



Cilt / Volume: 4
Sayı / Issue: 1
(July/ Temmuz 2021)

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

UMDE

Dini Tetkikler Dergisi
Journal of Religious Inquiries

Neveşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

UMDE

Dini Tetkikler Dergisi

UMDE Journal of Religious Inquiries

e-ISSN: 2667-4939

Cilt / Volume: 4, Sayı / Issue: 1 (Temmuz/July 2021)

UMDE Dini Tetkikler Dergisi, ulusal hakemli online süreli yayındır

UMDE Journal of Religious Inquiries, a national peer-reviewed online biannual journal

KAPSAM: Dini Araştırmalar, İslam Araştırmaları / **SCOPE:** Religious Studies Islamic Studies

PERİYOT: Yılda 2 Sayı (30 Temmuz & 30 Aralık) / **PERIOD:** Biannually (30 July & 30 December)

BASIM TARİHİ: 30 Temmuz 2021 / **L. PUBLICATION:** Turkish & English & Arabic

YAYIN DİLİ: Türkçe & İngilizce & Arapça

Makaleler, İngilizce başlık, öz (en az 150 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram),
ve İSNAD Atif Sistemi'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.

Articles contain an English title, an abstract (at least 150 words), keywords (at least 5 concepts),
and a bibliography prepared with The ISNAD Citation Style

YÖNETİM YERİ VE ADRESİ / EXECUTIVE OFFICE

Neveşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Neveşehir, 50300, Türkiye

Neveşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Theology, Neveşehir, 50300, Turkey

E-mail: umde@nevsehir.edu.tr

Tel: (90 384) 228 10 00 Fax: (90 384) 228 10 50

<https://dergipark.org.tr/pub/umde>

YAYINCI / PUBLISHER

Neveşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, 50300, Neveşehir, TÜRKİYE

Neveşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Theology, 50300, Neveşehir, TURKEY

SAHİBİ/OWNER

Prof. Dr. Semih AKTEKİN (Rektör/Rector) semih.aktekin@gmail.com

Neveşehir Hacı Bektaş Veli University, Neveşehir, TURKEY

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / Responsible Editorial Director

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa SAĞLAM mustafasaglam@nevsehir.edu.tr

Neveşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Theology, Neveşehir, TURKEY

Editör / Editor in Chief

Dr. Arş. Gör. Havva ÖZATA hozata@nevsehir.edu.tr

Neveşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Theology, Neveşehir, TURKEY

Alan Editörleri (Temel İslam Bilimleri) / Field Editors (Basic Islamic Sciences)

Doç. Dr. Hüseyin BAYSA huseyinbaysa@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Taha ORHAN abdullahorhan@nevsehir.edu.tr

Neveşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Theology, Neveşehir, TURKEY

Dr. Öğr. Üyesi Mahmut GURBET mhmtgurbet@hotmail.com

Niğde Ömer Halisdemir University, Niğde, TURKEY

Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Bahaeddin YÜKSEL mbyuksel@kayseri.edu.tr

Kayseri University, Devveli Islamic Sciences Faculty, Kayseri, TURKEY

Dr. Öğr. Üyesi Ramazan MEŞE ramazan.mese@inonu.edu.tr

Malatya İnönü University, Faculty of Theology, Malatya, TURKEY

Öğr. Gör. Fatma ÜNSAL fatimaunsal@nevsehir.edu.tr

Neveşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Theology, Neveşehir, TURKEY

Alan Editörleri (Felsefe ve Din Bilimleri) / Field Editors (Philosophy and Religious Studies)

Doç. Dr. Emine Zehra TURAN zturan@nevsehir.edu.tr

Neveşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Theology, Neveşehir, TURKEY

Doç. Dr. Salih AYDEMİR salihaydemir@harran.edu.tr

Ankara Hacı Bayram Veli University, Ankara, TURKEY

Dr. Öğr. Üyesi Fevzi YİĞİT fevziyigit58m@hotmail.com

Neveşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Theology, Neveşehir, TURKEY

Arş. Gör. Abdussamet ÖZKAN abdussametoalkan@nevsehir.edu.tr

Neveşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Theology, Neveşehir, TURKEY

Arş. Gör. Muhammed Sami BAYSAL smbaysal@gmail.com

Neveşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Theology, Neveşehir, TURKEY

Alan Editörleri (İslam Tarihi ve Sanatları) / Field Editors (Islamic History and Arts)

Dr. Öğr. Üyesi İdris SÖYLEMEZ idrissoylemez@gmail.com

Neveşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Theology, Neveşehir, TURKEY

Dr. Öğr. Gör. Kadir ERBİL kadirerbil38@gmail.com

Neveşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Theology, Neveşehir, TURKEY

Arş. Gör. Hilal Büşra Bilge ÖKSÜZ hbbilge@gmail.com

Neveşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Theology, Neveşehir, TURKEY

Arş. Gör. Süheda ELMAS suhedaelmas@nevsehir.edu.tr

Neveşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Theology, Neveşehir, TURKEY

Arapça Yazı Alan Editörleri / Arabic Writing Field Editors

Dr. Öğr. Üyesi Ramy MAHMOUD ramy.elbannalum@hotmail.com
Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Theology, Nevşehir, TURKEY
Öğr. Gör. Ammar NATOUF ammarnatouf@nevsehir.edu.tr
Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Theology, Nevşehir, TURKEY
Öğr. Gör. Kais ALKHARBOUTLİ kais@nevsehir.edu.tr
Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Theology, Nevşehir, TURKEY

İngilizce Dil Editörleri / English Language Editors

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Taha ORHAN abdullahorhan@nevsehir.edu.tr
Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Theology, Nevşehir, TURKEY
Arş. Gör. Abdussamet ÖZKAN abdussametoalkan@nevsehir.edu.tr
Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Theology, Nevşehir, TURKEY

Arapça Dil Editörleri / Arabic Language Editors

Dr. Öğr. Üyesi Ramy MAHMOUD ramy.elbannalum@hotmail.com
Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Theology, Nevşehir, TURKEY
Öğr. Gör. Ammar NATOUF ammarnatouf@nevsehir.edu.tr
Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Theology, Nevşehir, TURKEY
Öğr. Gör. Kais ALKHARBOUTLİ kais@nevsehir.edu.tr
Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Theology, Nevşehir, TURKEY

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK abdullahcolak@hitit.edu.tr
Hitit University, Faculty of Theology, Çorum, TURKEY
Prof. Dr. Celal TÜNER cturer@ankara.edu.tr
Ankara University, Faculty of Theology, Ankara, TURKEY
Prof. Dr. İbrahim GÖRENER gorener@erciyes.edu.tr
Kayseri Erciyes University, Faculty of Theology, Kayseri, TURKEY
Prof. Dr. Merter Rahmi TELKENAROĞLU rahmitelkenaroglu@nevsehir.edu.tr
Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Theology, Nevşehir, TURKEY
Prof. Dr. Mustafa İŞİK mustafaisik@nevsehir.edu.tr
Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Theology, Nevşehir, TURKEY
Prof. Dr. Yusuf DOĞAN doganyusuf58@hotmail.com
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
Prof. Dr. Zülfikar DURMUŞ zulfikardurmus@nevsehir.edu.tr
Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Theology, Nevşehir, TURKEY
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah NAMLI abdnamli@hotmail.com
Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Theology, Nevşehir, TURKEY
Dr. Öğr. Üyesi Hasan ÇETİNEL hasancetinel@gmail.com
Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Theology, Nevşehir, TURKEY
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa SAĞLAM mustafasaglam@nevsehir.edu.tr
Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Theology, Nevşehir, TURKEY

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK abdullahcolak@hitit.edu.tr
Hitit University, Faculty of Theology, Çorum, TURKEY
Prof. Dr. Abdurrahman ATEŞ abdurrahman.ates@inonu.edu.tr
Malatya İnönü University, Faculty of Theology, Malatya, TURKEY
Prof. Dr. Celalettin ÇELİK celikc@erciyes.edu.tr
Kayseri Erciyes University, Faculty of Theology, Kayseri, TURKEY
Prof. Dr. Erdoğan PAZARBAŞI erdoganp@erciyes.edu.tr
Kayseri Erciyes University, Faculty of Theology, Kayseri, TURKEY
Prof. Dr. Hüseyin AYDIN huseyin.aydin@selcuk.edu.tr
Konya Selçuk University, Faculty of Theology, Konya, TURKEY
Prof. Dr. Kenan HAS kenanhas@gmail.com
Kayseri Erciyes University, Faculty of Theology, Kayseri, TURKEY
Prof. Dr. Süleyman AKYÜREK akuyureksu@gmail.com
Kayseri Erciyes University, Faculty of Theology, Kayseri, TURKEY
Prof. Dr. Şerafettin SEVERCAN severcan56@hotmail.com
Kayseri Erciyes University, Faculty of Theology, Kayseri, TURKEY
Prof. Dr. Yaşar AYDINLI yasaraydinli@hotmail.com
Bursa Uludağ University, Faculty of Theology, Bursa, TURKEY
Prof. Dr. Zülfikar DURMUŞ zulfikardurmus@nevsehir.edu.tr
Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Theology, Nevşehir, TURKEY
Doç. Dr. Eyyüp SAHİN eyyupsahin@ankara.edu.tr
Ankara University, Faculty of Theology, Ankara, TURKEY
Dr. Öğr. Üyesi Fevzi YİĞİT fevziyigit58m@hotmail.com
Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Theology, Nevşehir, TURKEY

Grafik Tasarım / Graphic Design Ender BOZTÜRK

Kapak Tasarım / Cover Design mimemin

İletişim / Correspondence

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Damat İbrahim Paşa Yerleşkesi, 2000 Evler Mah. Zübeyde Hanım Cad. 50300 - NEVŞEHİR Telefon:+90-384/2281000 Fax: +90-384/2281050 umde@nevsehir.edu.tr Web Sayfası: http://dergipark.gov.tr/umde

Copyright © Published online by Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Divinity, Nevşehir, 50300 Turkey. All rights reserved.

İçindekiler / Table of Contents

Araştırma Yazıları / Research Papers

- 3-38 Hasta Psikolojisinden Hareketle Hadislerde Hastalara
Yönelik Manevi Destekler / Spiritual Supports For Patients
in Hadithes From Patient Psychology
Garip Aydın
- 39-76 İnsanın Ceza ve Mükâfatı Hak Ettiği Kuramının Teolojik
Analizi: Mu'tezile'nin "İstihkak" Teorisi / The Theological
Analysis of the Human's Penalty and Their Awarding
Theory: Mu'tazila's "İstihqâq" Theory
Bayram Çınar
- 77-100 Gazzâlî'de Varlık-İnsan-İbâdet İlişkisi / Interrelation
among Concepts of Existence, Human Being and Worship
According to Al-Ghazâlî
İdris Lap
- 101-127 نظام حماية المرأة في عقد الزواج في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية
/ The System of Protecting Women in the Marriage
Contract in the Light of the Purposes of Islamic Law
İslam Helal

- 129-162 Olağanüstü Hal İlanını Gerektiren Durumların İslâm Hukuku Açısından Değerlendirilmesi / Evaluation of Situations Requiring State of Emergency in Islamic Law
Üzeyir Köse

Kitap Değerlendirmesi / Book Review

.....

- 163-167 Zülfikar Durmuş, *Kur'an'ın Türkçe Tercümeleleri -Aziz Kur'an ve İnsanlığa Son Çağrı Örneği-*
Mustafa Kaymaz

Hasta Psikolojisinden Hareketle Hadislerde Hastalara Yönelik Manevi Destekler*

Garip Aydın**

Öz: Hz. Peygamber'in insanlara yaklaşımında en dikkat çekici özelliklerden biri muhatapların psikolojik ve sosyolojik özelliklerini dikkate alarak onları irşat etmesidir. Örneğin Hz. Peygamber kendisinden tavsiye isteyen bir kimse için, "Öfkelenmel!" derken başka bir kimse için, "Ebeveyne iyilik yap," başka kimse için, "Vaktinde namaz kıl," tavsiyesi yapabilmektedir. Bu durum Hz. Peygamber'in muhatapın durumunu çok iyi tahlil ettiğini ve herkese ihtiyacı olan manevi şifa ve desteği verdiğini göstermektedir. Hz. Peygamber'in bu yaklaşımı Kur'an'ı Kerim'in yirmi üç yılda insanların durumlarını dikkate alarak tedrici olarak inmesi metoduna uygundur. Günümüzde insanlara yapılacak manevi rehberlik, irşat, danışmanlık ve manevi destek gibi hizmetlerde muhatapların psikolojik durumlarının tespit edilmesi önem arz etmektedir. Bu tespit yapıldıktan sonra onlar için en uygun âyet ve hadisleri seçmek manevi destek uygulamasında etkili olacaktır. Bu bağlamda fiziksel ve ruhsal yönden herhangi bir rahatsızlıkla karşılaşan kişilere yönelik Hz. Peygamber'in yaklaşımları günümüz açısından önemlidir. Bu çalışmada günümüz hastalarının yaşamış oldukları sıkıntılar göz önüne alınarak, hadislerde onlar için nakledilen teselliler ve manevi destekler tespit edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kavramlar: Hadis, Hasta Psikolojisi, Manevi Destek, Şifa.

Spiritual Supports For Patients in Hadithes From Patient Psychology

Abstract: One of the most striking features of the Prophet's approach to people is his guidance in addressing the psychological and sociological characteristics of the interlocutor. It is seen that from time to time,

.....

* Bu makale, 2015 yılında Prof. Dr. Talat Sakallı danışmanlığında tamamlanan "Hadislerde Hastalara Yönelik Manevi Destekler" başlıklı doktora tezimizden üretilmiştir (Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta 2015).

This article is extracted from my doctorate dissertation entitled "Spiritual Support To Patients in The Hadiths Literature" under the supervision of Prof. Dr. Talat Sakallı (PhD Dissertation, Süleyman Demirel University, Isparta, 2015).

** Dr. Öğr. Üyesi Garip Aydın, Aksaray Üniversitesi İslami ilimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Hadis Anabilim Dalı, Aksaray, Türkiye.

Assistant professor, Garip Aydın, Aksaray University, Faculty of Islamic Sciences, Basic Islamic Sciences, Department of Hadith, Aksaray, Turkey.

garipaydin@aksaray.edu.tr

<https://orcid.org/00000-0003-4697-6327>

Prophet offered different advice to different people. For example, Prophet once said to someone who asked for advice from him “Do not get angry” and said to another who also asked for advice “be good to your parents” and to another he advised to “perform the daily prayers in time”. This situation shows that the Prophet analyzed the situation of the interlocutor very well and gave spiritual healing and support to everyone. This approach of the Prophet is consistent with the method of the Holy Qur’an descending gradually in twenty-three years, taking into account the situation of people. Today, it is important to determine the psychological status of the interlocutors in services such as spiritual guidance, guidance, counseling and spiritual support. Once this determination is made, choosing the most appropriate verses and hadiths for them will be effective in spiritual support practice. In this context, Prophet’s approaches are important in today, for people who are faced with any physical or mental illness. In this article, we will evaluate the consolation that may be spiritual support for patients in the hadiths by considering the patient’s psychology.

Keywords: Hadith, Patient Psychology, Spiritual Support, Healing.

Giriş

İslam inancına göre insan beden ve ruhtan müteşekkil bir varlıktır. Bu sebeple insan sağlığı sadece bedenin değil aynı zamanda ruhun da sağlıklı olmasıyla tekâmül edebilir. Nitekim gelinen noktada sağlık tanımında yapılan, beden ve ruh sağlığının birlikte iyi olması vurgusu bu bağlamda dikkat çekicidir.¹ Bu tanımdan hareketle olsa gerek, Avrupa ve Amerikan hastanelerinde uzun yıllardır maddi tedavi ile birlikte manevi destekler de verilmektedir. Türkiye’de ise 2015 yılından itibaren hastanelerde manevi destek uzmanları görev almaya başlamıştır. Hastanelerde verilecek manevi desteklerde hasta psikolojisinin dikkate alınması önemlidir. Bu makalede hasta psikolojisiyle ilgili kısa bir giriş yaptıktan sonra günümüz hastalarının ciddi bir hastalıkla karşılaştıklarında sordukları “Niçin ben?” ve “Bu hastalıklar neden?” sorularına hadislerden çıkarılacak yanıtlar ve bu yanıtların hastalara nasıl manevi destek olarak kullanılabileceği araştırılacaktır.

Dünya hayatı, ahiretin varlığına inanan bir insan için zorluklarla bezenmiş bir imtihan yeridir. Dini öğretiler bu imtihandan başarıyla geçebilmek

.....

1 Durmuş Akalın vd. (ed.), *Eğitimciler İçin Eğitim Rehberi Ruh Sağlığı Modülleri* (Ankara: Sağlık Bakanlığı Yayınları, 2008), 17.

için hayatın zorluklarına sabredilmesi gerektiğini söyler. Modern psikoloji ise bu zorlukların üstesinden gelebilmesi için bireyin duygu, düşünce ve davranış üçlüsüne yönelik baş etme stratejileri geliştirir ve ona yol gösterir. Özellikle din psikolojisi literatüründe bireyin hayatın zorluklarıyla nasıl baş ettiği ile ilgili birçok çalışma yapılmıştır. Burada hastaların vermiş olduğu tepkiler dikkate alınacağı için öncelikle Elisabeth Kübler-Ross'un, terminal dönemdeki hastaları gözlemleyerek ve onlarla mülakat yaparak ortaya koyduğu "Ölüm ve Ölmek Üzerine" adlı çalışması üzerinde durulacaktır. Bu çalışmasında Ross, ölümcül hastalık tanısı alındıktan sonra yaklaşan ölümün hastayı, hasta yakınlarını ve hastayla ilgilenen profesyonelleri nasıl etkilediğini araştırmıştır. Sonuçta insanların bu süreçte yaşadığı evrelerin sırasıyla "yadsıma (inkar) ve kendini yalıtılma", "öfke", "pazarlık", "depresyon" ve "kabullenme" olduğunu iddia etmiştir. Bu evreler sosyoloji ve psikoloji bilimlerinde beş evresi olarak adlandırılmış ve Ross, daha önce bir yakınımızı kaybettiğimizde yaşadığımız sürecin aynısını, sağlığını büyük ölçüde kaybetmiş ve ölüme yaklaşmış bu insanların da yaşadığını iddia etmiştir.² İkinci aşamada hastanın ana duygusu sinir ve öfke (zorn) olmakta ve "Neden ben? Niçin bu hastalıklar" gibi sorular sormaktadır. Hasta bu dönemde öfkesini hastane personeline yansıtabilir.³ Ross'un hasta psikolojisiyle ilgili olarak tespit ettiği ilk tepkiler, Milli Eğitim Bakanlığı tarafından yayınlanan *Terminal Dönem ve Hemşirelik Bakımı* kitabında da kabul edilmiştir.⁴

Hasta Psikolojisi üzerinde yapılan diğer bir araştırma ise, hayatın çeşitli zorluklarıyla karşılaşmış (uzun süreli hastalık yaşama veya felçli kalma, engelli doğma veya sonradan engelli olma, yakınlarının ölümüne şahit oluş veya ölüm gibi) insanlar ve yakınlarıyla yarı yapılandırılmış mülakatlar yapan Asım Yapıcı ve Süleyman Doğanay'ın çalışmasıdır.⁵ Bu çalışma, hayatın öngörülemez zorluklarıyla karşılaşmış insanların katılımlı gözlem yöntemiyle incelenmesi vesilesiyle hazırlanmıştır. Araştırma sonucunda Müslüman bireylerin hayatın

.....

2 Elisabeth Kübler Ross, *Ölüm ve Ölmek Üzerine-Ölmekte Olan Kişilerin Doktorlara, Hemşirelere, Din Adamlarına ve Kendi Ailelerine Öğrettikleri*, çev. Ekin Uşşaklı (İstanbul: April Yayıncılık, 2010), 47-119.

3 Elisabeth Kübler-Ross, David Kessler ile birlikte yazmış olduğu başka bir eserinde öfkenin kaynağı ve kontrolünün nasıl olacağı ile ilgili bilgiler vermektedir. bk. Elisabeth Kübler-Ross-David Kessler, *Geborgen im Leben* (Freiburg: Herder, 2015), 151-163.

