen Çözüm Yollarının Tahlili". *EKEV Akademi Dergisi*. Yaz 2011, XV, sy. 48, s. 141-156.
- AYDIN, Nevzat. "Hadislerin İlk Dönem Tasnif Süreci Üzerine Bir Değerlendirme". *On-dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 31 / 31 (Mayıs 2011): 199-230 .
- BAKKAL, Ali. "Kur'ân'ı Anlamada Siyak-Sibakın Önemi". *Tarihten Günümüze Kur'ân İlimleri ve Tefsir Usûlü*. İstanbul 2009.
- DEMİRCİ, Muhsin. "Esbâb-ı nüzûl". *DİA*. İstanbul 1995.
- Ebü'l-Hasan el-Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl* (nşr. Mâhir Yâsîn el-Fahl), Riyad 2005
- EKİN, Yunus, *Ebussuûd ve Tefsiri'nde Siyakın Yeri*, İstanbul 2012
- KÜÇÜK, Raşit. "Metin". *DİA*. İstanbul 2004, XXIX,
- MUHAMMED ASRÎ, Zeynelâbidîn. *Sebeb-i vürûdi'l-hadîs davâbıt ve meâyîr*. Beyrut 2006.

---

yardımcısı Allah, Cebrail ve müminlerin iyileridir. Bunların ardından melekler de (ona) yardımcıdır." Farklı örnekler için bk. el-Bakara 2/215; el-Mâide 5/41-42; Abese 80/1-4.

- 18 Hadis ıstılahında metin kelimesiyle -merfû hadis söz konusu olduğunda- "senedin ardından gelen, sünnet veya hadis tarifinin kapsamına giren Hz. Peygamber'in sözü ya da davranışının ve tasviplerinin anlatımından oluşan lafızlar" kastedilir (bk. Raşit Küçük, "Metin" *DİA*, İstanbul 2004, XXIX, 411). Bu açıdan bakıldığında sebeb-i vürûd bilgisinin doğrudan merfû metin kapsamında değerlendirilmesi her zaman mümkün olmayabilmektedir. Zira kimi zaman sebeb-i vürûd bilgisi hadis metnine vesile olan olayın sahâbe tarafından tavsifinden ibarettir. Ancak bununla birlikte sebeb-i vürûd bilgilerini; rivâyetlerde metninle beraber yer alması ve genellikle hadis metinleriyle aynı tenkid kriterlerine tabi tutulmaları nedeniyle rivâyetin içerisindeki "ikinci metin" ya da "yardımcı metin" olarak kabul etmek mümkündür.



- ÖZPINAR, Ömer. *Hadis Edebiyatının Oluşumu*. Ankara 2005.
- SERİNSU, Ahmet Nedim. *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzûl'ün Rolü*. İstanbul 1994.
- SİRÂC, Ali Abdullah. *İlmü esbâbi vürûdi'l-hadîs ve mukârenetuhu bi esbâbi'n-nüzûl* (yüksek lisans tezi, 2005), San'a.
- SUYÛTÎ, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân. *el-Lüma' fî esbâbi'l-hadîs*. nşr. Gıyas Abdullatif. Beyrut 2004.
- Elfiyetü's-Suyûtî fî ilmi'l-hadîs*. nşr. Ahmed Muhammed Şâkir. ty. yy., s. 106.
- el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. nşr. Şuayb el-Arnaût. Beyrut 2008.
- Esbâbü'n-nüzûl Lübbü'n-nukûl fî esbâbü'n-nüzûl*. Beyrut 2002.
- TUNCER, Faruk. *Tenasüp İlmî Açısından Kur'ân Sûrelerindeki Eşsiz Ahenk*. İstanbul 2010.
- YILMAZ, Mehmet Faik. *Âyetler ve Sûreler Arasındaki Münâsebet*. Ankara 2005.
- Yusuf el-Karadâvî. *Sünneti Anlamada Yöntem*. Trc. Bünyamin Erul. İstanbul 2009.