4 *Terminal Dönem ve Hemşirelik Bakımı* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 2012), 6.

5 Asım Yapıcı-Süleyman Doğanay, "Dini Başa Çıkma ve Sabır Bağlamında İnsan Tipleri: Nitel Bir Araştırma". *Bilimname* (Aralık 2019), 40/105-135.

zorlukları karşısında, “şaşkın”, “kaygılı”, “öfkeli”, “suskun” ve “teslimiyetçi” bir kimliğe bürünebildiği tespit edilmiştir. Ayrıca bu çalışmada, amaçlı örneklem grubundaki insanların sabra yolculuğu sırasında “şok”, “şüphe”, “şikâyet”, “şükran” ve “şükür” hallerini yaşadıkları sonucuna ulaşılmıştır.⁶ Hastalığın psikolojik etkileri kişiden kişiye değişebilir. Bazıları hastalığı daha kolay kabullenirken bazıları şiddetli ve olumsuz tepkiler verebilir. Bu noktada teselli ve teskin, tedavi kadar önemlidir.⁷ Hastaların hastalıklara vermiş olduğu bu duygusal tepkilerin bilinmesi onlara verilecek manevi destek açısından önemlidir.

Bu makalede bu soruların hepsine cevap verme çalışmanın sınırları açısından mümkün olmayacağı için hastaların, “Niçin ben?” ve “Bu hastalıklar neden?” sorularına hadisler açısından cevaplar aranmıştır. Hadis kaynaklarından Kütüb-i Tis’a ile Taberanî’nin Mu’cemleri, İbn Hıbbân ve İbn Huzeyme’nin Sahihleri, Bezzâr’ın Müsned’i, Beyhakî’nin Sünen’i ve Şuabü’l-Îmân’ı, Buhârî’nin el-Edebü’l-Müfred’i, Mevsilî’nin Müsned’i, Abdurrezâk ve İbn Ebî Şeybe’nin Musannefleri, Hâkim’in el-Müstedrek’i taranmıştır. Konuyla ilgili rivayetler hadis kaynaklarında tek başlık altında toplanmadığı için öncelikle genel bir hadis taraması yapılmış, konu ile ilgili rivayetler bir araya getirilmeye çalışılmıştır. Daha sonra özellikle hastalık, bela, sıkıntı, gam, şifa gibi kelimelerden hareketle konu ile alakalı olabilecek rivayetlere ulaşılmaya çalışılmıştır.⁸ Rivayetlerin çokluğu, konunun çok geniş olması sebebiyle hasta psikolojisi göz önüne alınmıştır. Özellikle günümüz hastalarının hastalık süresince yaşamış oldukları sıkıntılar tespit edilmeye çalışılmıştır. Hadislerin sıhhat değerlendirmesi yapılırken Buhârî ve Müslim’in Sahih’lerinde geçen rivayetlerde onların hükümleri esas alınmış, Tirmizî’nin kendi değerlendirmesi, diğer eserlerdeki rivayetler için, Şuayp el-Arnâvut, Elbanî, Suyutî, Hüseyin Selim Esed, Aclunî ve Hâkim’in hükümleri kaydedilmiştir.

Hadis kaynaklarında zikredilen ve burada değerlendirmesi yapılan rivayetlerin manevi destek ve danışmanlık alanında yapılan çalışmalara katkı sağlaması hedeflenmekte ve Hz. Peygamber’in hastalar için verdiği müjdelelerin inanan hastalara manevi destek sağlayacağı düşünülmektedir.

.....

6 Süleyman Doğanay, “Zorluklarla Başa Çıkma Bağlamında Bir Model Önerisi: Sabra Yolculuğun Beş Hali”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Haziran 2019), 19/1, 286-307.

7 Tevfik Özlü, *Hasta Hakları* (İstanbul: Timaş Yay, 2005), 194.

8 Bu kavramlarla ilgili geniş bilgi için bk. Garip Aydın, *Ayetler ve Hadisler Işığında Hastalara Manevi Destek* (Kayseri: Kimlik Yay., 2019)

1. Bela ve Musibetlerin Neden Var Olduğuna Dair Soruların Cevapları

Tarih boyunca bela ve musibetlerin niçin var olduğuna ilişkin soruları sadece hastalar, musibet zedeler ve büyük sıkıntılara maruz kalmış kişiler değil, sağlıklı ve varlıklı insanlar da sormuşlardır. Neticede geçmişte ve günümüzde zihinleri çok meşgul eden bu konu, büyük külliyatların oluşumuna da zemin teşkil etmiştir.

Sözlüklerde “bela” (بلي) kelimesi, deneme, sınav, imtihan, zorluk, elbise ya da bez parçasının yıpranması veya eskimesi, üzüntü, keder, külfetli bir işi yüklenme manalarına gelmektedir. Cahiliye döneminde ölen kimsenin hayvanı, kabrinin başına aç ve susuz olarak bağlanırdı. Buna “beliyye” (بليّة) yani, musibet, keder, afet denirdi.⁹ Cahiliye döneminde bu kelimenin, daha sonraları insanın başına gelen her türlü felaket için kullanıldığı anlaşılmaktadır. Ansızın bastıran yağmur anlamına gelen, “savb” kökünden (صوب) türeyen “musibet” (مُصِيبَةٌ) ise, insanın genellikle kendi iradesi dışında ve beklemediği şekilde karşılaştığı durum manasına gelmektedir.¹⁰

Arapçada hastalık manasına gelen “maraz” (المرض) kelimesi ise sıhhatin yokluğu olarak tarif edilmiş ve bu halin bedeninin tabiat ve dengesinin bozulmasıyla meydana geldiği söylenmiştir.¹¹ Kur’an’da beden ve kalp olmak üzere iki türlü hastalıktan söz edilir.¹² Buna göre insanın sıhhat bulması da ruh ve bedenle birlikte olur. Râgıb el-İsfehânî, (ö. 502/1108) hastalığı, insana has itidalin bozulması olarak tarif etmiş ayrıca cimrilik, korkaklık, nifak ve cehalet gibi hastalıkları kalbî hastalık olarak saymıştır.¹³ İbnu’l-Kayyım, (ö. 751/1350) inancı kuvvetli, morali yerinde olan hastanın fiziki hastalıkları kolay yeneceğini söylemiştir. Ona göre kalbin güçlü olması, Allah’a inanması, tevekkül, dua, tövbe, sadaka ile manevi hastalıkları tedavi etmek gerekir.¹⁴

.....

9 Halîl b. Ahmed, *Kitâbü’l-Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzumî (b.y.: Darü Mektebetü’l-Hilal, ts.), “belâ”, 1/163.

10 Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr, *Lisânü’l-Arab* (Beyrut: Dâru’s-Sadr, ts.), “svb”, 1/534.

11 İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, “mrd”, 7/231.

12 el-Bakara 2/10; en-Nûr 24/61.

13 Râgıb el-İsfehânî, *Müfredâtü Elfâzi’l-Kur’ân*, çev. Yusuf Türker (İstanbul: Pınar Yay., 2007), “belâ”, 466.

14 Muhammed b. Ebî Bekr, *Zâdu’l-Meâd fî Hedyi Hayri’l-İbâd*, çev. Şükrü Özen (İstanbul: İklim Yay., 1990), 4/249-251.

Bedendeki unsurların dengesi bozulduğu zaman nasıl hastalık ortaya çıkıyorsa, nefis kuvvelerinin dengesi kaybolduğu zaman da ruhsal bunalımlar ortaya çıkacaktır. Tûsî'ye (ö. 672/1274) göre manevi hastalıkların sebebi mizaçların dengesinden sapması, onun tedavisi ise bu sapmanın giderilmesi ve dengenin meydana getirilmesidir.¹⁵ Bu sebeple hastalara verilecek manevi destekte ahlaki zafiyetlerin tespit edilmesi ve onlar için oluşturulacak ruhsal denge önemlidir.¹⁶ Bu noktada öncelikle hastaların zihinlerinde oluşan sorulara verilecek uygun cevaplar ile hastaların olaylara ve hadiselerle dolayısıyla hastalıklara bakış açılarının değiştirilmesi gerekmektedir. Daha sonra yapılacak sistematik ve düzenli eğitimlerle hastaların ahlaki zafiyetleri giderilmeli ve ruhsal bir denge oluşturulması hedeflenmelidir.

Bela ve musibetlerin niçin var olduğuna dair soruların cevabını ararken bütüncül bakış açısının yakalanması elzem olduğu gibi sadece hadisler değil âyetler de göz önüne alınmalıdır. Kur'an-ı Kerim, bela kelimesine yeni bir anlam yüklemiş, mezkûr kelime sadece şer için değil, hayır¹⁷ için de kullanmıştır. Abdurrahman b. Avf'ın "Biz sıkıntılar ile imtihan olduk sabrettik, sevinçler ile imtihan olduk sabredemedik"¹⁸ sözü, belanın hem hayır ile hem şer ile kullanımının daha sonraki dönemlere yansıdığını göstermesine örnektir. Aynı şekilde musibet kelimesi, her ne kadar felaket anlamlarına tahsis edilse de aslında hem hayır hem şer manasında kullanılmıştır.¹⁹

Kur'an-ı Kerim ölümün yaratılış gayesinin bela ve imtihanlar olduğunu²⁰ ve herkesin bu imtihan sürecinden kesinlikle geçeceğini²¹ bildirmiştir. Yani hastanın ilk olarak sorduğu, "Neden ben?" sualine uygun bir dille "sadece sen değilsin" cevabı verilmelidir. Burada uygun bir dil kullanabilmek önem-

15 Nasuriddin Tûsî, *Ahlak-ı Nasirî*, çev. Anar Gafarov, Zaur Şükürov (İstanbul: Litera Yay., 2007), 149-151.

16 Geniş bilgi için bk. Garip Aydın, *Ayetler ve Hadisler Işığında Hastalara Manevi Destek*, 17-24.

17 "Hayır" kelimesinin geniş anlamı için bk. Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlakî Kavramlar*, çev. Selâhattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yay., 1991), 291-286.

18 Bu sözü Râğib el-İsfehânî Hz. Ömer'in sözü olarak nakletmiştir ancak hadislerde Abdurrahman b. Avf'ın sözü olarak geçmektedir. Tirmizî bu rivayet için 'hasen' demiştir. bk. Muhammed b. İsa Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Darü İhyâü't-Türasü'l-Arabî, ts.) "Sıfatü'l-Kiyâme ve'r-Rekâik ve'l-Verâ", 30; Abdurrezzak b. Hemmâm, *el-Musannef*, thk. Habîburrahman el-Azamî (Beyrut: Mektebetü'l-İslamî, 1983), 11/457.

19 İsfehânî, *Müfredât*, "svb", 878.

20 el-Mülk 67/2; el-Kehf 18/7.

21 el-Ankebut 29/2.

lidir. Bunu bir tartışma olarak değil, hikâyelerle, diğer hastalarla tanıştıracak yapılabileceği gibi çeşitli veriler sunularak da yapılabilir. Kur'an bu imtihanların herkeste farklı şekilde olacağını kimileri için, hasenat (iyi, güzel, faydalı şeylerle) olduğu gibi kimileri için de açlık, korku, mal kaybı ve sevilen şeylerin elden alınmasıyla da olabileceğini²² beyan etmiştir. Ayrıca bu tür hastalıkların kulların düşünmelerini sağlayarak Allah'a dönüş yapmalarına²³ ve manevi hastalıklardan arınmalarına bir vesile olması²⁴ hedefine matuf olduğu açıklanmıştır. Bu âyetlerin hastaya uygun şekilde hatırlatılması onları rahatlatacak ve hastalıklara bakış açısını değiştirebilecektir. Ancak şunu unutmamak gerekir ki her ilaç nasıl ki her hastaya aynı etkiyi yapmıyorsa aynı telkinler herkese aynı etkiyi yapmayacaktır.

1.1. Hadislere Göre Bela ve Musibetlerin Sebepleri

Hadis kitaplarında bela ve musibetlere bakış açısı tek bir kitap ve bâb başlığı altında değil, bu eserleri telif ve tasnif edenlerin kendi sistemlerine göre, farklı başlıklar altında incelenmiştir. İmam Buhârî, hastalar kitabına “Kim bir kötülük yaparsa onun karşılığını bulur”²⁵ (من يعمل سوءا يجز به) âyetini koyarak başlamıştır. Bununla insanların başlarına gelen musibetlerin yine onların kendi yapmış oldukları ameller sebebiyle olduğunu beyan etmek istemiştir. Bununla birlikte Allah (c.c.), kulun işlemediği hataların çoğunu affetmiş²⁶ ve onları tertemiz kılmak için bu musibetleri vermiştir. Buhârî, mezkûr âyetin akabinde kulun başına gelen her bir musibetin, üzüntünün, kederin onu temizlemeye, günahlarından arındırmaya vesile olduğunu bildiren rivayetleri nakletmiştir.²⁷ İbn Battal bu âyetin açıklamasında, dünyada kulun başına

.....
22 el-A'raf 7/168; el-Enfal 8/17; el-Bakara 2/155.

23 el-A'raf 7/168. Allah'a dönüş yapmak, isyanlardan tövbe edip O'na itaat etmek olarak tefsir edilmiştir. bk. Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2000), 13/209.

24 Âl-i-İmran, 3/154.

25 en-Nisa 4/123.

26 Âl-i-İmran 3/152.

27 Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahih*, thk. Mustafa Dîb el-Bağa (Beyrut: Daru İbn Kesir, 1987), “Merdâ”, 1. Ulemânın ekserisi Abdullah b. Mesud'un bu hadisiyle istidlal ederek hastalığın hem manevi dereceyi artırdığına hem de günahların affını mucip olduğuna istidlal etmişlerdir. Cumhur Ulemâ, hastalık sebebiyle affolunan günahların küçük günahlar olduğunu büyük günahlar için istiğfar gerektiğini söylemişlerdir. bk. Zeynüddin Ahmed b. Abdül-Latif, *Sahih-i*

gelen musibetlerin onların hatalarına karşılık olacağını söylemiştir.²⁸ Burada, hastaları bela ve musibetlerin hakikatine ulaştırabilecek, onların yaşamış oldukları problemlere ışık olabilecek ve onlara manevi destek olabilecek hadisler seçilmiştir.

1.1.1. İmtihandan Kaçışın Olmadığı ile İlgili Rivayetler

Yaşanılan dünya hayatı içerisinde imtihandan kaçışın olmadığına kesin olarak inanmak, hastaları rahatlatacak en önemli bilgilerden biridir. Kur'an'da insanın zorluk ve sıkıntı içinde yaratılmasının beyan edilmesi, insanın doğduğu günden öleceği güne kadar az veya çok sıkıntılarla karşılaşmasının kaçınılmaz olduğunu göstermektedir.²⁹

Hz. Peygamber, bir keresinde toprak üzerine değnekle bir kare çizmiş ve o karenin içinden dışına uzanan bir dikey hat çekmiş ve o hattın üzerine de yatay olarak birbirine paralel küçük çizgiler çizmiştir. Daha sonra: “Şu çizgi insan, kare ise onu her taraftan kuşatan ecelidir. Hattın dışına taşan çizgiler ise insanın emel ve hayalleridir. O çizgiye paralel olarak çekilen küçük çizgiler de insana arız olan afetler ve musibetlerdir. İnsana biri isabet etmezse diğeri isabet eder ve en sonunda eceli onu yakalar.”³⁰ buyurmuştur.

Başka bir rivayette: “Mümin deliğe girse bile, Allah ona eziyet verecek bir şey gönderir”³¹ buyrulmuştur. Diğer bir rivayet, “Mümin, fare deliğine girse,

Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi, çev. Kamil Miras (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1975), 12/65.

28 Mahmud b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-Kâri fî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (b.y.: Ehlü'l-Hadis, 2006), 21/309.

29 el-Beled 90/4. Âyette geçen 'kebed' kelimesi, acı, sıkıntı, baskı, imtihan, dayanma gücü anlamlarına gelmektedir. Buna göre âyetin manası şu şekilde tercüme edilmiştir. “Biz insanı zorluklarla mücadele gücüyle yarattık.” Âyetlerde ayrıca Hz. Peygamber'in karşılaşacağı güç şartlara, müşriklerin ona uygulayacağı baskılara da işaret edilmektedir. Hayrettin Karaman vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008), 5/625.

30 Buhârî, “Rikak”, 4; Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî, *es-Sünen*, thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî (Riyad: Dâru'l-Muğnî, 2000), “Rikâk”, 20; Muhammed b. Yezid İbn Mâce, *Sünen-i İbn Mâce*, thk. Nasuriddin Elbanî, (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1996), “Zühhd”, 27; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvud (Kahire: Müessesetü'l-Kurtuba, ts.), 1/385; Ahmed b. Ali el-Mevsilî, *Müsned*, thk. Hüseyin Selim Esed (Dimeşk: Dâru'l-Me'mun li't-Türas, 1984), 9/158.

31 Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Evsat* thk. Tarık b. Abdillâh (Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1995), 9/113, müellif bu rivayeti, Zührî'nin kardeşinden başka rivayet eden olmadığını söylemiştir. Heysemî, ravilerden Ebu Katade b. Yakup b. Abdillâh'ı tanıyamıyorum ancak Taberânî'nin ricali sikadır, demiştir. bk. Nureddin Ali Ebî Bekir el-Heysemî, *Mecmau'z-Zevâid ve Menbau'l-Fevâid* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, t.s.), 9/286.

Allah ona eziyet verecek bir şey gönderir” şeklindedir.³² Münâvî (1031/1622), Allah’ın kuluna eziyet verecek bir şey göndermesini, mümin kimsenin Allah’ın sevgili bir kulu olmasına bağlamıştır. Ona göre Allah, kulunu sevdiği zaman ona belayı gönderiyor ve akabinde onun hâline göre lütuflar veriyor. Yahut günahlarını başışlıyor veya onun derecesini yükseltmek için böyle bir imtihana tabi tutuyor. Çünkü o derecelere ancak belalara sabır ile ulaşılabilir.³³ Taberânî ve Kuzâî’de geçen rivayet zayıf olmakla birlikte daha öncesinde zikredilen sahih rivayetlerin ve ayetlerin muhtevasına ters değildir.

İnsanların bu dünya hayatında mutlaka imtihan edileceğini, sadece inandık demekle bırakılmayacaklarını haber veren Kur’an-ı Kerim,³⁴ bu imtihanların bir kısmının, başka insanlar eliyle olabileceğini belirtmiştir. İnsanların sabredip etmeyeceğinin ortaya çıkarılması için böyle yapıldığı, âyetin devamında açıklanmıştır.³⁵ Razî, imtihanların amacının, inananların kalplerini temizlemek, onları günahlarından arındırmak için olduğunu söylemiştir.³⁶ Bir kimsenin üzüntüden ve onu doğuran sebeplerden tamamen kurtulmasının mümkün olmadığını bilmesi gerektiğini söyleyen Kindî’ye göre (ö. 252/866) oluşma ve bozulma (kevn ve fesâd) âleminde değişmezlik ve süreklilik yoktur. Ona göre üzüntülerden kurtulmak için, bunun bilincinde olmalı, elden gidene üzülmemeli ve ebedî olana yönelmelidir.³⁷

“Niçin bela ve musibetler var?” sorusu hadislerde kısaca, dünya hayatın bir gereği olarak, cevabını bulmaktadır. Bu cevap âyetlerde de açık bir şekilde ifade edilmektedir. İslam ahlak bilgileri de hayatın bu yönüne

.....

32 Muhammed b. Selame Kuzâî, *Müsnedü’ş-Şihâb*, thk. Hamdi Abdülmecid es-Selefi (Beyrut: Müessesetü’r Risale, 1985), 3/315; Aclûnî, Hz. Ali’ye merfu olarak dayandırılan rivayet için ‘metruk’, Hz. Enes’e dayandırılan rivayet için ‘hasen’ demiştir. bk. İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ ve Müzîlü’l-İlbâs Amme’s-tehere mine’l-Ehâdîsi alâ Elsineti’n-Nâs* (Dimeşk: Mektebetü İlmî’l-Hadis, 2000), 2/188; Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *el-Câmi’ul-Musannef fi beyâni Şu’abi’l-İmân* (Riyad: Mektebetü’r-Rüşt, 2003), 12/239; Bezzâr’ın müsnedinde, aynı rivayetin devamında ‘yahut bir münafık ona eziyet eder’ vardır, Abdü’l-Halîk el İtkî Bezzâr, *el-Bahrü’l-Zehhâr Müsned-i Bezzâr*, thk. Adil İbn Sa’d (Medine: Mektebeti Ulumü’l-Hikme, 2003), 13/ 34.

33 Münâvî, *Feyzu’l-Kadîr*, 5/413.

34 el-Ankebût 29/2.

35 el-Furkân 25/20.

36 Fahrüddin Râzî, *Tefsir-i Kebir Mefâtihu’l-Gayb*, çev. Suat Yıldırım, vd. (Ankara: Akçağ Yayınları, 1993), 7/137.

37 Yaküb b. İshâk el-Kindî, *Risâle Fi’l-Hile Li-Def’i’l-Ahzân, Üzüntüden Kurtulma Yolları*, çev. Mustafa Çağrıçı (İstanbul: İfay Yayınları, 1998), 51-53.

vurgu yaparak hüznüleri gidermeye çalışmışlardır. Yaşanılan hayata hayal penceresinden değil, gerçeklik penceresinden bakıp, imtihanlardan kaçışın olmadığı farkındalığı hastaya uygun bir yolla anlatıldığı zaman hasta rahatlayacak, hastalıklara bakış açısı değişebilecek ve manevi olarak teselli bulabilecektir.

1.1.2. Musibet-Hikmet İlişkisi

Belaların niçin var olduğuna ilişkin sorular soran hastanın, tedaviyi aramakla birlikte arayacağı bir şey daha vardır ki, o da hikmettir. İlim ve akıl ile hakikati bulmak anlamında kullanılan hikmet kelimesi, Allah'tan olduğunda eşyanın bilgisine sahip olma ve muhkem şekilde yaratma, insanlardan olduğunda varlıkların bilgisine sahip olma ve hayır fiillerde bulunma anlamındadır.³⁸ Burada varlıkların bilgisine sahip olma ve hayır fiillerde bulunma, hasta olan kişinin hastalığın anlamını bulması ve hayır fiillere yönelmesi olarak kullanılacaktır. İmam Maturîdî'ye göre tabiattaki her şeyde akıllara hayret veren bir hikmet vardır. Bunlar tam olarak bilinmese de bazıları şunlardır: “Birincisi iyinin değerini ortaya çıkarma ki iyi, kötü ile anlam kazanmakta, iyinin ve iyiliğin anlaşılması için kötüye ihtiyaç duyulmaktadır. İkincisi özgürlüğü gerçekleştirmez. Çünkü hür olmayanın mükellef tutulması mümkün değildir. Üçüncüsü tabiatta bulunan eksiklikler, noksanlıklar, bozulmalar, sonunda yok olmalar, yaratılmış olduğunun ve onları yaratanın varlığına delildir. Kötülüklerin bir diğer hikmeti, ilahî sınırı aşan kimselere hadlerinin bildirilmesidir. Beşincisi ise kulları eğitime ve onlara sağlıklı inanç kazandırmadır. Zorluklara maruz kalanlar, ihtiyaç sahibi olmayan bir varlığa boyun eğmeyi öğrenirler.”³⁹

Kur'an-ı Kerim, inanların hayır olarak gördüğü şeylerde şer, şer olarak gördüğü şeylerde hayır olabileceğini⁴⁰ vurgulamıştır. Hz. Ömer'in, “Hoşuma giden yahut gitmeyen bir durumda olmamı önemsemiyorum. Çünkü hangisinin benim için hayırlı olduğunu bilmiyorum”⁴¹ sözü bu açıdan dikkat

38 İsfehânî, *Müfredât*, 127.

39 Emine Ögük, *Maturîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 228-240; Muhammed b. Muhammed el-Maturîdî, *Kitabu't-Tevhid*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: İSAM Yayınları, 2002), 137-138.

40 el-Bakara 2/216.

41 el-Muhassin b. Alî et-Tenûhî, *el-Ferec Ba'de's-Şidde* (Kahire: Mektebetü Hancı, 1994), 34.

çekicidir. Buna göre, insanın elinde olmayan ve cüzi iradesi dışında gerçekleşen olaylara isyan etmek yerine, hikmet çerçevesinden bakması onu rahatlabilecek hususlardan biridir. Hasta yahut herhangi bir musibete uğrayan kimse de içinde bulunduğu olumsuz durumu, bu çerçevede değerlendirdiği zaman psikolojik olarak teskin olabilecektir. İnsanlar ilk bakışta olayların neticesini ve hikmetini anlamayabilir. Ancak kişi, evvelinde göremediği hikmeti, sabırlı olur ve olaylar arasındaki irtibatları aklederek kurar, sevabını da Allah'tan beklerse, fırsatı elden kaçırmamış olacaktır.

Bir rivayette, “Her şeyin bir hakikati vardır. Kul, başına gelen musibetlerin hata eseri olarak (tesadüfen) gelmediğine inanmadıkça, imanın hakikatine ulaşamaz” buyrulmuştur.⁴² Buna göre kişi, başına gelen musibetin yanlışlıkla kendisine isabet ettiğini düşünmemelidir. Sebepler âleminde kendi yapmış olduğu yanlışlıkları anlamaya çalışmakla birlikte, bu şekilde bir musibetle karşılaşmasının birçok hikmetleri olduğunu düşünmelidir. Böylelikle kişi, başına gelen sıkıntıyı vesile ederek geçmişte yaptıklarını muhasebe etme imkânı bulabilecek, varsa hatası pişman olacak, hatasının olmadığını düşünüyorsa sabredip derecesini yükseltecektir. Kişi, bu süreçte yapmış olduğu tercihleri sorgulamalı, arzuları, istekleri, hırsları ve kendi hataları neticesinde gerçekleşen noksanlıkları tespit etmeye çalışmalıdır.

Belaların niçin var olduğu sorusuna hadislerde verilen cevaplardan biri, bunların bir hikmetinin olduğu gerçeğidir. Kâinatta her şeyi bir kanun ve sisteme göre yaratan Cenab-ı Hak, kulların işlemiş olduğu hataların neticelerini görmeleri için amellerinin bazı karşılıklarını dünyada iken onlara göstermektedir. Herkes yapmış olduklarının karşılığını er veya geç bulmaktadır. Ancak kişilerin yapmış oldukları amellerin karşılıkları belli bir zaman sonra geldiği için sebepler unutulabilmektedir. Hastaya manevi rehberlik yapan manevi destek uzmanı bunların ilgisini kurmalı ancak bunları hastanın yüzüne karşı söylememeli ve onları incitmemelidir.

.....

42 İbn Mâce, “Mukaddime”, 10; Ahmed, *el-Müsned*, 45/482, eserin muhakkiki, Şuayb el-Arnâvud ‘isnâdı zayıf’ demiştir; Bezzâr, *Müsned*, 10/45, eserin muhakkiki Adil b. Sa’d, ‘isnâdı hasen’ demiştir; Elbanî, bu rivayete, ‘sahih’ demiştir, Nasırüddin Elbanî, *es-Silsiletü’s-Sahîha* (Riyad: Mektebetü’l-Mearif, ts.), 5/607; Celâlüddîn es-Suyûtî, *Cemu’l-Cevâmi’* (Beyrut: Dâru’l-Fikir, 1994), 2/595; Ahmed b. El-Hüseyn el-Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ* (Haydarâbâd: Dairatü’l-Mearif, 1935), 10/204.

1.1.3. Müminin Başına Gelen Her Hadisenin Hayır Olabileceği ile İlgili Rivayetler

Hadislere dikkat edildiği zaman, inanan insanlara isabet eden ve şer gibi gözüken şeyler aslında hayırdır. Mümin herhâlde kazanır ve huzur içinde olur. Başa gelen bela ve musibetlere bakış açısı, bu şekilde değiştirildiği zaman, hastalar, içinde buldukları stres ve bunalım hâinden kurtulmaya bir yol bulabilecek ve manevi bir güç kazanacaklardır. “Allah (c.c.), mümin hakkında ancak hayır hükmünde bulunur”⁴³ hadisi Hz. Peygamber’in Allah’a olan güvenini göstermesi açısından dikkat çekicidir. Nitekim Sevr Mağarası’nda, müşriklerin mağaranın kapısına kadar gelmesi üzerine Hz. Ebu Bekir’in; “Ya Resulallah! Bunlardan biri eğilse bizi görecektir” demesi üzerine Hz. Peygamber’in verdiği cevap onun Allah’a olan bu güvenini en güzel şekilde anlatmaktadır: “Üçüncüleri Allah olan iki kişiye kim ne yapabilir?”⁴⁴

Hz. Peygamber bir hadislerinde hem nimetlerin hem de musibetlerin mümin için hayırlı olduğunu söylemiştir: “Mümin’in işine şaşılır. Çünkü onun her işi hayırdır. Eğer ona bir sevinç isabet etse şükreder. Bir zarar isabet etse sabreder. Bu iki durumda onun için hayırlı olur ve sevap kazanır.”⁴⁵ Başka bir rivayette Nebi (s.a.v.) sahabeler ile oturuyor iken birden gülmeye başlar ve niçin güldüğü sorulunca, yukarıdaki rivayeti zikreder.⁴⁶ Dikkat edilecek olursa Hz. Peygamber musibetin niçin var olduğuna değil, neticeye yönlendirmekte ve her durumda inananların kazançlı çıkacağını söylemektedir. Burada zikredilen hadislere göre yaşadıkları hastalıkların yahut diğer sıkıntıların onlar için bir hayır olacağını düşünmek hastalar için teselli olabilecektir.

43 Ahmed, *el-Müsned*, 33/405; 19/203, eserin muhakkiki Şuayb el-Arnâvud, “sahih” demiştir; Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Bustî *Sahih-i İbn Hibbân bi Tertibi İbn Bülbân* (Beirut: Müessesetü’r-Risale,1993), 2/507, eserin muhakkiki Şuayb el-Arnâvud, ‘isnadı ceyyid’ demiştir; Heysemî, ‘ricalin hepsi sahihtir ve Ahmed b. Hanbel’in ricali sikadır’ demiştir, *Zevâid*, 7/210; Mevslî *Müsned*, 7/221, eserin muhakkiki Hüseyin Selim Esed isnadı ‘sahih’ demiştir.

44 Buhârî, “Kitâbu’t-Tefsir”, 144.

45 Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmiu’s-Sahîh* (Beirut: Darü’c-Ceyl, ts.), “Kitabü’z-Zühd ve’r-Rekâik”, 64; İbn Hibbân, *Sahih*, 7/155, eserin muhakkiki Şuayb el-Arnâvud, ‘isnadı sahih’ demiştir; Ahmed, *el-Müsned*, 4/332, 6/15.

46 Darîmî, “Rikâk”, 61; Elbanî, mezkûr rivayetler için senedi ‘sahih’ demiştir, bk. Muhammed Nâsiriddin el-Elbânî, *Silsiletü’l-Ehâdisi’s-Sahîha ve Şey’ün Min Fıkhihâ ve Fevâ'idihâ* (Riyad: Mektebetü’l-Meârif, 1995), 1/276.

1.1.4. Belaların En Şiddetlilerinin Peygamberlere Gelişi ile İlgili Rivayetler

Kur'an-ı Kerim'de anlatılan peygamber kıssaları göstermektedir ki, insanların başlarına gelmiş ve gelebilecek bütün sıkıntıları peygamberler yaşamıştır. Allah (c.c.), onları en ağır şekilde imtihan etmiş ancak onlar bu imtihanları başarı ile geçmişler ve netice itibari ile kurtulmuşlardır. Allah (c.c.), Hz. Peygamber'e hitaben "Büyük peygamberler nasıl sabrettiyse sen de öyle sabret"⁴⁷ demiştir. Aslında bu hitap aynı zamanda onun ümmeti içindir. Kur'an'da kalbe metanet vermek için peygamber kıssalarının anlatıldığı haber verilmiştir.⁴⁸

Peygamberlerin hayatlarına bakıldığında, Salih'i (a.s.) öldürmek için tuzak kurmuşlar, Allah onların tuzaklarını boşa çıkarmıştır.⁴⁹ İbrahim (a.s.) babası, oğlu, devlet başkanı ve kavmi ile imtihanlar geçirmiştir.⁵⁰ Yakup (a.s.) yıllarca evladı Yusuf'tan (a.s.) ayrı düşmüş ve gözlerini kaybetmiştir.⁵¹ Nuh'un (a.s.) kavminin eziyetleri dayanılmaz bir hâle gelince "Rabbine yalvararak ben artık mağlup oldum,"⁵² demiştir. Hz. Musa ve kardeşi Harun (a.s.), Firavun ve onun avanelerine karşı mücadele etmişler ve çok zorlu badireler atlatmışlardır.⁵³ Hz. Meryem'in "Keşke ölseydim ve unutulup gitseydim,"⁵⁴ dediği günler olmuştur. Lut'un (a.s.) azgın kavmi, onun misafirlerine saldırarak istemişler, Allah (c.c.), "Azgınlar, sabahleyin helak olacaklar," demiş ve ardından şu soruyu sormuştur: "Sabah yakın değil mi?"⁵⁵ Aydınlığı bekleyen bütün musibet zedeler, sabahın yakın olduğunu bilmelidirler.

Hz. Peygamber'e, "Ya Resulallah! İnsanlar arasında en şiddetli bela kime gelir?" diye sorulunca Nebi (s.a.v.): "Peygamberlere gelir. Sonra aşama aşama kişinin dininin kuvvetine göre gelir. Dini kuvvetli ise bela şiddetli, zayıf ise ona göre gelir. Bela, kul yeryüzünde hatasız dolaşınca kadar gelir,"⁵⁶

47 el-Ahkâf 46/35.

48 Hûd 120/11.

49 en-Neml 27/45-50.

50 Meryem 19/45-46; es-Saffat 37/102-105; el-Bakara 2/258; el-Enbiya 21/52-69.

51 Yûsuf 84/12.

52 el-Kamer 54/10.

53 eş-Şuarâ 68-10/26.

54 Meryem 19/23.

55 Hûd 81-77/11.

56 Tirmizî, "Zühd", 57, müellif bu rivayete 'hasen sahih' demiştir; İbn Mâce, "Kitabü'l Fiten", 23; İbn Hibbân, *Sahih*, 7/161, bu eserin tahrircini yapan Şuayb el-Arnâvud, 'isnadı hasen' demiştir; Darimî, "Rikâk", 67.

buyurmuştur. İmam Buhârî, bu rivayeti asıl olarak değil bab başlığı olarak koymuştur.⁵⁷ Beyhakî’de, “Belanın en şiddetlisi, peygamberlere ârız olur. Sonra (manevi derecelerine) göre bir sıralama takip eder” şeklinde geçmektedir.⁵⁸ Mevsilî’nin naklettiği rivayetin devamında, “Belaları çok şiddetli yaşayan kimseler için, sizin nimete sevindiğiniz gibi onlar belalara sevinirler” lafzı vardır.⁵⁹ Hz. Aîşe “Ben, hastalığı Resûlullah’tan (s.a.v.) daha şiddetli olan hiçbir kimse görmedim” demiştir.⁶⁰ Hz. Peygamber’in Uhut Savaşı’nda dişi kırılmış, başı yarılmış ve yüzünden kanlar akmıştır.⁶¹ Hz. Peygamber’in çekmiş olduğu bu sıkıntıları öne çıkararak ömrünü tamamen keder, acı ve üzüntü ile geçirdiği zannedilmemelidir. Burada anlatılanlar dert ve hastalık yaşayan insanlara bunların dünyanın değişmez kanunları olduğunu göstermek için örneklerdir.

Ebu Hureyre’den nakledilen bir rivayet şu şekildedir: “Allah (c.c.), kulunun yüksek derecelere ulaşmasını diler ancak kul amelleriyle bu derecelere erişemez. Bunun üzerine Allah, o kuluna hoşlanmadığı bir bela verir. Sonra kul sabreder ve o yüksek derecelere ulaşır.”⁶² Başka bir rivayet, “Allah (c.c.), yüksek derecelere ulaşmasını dilediği kulun, bedenine, ehline ve malına bir bela verir. Sonra kul sabreder ta ki, o yüksek derecelere ulaşır”⁶³ şeklindedir. Önemli olan rivayetlerin yerinde ve zamanında nakledilebilmesidir. Âyet ve hadislerle yerli yerinde amel edildiğinde şifa hâsil olacaktır.

Yukarıda geçen rivayeti Hz. Peygamber’in hastalığının çok şiddetli olduğu bir anda kendi kendisine dua edip şifa bulmasını isteyenlere söylemesi bu açıdan çok önemlidir. Huzeyfe’nin teyzesi (r.a.) naklediyor: “Bir gün kadınlarla

57 Buhârî, “Merdâ”, 3.

58 Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, 3/372; Bezzâr, *Müsned*, 3/349, müellif, bu hadisi sadece Şerik’in Semmak’tan rivayeti ile biliyoruz, demiştir.

59 Mevsilî, *Müsned*, 2/313; Buhârî, *el-Edebü’l-Müfred*, 134; Muhammed b. Abdullah Hâkim, *el-Müstedrek Ale’s-Sahîhayn* (Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1990), 1/91, müellif, ‘sahih’ demiştir.

60 Buhârî, “Merdâ”, 2; Tirmizî, “Zühd”, 57, müellif, ‘hasen sahih’ demiştir; İbn Hibbân, *Sahih*, 7/181.

61 Buhârî, “Cihâd”, 79; “Tıp”, 26.

62 İbn Hibbân, *Sahih*, 7/169, eserin muhakkiki Şuayb el-Arnâvud, ‘isnadı hasen’ demiştir; Hâkim, *Müstedrek*, 1/495, müellif ‘isnadı sahih’ demiştir; Mevsilî, *Müsned*, 10/483, eserin muhakkiki Hüseyin Selim Esed ‘isnadı sahih’ demiştir; Heysemî, *Zevâid*, 2/292, müellif, ‘ricali sika’ demiştir; Elbanî, *es-Sahîha*, 6/190, müellif, bu rivayetin şevahid ile ‘sahih’ olduğunu söylemiştir.

63 Ebû Dâvûd, “Cenâiz”, 1, eserin muhakkiki Elbanî ‘sahih’ demiştir; Ahmed, *el-Müsned*, 5/272, eserin muhakkiki Şuayb el-Arnâvud hadis için ‘hasen ligayrihi’, demiştir; İbn Hibbân, *Sahih*, 7/169; Mevsilî, *Müsned*, 2/224, eserin muhakkiki Hüseyin Selim, ‘isnadı zayıf’ demiştir; Taberanî, *el-Mu’cemü’l-Evsat*, 2/17, müellif, bu rivayetin bu isnadla sadece Ebu Halid’ten rivayet edildiğini söylemiştir; Suyûtî, rivayet için ‘hasen’ rumuzunu koymuştur. Suyûtî, *el-Câmiu’s-Sağîr*, 1/47.

birlikte Nebi'ye (s.a.v) gitmiştik. Başında bir su kırbası vardı ve humma hastalığının şiddetinden ona serpiyorlardı. Biz dedik ki, 'Ya Resûlallah! Eğer Allah'a dua edersen sana şifa verecektir.' O zaman Nebi (s.a.v.) dedi ki; insanlar içinde belaların en şiddetlisi peygamberlere gelir. Sonra derecesine göre insanlar ondan nasibini alır."⁶⁴ Başka bir rivayette Hz. Peygamber, "Biz Peygamberlere belalar kat kat gelir"⁶⁵ buyurmuştur.