## MESNED İlahiyat Araştırmaları Dergisi

Journal of MESNED Divinity Researches

### YAYIN İLKELERİ

1. MESNED İlahiyat Araştırmaları Dergisi, 6 ay aralıklarla yılda iki kez yayımlanan bilimsel ve hakemli bir dergidir.
2. Derginin yazı dili Türkçe olmakla birlikte diğer dillerdeki yazıların yayımına Yayın Kurulu karar verir.
3. Makalelerin ana başlığından sonraki kısmına 150 kelimelik öz/abstract ve 3-5 kelime civarında Türkçe-İngilizce anahtar kelimeler ve makale sonuna kaynakça eklenmelidir.
4. Dergide telif ve çeviri makale, sadeleştirme, edisyon, kritik, kitap ve tez tanıtımı, sempozyum, seminer ve konferans değerlendirmeleri vb. çalışmalar yayımlanır.
5. Dergide daha önce başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmasına karar verilmemiş makaleler yayımlanır.
6. Dergiyle ilgili hususlarda karar yetkisi Yayın Kuruluna aittir. Dergimize gönderilen yazılar, Yayın Kurulu'nca dergi ilkelerine uygunluk ağıısından incelenir. Derginin yayın amaç ve kapsamı ile uygunluk gösteren akademik tarafsızlık ve bilimsellik ölçütleri bakımından değerlendirilir. Genel şartları taşıyan makaleler alan editörü tarafından derginin yazım kurallarına uygunluk bakımından incelenir ve yazardan yapılması gereken değerlikleri talep eder.
7. Değerlendirme için uygun bulunanlar, ilgili alanda en az iki hakeme gönderilir. Hakemlerin isimleri gizli tutulur ve raporlar beş yıl süreyle saklanır. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olduğu takdirde, yazı, üçüncü bir hakeme gönderilebilir veya Yayın Kurulu, hakem raporlarını inceleyerek nihai kararı verebilir. Yazarlar, hakem ve Yayın Kurulunun eleştiri ve önerilerini dikkate alırlar. Katılmadıkları hususlar varsa, gerekçeleriyle birlikte itiraz etme hakkına sahiptirler. Yayına kabul edilmeyen yazılar, yazarlarına iade edilmez. Yayınlanmak üzere gönderilen makaleler, intihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla intihal kontrolünden geçirilir.
8. Yayımlanan yazıların telif hakları saklı olup, kaynak gösterilmeden kısmen veya tamamen iktibas edilemez.
9. Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez.
10. Yayımlanan yazıların ilmi ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.
11. Dergiye gönderilen yazılar ve süreçler, <http://dergipark.gov.tr/mesned> adresi üzerinden yürütülür.
12. Derginin Yazışma Adresi: İlahiyat Fakültesi Dergisi, İnönü Ü.niversitesi İlahiyat Fakültesi Elazığ Yolu 15. Km. 44280/ Malatya

ISSN 2667-7075 | e-ISSN 2687-3605

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



## **MESNED İlahiyat Araştırmaları Dergisi**

Journal of MESNED Divinity Researches

### **YAZIM İLKELERİ**

1. Dergiye gönderilen yazılar, Microsoft Office Word programında yazılmalıdır.
2. Makale Yazım Word Şablonu, <https://dergipark.org.tr/mesned> adresindeki Yayın İlkeleri ve Süreci sekmesinde yer almaktadır. Makale yazarı bu şablonu kullanarak yazısını düzenlemelidir.
3. Dergideki tüm yazılarda Chicago ile uyumlu İsnad Atıf Sistemi kullanılacaktır. İsnad Atıf Sistemine [www.isnadsistemi.org](http://www.isnadsistemi.org) adresinden ulaşılabilir.
4. Makale hacmi, 9.000 kelimeyi geçmemelidir.
5. Metin yazı tipi Palatino Linotype ve boyutu 10 punto, dipnotlar ise 8 punto olmalıdır.

**ISSN 2667-7075 | e-ISSN 2687-3605**

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