Burada kulun başına gelen belalar ve musibetler, onun günahların affolunmasına vesile ise peygamberler günahlardan masum oldukları hâlde ve salih kişilerin günahları az olduğu hâlde onlara niçin çok bela geliyor sorusu insanın aklına gelebilir. Öncelikle peygamberler ümmetlerine her yönüyle örnek oldukları için, belaların en büyüğü onlara isabet etmiş, sabır, tahammül, Allah'ın kudretine boyun eğmek ve teslimiyet noktasında onlara rehberlik etmişler ve onları teselli etmişlerdir. İkinci olarak bela ve musibetler sadece kefarete için değil aynı zamanda derecelerin yükselmesine de vesile olmaktadır. Çünkü hadislerle göre ibadetlerle elde edilemeyen çok yüksek manevi dereceler bela ve musibetlere sabretmek suretiyle elde edilmektedir.⁶⁶ Râzî (ö. 606/12010), peygamberlerin dünya ile tamamen alakalarını kesmeleri ve kendisine ancak sabırla ulaşılabilen yüksek derecelere ulaşınlar diye peygamberlere büyük üzüntülerin gelmesine hükmedildiğini söylemiştir.⁶⁷ Bu sebeple hem peygamberlere hem de salih kullara gelen belalar için olumsuz düşünülmemesi gerekir.

Hz. Eyyüb yaklaşık on sekiz sene hastalanınca ona hizmet eden iki kişiden biri, "Eyyüb peygamber, hangi günahı işledi ki, Allah ona bu âlemde kimseye vermediği cezayı verdi." demişti. Bunun üzerine Allah Eyyüb peygambere: "Ayağını yere vur,"⁶⁸ demiş ve oradan çıkan su ile şifasını vermişti. Böylelikle Allah, onu eski hâleden daha güzel bir duruma getirmişti.⁶⁹ Pey-

.....

64 Ahmed, *el-Müsne'd*, 45/10, eserin muhakiki Şuayb el-Arnâvud bu rivayetin senedi için hasen, hadis için 'sahih liğayrihi' demiştir; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, 24/245.

65 Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, 24/246; Abdurrezzak, *Musannef*, 11/310; Ahmed, *el-Müsne'd*, 18/391, eserin muhakiki Şuayb el-Arnâvud, 'isnadi zayıf' demiştir; İbn Mâce, "Fiten", 23, eserin muhakiki Elbanî, 'sahih' demiştir.

66 İbn Hibbân, *Sahih*, 7/169.

67 Râzî, *Tefsir-i Kebîr*, 13/180.

68 es-Sâ'd 38/42.

69 İbn Hibbân, *Sahih*, 7/157; Hâkim, *Müstedrek*, 2/685-686; Ahmed b. Ali el-Askalanî, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdulkadir Şeybe (Riyad: 2001), 6/485; Kurtubî, Hz. Eyyüb'un dokuz

gamberlere ve salih kullara gelen bela ve imtihanlar ne kadar şiddetli olsa da onlar “eman” içindedirler. Belki bedenleri eza görür ancak ruhları huzur ve sükûn içindedir. Allah, onlar için “Onlara hiçbir korku yoktur ve mahzun da olmayacaklardır”⁷⁰ buyurmuştur. Onlar kuyuya atılsa da Cenab-ı Hakk’ın vahyi ile gönüllerinde bir kuvvet hâsıl olur. Ateşlere atılsalar da kalplerinde bir neşe vardır.⁷¹ Yani onlar, karşılaşmış olduğu her türlü sıkıntıyı tabii karşılar ve gönlünde hiçbir zaman korku ve endişe hissetmezler.

Hastalar, peygamberler kadar sıkıntı yaşamaları da geçirmiş oldukları musibetler kendilerine çok ağır gelebilir. Ancak bela ve musibetlerin büyük insanlara ve büyük peygamberlere daha şiddetli geldiğini öğrenen hasta, bununla teselli olabilecektir. Onların yaşamış oldukları sıkıntıları ve bunun akabinde Allah’ın onlara yardımını anlatmak hastalara manevi bir destek olacaktır. Nitekim bu kıssalar hem Hz. Peygamber’e hem inananlara teselli olmuştur.⁷² Burada zikredilen rivayetlerle tanışan hasta, kendisine isabet eden hastalığın yahut musibetlerin Allah tarafından verilen bir azap olmadığını anlayacak, musibetlerin sadece kendine yahut sadece günahkârlara değil, büyük peygamberlere de geldiğini bilecek ve teselli bulabilecektir.

1.1.5. Hastalık-Kefaret İlişkisi

Bir önceki başlıkta zikredilen rivayetler hastalığın günahlara kefarete olmayacağı anlamına gelmemektedir. Zira Hz. Peygamber, bedenlerimize gelen bu hastalıklar nedir? diye sorulara kısaca “kefarettir”⁷³ cevabını vermiştir. Buna göre, kulun başına gelen her türlü sıkıntı, dert ve musibetleri, onun işlemiş olduğu günahları örtmek için bir vesile olduğunu unutmamak gerekir. Bir önceki başlıkta zikredilen rivayetler, hastalığı tek bir sebebe bağlayarak suçluluk psikolojisine giren hastayı o durumdan çıkarmayı hedefler-

.....

buçuk sene hastalandığını söylemiştir. bk. Muhammed b. Ahmed Kurtûbî, *el-Câmiu’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Berdunî-İbrahim Etfiş (Kahire: Darü’l-Kütübî’l-Mısriyye, 1964), 11/323.

70 Yûnus 62/10.

71 Mevlânâ, *Mesnevî*, 3/355.

72 Halil Aldemir, *Kur’an’da Hz. Peygamber’e Yönelik Teselliler* (İstanbul: Kitabî Yayınları, 2010), 109-103.

73 Ahmet b. Şuayb Neseî, *es-Sünenü’l-Kübra*, thk. Abdulfettah Ebu’l-Gudde (Halep: Mektebetü’l-İslâmî, 1986), “Tıb”, 6; Hâkim, *Müstedrek*, 4/343, müellif, hadisin ‘sahih’ olduğunu söylemiştir; Ahmed, *el-Müsned*, 3/23; İbn Hibbân, *Sahih*, 7/190, eserin muhakkiki, Şuayb el-Arnâvud hadisin isnadının sahih olduğunu söylemiştir; Mevsilî, *Müsned*, 2/280, eserin muhakkiki Hüseyin Selim Esed, ‘isnadı ceyyid’ demmiştir; Elbanî, *Sahihü’l-Terğib*, 3/187, müellif, ‘hasen sahih’ demmiştir.

ken, burada zikredilen rivayetler, kişinin peygamberler gibi masum olmadığını, dünya hayatında hata ve günahlara düştüğünü, başlarına gelen bu musibetlerin o hataları sileceğini müjdelemektedir.

Ancak hasta ziyaretlerinde “Hastalığınız günahlarınıza kefaret olacak,” sözü, hastaya olumsuz duygular verebilir. Hasta olan kişi bunu “Sen çok günah işledin, onların cezasını çekiyorsun” şeklinde algılayabilir. Bu sebeple hastalığın, günahlara kefaret olduğu ile ilgili rivayetler hastalara özel olarak değil de genel sohbetlerde ve grup terapilerinde söylenebilir. Nitekim Hz. Peygamber’in hastalıkla ilgili sözlerinde ve hasta ziyaretlerinde dikkat çeken bir husus hastalığın günahlara kefaret olacağını, hasta ziyaretlerinde değil, genel sohbetlerinde söylemesidir.⁷⁴ Bir de kendi hastalığında söylemiştir⁷⁵ ki, bu onun üstün tevazuunu göstermektedir. Hz. Peygamber’in geçmiş ve gelecek günahlarının bağışlandığı âyetle sabit olduğu hâlde⁷⁶ onun bu şekilde söylemesi, alçakgönüllülük ve diğer hastaları teselli içindir.

Kur’an-ı Kerim’de, “Kim bir kötülük yaparsa onun cezasını görür”⁷⁷ buyrulmuştur. Bu âyet inince sahabiler, her işlediğimiz kötü amelin karşılığını görürsek ahirette hâlimiz nice olur, diye endişelenmişlerdir.⁷⁸ Hz. Peygamber onların bu endişelerini gidermek için hastalıkların ve musibetlerin, insanın başına gelen her türlü sıkıntının, hatta ayaklarına bir diken batmasının bile⁷⁹ mümin kulun işlemiş olduğu günahlarının bir kefareti olacağını söylemiştir.⁸⁰ Hz. Ali’nin dediğine göre bu âyet nazil olunca Hz. Peygamber, “Bana öyle bir âyet indi ki ümmetim için dünya ve içindekilerden hayırlıdır, dedi ve ‘Kim bir kötülük yaparsa onun cezasını görür’ âyetini okudu. Akabinde şöyle dedi: Kul

.....

74 Buhârî, “Merdâ”, 1.

75 Buhârî, “Merdâ”, 2.

76 el-Fetih 48/2.

77 en-Nisa 4/123.

78 Tirmizî, “Tefsîru’l-Kur’ân”, 2, müellif, hadisin ‘hasen garib’ olduğunu söylemiştir; Ahmed, *el-Müsned*, 4/98, eserin muhakkiki Şuayb el-Arnâvud, senedin ‘zayıf’ olduğunu söylemiştir.

79 Müslim, “Birr Sıla Edep”, 52; Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Edebü’l-Müfred*, thk., Muhammed Fuad Abdulbakî (Kahire: Selefîyye Yay., 1955), 131; Süleyman b. el-Eş’as Ebu Davud, *Sünen*, thk. Nasirüddin Elbanî (Beyrut: Mektebetü’l-Mearif, ts.), “Cenâiz”, 4; Abdurrezzak, *Musanef*, 11/197; İbn Hibban, *Sahih*, 7/188.

80 Ahmed, *el-Müsned*, 1/230, eserin muhakkiki Şuayb el-Arnâvud, ‘sahih’ demiştir; Elbanî bu isnada ‘zayıf’ demiştir. Ancak Hâkim’de geçen rivayete ‘sahih’ demiştir. bk. Elbanî, Muhammed Nâsuriddin, *es-Silsiletü’l-Daîfe* (Riyad: Mektebetü’l-Mearif, ts.), 6/473; Hâkim, *el-Müstedrek*, 3/83, müellif bu rivayet için sahih ve Buhârî ve Müslim’in şartlarına uygun demiştir.

bir günah işlediği zaman, ona dünyada iken şiddetli bela isabet eder ve Allah ona ikinci bir azap etmez.”⁸¹ Hz. Peygamber’in terbiyesinde yetişen sahabiler de kendilerine isabet eden hastalığı bir sıkıntı olarak değil, mükâfat olarak değerlendirmişlerdir. Ebu Ubeyde b. Cerrah kendisi için hasta ziyaretine gelip “Nasıl geceledin?” diye soranlara, “Ecir (kazanç) ile geceledim. Çünkü Allah kimin cesedine bir musibet verirse onun için mağfiret olur”⁸² cevabını vermiştir. Başka bir rivayette Ebu Ubeyde b. Cerrah, hasta ziyaretine gelen kimseye, bedene gelen musibetlerin, işlenen hataların kefareti olacağını söylemiştir.⁸³

Hastalığı geçtikten sonra, müminin durumunun bulutlardan düşen yağmur tanesi gibi tertemiz saf suya (doluya) benzetilmesi,⁸⁴ onun günahlarından arındırıldığına mecazdır. Hz. Peygamber hastalık yahut çeşitli musibetlerle imtihan olan kimselerin çekmiş oldukları sıkıntıların onların af olmasına vesile olduğunu çeşitli benzetmelerle anlatmıştır. Bir rivayette, altın ve gümüş madeninin, artıklarından ayrıldığı gibi günahlarından arındığına,⁸⁵ başka bir rivayette, ağaçların yapraklarını döktüğü gibi, günahların döküldüğüne,⁸⁶ diğer bir rivayette, mümin bir kulda, baş ağrısı ve Melîle⁸⁷ gibi ağrıların onun günahları Uhud dağı kadar iken, hardal tanesi oluncaya kadar devam edeceğine⁸⁸ benzetmiştir. Buna göre şehvanî arzularla ve haramlarla kirlenen mümin bir kula, Allah’tan bir merhamet olarak hastalık verilir ve böylelikle o kişi tertemiz bir hâle gelir.⁸⁹

81 Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 21/309,310.

82 Abdullah b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Muhammed Avvâme (b.y.: Daru's-Selefiyyeti'l-Hindiyye, ts.), 7/94.

83 Buhârî, *el-Edebü'l-Müfred*, 130.

84 Tirmizî, “Tıp”, 34, müellif bu hadisin sıhhati hakkında değerlendirme yapmamıştır. Taberanî, *el-Mu'cemü'l-Evsat*, 5/229, bu rivayeti Zührî'den sadece Velid b. Muhammed rivayet etmiştir; Bezzâr, *Müsned*, 2/281; Beyhakî, *Şuabu'l-İman*, 12/269.

85 Buhârî, *el-Edebü'l-Müfred*, 131; Ebû Dâvûd, “Cenâiz”, 1; Abdurrezzak, *Musannef*, 11/195-196; Beyhakî, *Şuabü'l-İman*, 12/321.

86 Buhârî, “Merdâ”, 3.

87 Melîle; Hummanın verdiği hararettir. Münâvî, baş ağrısını insanın kafasında oluşan buhar ve sıcaklık olarak tarif etmiş ve bu hastalığı birçok enbiyanın en çok da Hz. Muhammed Mustafa'nın (s.a.v.) çektiğini söylemiştir. Münâvî, *Feyzu'l-Kadir*, 2/456.

88 Ahmed, *el-Müsned*, 5/199, eseri tahkik eden Şuayb el-Arnâvud, ‘isnadı zayıf’ demmiştir; Mevsilî, *Müsned*, 11/11, eserin muhakkiki Hüseyin Selim, ‘isnadı zayıf’ demmiştir; Beyhakî, *Şuabu'l-İman*, 7/175.

89 Muhammed b. Ali et-Tirmizî, *Nevâdiri'l-Usûl fî Marifeti Ehâdisi'r-Resûl*, thk. Ahmed Abdurrahim Sayılı-Seyyid Cemil (Kahire: Dârü'd-Deyyân li't-Türâs, 1988), 2/69.

Görüldüğü üzere mezkûr rivayetler, hastalığa bir anlam yüklemekte ve ahiret için müjdelere vermektedir. Nefsine uyup Allah'ın emir ve yasaklarını çiğneyen ancak bunlardan pişman olan bir hastaya, geçirmiş olduğu hastalığın, sabredip mükâfatını Allah'tan beklediği zaman, kefarete olacağını bilmesi ona manevi bir destek olabilecektir. Bu sebeple hasta yahut farklı musibetlere duçar olan kimselere bu hadislerdeki müjdelere direkt olarak yüzüne karşı değil, genel sohbet ortamlarında nakledilmelidir.

1.1.6. Kötülükleri Allah'a İzafe Etmemek

Kötülük problemi, çoğu kere inanmayan insanların inançsızlığı tercih etmelerinin temel kaynağıdır. Dini inanç sistemlerinin mensuplarına bu probleminden üstesinden gelebilmek için çeşitli yaklaşımlar (teodise) sunduğunu görürüz. Bu anlamda teodiseler, bireyin başına gelen ölüm, yaralanma, hastalık gibi talihsizlik olarak algılanan tecrübelerin anlamını ortaya koymaya çalışır. İslami kültürde Allah, inananlara hitaben, yarattığı imtihan düzeniğinin sadece kendisi tarafından bilindiğini vurgular. Bu hitap insana görecekli (rölativist) olabilmeyi hatırlatır. Diğer bir deyişle, dramatik ve travmatik tecrübeler yaşayan insanlar için imanın anlamı, ilahi düzenin ne olduğunu bilmekten ziyade, ilahi bir düzenin var olduğuna inanmaktan geçmektedir.⁹⁰

Kur'an'a göre bütün iyilikler Allah'tan, bütün kötülükler kişinin kendi nefisinden kaynaklanmaktadır.⁹¹ Bu bağlamda Hz. Peygamber'in duası dikkat çekicidir: "Allah'ım! Hayrın tamamı senin elindedir, şer ise sana izafe edilemez."⁹² Başka bir rivayet şu şekildedir: "Allah'ım! İyilikler ancak senden gelir. Kötülükleri ancak sen def edebilirsin. Senden başka güç ve kuvvet sahibi yoktur."⁹³ Burada dikkat edilecek olursa Hz. Peygamber kötülüklerin gelişini değil, gidişini Allah'a izafe etmiştir. Hz. İbrahim, "Hastalandığım zaman şifa

.....

90 Celalettin Çelik, "Teodisenin Sosyolojisi: Toplumsal Süreçlerle İlişkisi İçinde Teodise Konusuna Sosyolojik Bir Yaklaşım", *Bilimname* (2010), 13/2, 37-66,

91 en-Nisa 4/79.

92 Müslim, "Kitabu's-Salâti'l-Müsafirîn ve Kasrihâ", 26; Ebû Dâvûd, "Salat", 123; Neseî, "İftitahî's-Salât", 17; Tirmizî, "Deavât", 31; Darimî, "Salât", 33; Ebu Bekir Muhammed İbn Huzeyme, *es-Sahih*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî (Beirut: Mektebetü'l-İslâmî, 1980), 1/235; İbn Hibbân, *Sahih*, 7/71.

93 Ebû Dâvûd, "Tıb", 24, eserin muhakkiki Elbanî 'zayıf' demiştir; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 10/335; Abdurrezzak, *Musannef*, 10/406.

veren sensin”⁹⁴ diyerek hastalığı kendine şifayı Allah’a izafe etmiştir. Kur’an’ı Kerim’de bir âyette, “Allah’ım! Hayır, (her türlü iyilik) senin elindedir ve sen her şeye kadirsin”⁹⁵ buyrulurken, başka bir âyette, her şeyin Allah’tan olduğunun söylenmesi⁹⁶ istenmiştir. Fahrüddin er-Râzî, bu âyetlerin, günahların Allah’a nispet edilemeyeceğine delalet ettiğini söylemiştir.⁹⁷ Nitekim peygamberlerin hepsi başlarına gelen musibetlerin, nefislerine yaptıkları zulümler sebebiyle olduğunu söylemişler ve ümmetlerine bu konuda da örnek olmuşlardır.⁹⁸ Peygamber kıssalarındaki bu vurgu, onların edeplerini göstermesi açısından dikkat çekicidir.⁹⁹ Şeytan ise azgınlığını Allah’a nispet etmiş, “Beni azdırmama karşılık, ben de insanları saptırmak için senin dosdoğru yolunun üzerinde oturacağım”¹⁰⁰ demiştir.

Nevevî’ye göre (ö. 676/1277), “kötülükler, O’ndan değildir” sözü, kötülükler ile Allah’a yaklaşılamayacağı ve tek başına kötülüklerin Allah’a izafe edilemeyeceği anlamındadır.”¹⁰¹ Ehl-i Sünnet’e göre kötülüklerin takdiri, Allah’tan olsa da bunlar mutlak bir dille Allah’a nispet edilemez. Bu, murdar ve pisliklerden oluşan şerhlerin, yaratıcıya nispet edilmesinin edeple bağdaşmayacağı içindir. Zira Allah’ın sadece hayır iradesi bulunsaydı herkesin hidayet üzere olması gerekirdi.¹⁰² Hastalar, başlarına gelen musibetleri Allah’a izafe ettikleri zaman, içlerinde O’na karşı kötü bir zan oluşabilecektir. Böyle bir düşünce, onları sığınacakları manevi güçten mahrum bırakabilecektir. Bütün iyiliklerin Allah’tan bilinmesi, kulun hem Allah’a karşı hüsn-i zan beslemesine vesile olabilecek hem de musibete uğrayan kimsenin huzur ve sükûnet bulmasını temin edebilecektir.

Eski medeniyetlerde, Allah (c.c.) sadece musibet ve hastalıkların sebebi sayılmış, şifalar farklı yerlerde aranmıştır.¹⁰³ Türkiye’de musibet zedeler üye-

.....

94 eş-Şuarâ 80/26.

95 Âl-i İmran 26/3.

96 en-Nisa 4/78.

97 Râzî, *Tefsir-i Kebîr*; 7/139.

98 el-A’raf 7/23; el-Enbiya 21/87; el-Kasas 28/16.

99 el-Kasas 28/15; Yûsuf 12/100; el-Kehf 18/63.

100 el-A’raf 7/16.

101 Nevevî, *el-Minhac*, 6/301.

102 Ögük, *Maturîdî’nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*, 145-146.

103 Veli Atmaca, “Eski Medeniyetlerde Günah Hastalık İlişkisi veya Tanrı’nın Gazabı Meselesi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2010), 34/118-120.

rinde yapılan bir araştırmada, bu kimselerin %70'nin, yaşamış oldukları durumu Tanrı'nın bir cezası olarak değerlendirdikleri görölmektedir.¹⁰⁴ Hastaları bu yanlış düşüncelelerden kurtarmak onları rahatlatacağı gibi itikadî olarak da doğruya sevk edecektir.

2. Hastaların, Bela ve Musibetlerin Niçin Kendilerine İsalet Ettiği ile İlgili Sorularının Hadislerdeki Karşılığı

Hasta psikolojisinde, özellikle ciddi tanılarda, hastanın şoku geçtikten ve hastalığı kabul ettikten sonra doktorlara verdiği ilk tepkilerden biri “Niçin ben?” yahut “Hastalık neden bana isabet etti?” gibi sorular olmaktadır. Hadislerde bu tür sorulara cevap ararken doğrudan hastayı ilgilendiren, rahatlatan ve hastanın içinde bulunmuş olduğu sıkıntılı durumdan onu çıkarabilecek rivayetler tahlil edilmeye çalışılacaktır.

2.1. Hastalıkların Yeni Bir Hayata Vesile Olabilmesi

Modern hayatın hızına ayak uydurmaya çalışan ve yıllarını bu uğurda harcayan insanın karşısına çıkan hastalık, onun hayatı yeniden düşünmesine, geçmişi ve geleceği yeniden planlamasına vesile olabilecektir. Netice olarak kişi, hastalığından Allah'ın izni ile şifa bulduğu zaman yeniden doğmuş gibi olacak ve hayata yepyeni bir başlangıç yapma fırsatı yakalayabilecektir. Hadisler bu noktaya vurgu yapmakta ve hastalıkların kişiler için yepyeni bir hayata vesile olabileceğine dikkatleri çekmektedir.

Hz. Peygamber, hastayı ziyaret eden kimsenin, hastanın yanına ulaşın-caya kadar rahmete dalacağı, hastanın yanına oturduğu zaman rahmetin onu kuşatacağını haber verince Enes b. Malik sorar: “Ya Resulallah! Hastayı ziyaret eden böyle ise (bu kadar lütuf ve ikrama mazhar oluyorsa) hasta için ne vardır?” Hz. Peygamber: “Bir kul üç gün hasta olduğu zaman anasından doğduğu gün gibi bütün günahlarından kurtulur”¹⁰⁵ cevabını verir. Ancak müjdelenen bu mükâfatlara ulaşmak için, “sabır ve rıza” şartı getirilmiştir. Nitekim başka bir rivayette, hasta ziyaretine gelen kimselere şikâyette bulun-

104 Ali Seyyar (ed.), *Manevi Sosyal Hizmetler*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2008), 515.

105 Süleyman b. Ahmed et-Taberanî, *el-Mu'cemü's-Sağir* (Beyrut: Mektebetü'l-İslamî, 1985) 1/314, müellif, bu rivayeti, ikrime'den sadece Hakem'in naklettiğini söylemiştir; Beyhakî, *Şuabu'l-İman*, 9/162, eserin muhakkiki Ahmed en-Nervâ, 'raviler sika' demiştir.

maması ve Allah'a şükretmesi neticesinde kulun bedenen ve ruhen yenileneceği müjdesi verilmiştir.¹⁰⁶ Kutsî bir rivayette ise Allah (c.c.) şöyle buyurur: "Kullarımdan mümin kuluma bir bela verdiğim zaman eğer bana hamd ederse, yatağından anasından doğmuş gibi kalkar."¹⁰⁷ Ebu'l-Âliye, Nadr b. Enes'i hasta ziyareti için yanına girdiği zaman, biz elli yıldır, "Bir kul hasta olduğu zaman yatağından ancak anasından doğduğu gibi tertemiz olarak kalkar" sözünü konuşuruz demiştir.¹⁰⁸ "Annesinden doğduğu gibi olur" cümlesi sadece günahlardan arınma olarak değerlendirilmemelidir. Burada hasta olan kişi, içinde bulunduğu durumdan ibret aldığı zaman yepyeni bir bakış açısı ve yeni bir hayat fırsatı da ona müjdelenmektedir.

Hakîm (ö. 320/932), buradaki rivayetlerle ilgili şu şekilde açıklama yapmıştır: "Kulun Allah'a nefsinin cömertçe teslim etmesine karşılık Allah'ın (c.c.), o kimseye geçmiş günahlarından bağışlanma ücretini vermesi cömertliğinin tezahürüdür. Kulun bir gecelik fedakârlığına bütün ömrüne karşılık bir cömertlik bulması, O'nun kerim bir cömert olmasından kaynaklanıyor."¹⁰⁹ Burada kulun fedakârlığı, Allah'a dönüş yapması, ondan razı olması ve sabretmesidir. Tövbe, acziyet ve tazarru ile Allah'a karşı dönüş yapıldığı zaman kulun bağışlanacağı ve Allah'ın sonsuz rahmetini ifade eden ayetler Kur'an-ı Kerim'de geçmektedir.¹¹⁰ Burada zikredilen hadisler hastaya yeni bir bakış açısı kazandırabilir. Böylelikle hasta olan kişi hastalığını bir ceza olarak değil, kendisi için yeniden doğmak, hayata yeni bir başlangıç yapmak için fırsat olarak görebilir. Bu, hastalığı sevme, isteme anlamında değil, içinde bulunduğu durumu kabullenme ve ondan ibret alma manasına gelmektedir.

.....

106 Malik b. Enes, *el-Muvatta*, thk. Mustafa Azamî (Birleşik Arab Emirlikleri: Müesseseti Zayid b. Sultan 2004), "Ayn", 5; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 3/375; Elbanî, *Sahihü't-Tergib*, 3/187, müellif bu rivayet için 'hasen ligayrihi' demiştir.

107 Ahmed, *el-Müsned*, 4/123, eserin muhakkiki Şuayb el-Arnâvud 'senedi zayıf' demiştir; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebir*, 7/279; *el-Mu'cemu'l-Evsat*, 5/73, müellif, İsmail b. Ayyaş'ın teferrüt ettiğini söylemiştir; Elbanî, 'isnadı zayıf' demiştir. bk. Nasrüddin Elbanî, *Silsiletü'l-Ehadisi'd-Zaif ve'l-Mevzûa ve Eserühâ Esseyüü fi'l-Ümmeh* (Riyad: Mektebetü'l-Mearif, 1992), 14/433.

108 İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 7/100.

109 Hakîm, *Nevâdirü'l-Usûl*, 2/360.

110 "De ki; Ey kendi aleyhlerine haddi aşan kullarım! Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin! Çünkü Allah bütün günahları bağışlar. Şüphesiz ki O, çok bağışlayan çok esirgeyendir." *ez-Zümer* 39/53; Ayrıca bk. et-Tahrîm 66/8; el-Enfal 8/29.

2.2. Hastalıkların Allah'ın Sevgisine ve Desteğine Vesile Olabilmesi

Allah'ı tanıyan bir kul için dünyada en büyük ihsanlardan biri Allah'ın sevgisini ve desteğini kazanmaktır. İskenderî (ö. 709/1309), Allah'ın seni bilmesi, teselli bakımından sana fayda vermiyorsa, o zaman O'nun seni bilmesine kanaat etmeme musîbeti, yaşadığın sıkıntıdan çok daha büyüktür, demiştir.¹¹¹

Allah'ın hasta olan kulların yanında olduğuyla ilgili şu rivayet onlar için büyük müjdedir: “Allah, (kıyamet günü kuluna) buyurur: ‘Ey insanoğlu! Ben hasta oldum, beni ziyaret etmedin. Kul, der ki: Ey Rabbim! Ben seni nasıl ziyaret ederim, sen âlemlerin Rabbisin? (Hasta olmazsın, hiçbir şeye ihtiyacın yoktur.) Allah (c.c.); Falan kulum hastalandı. Eğer onu ziyaret etseydin, beni (rıza ve rahmetimi) onun yanında bulacaktın. ‘Ey Ademoğlu! Senden yemek istedim, bana yedirmedin. (Kul), Ey Rabbim! Sen âlemlerin Rabbi olduğun hâlde, sen benden nasıl yemek istersin de ben sana yedirmem? Allah buyurur; Falan kulum senden yemek istedi de ona yedirmedin. Eğer ona yedirseydin, onun mükâfatını katımda bulacaktın. Ey insanoğlu! Senden su istedim bana su vermedin. Kul der ki: Ey Rabbim! Sen âlemlerin Rabbi iken, ben sana nasıl su verebilirim? Allah şöyle buyurur; Falan kulum senden su istedi de ona su vermedin. Eğer sen ona su verseydin, onun mükâfatını katımda bulacaktın.”¹¹²

Nevevî, yukardaki rivayette hastalığın kula değil, Allah'a izafe edilmesini, mümin hasta bir kulun şerefini ve O'na yakınlığını beyan için olduğunu söylemiştir. “Allah'ı onun yanında bulurdun” sözünü ise, Allah'ın mükâfat ve ikramını onun yanında bulurdun, şeklinde açıklamıştır.¹¹³ İbn Fûrek, bu şekilde hitabın Arap dilinde mutat olduğunu bunun, efendinin köleye iltifat ve ikramını ifade ettiğini söylemiştir. Nitekim bu tür âyetler Kur'an'da sıkça geçmektedir.¹¹⁴ Bu âyetlerde mecaz kullanıldığı gibi, “Hasta kulumu ziyaret etseydin beni onun yanında bulurdun” sözü de, “Sana olan rahmetimi, fazlımı,

.....

111 Ahmed b. Muhammed Ataullah İskenderî, *Hikem-i Atâiyye*, çev. Abdulaziz, Hatip (İstanbul: Nesil Yay., 2011), 213; 276; 286.

112 Müslim, “Birr”, 13; Buhârî, *el-Edebü'l-Müfred*, 137; İbn Hibbân, *Sahih*, 1/503.

113 Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc Şerhu Sahihi Müslim b. el-Haccâc* (Beyrut: Darü İhyai't-Türasi'l-Arabi, 2010), 16/126.

114 “Siz Allah'a yardım ederseniz, Allah da size yardım eder.” Muhammed 47/7; “Allah ve Resulünü incitenlere, Allah dünya ve ahirette lanet eder.” el-Ahzab, 33/57.

ikramımı, ödülümü onu ziyaretinde bulurdun” demektir.¹¹⁵ İbnu'l-Kayyim, hasta kimsenin kalbi meksur olduğu için, Allah'ın o kulunun yanında olduğunu söylemiştir. Çünkü kalp, meksur olunca nefsin hayvanî sıfatı ezilir, demıştır.¹¹⁶

Münâvî, yaratıcının haşyetinden dolayı münkesir olan kalbe Allah'ın (rahmetiyle) nazar edeceğini, hüznle kalplerin imarının gerçekleşeceğini söylemiştir. Ona göre dünya için üzülen kalpler muteber değerlidir ve Allah, o kalplere buğz edecektir.¹¹⁷ İbn Teymiye, hadiste zikredilen hasta kulun, iradesini Allah'ın iradesiyle birleştirmiş arif kul, olduğunu söylemiştir.¹¹⁸ Mevlânâ, bu konuşmanın Hz. Musa ile Allah arasında geçtiğini söylemiş ve hastalanan kulun da makbul, Hak katında “velî” bir kul olduğunu söylemiştir.¹¹⁹ Mezkûr rivayet İncil'de farklı şekilde geçmektedir.¹²⁰ “Hastaydım, beni ziyaret etmedin.” rivayeti, “Benimle duyar benimle görür” rivayetiyle de ilişkilendirilmiştir.¹²¹ Bu rivayette, farz ve nafil ibadetlere devam edilerek kulun Allah'ın sevgisini kazanacağı, o sevgiyi kazandıktan sonra, Allah'ın o kulun gören gözü, işiten kulağı, tutan eli olacağı ve dualarına icabet edeceği bildirilmiştir.¹²² Bu rivayet, dinî kuralları sıkı sıkıya yaşamamanın sonucunda, kişinin uzuvları ve latifelerinde bir inkişafın olabileceğine işaret olarak da yorumlanmıştır.¹²³

.....

115 Muhammed b. Hasan İbn Fûrek, *Müşkilü'l-Hadis ve Beyânühü*, thk. Musa Muhammed Ali (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1985), 1/152-153.

116 Muhammed b. Ebî Bekr İbnu'l-Kayyim, *Medâricü's-Salikin Beyne Menâzili İyyâke Na'budu ve İyyâke Nestein* (Beirut: Darü'l-Kütübü'l-Arabî, 1973), 1/298.

117 Münâvî, *Feyzu'l-Kadîr*, 2/374.

118 Takuyyiddin Ahmed b. Abdihalîm, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, thk. Enver el-Baz-Amir el-Cezar (b.y.: Daru'l-Vefa, 2005), 11/77.

119 Mevlânâ Celalettin Rûmî, *Mesnevî-i Şerif*, çev. Süleyman, Nahîfî (İstanbul: Timaş, Yay., 2007), 2/218.

120 Mezkûr rivayet İncil'de, “Hastaydım benimle ilgilendiniz,” şeklinde geçmektedir. *Kutsal Kitap: İncil* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi-Yeni Yaşam Yayınları, 2012), Matta, 25:36; Benzer rivayetlerin İncil'de geçmesi farklı değerlendirilmemelidir. Zira İslamiyet önceki dinleri tamamen reddetmiyor, yapılan tahrifatlara dikkatleri çekiyor. Kur'an-ı Kerim'de Allah (c.c.) ile Hz. İsa arasında geçen konuşmada Hz. İsa tahrifatları Hristiyanların sonradan ortaya çıkardığını söylemektedir. bk. el-Maide 5/116-117.

121 Ali Yardım, *Mesnevî Hadisleri* (İstanbul: Damla Yayınları, 2008), 106.

122 Buhârî, “Rikâk”, 38; İbn Hibbân, *Sahih*, 2/58.

123 Hayati Aydın, “Benliğin Sıradışı Davranışları ve Onun Yetenek Tekâmülü”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/29, (2014), 2.

Allah'ın yanında olduğunun müjdesi hasta olan kimse için en büyük manevi desteklerden biridir. Ancak kişinin Allah'ın yanında olduğunun büyüklüğünü anlayabilmesi Allah'ı tanımasıyla yakından ilişkilidir. Çünkü kul, Allah'ın büyüklüğünü bilirse Allah'ın yanında olmasının büyüklüğünü kavrayabilir. Bu sebeple hasta olan kişi, Allah'ı tanımak için bu süreç içinde adımlar atmalı, Esmâ'ül-Hüsna'yı öğrenmeye çalışmalıdır. Kitap, broşür, teknolojik aletler de kullanılarak hastaya bu noktada rehberlik yapmak hastaya manevi bir destek sağlayabilecektir.

2.3. Hastalıkların Ubudiyete ve Kulun Aciziyetini Anlamasına Vesile Olabilmesi

Bela ve imtihanlar bazen kulun acizliğini anlamasına, yegâne güç ve kudret sahibinin Allah olduğunu bilmesine vesile olması için gönderilmektedir. Buhârî'nin konuyla alakalı naklettiği rivayet bu açıdan dikkat çekicidir: "Allah kime hayır muradında bulunursa ona bir musibet verir."¹²⁴ (من يرد الله به خيرا يصيب منه) Beğavî (ö. 516/1122), "yusib minhü" (يُصِبُ مِنْهُ) kelimesinin, "onu musibetlerle imtihan eder," manasına geldiğini söylemiştir.¹²⁵ İbn Hacer, bu rivayetlerin müminler için çok büyük müjdeleri ihtiva ettiğini¹²⁶ söylemiştir.

Tirmîzî'de geçen rivayette, "Allah, bir kavmi çok sevdiği zaman onlara bir bela verir. Razi olurlarsa onlar için rıza vardır, öfkelenirlerse onlar için öfke vardır" şeklindedir.¹²⁷ İmam Gazali, kula bu şekilde bela verilmesini, onun Allah yanındaki azizliğine işaret olarak görmüştür.¹²⁸

Hadislerde zikredilen bela sebepleri Kur'an'da da mevcuttur. Bir âyet-i kerimede, "Peygamber gönderdiğimiz halkı, yalvarıp yakarsınlar diye mutlaka darlıkla ve yoksulluk ile sıkımızdır,"¹²⁹ buyrulur. Taberî, mezkûr âyette

124 Buhârî, "Merdâ", 1; Neseî, "Tıp", 1; Ahmed, *el-Müsned*, 12/175; İbn Hibbân, *Sahih*, 7/168; Bezzâr, *Müsned*, 15/27.

125 Hüseyin b. Mesud, *Şerhu's-Sünne*, thk. Şuayb el-Arnâvud, Muhammed Zühre eş-Şâviş (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1983), 5/232.

126 Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, 10/113.

127 Tirmîzî, "Zühhd", 57, müellif, bu rivayete 'hasen garip' demiştir; İbn Mâce, "Fiten", 23, eserin muhakkiki Elbanî, 'hasen' demiştir; Ahmed, *el-Müsned*, 5/427, eserin muhakkiki Şuayb el-Arnâvud, 'isnadı ceyyid' demiştir; Abdurrezzak, *Musannef*, 11/197.

128 Münâvî, *Feyzu'l-Kadîr*, 1/247.

129 el-A'raf 7/94; el-Enam 6/42.

geçen ‘be’sâe’ (بأساء) kelimesini, şiddetli fakirlik ve maişet darlığı, ‘darrâe’ (ضراء) kelimesini ise hastalık ve bedene gelen arızalar olarak tefsir etmiştir.¹³⁰ Başka bir âyette Allah (c.c.); “Hiç olmazsa bu belalar geldikten sonra insanlar yakarıp tevbe etselerdi”¹³¹ buyurur. Elmalılı, bu kavimlerin, belaları hikmeti ile anlamaya yaklaşmadıklarını ve felaketleri peygamberlere yahut başka şeylere isnat etmeye kalktıklarını söylemiştir.¹³² Âyetin devamında “Kendilerine yapılan uyarıları unuttuklarında (indirmiş olduğumuz sıkıntı ve musibetleri kaldırıp) üzerlerine her şeyin kapılarını açtık.(Bol rızık ve nimetlere gömüldüler.) Nihayet kendilerine verilenler yüzünden şımardıkları zaman onları ansızın yakaladık, birdenbire onlar bütün ümitlerini yitirdiler,” buyrulmuştur.¹³³

İnsan, kendisine imtihan olarak verilen nimetlerin devamı ve çokluğu ile kendini herkesten ve her şeyden soyutlayarak müstağni görebilir. Ancak ne zaman bir sıkıntıyla karşılaşsa yalvarmaya başlar. Kur’an’da insanın bu ruh hâline işaret eden pek çok âyet-i kerime mevcuttur.¹³⁴ Hz. Musa’nın kavmi, “(Ey Musa!) sen ne getirirsen getir, biz iman etmeyeceğiz,” dedikleri hâlde, başlarına tufan, çekirge, haşerat, kurbağa ve kan gibi belalar gelince hemen Musa’ya (a.s.) gelip dua istemişlerdir.¹³⁵ İnsanların Allah’ı tanımaları ve O’na kulluk etmeleri yaratılışlarının gayesidir.¹³⁶ Bu kulluğu yerine getirirken tazarru ve korku içinde olmaları tavsiye edilmiştir.¹³⁷ Yaratılış gayesinden saparak, gurura kapılan kimselere acziyetlerini ve yaratıcıya karşı konumlarını bildirmek üzere bela ve musibet gelmesi yüce Allah’ın şefkat ve merhametinin bir tecellisidir.

İnsanın kendi sınırını her zaman bilmesi ve görmesi, elinde bulunan nimetlerin kendisine emanet olarak verildiğini anlaması, bir musibet anında onu büyük stres ve bunalımlara duçar olmaktan kurtaracaktır. Musibete uğradıktan sonra bunu anlaması ve bilmesi onu teselli edebilecektir. İşte hasta,

.....

130 Taberî, Camiu’l-Beyân, 12/354-355.

131 el-Enam 6/43.

132 Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, İsmail Karaçam vd. (İstanbul: Azim Dağıtım, 1992), 3/31.

133 el-En’am 6/44.

134 Yûnus 12/10; Ayrıca bk. el-En’am 6/, 64-63.

135 el-A’raf 7/132-134.

136 ez-Zariyat 52/56.

137 el-A’raf 7/55.

kendisine isabet eden bu maddi hastalık ile belki manevi hastalığının da farkına varabilecek, böylelikle maddi ve manevi bakımdan sıhhat bulmak için çaba sarf edebilecektir.

2.4. Hastalıkların Ahiretteki Cezadan Kurtulmaya Vesile Olabilmesi

Hadislerde hasta olan kişileri rahatlatabilecek önemli hususlardan biri, burada çekilen sıkıntının ahirette çekilmeyeceği müjdesidir. Bir rivayette Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Ümmetimin azabı bu dünyaya mahsustur.”¹³⁸ (عذاب أمتي في دنياها) Başka bir rivayette ise “Allah bir kula şer murat ederse kıyamet gününe kadar onun işlemiş olduğu günahın cezasını tutar ve onun cezasını kıyamet günü verir” demiştir.¹³⁹ Benzer başka bir rivayetin devamında cezası kıyamet gününe bırakılan kimseler için merkep (عير) gibidir.¹⁴⁰ buyrulur. “Ayr” (عير) kelimesi vahşi merkep demektir.¹⁴¹ Bu rivayet, bir adamın kendisine haram olan bir kadına arzu duyup arkasından bakarken yüzüne isabet eden bir şeyden dolayı yüzünün kanaması ve o kanıyla gelip durumu Hz. Peygamber’e anlatması üzerine irat buyrulmuştur. Akabinde Hz. Peygamber, adama, “Sen Allah’ın hayır murat ettiği bir kulsun” deyip mezkûr rivayeti zikretmiştir.¹⁴²

“Kim zerre kadar iyilik yaparsa onu mutlaka görür. Kim de zerre kadar kötülük yaparsa onu mutlaka görür”¹⁴³ âyetini Taberî (ö. 310/923) şu şekilde tefsir etmiştir: “Kâfir dünyada iken zerre kadar bir iyilik yapsa onun karşılığını, kendinde, evladında, malında kesinlikle görür. Dünyadan çıkmadan

138 Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/104, müellif hadisin sahih, Buhârî ve Müslim’in şartlarına uygun olduğunu söylemiştir; Beyhakî, *Şuabu’l-İman*, 12/242; Elbanî, *Sahih ve’l-Daifü’l-Camiu’s-Sağir*, 9/319, müellif ‘sahih’ demiştir.

139 Tirmizî, “Zühhd”, 57, müellif, ‘hasen garip’ demiştir; Mevsilî, *Müsned*, 7/247, eserin muhakkiki Hüseyin Selim, ‘isnadı zayıf’ demiştir; Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/500, müellif ‘sahih’ demiştir.

140 Ahmed, *el-Müsned*, 4/87;27/360; Hâkim, *el-Müstedrek*, 4/418, müellif, ‘sahih’ demiştir. Hâkim’de geçen versiyon (غير) şeklindedir; İbn Hibbân, *Sahih*, 7/173, eseri tahkik eden Şuayb el-Arnâvud, ‘isnadı sahih’ demiştir; Mevsilî, *el-Müsned*, 7/247, eserin muhakkiki Hüseyin Selim, ‘isnadı zayıf’ demiştir; Taberânî, *el-Mu’cemü’l-Kebir*, 11/313.

141 Mecdüddîn el-Mübarek b. Muhammed, *en-Nihaye fi Ğaribi’l-Hadis ve’l-Eser*, thk. Mahmud Muhammed-Tahir Ahmed (Beyrut: Mektebetü’l-İslamiyye, , 1979), 3/618.

142 Ahmed, *el-Müsned*, 4/87, eserin muhakkiki Şuayb el-Arnâvud, ‘sahih ligayrihi’ demiştir; İbn Hibbân, *Sahih*, 7/173; Taberânî, *el-Mucemü’l-Kebîr*, 11/313.

143 el-Zilzal 99/7-8.

karşılığı verilir. Mümin de zerre kadar bir kötülük yapsa dünyadan çıkmadan yaptığı kötülüğün karşılığını kendinde, ehlinde ve malında görür.”¹⁴⁴ Hz. Peygamber, ateşli bir hastayı ziyaret etmiş ve o hastayı müjdeleyip Allah’ın şöyle buyurduğunu aktarmıştır: “Bu benim ateşimdir. Günahkâr kulumun cehennemdeki nasibini bu dünyada iken verip günahlarından arındırmak için ona bu hastalığı vermişimdir.”¹⁴⁵ Diğer rivayette, “Ateşli hastalıklar, müminin ahiretteki cehennem ateşinden payıdır” buyrulmuştur.¹⁴⁶ Ateşli hastalık çekenlerin cehennemden nasibini aldığını bildiren rivayetler, bu kişilerin arınmış hâllerini korudukları sürece ahiretteki azaptan muaf olacaklarına işaret olabilir.

Her ne kadar ahiret cezasının dünyada verilmesi hayır olsa da bunu istemek gerekir. Nitekim sahabeden biri, Allah’tan böyle bir istekte bulunmuş ve çok ağır bir hastalığa duçar olmuştu. Bunun üzerine Hz. Peygamber onu uyarmış ve “Güç yetiremeyeceğiniz şeyleri Allah’tan istemeyiniz. Hem bu dünyada hem ahirette Allah’tan iyilik isteyiniz” buyurmuştur.¹⁴⁷ Bu, Hz. Peygamber’in ümmetine karşı şefkatinin, merhametinin ve onlara karşı düşkünlüğünün bir işaretidir.¹⁴⁸ Burada dikkati çeken husus, belayı Allah’tan istemek ile Allah’tan gelen belaya sabretmek ve şükretmek arasındaki farktır. Kişi, belayı Allah’tan istediği zaman haddi aşmış, kendini O’ndan gelecek belaya karşı dayanıklı görmüş olmaktadır. Bu durum, Hz. Peygamber’in men ettiği bir husustur. Bela Allah’tan geldiğinde ise Allah, onu kulun kaldıracılabileceği ölçüde gönderir. Ona gücünün üstünde bir yük yüklemeyiz.¹⁴⁹ Bu noktada kul kendi istemediği bu belanın Allah’tan geldiğini bilip sabrettiği zaman büyük mükâfatlara mazhar olur.

Kişinin burada çektiklerinin ahiret için büyük bir sermaye olabileceği ile ilgili hatırlanması gereken bir rivayet Cabir ve Mesruk’tan (r.a.) rivayet edilmiştir: “Âfiyet ehli kimseler kıyamet gününde bela ehline verilen sevapları

.....

144 Taberî, *Camiu'l-Beyân*, 24/550.

145 Tirmizî, “Tıb”, 35, müellif rivayet için bir değerlendirme yapmamıştır; İbn Mâce, “Tıb”, 18, eserin muhakkiki Elbanî, bu rivayet için ‘sahih’ demiştir; Ahmed, *el-Müsned*, 15/422, eserin muhakkiki Şuayb el-Arnâvud, ‘hasen’ demiştir; Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/490, müellif, ‘isnadı sahih’ demiştir.

146 Tirmizî, “Tıb”, 35; İbn Mâce, “Tıb”, 18, eserin muhakkiki Elbanî ‘sahih’ demiştir; Ahmed, *el-Müsned*, 5/252; Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/496, müellif ‘sahih’ demiştir; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 7/92.

147 Buhârî, *el-Edebü'l-Müfred*, 253; Tirmizî, “Daavât”, 72.

148 Tahavî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, 5/292.

149 el-Bakara 2/286.

görünce dünyada iken, derilerinin makaslarla lime lime edilmiş olmalarını isterler.”¹⁵⁰ Müslim’de geçen bir rivayette, dünyada iken birçok sıkıntılar çekmiş olan cennet ehli kimselerin, cennet nimetlerine kavuştukları zaman, o sıkıntıları hiç yaşamamış gibi olacakları nakledilmiştir.¹⁵¹ Başka bir rivayette dünya hayatında işlenen günahların hesabının ahirete bırakılması “şer” olarak açıklanmıştır.¹⁵² Bu durumda asıl korkulması gereken, kişi yoldan saptığı, yaratılış gayesinden uzaklaştığı ve isyan içinde olduğu hâlde uyarı yerine ona ihsanın devam etmesidir.¹⁵³ Böyle kimselere mühlet verildiği, onların farkına varmadan felakete sürüklendikleri haber verilmiştir.¹⁵⁴ Ayrıca “İnkâr edenler, kendileri için verilen mühletin hayırlı olduğunu sanmasınlar”¹⁵⁵ denilerek uyarılmışlardır. Hz. Ali, böyle kimselerin kendi akıllarıyla aldandıklarını¹⁵⁶ söylemiştir.

Burada nakledilen âyet ve hadislere göre inanan kişinin bu dünyada çektiği sıkıntılar onun için mutlak manada hayırlıdır. Bunlar onun için ya ahiret sevabı olacak ya da günahları için kefaret olacaktır. Hasta olan kimselere burada zikredilen müjdeler uygun zamanda ve uygun mekânda nakledildiği zaman, çekilen sıkıntılar bir anlam kazanacaktır. Ücretli olarak çalışan bir işçi, nasıl sonunda alacağı ücreti düşünerek büyük yüklerin altına giriyorsa, musibete uğrayan kimse de sabredip mükâfatını Allah’tan beklediği zaman ahiretteki azaptan kurtuluşa vesile olabileceğini düşünerek teselli bulacak ve rahatlayacaktır.

.....

150 Tirmizî, “Zühd”, 58, müellif ‘garip’ hükmünü vermiş ve bu isnadı sadece bu vecih ile biliyoruz demiştir. Taberanî, *el-Mu’cemü’l-Sağır*, 1/156; Elbanî, *es-Sahihâ*, 5/240, müellif ‘hasen’ demiştir.

151 Müslim, “Sıfatü’l-Kiyâmeti ve’l-Cenneti ve’n-Nâr”, 13; Ahmed, *el-Müsned*, 3/203, Şuayb el-Arnâvud, ‘isnadı sahih’ demiştir; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 13/248; Bezzâr, *Müsned*, 2/328; Mevsilî, *Müsned*, 6/231, eserin muhakkiki Hüseyin Selim, ‘isnadı sahih’ demiştir.

152 Taberanî, *el-Mu’cemü’l-Kebîr*, 11/313; Heysemî, bu rivayetin senedinde bulunan Muhammed b. Ubeydullah’ın zayıf olduğunu söylemiştir. Heysemî, *Zevâid*, 10/192; Elbanî, ‘senedi hasen’ demiştir. bk. Muhammed b. Abdullah et-Tebrîzî, *Mişkâtü’l-Mesâbih*, (Beyrut: Mektebetü’l-İslamî, 1979) 1/493.

153 el-En’am 6/44.

154 el-A’raf 7/182-183.

155 Âl-i İmran 3/178.

156 İsfehânî, *Müfredât*, “mkr”, 1386.

Sonuç

Hız. Peygamber insanlara tebliğ ve telkinde bulunurken muhataplarının psikolojik ve sosyolojik durumlarını göz önünde bulundurmuştur. Bu sebeple günümüzde hastalara yönelik manevi destek ve rehberlik hizmetlerinde onların yaşamış oldukları psikolojik hallerin tespit edilmesi ve buna göre telkinlerde bulunulması sünnetin ruhuna uygun olacaktır.

Ahlaki bir erdemın davranışa dökülmesi istendiğinde öncelikle bunu tavsiye eden kişinin bu davranışları kendi örneğinde hayata geçirmesi gerekir. Hız. Peygamber gerek kendi yaşadığı travmatik ve acı verici hadiselerden edindiği tecrübelerle gerekse ilahi uyarı ve öğretilerle Müslümanlara rehberlik etmiştir. Bu bağlamda O'nun özellikle sabır olgusunu da kendi örneği üzerinden Müslümanlara öğretmeye gayret ettiğini belirtmek mümkündür. Diğer bir deyişle, söylem ve eylem tutarlılığını göstererek, nebevi örneklik ve öğretide en güzel örneği oluşturduğu söylenebilir.

Bu çalışmada günümüz hastanelerinde yatan hastaların, hastalıklara vermiş oldukları tepkilerden hareket ederek onların yaşamış oldukları stres ve bunalımlara hadiselerin getirmiş olduğu çözümler tespit edilmeye çalışılmıştır. Burada, sadece hastanede yatan hastaları değil, dışarda normal olarak gözükken ancak iç dünyasında stres ve bunalımlar yaşayan, mutsuz ve huzursuz olan kimselerin de istifade edebileceği öneriler sunulmaya çalışılmıştır.

Hasta psikolojisine dikkat edildiği zaman ciddi bir hastalıkla karşılaşan insanlar, hastalığın, niçin diğer insanlara değil de kendisine isabet ettiğini sorgulamaktadırlar. Aynı zamanda bela ve musibetlerin niçin var olduğuna dair sorular onların zihinlerini kurcalamaktadır. Bu çalışmada bu sorulara hadislerin nasıl cevap verdiği tetkik edilmeye çalışılmıştır.

Hadislerde çözüm olarak önerilen hususlardan birisi hastalıklara yüklenen anlamlardır. Çekilen çilenin anlamlı olması onu kıymetli yapacaktır. Herhangi bir hastalık yahut musibetle karşılaşan hastaların bunlara yükleyeceği anlam onları teselli edebilecektir. Aksi durumda çekilen sıkıntı ve musibetlerden ders alınmayacağı gibi bunları yaşayanların hayatlarının kararmasına da sebep olabilecektir. Bu sebeple hastaların zihinlerindeki olumsuz düşünceler manevi destekle düzeltilmeli, hastanın inanç kuvvetinin harekete geçmesi

sağlanarak olumsuz ve zararlı düşünce bulutları dağıtılmalıdır. Hastanın gönül ve zihin rahatlığı sağlanmalı, ona manevi nefes aldırılmalıdır.

Maneviyatı göz ardı ederek hastaya sadece maddi çözümler sunmak, eksik kalacak hatta bazen fayda yerine zarar bile verebilecektir. Ayrıca manevi destek uygulamasıyla hem hasta hem hasta yakınları teselli olabilecek ve bu konuda yapılan istismarların da önüne geçilebilecektir.

Kaynakça

- Aclûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlül-İlbâs Amme'stehere mine'l-Ehâdîsi alâ Elsineti'n-Nâs*. Dimeşk: Mektebetü İlmi'l-Hadis, 2000.
- Akalın, Durmuş vd. (ed.). *Eğitimciler İçin Eğitim Rehberi Eğitimciler İçin Eğitim Rehberi Ruh Sağlığı Modülleri*. Ankara: Sağlık Bakanlığı Yayınları, 2008.
- Aldemir, Halil. *Kur'an'da Hz. Peygamber'e Yönelik Teselliler*. İstanbul: Kitabî Yayınları, 2010.
- Atmaca, Veli. "Eski Medeniyetlerde Günah Hastalık İlişkisi veya Tanrı'nın Gazabı Meselesi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/34, (Erzurum, 2010), 99-121.
- Aynî, Mahmud b. Ahmed. *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. b.y.: Eh-lü'l-Hadis, 2006.
- Aydın Garip. *Ayetler ve Hadisler Işığında Hastalara Manevi Destek*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019.
- Aydın, Hayati. "Benliğin Sıradışı Davranışları ve Onun Yetenek Tekâmülü". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/29, (Sakarya, 2014), 1-22.
- Beğavî, Hüseyin b. Mesud, *Şerhu's-Sünne*. thk. Şuayb el-Arnâvud-Muhammed Züheyr eş-Şâviş. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1983.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn. *Şuabü'l-İman*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. Haydarâbâd: Dairetü'l-Mearif, 1935.
- Bezzâr, Abdül-Halîk el İtkî. *el-Bahrü'l-Zehhâr Müsned-i Bezzâr*. thk. Adil İbn Sa'd. Medine: Mektebeti Ulümü'l-Hikme, 2003.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-Sahîh*. thk. Mustafa Dîb el-Bağa. Beyrut: Daru İbn Kesir, 1987.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Edebü'l-Müfred*. thk. Muhammed Fuad Abdalbaki. Kahire: Selefiyye Yay., 1955.
- Çelik Celalettin. "Teodisenin Sosyolojisi: Toplumsal Süreçlerle İlişkisi İçinde Teodise Konusuna Sosyolojik Bir Yaklaşım", 13/2, *Bilimname* (2010), 37-66.

- Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman. *es-Sünen*. thk. Hüseyin Selim Esed. Riyad: Daru'l-Muğnî, 2000.
- Doğanay Süleyman. "Zorluklarla Başa Çıkma Bağlamında Bir Model Önerisi: Sabra Yolculuğun Beş Hali". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1, (Haziran 2019), 286-307.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as. *Sünen-i Ebî Dâvûd*. thk. Nâsirüddin Elbanî. Beyrut: Mektebetü'l-Mearif, ts.
- Elbanî, Muhammed Nasıruddin. *es-Silsiletü's-Sahîha*. Riyad: Mektebetü'l-Mearif, ts.
- Elbanî, Muhammed Nasıruddin. *Sahîhü't-Terğîb*. Riyad: Mektebetü'l-Mearif, ts.
- Elbanî, Muhammed Nasıruddin. *es-Silsiletü'd-Daîfe*. Riyad: Mektebetü'l-Mearif, ts.
- Elbanî, Muhammed Nasıruddin. *Sahih ve'd-Daîfü'l-Camiu's-Sağir*. İskenderiyye: Nuru'l-İslâmî, ts.
- Elmalılı, M. Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. İsmail Karaçam vd. İstanbul: Azim Dağıtım, 1992.
- Ferâhidî, Halil b. Ahmed. *Kitâbü'l-Ayn*. thk. Mehdi el-Mahzumî. b.y.: Dârü Mektebetü'l-Hilal, ts.
- Heysemî, Nureddin Ali Ebî Bekir. *Mecmâu'z-Zevâid ve Menbâu'l-Fevâid*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-Arabî, ts.
- İbn Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed. *el-Musannef*. thk. Muhammed Avvame. b.y.: Dâru's-Selefiyyeti'l-Hindiyye, ts.
- İbn Fûrek, Muhammed b. Hasan. *Müşkilü'l-Hadis ve Beyânühü*. thk. Musa Muhammed Ali. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Abdulkadir Şeybe el-Hamd. Riyad: y.y., 2001.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed. *Sahih-i İbn Hibbân bi Tertibi İbn Belbân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1993.
- İbn Huzeyme, Muhammed b. İshak. *Sahih-i İbn Huzeyme*. thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1980.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezid. *Sünen-i İbn Mâce*. thk. Nasiriddin Elbanî. Riyad: Mektebetü'l-Mearif, 1996.

- İbn Manzûr, Muhammed b. Mûkerrem. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru's-Sadr, ts.
- İbn Teymiye, Takiyyüddin Ebu'l-Abbas. *Mecmâu'l-Fetâvâ*. thk. Enver el-Baz-Amir el-Cezar. b.y.: Daru'l-Vefa, 2005.
- İsfehânî, Râgıb. *Müfredât Elfâzi'l-Kur'an*. çev. Yusuf Türker. İstanbul: Pınar Yay., 2007.
- İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn el-Mübarek b. Muhammed. *en-Nihaye fi Ğaribi'l-Hadis ve'l-Eser*. thk. Mahmud Muhammed et-Tanahî-Tahir Ahmed ez-Zavî. Beyrut: Mektebetü'l-İslamiyye, 1979.
- İbnu'l-Kayyim, Muhammed b. Ebî Bekr. *Zâdu'l-Meâd fi Hedyi Hayri'l-İbâd*. çev. Şükrü Özen. İstanbul: İklim Yay., 1990.
- İbnu'l-Kayyim. *Medaricü's-Salikîn Beyne Menazili İyyâke Na'budu ve İyyâke Nesteîn*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-Arabî, 1973.
- İncil, Kutsal Kitap*. Kitabı Mukaddes Şirketi. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2012.
- Karaman, Hayrettin vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: DİB. Yay., 2008.
- Kindî, Yakub b. İshak. *Risale Fi'l-Hîle Li-Def'i'l-Ahzân. Üzüntüden Kurtulma Yolları*. çev. Mustafa Çağrırcı. İstanbul: İfav Yay., 1998.
- Kindî, Yakub b. İshak. *Üzüntüden Kurtulmanın Yolları*. çev. Mustafa Çağrırcı. Ankara: TDV. Yay., 2015.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Camiu' li Ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Ahmed Berdunî-İbrahim Etfîş. Kahire: Darü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964.
- Kuzâî, Muhammed b. Selame. *Müsnedü's-Şihâb*. thk. Hamdi Abdülmecid es-Selefi. Beyrut: Müessesetü'r Risale, 1985.
- Malik, b. Enes. *el-Muvatta*. thk. Mustafa Azamî. Birleşik Arab Emirlikleri: Müesseseti Zayid b. Sultan, 2004.
- Maturîdî, Muhammed b. Muhammed Ebu Mansur. *Kitabu't-Tevhîd*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: İSAM Yay., 2002
- Mevsilî, Ahmed b. Ali Ebu Yâ'lâ. *el-Müsned*. thk. Hüseyin Selim Esed. Dimeşk: Darü'l-Me'mun li't-Türas, 1984.
- Münavi, Muhammed Abdür-rauf. *Feyzu'l-Kadîr Şerhu'l-Camiu's-Sağîr min Ehâdisi'l-Beşîri'n-Nezîr*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.

- Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâburî. *el-Câmiu's-Sahîh*. Beyrut: Darü'c-Ceyl, ts.
- Milli Eğitim Bakanlığı Hasta Hakları, *Terminal Dönem ve Hemşirelik Bakımı*, Ankara: 2012.
- Nîsâburî, Ebu Abdullah Muhammed b. Abdullah. *Müstedrek Ale's-Sahihayn*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- Nesâî, Ahmet b. Şuayb. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. thk. Abdulğaffar Süleyman el-Bindârî. Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1991.
- Nevevî, Muhyiddin Ebu Zekeriya. *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*. Beyrut: Darü İhyâü't-Türasi'l-Arabi, 2010.
- Öğük, Emine. *Maturîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*. Ankara: TDV. Yay., 2010.
- Özlü, Tevfik. *Hasta Hakları*, İstanbul: Timaş Yay, 2005.
- Razî, Fahrüddin. *Tefsîr-i Kebîr Mefâtihu'l-Gayb*. çev. Suat Yıldırım vd., Ankara: Akçağ Yay., 1993.
- Ross, Elisabeth Kübler. *Leben bis Wir Abschied nehmen*. Berlin: Kreuz Verlag, 1982.
- Ross, Elisabeth Kübler-David Kessler. *Geborgen im Leben*. Freiburg: Herder, 2015.
- Elizabeth Kübler Ross. *Ölüm ve Ölmek Üzerine-Ölmekte Olan Kişilerin Doktorlara, Hemşirelere, Din Adamlarına ve Kendi Ailelerine Öğrettikleri*, çev. Ekin Uşşaklı, İstanbul: April Yayıncılık, 2010.
- Rumî, Celalettin. *Mesnevî-i Şerif*. çev. Süleyman, Nahîfî. İstanbul: Timaş, Yay., 2007.
- San'anî, Abdürrezzâk b. Hemmâm. *el-Musannef*, thk. Habîburrahman el-A'zamî. Beyrut: Mektebetü'l-İslamî, 1983.
- Seyyar Ali (ed.). *Manevi Sosyal Hizmetler*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2008.
- Suyûtî, Celâleddin, *Cemu'l-Cevâmî'*. Beyrut: Dârü'l-Fikir, 1994.
- Suyûtî, Celâleddin. *Câmiu's-sağîr min hadisi'l-beşîrî'n-nezîr*. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002.
- Şeybanî, Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnâvud. Kahire: Müessesetü Kurtuba, ts.

- Tahavî, Ahmed b. Muhammed. *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*. thk. Şuayb el-Arnâvud. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1994.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-Evsat*. thk. Tarık b. Abdillâh. Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1995.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-Kebîr*. thk. Hamdi Abdü'l-Mecid. Musul: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1983;
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-Kebîr*. Kahire: Mektebeti İbni Teymiye, 1984.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü's-Sağîr*. thk. Muhammed Şekûr. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1985.
- Taberî, Muhammed b. Cerir. *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'an*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2000.
- Tennuhî, Kadı Ebî Ali el-Muhsin b. Ebi'l-Kasım. *el-Ferec Ba'de's-Şidde*. Kahire: Mektebetü Hancı, 1994.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa es-Sünen. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Beyrut: Dârü İhyâü't-Türasü'l-Arabî, ts.
- Tirmizî, Muhammed Hakîm. *Nevadiri'l-Usûl fi Marifeti Ehâdisi'r-Resûl*. thk., Ahmed Abdurrahim Sayih, Seyyid Cemil. Kahire: Dârü'd-Deyyân li't-Türas, 1988.
- Tûsî, Nasuriddin. *Ahlak-ı Nasırî*. çev. Anar Gafarov, Zaur Şükürov. İstanbul: Litera Yay., 2007.
- Tebrîzî, Muhammed b. Abdullah. *Mişkatü'l-Mesâbih*. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1979.
- Yapıcı, Asım-Doğanay, Süleyman. "Dini Başa Çıkma ve Sabır Bağlamında İnsan Tipleri: Nitel Bir Araştırma". *Bilimname* (Aralık 2019), 40/105-135.
- Yardım, Ali. *Mesnevî Hadisleri*. İstanbul: Damla Yay., 2008.
- Zebîdî, Zeynüddin Ahmed b. Abdü'l-Latif. *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*. çev. Kamil Miras. Ankara: DİB. Yay., 1975.

İnsanın Ceza ve Mükâfatı Hak Ettiği Kuramının Teolojik Analizi: Mu'tezile'nin "İstihkak" Teorisi

Bayram Çınar*

Öz: İnsan sorumluluğu, "istihkâk" teorisinin en temel bileşenidir. Zira insan sorumlu değilse bir tekliften söz etmeye imkân yoktur. Bu sorumluluğun bilişsel kaynağı akıl ve iradedir. Din ise söz konusu bu sorumluluğun epistemolojik kaynağını oluşturur. Diğer tüm bedensel özellikler ve bütün fiziksel olanaklar ise bir bütün olarak bu sorumluluğun ontolojik kaynağını oluşturur.

İslam kültür geleneğinde insanın sorumluluğu bir olgu olarak kabul edilmiş olmasına karşın, cennet ve cehenneme insanın kendi eylemlerinin bir sonucu olarak bir hak edişle mi gittiği konusunda ortak bir karara varılamamıştır. Farklı ekol ve mezheplerin konuya ilişkin söylemleri konuya ilişkin literatüre yansımıştır. Mu'tezile ekolü İslam fırka geleneğinde insanın kendi edim ve davranışları ile hak ettiği görüşünü net bir biçimde dile getirilmiştir. Bu yönüyle İslam kelam geleneğinde insanın eylemleri ile ahiretteki durumunu belirlediğini söyleyebilmemize imkân veren yegâne ekol Mu'tezile'dir. Bu teolojik gelenek, insana Allah'ın bir potansiyel verdiği ve eylemlerinden sorumlu tuttuğunu varsayar. Buna göre insan dünyadaki yaşamında kendisine verilen potansiyel çerçevesinde, eylemlerde bulunarak ahirete hazırlanır. Allah'ın insana bu yolculuğunda dini olarak rehberlik edecek her türlü donanımı yarattığı, böylece insana haksızlık edilmediğini teolojik olarak öngörür. İslam kelam geleneğindeki diğer ekollerin ise Mu'tezile düzeyinde bir hak edişten söz ettikleri söylenemez. Bu ekollerden Eş'arî ve Mâtürîdî mezheplerinin konuya ilişkin teolojik yorumları kesb kavramı çerçevesinde olmuş, fakat asla Mu'tezile'nin *istihkak* söylemi düzeyine ulaşamamıştır. Çalışmamız, Mu'tezile'nin konuya ilişkin teolojik düşüncesinin bir sonuç cümlesi olan "*hak etme*" teorisinin zihinsel kaynağı ve kökenini irdelemeye ilişkindir.

Anahtar kelimeler: Kelam, Mu'tezile, İstihkak, İnsan sorumluluğu, İnsan iradesi.

The Theological Analysis of the Human's Penalty and Their Awarding Theory: Mu'tazila's "İstihqâq" Theory

Abstract: Human responsibility is the most fundamental component of the "reward and punishment" theory, because if a person is not

* Dr., Öğretmen, Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara, Türkiye.
PhD., Teacher, Ministry of Education, Ankara, Turkey.
kocacinarby@gmail.com <https://orcid.org/0000-0002-4886-7610>

responsible, it is not possible to talk about a proposal. The cognitive source of this responsibility is reason and will. Religion is the epistemological source of this responsibility. All other physical possibilities constitute the ontological source of this responsibility as a whole.

Although human responsibility is accepted as a fact in the tradition of Islamic culture, there is no consensus on whether people go to heaven and hell as a result of their own actions. The discourses of different schools and sects on the subject have been reflected in the literature on the subject. The school of Mu'tazila has clearly expressed the view that people deserve the result obtained by their own actions and behaviors in the tradition of the Islamic sect. In the Islamic theological tradition, the only school that allows us to say that man's actions determine his condition in the hereafter is Mu'tazila. This theological tradition assumes that God gives man a potential and holds him responsible for his actions. Man prepares for the hereafter by acting within the framework of the potential given to him in his life in this world. It theologically predicts that God has also created the elements that will guide people in this journey, so that human beings are treated with justice. Our study, as a concluding statement, aims to examine the mental origin of the theory of "reward and punishment theory" within the Mu'tazila sect.

Keywords: Theology, Mu'tazila, "Reward-Punishment" Theory, Human responsibility, Human will.

Giriş

İslam dindarlığında bireyin ahiretteki konumu ile insanın edimlerinin bir ilişkisi olmadığı, i'kâb ve teklifin iki ayrı şey olduğu anlayışında olan ekollere rastlanmıştır. Eş'arî ekol bu görüşü temsil eder.¹ Öte yandan insan fiillerinin onun karşılaşacağı sonucun sebebi ve kaynağı olduğunu savunan ekollere de rastlanmıştır. Bu dini yaklaşımın da Mu'tezile tarafından savunulduğu söylenmiştir.² İslam kültür geleneğinde teklifin bir hak ediş kaynaklık ettiği şeklinde yorumlanabilecek teolojik bir değerlendirmelerde bulunan yegâne mezhebin Mu'tezile olduğu, diğer ekollerin ise bir hak ediş teorisine farklı gerekçelerle daha mesafeli davrandıkları söylenebilir. Mu'tezile'nin temsil ettiği bu görüş *tefviz* olarak isimlendirilmiştir. Sözü edilen diğer ekollerin yaklaşımları ise *cebir* ve *kesb* şeklinde ifade edilmiştir.

.....

- 1 Ebu Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife: Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya-Hüseyn Sarıoğlu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 336.
- 2 Hüseyin Maraz, *Mu'tezile'de Mükâfat ve Cezanın Hak Edilmesi (İstihkak Teorisi)*, (Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2017), 273.

Cebrî ekolün ceza ya da i'kâbın insan tarafından hak edildiğine ilişkin bir iddiasından bahsetmeye, onların insan fiillerine ilişkin anlayışları sebebiyle olanak yoktur. Mâturîdî ve Eş'arî'nin farklı yorumlarını yaptığı kesb teorisi ise insan fiillerine ilişkin ara bir çözüm önerisi olup, bunlardan Eş'arî yaklaşım Cebri ekole, Mâturîdî ekol ise Mu'tezile'ye daha yakın bir görünüm arz eder. Bu değerlendirme, Eş'arî ekolün, insana fiil nispet ederken, bunun mecazi bir nispet olduğu yönündeki kanaati sebebiyledir.³ Mâturîdî ekolü Mu'tezile'ye yakınlaştıran ise onların vucûh (yön) nazariyesi ile kulun fiilini yapma yönüyle insana, yaratma yönüyle ise Allah'a tam nispet etmeleridir. Mâturîdî ekolün kesb yorumu, kulun fiillerine ilişkin bir hak edişten bahsetmeye tam olarak imkân vermese bile bu nispet Eş'arî nispetten daha güçlüdür denilebilir.

Mu'tezile'nin bu bağlamda durduğu yer, insanın kendisine verilen imkânlar ile kendi fiilinin yegâne faili olduğu şeklindedir. Bu durum eylemin öznesi olarak kulu, yaptıklarının yegâne sorumlusu yapar. Onların bu yaklaşımları sebebiyle kişinin başına gelen musibet ve kötülüklerden Allah'ı itham etmesi ise olası değildir. Onların bu algısında, bireyin başarısını da kimse ile paylaşması gerekmez. Mu'tezile ekolünün konuya ilişkin bu farklı değerlendirmesi, onların insan fiillerine ilişkin yaklaşımlarının bir sonucudur ve onlar fiile ilişkin tüm sorumluluğu insana yükledikleri gibi, fiilden doğan tüm faydayı da insan verirler. İstihkak (hak ediş) da fiilden doğan fayda ve zararın teolojik olarak insana ait olduğunu ifade eder.

İslam düşünce geleneğinde *cebrî* ve *tefvizci* yaklaşım da tarafların insan fiillerine yüklediği anlam ile yakından ilişkilidir. Mu'tezile'nin savunduğu *istihkak* teorisi, hem ceza hem de mükâfatı bireyin hak ettiği temeline dayanır ve tefvizci anlayışı temsil eder. "*Mükâfatı hak etme*" nin arka yüzünü oluşturan *cezaya müstahak olmak* da yine aynı bakış açısının gereği olarak bu ekole göre bireyin kendisine aittir. Söz konusu ekol insanı eylemlerinin faili kabul ettiği için, bu fiillerden doğacak *fayda* ve *zarardan* da insanı sorumlu tutar. Buna göre insan hem ödülü hem de cezayı fiilleri ile hak eder.

Adalet ilkesi ve insanın sorumluluğu gereği; kul itaatte bulunması gerekendir. Allah ise kulu fiillerden sorumlu tutan, - *sahibu't-teklif* olarak - hak edene hakkını verendir. O ahirette kulun dünyada yaptıklarının bir sonucu

3 Ebu Bekr İbn Fûrek, *Müccerradü Makâlâti's-Şeyh Ebî'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1987),73.

olarak gereğini yapar. *Yaparsan-yaparım* şeklinde, bir *telazum* ifade eden bu algı, Mu'tezile'nin kul fiilleri bağlamındaki temel yaklaşımını ifade eder. Bu teori Allah'ın inayet ve ihsanını ise dışlamasa bile ödül ve cezada temel olanın, teklif ilkesi ile bağlantılı olarak insan eylemleri olduğunu, onlar bu yaklaşımlarında varsaymışlardır. Zira onlara göre temelde *sevap*, *itaatin* karşılığıdır ve ancak *iradi* bir tercihin eseridir. Fakat mükâfatı Allah insanın hak ettiğinden fazla ve kereminin gereği olarak kat be kat fazla verir.

İnsana fiillerini mecazen nispet eden ve insan fiilinin gerçek öznesinin Allah olduğunu varsayan Eş'arî kesb kuramında ise insan fiile zorlanmış, mecbur bırakılmış olur ki bu mecburiyet, iradi olarak itaat etmeye değil, baş eğdirmeye karşılık geldiği iması verir. Bu durumun literal okunuşu fiilin sevabı gerektirmediğidir. Çünkü onların sunumuna göre kulun fiil, iradî değil icbarî'dir. İnsan eylemlerinin gerçek nispetini Allah'a yapan bu teolojik okumada, fiillerin bir hak edişi gerektirmesi bu yüzden öngörülmez. Ahiret hayatının temel dayanağı olan *sevap* ve *i'kab* da bu eylem yorumunda anlamsızlaşacaktır. Bu durumda; İslam inancının önemli bir bileşeni olan ahiret inancının anlam kaybına uğramaması için, sisteme eklenen çözüm önerisi Eş'arî kuramda, *sevap* ve *i'kabı* Allah'ın rahmetinde çözüme çabasıdır.⁴ Buna göre Allah kullarından dilediğini, cennete dilediğini ise ateşe koyacaktır. Bu durumun ortaya çıkardığı teolojik sorun, insan sorumluluğu ne anlam ifade ettiği ve teklifin neden var olduğudur.

Allah merkezli insan fiili yorumunun doğurduğu bu sorunlar, Eş'arî ekolün Allah tasavvurundan kaynaklanır. Teklifin, *sorumlu tutulan* ile *sorumlu tutan* arasında bir mutabakat olduğunu, dolayısıyla hem sorumlu tutanı (Allah) hem de sorumlu tutulana (kul) bağladığını varsaymak gerekecektir. Bu durumun ise Allah'ın dilediğini yapan olması ile çeliştiği varsayılır. Zirâ Eş'arî teolojik yorum her durumda Allah'ın "*keyfe mâ yeşâ, keyfe mâ yurid*" olduğunu öngörür. Dolayısıyla birinin varlığı durumunda, ötekenden söz edilemeye imkân yoktur. Oysa Eş'arî gelenek teolojik bir ilke olarak Allah'ın yaptıklarından sorumlu tutulamayacağını varsayar. Ortaya çıkan teolojik denklemde, Eş'arî ekolün teolojik kabullerinde Allah dilediğini yapan olduğu için, O'nun tekliften doğan sorumluluğunun olamayacağı teolojik olarak onaylanır. Oysa her

4 Bayram Çınar, "İnsanın Ceza Ve Mükâfatı Hak Etmesi Bağlamında Eş 'arî'nin Kesb Kuramı", *Danışname 2/* (2021), 127-138.

irade beyanının zıddını imkânsız kıldığını, bunun ise bir sınırlama olduğunu, bu teologların görmesi beklenirdi.⁵ Söz konusu tanrı algıları sebebiyle onlar Allah ile kulu arasında tekliften doğan hukukî ve ahlakî sorumluluklarının olabileceği varsayılmamışken; kulun rabbine karşı sorumluluk ile mükellef olduğu, varsayılmıştır.⁶

İstihkak teorisini onaylamayan Eş'arîler açısından, insanın fiilleri ile cenneti hak etmesinin önündeki bir diğer teolojik engel ise nimetin şükürü gerektirdiği denklemi üzerinden kurulmuştur. Buna göre insan doğuştan bir sürü nimetle donatıldığı için, dünya hayatındaki bütün itaatleri, hayatı boyunca kendisine verilen nimetlerin şükürünü eda etmeye bile yetmeyecektir. Bu teolojik algı ile de onlar insan fiilleri ile cenneti hak edemez sonucuna ulaşırlar. Bu teolojik çıkarımın bir sonucu olarak cennet, insanın bir kazanımı değil, Allah'ın ihsanıdır şeklinde bir eğilim gösterirler. İnsana fiilleri konusunda tam bir özne statüsü de vermeyen bu dindarlık iddiası, insanın fiilleri ile kendi durumunu belirlediğine ilişkin iddialı söylemlerden da bu yüzden kaçınılmıştır. Sonucu Allah'ın ihsanın belirlediği değerlendirmesi bu teolojik okumada onlar açısından daha makul bir dindarlık iddiası olarak görülür.⁷ Fakat bu durumda bile ekolün insanın cezaya çarptırılmasının izah etmesi gerekecektir. Çünkü insanın cenneti hak edemediği, bir teolojik algıda, *asî* ve *muhtinin* cehenneme nasıl müstahak olduklarının, teolojik izahı gerekmektedir. Zira cennetin lütuf olduğu bir durumda cehennem hak edilmesine imkân yoktur. İnsanın, kendi fiillerinin öznesi olarak kabul edilmediği bir teolojik okumada, isyan fiilinin isyancıya nispeti de kolay olmayacaktır. Fakat bu ekolün konuya ilişkin teolojik algısı "*i'kabu'l-kafirine min Allah'i tealâ adlun ve sevabu'l-müminine min Allahi fadlun*"⁸ şeklinde olmuştur.

İnsanın fiillerinin onun ahiretteki durumunu belirleyeceği iddiasının savunucusu olan Mu'tezile ile insanın ahiretteki konumunu belirleyen kulun edimlerinin değil, Allah'ın iradesi olduğu şeklindeki Eş'arî anlayışın sınırlarını belirlediği bir zeminde, teolojik polemikler yaşanmış, taraflar kendi iddialarını güçlendiren ve muhatabını zor durumda bırakan argümanlar

.....

5 Bayram Çınar, "Eş'arî ekolünde Allah tasavvuru", *Erciyes Akademi* 35/1 (2021), 79-110.

6 Mehmet Türkeri, "Ahlak Felsefesi Açısından Eş'arîci Ulûhiyet Anlayışının Bazı Güçlükleri", *Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/(2004), 29-52.

7 Bayram Çınar, "Eş'arî ekolünde Allah tasavvuru", *Erciyes Akademi* 35/1 (2021), 79-110.

8 İbn Fûrek, *Mücerradü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 99.

geliştirmişlerdir.⁹ Bu polemiklerde Eş'arî'nin eleştirisi, Mu'tezile'nin kula fiil nispet ederek Allah'ın kaderi dışında bir kader takdir ettikleriyken, Mu'tezile adına Kâdî Abdulcebbar'ın muhataplarına eleştirisi ise insana eylemlerini nispet etmemelerinden dolayı, onların işledikleri günahları Allah'a nispet etmelerine sebep olduklarıdır. Onların, ahirette şeytanlara “bizi sen saptırdın” demelerine imkân veren argümanları sağladıkları şeklindedir.¹⁰ Bu temel tartışmalara ek ve bununla kısmen bağlantılı daha alt tartışmalar da İslam kültür geleneğinde gündemi işgal etmiştir. Hak ediş teorisinin bir yansıması gibi görünen bir tartışma da insanın sonlu bir yaşamda nasıl sonsuz bir cenneti hak ettiği ya da cehenneme müstahak olduğudur. Cehm b. Safvan'a nispet edilen cennet ve cehennem sonlu olduğu iddiası, bununla bağlantılı gündeme gelmiş görünüyor.¹¹ İstihkak teorisinin bir gereği olarak, işlenen suç ile alınan ceza arasında bir oranın olması gerektiği, kelamcılar arasında gündeme getirilmiş ve konu tartışılmıştır. Buradaki temel soru, sınırlı ömründe insanın nasıl ve hangi nedene dayalı olarak, ebedi cehennemi hak etmiş olabileceğidir.

Öte yandan insana fiillerinin nispetini güneşe doğmanın, suya akmanın, taşa düşmenin nispeti gibi gören, her eylemin ardında ilahi kudret ve iradeye dikkat çeken, dolayısıyla hak ediş teorisini onaylamayan Cebriyye, kendi teolojik anlayışlarının daha doğru bir yaklaşım olduğuna dikkat çekmek istemiştir. Bunların birinde şiirlerinde zühdü konu alan şair Ebu'l-Atâhiyye, halifenin huzurunda oldukları bir zaman diliminde, Mu'tezile ekolünün imamlarından Sümâme b. Eşrâs ile münazara yapmak ister. Halifeden olur aldıktan sonra; fiilin insana nispetini konu alan bu münazarada şair, elini havaya kaldırarak ve Sümâme'ye dönerek: “bu eli hareket ettiren kimdir” diye sorar. Sümâme, “anası “söz konusu fiili” işlemiş olandır” diyerek farklı çağrışımları olan bir cevap verdiğinde. Ebu'l-Atâhiyye, halifeye dönerek, bana küfrediyor ediyor, diye yakınınca Sümâme; kendi görüşü ile çelişti; savunduğu görüşe muhalif davrandı diyerek, halifeye münazaranın sonuçlandığını söyler.¹²

.....

9 Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-reddi alâ ehl-i'z-zeyj ve'l-bid'a*, nşr. Hammûde Zeki Gurâbe (Kahire: Matbaatu Mısır Şeriketi Musahame Mısıriye, 1955), 90-91; Kâdî Abdulcebbar el-Hâmêdânî, Şerhu'l-Usulî'l-Hamse, thk. Abdulkerîm Osman (Kahire: Mektebetü Vahbe, 1996), 772-778.

10 Bayram Çınar, “‘Bu Ümmetin Mecusileri Kaderiyedir’ Hadisinin Mu'tezilî Yorumu Bir Eş'arî Apolojisi mi?”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/ (2020), 86-101.

11 Ebu'l-Hüseyn el-Hayyat, *el-İntisar*, thk. Nyberg H.S. (Beyrut: Evraku'ş- Şarkıya, 1993), 12.

12 Rüknüddîn Mahmûd b. Muhammed el-Harezmi İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbu'l-fâik fi usûli'd-dîn*, nşr. Wilferd Madelung – Martin McDermont (Tahrân: Iranian Institute of Philosophy – Institute of Islamic Studies, Free University of Berlin, 1386), 135.

Şair, elini hareket ettirerek, kulun fiilinin Allah'a nispet edilmesi gerektiğine Sümâme b. Eşrâs'ı ikna etmek arzusundadır. Fakat Sümâme, psikolojik bir referansı da bulunan ifadesi ile şâirin egosunu gıdıklamış ve onun iddiasının aksine bir tavrı sergilemesine sebep olmuştur. Onun " Sümâme, bana kötü kelimeler söylüyor" ifadesi, Sümâme'yi kendi fiilinin öznesi olarak sunmakta ve itham etmektedir. Oysa kulun fiilinin Allah'a nispet edildiği bir teolojik okumada, Sümâme'nin suçlanmasına imkân yoktur.

Tüm bunlardan sonra; *İstihkaktan* bahsedildiği takdirde, insana sonucu hak edebilecek enstrümanı takdir etmek de gerekmektedir. Zira teklif ve kuluk teorisi, itaat talep eden *Allah* ve kendinden itaat talep edilen *kul* algısında dayanır. Bu teolojik algıda *insana fiilinin tam anlamı ile nispet edilmesi* ve *insanın gerçek bir fail olarak onaylanması*, sözü edilen teorinin diğer bileşenidir. İnsana fiil nispet edilmediği takdirde ise *istihkak* teorisini tartışmaya imkân yoktur. Çünkü bu durumda bir hak edişe dayanak olmayacak ve iddia, anlamsız olacaktır. Buna göre istihkakın doğal koşutu, *bireyin onu elde etmek için gerekli eylemde etkin olduğunun kabul edilmesidir*. Bu yüzden istihkak teorisini onaylamayan ve bir kesb yaklaşımının savunucusu olan Eş'arî ekolün değerlendirmesi, cennetin Allah'ın lütuf ve ihsanı olduğu, Cehennemin ise O'nun adaletinin gereği olduğu şeklindedir.¹³

İslam kelam geleneği içerisinde kulun fiillerini yorumlamaya çalışan teolojik geleneklerin farklı hareket noktaları, onların ulaştıkları sonuçların öncüllerini oluşturur. Çalışmamız istihkak teorisini onaylayan ve insanın fiilleri ile hem cenneti hem de cehennemi hak ettiği görüşünü savunan yeğâne ekol görüntüsü veren Mu'tezile'nin anlayışına mesnet olan gerekçeleri ortaya koymak ve bu sonuç cümlesinin ardındaki öncülleri ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda Eş'arî'nin kesb yorumu, hak ediş teorisinin daha uzağındadır. Mâtürîdî kesb yorumu ise istihkak teorisine daha yakın bir kesb yorumu görüntüsü verir. İstihkak teorisini daha belirgin hale getirmek ve alternatif söylemler ile kıyaslamaya imkân aramak sadedinde, kesb yorumları da çalışmamıza dâhil edilerek bir hak edişe karşılık kullanılıp kullanılmayacakları tartışılacaktır.

.....

13 Ebu Hamid Muhammed el-Gazzâlî, *Kavâidu'l-Akâid fi't-Tevhid* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1991), 22.

Konu üzerine doktora tezi düzeyinde çalışma yapmış Hüseyin Maraz, alana ilişkin envanteri ortaya çıkarmıştır. *Maraz, çalışmasında Mu'tezile'nin ne düşündüğüne yönelmişken, biz neden böyle düşündüğüne yoğunlaşacağız.* Dolayısıyla her iki çalışmanın kavramsal zemini aynı olsa bile ulaşmak istedikleri sonuçlar farklıdır. Öte yandan bizim konuyu çalışma nedenimiz, *cebr-kesp* ve *istihkak* teorilerini ayrı ayrı ele alan çalışmalar yaparak “teklif” olgusun bütünlüklü bir zeminde görebilmek arzusudur. Konuya ilişkin olarak *İslam Kelam Ekollerinde İnsan Fiilleri ve İnsanın Sorumluluğu İlişkisi*¹⁴, *İnsanın Ceza Ve Mükâfatı Hak Etmesi Bağlamında Eş'arî'nin Kesb Kuramı*¹⁵ gibi çalışmalar tarafımızca yapılmış olup, bu konuda uzmanlaşmak arzusundayız.

Konuya ilişkin temel öncülümüz dolayısıyla hipotezimiz, *parça sosyal bilimlerde bütünü her zaman temsil etmez. Bütünlüklü bir algıya sahip olunmadıkça parçalar bütüne ilişkin konuşmamıza imkân vermez. Dolayısıyla bütüne ilişkin konuşmak istiyorsak, bütünü oluşturan tüm bileşenler görülmek zorundadır.* Bu çalışma konuya dair dördü yayımlanmış bir anlama çabasının beşinci ve son ayağını oluşturmaktadır.

1. Kulların Fiilleri ve Ahirette İnsanın Konumu İle İlişkisi

İslam kelam geleneğinde insanın ahiretteki akıbetinin onun eylemlerinin bir sonucu olduğu, dolayısıyla insanın ahirette bulunduğu yerin önceden takdir edilmiş olmayıp, bir hak edişin neticesi olduğu, Mu'tezile tarafından savunulmuştur. Bu görüş, onların insan fiillerine ilişkin yaklaşımının neticesidir. *İstihkak* teorisi olarak görülebilecek bu teolojik yaklaşım, onların teolojik kabullerinin tümünün bir sonuç ifadesidir. Dolayısıyla bu söylem Mu'tezile'nin teolojik diğer tüm söylemleri ile doğal olarak ilişki içerisindedir. Bu yönüyle sistem içi bir tutarlılığın olması beklenir. Aksi durum ekolün teolojik anlayışlarında bir tutarsızlığın olmasını gerektirir. *İstihkak* teorisinin Mu'tezilî yorumunun, temelde şu teolojik kabullerin ürün olduğu varsayılabilir.

- *İnsan evrende başıboş bırakılmamış, yaptıklarından sorumlu tutulmuştur.*¹⁶ Bu ilke İslam öğretisinde teklif teorisinin temelini oluşturur.

.....

14 Bayram Çınar, “İslam Kelam Ekollerinde İnsan Fiilleri ve İnsanın Sorumluluğu ilişkisi”, *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi* 10/21 (2020), 31–44.

15 Çınar, “İnsanın Ceza Ve Mükâfatı Hak Etmesi Bağlamında Eş 'arî'nin Kesb Kuramı”, 127-138.

16 el-Kıyamet 75/36.

- İnsana, yüklediği bu sorumluluğu yerine getirebilmesi için belirli donanımlar yüklenmiş ve insan desteklenmiştir.¹⁷ Bu donanımlar biyolojik, ontolojik ve epistemolojik vb. olarak tasnif edilebilir. Bu konu istitâat teorisi ile bağlantılıdır. Mükellefin bu donanımlara sahip olmaması ise teklifi düşürür.¹⁸ İslam kelam geleneğinin genel kabulü bu yöndedir. Eş'arî ekolün teklif-i mâ lâ yutâkı teorik olarak kabul ettiği varsayılsa bile pratikte, Eş'ârî'nin de bunu onaylamadığı, aksi uygulamada bulunduğu söylenmiştir.¹⁹
- Kendisine sağlanan bu olanaklar insanın dâru'l-ımtihan olan dünyadaki yapıp ettikleri, onun dâru'l-karâr olan ahiretteki durumunu belirleyecektir.²⁰ Öte yandan "ed'dunyâ mezrâu'l- ahire" anlayışı, İslam ekollerinin tümü tarafından teorik düzlemde benimsenmiş, fakat bunu Mu'tezile daha belirgin biçimde öne çıkarmıştır.
- İnsan, kendisine sağlanan zihinsel, bilişsel ve fiziksel tüm imkânlar ile teklifi üstlenir ve bunlardan kendisi için bir fayda elde eder. Mu'tezile'nin maşlahâ (salah-aslah) kavramı tam da bu faydayı işaret eder.²¹ Buna göre teklifin kulun faydasına olduğu yönündeki tez, bu sebep-sonuç ilişkisinden beslenir. Teklif, bu durumda sebep, elde edilen sevap ise sonucu temsil eder. Bu yönüyle söz konusu ekolün insan fiillerine ilişkin, yargısında determinist olduğu söylenebilir. Buna karşı Eş'arîler ise Allah-âlem ilişkisinde bir zorunluluğu değil, potansiyel ve imkânı öngörmektedirler.²² Konuyu Allah'ın iradesi bağlamında yorumlayan bu yaklaşımda, sebep-sonuç arasındaki bağlantı gereklilik olarak değil, bir imkân hatta biri birinden bağımsız²³ "ayrılık" iki yapı şeklinde ele alırlar.²⁴ Bu teolojik yaklaşım onların Allah'a vucûbu nisbet etmekten kaçınmalarının doğurduğu bir sonuç cümlesidir. Zira onlar evrende bir zorunluluğu

.....

17 el-İnsan 76/2.

18 el-Bakara 2/286.

19 Cuveynî'nin bu bilgiyi teklifin pratik yönünü tartışan Fıkıh usulü eserinde dile getirmiş olması ise oldukça dikkat çekicidir. Zira burada teklif ve amel konusu konuşulacaktır. Bk. Ebu'l-Meâlf el-Cuveynî, *el-Burhan fî Usûli'l-Fıkıh*, thk. Abdülazim ed-Dib 2 Cilt (Devha: Câmiatu Katar, 1978), 1/102.

20 ez-Zilzal 99/7-8.

21 Kâdî Abdulcebbar, Şerhu'l-Usuli'l-Hamse, 134.

22 Binyamin Abrahamov, "Gazali'nin Nedensellik Teorisi", çev. Yaşar Türkben, *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2009), 115-141.

23 Gazzâlî, teklif ayrı şey mükafat ve ceza ayrı iki şeydir algısıyla, bu iki yapı arasında bir sebep sonuç ilişkisi olduğu algısını onaylamaz. Bk. Ebu Hâmid el-Gazzâlî, *el-İktisad fi'l İtikad*, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 153.

24 Gazzâlî, *el-İktisad fi'l İtikad*, 154.

onayladıkları takdirde, Allah'ın dilediğini yapma imkânın kalmayacağı görüşündedirler.

Belirtilen bu ilkelerden sonra;

Mu'tezile, insanın kendi tasarruflarının faili olduğuna kani olmuş, meseleyi bu bağlamda yorumlamıştır.²⁵ Buna göre adil olan Allah, *kullarına gerek iyiyi gerekse kötüyü yapabilecek donanımlar ile donatmış, insanı iyi ve kötüye ilişkin bilgilendirmiştir. Bir sorumluluk olarak da insana emir ve nehiylerde bulunmuştur.*²⁶ Teklif kuramını ifade eden bu denklemin gereği olarak; insanın yaşam süresince; bu emir ve yasaklara riayet ederek yaşaması beklenir. Kurama göre insan kendisine verilen imkânlar ile yaptığı iyi fiillerin karşılığında mükâfatlandırılacak, yanlışları sebebiyle de i'kâba müstahak konuma gelecektir.²⁷ Bu teolojik yorumun bir sonucu olarak ise Mu'tezile, ahireti insan sorumluluğunun bir neticesi olarak yorumlamıştır. Buna göre; insanın edimlerinin, onun akibetini belirleyeceği, teolojik bir ilke olarak bu ekolce onaylanmıştır. Eş'arî kuram ise tanrı merkezci bir teolojik yorumu tercih ederek, dilediğini yapan dilediğine hükmeden bir Allah yaklaşımı ile sorunu Allah'ta çözmek istemiştir.²⁸ Eş'arî ekoldeki yorumu ile savunulması çok da kolay olmayan kesb kuramının, fiili insana nispeti, yeterince güçlü olmayan, zayıf bir dayanak sunar. Oysa Kur'an, insan sorumluluğunu onun ahiretteki hesabının temel ögesi olarak sunarak, insana fiilin nisbetinin daha güçlü olması gerektiğini ima eder.²⁹

Cebrî kuram, insanın muhatap olduğu ceza ve mükâfatı, bütünüyle Allah'ta çözen bir söyleme sahip olduğu için, onların ceza-mükâfat³⁰ kuramına ilişkin bir değerlendirmesinin olması ise teorik olarak beklenemez. Zira

.....

25 İbnu'l-Melâhimî, *Kitâbu'l-fâik fî usûli'd-dîn*, 130.

26 Ebu Sa'd Muhassin b. Muhammed el-Cuşemî, *Tahkiku'l-ûkûl Tashihi'l-Usul*, thk. Abdus'selam Abbas el-Vecih (Sen'a: Daru'l- Kutubu'l- Vataniye, 2002), 176.

27 el- Ahkâf 46/14.

28 İbn Fûrek, *Müccerradü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 124-134.

29 er-Rûm 30/41;el-Mutaffifin 83/ 7-17.

30 Arapça'da ceza kavramı nötr bir kavram olup, "bir şeyin bedeli ve karşılığı" anlamına gelir. Kavram bu kullanımına bağlı olarak *iyiliğin cezası mükâfat, kötülüğün cezası da i'kabdır* şeklinde bir anlam zenginliği sunar. Rahman suresi 60. ayette bu durum "*hel cezâu'l ihsan ile'l ihsan*" şekliye kavramın çift yönlü kullanımına vurgu yapılmıştır. Fakat Türkçe'de kavramın sadece negatif vurgusu öne çıkarılarak *i'kabı gerektiren şey, ya da işlenen suç karşılık ödenen bedel* anlamıyla karşılanmıştır. Bu sunumda kavramın negatif vurgusu öne çıkarılmış, sunduğu pozitif imkânlar ise terkedilmiştir.

bu ekolün, teklifi dini metinler sebebiyle onayladığı söylenebilirse de insana bu sorumluluğu yerine getirecek bileşenleri nispet etmekten kaçınan teolojik kabullerinden dolayı, teklif kuramını Cebrîyye içerisinde tartışmaya imkân yoktur. Çünkü onların insana eylemde bulunmak için gereken irade, kudret gibi temel bileşenleri nispet ettikleri söylenemez.³¹ Bu anlayışın bir sonucu onların anlayışlarına göre insanın akîbeti önceden takdir edilmiştir. Buna karşın Mu'tezile'nin teklif doktrini ise ilah, kuluna belirli çerçevede sorumluluklar yükler, itaat edenleri bu mutabakat üzerinden ödüllendirir. İsyân edenleri de yine oyunun en başında belirlenen kurallar gereği cezalandırır.

Bu teolojik algı ekolün *el-va'd ve'l-vâ'id* ilkesi çerçevesinde tartışılmıştır.³² Buna göre Allah'ın, başlangıçta kendisinin belirlediği kurallara muhalefet etmesinin ise Allah'ın ahlakîliği ilkesi çerçevesinde mümkün görülmeyeceği, aksi durumun O'nu güvenilir bir ilah konumuna düşüreceğini varsayar. Eş'arî gelenek, ahlakîlik tartışmasını gündeme taşıyan bu durumu muhtemelen O'nun iradesini sınırlayacağı endişesiyle görmezden gelmiştir.³³ Mu'tezile, Allah'ın adaleti ve ahlakîliği temelinde kulluk teorisini hak ediş ilkesi ve kuramı ile ilişkilendirerek, benzerlerinden daha fazla bir yükü insana yüklemiştir. Bunu insanın özgürlüğü ekseninde okumanın da bir mahzuru yoktur.

2. Mu'tezile'nin İstihkak Kuramı

2.1. İstihkak Kuramının Bileşenleri

İstihkak; *bir sorumluluktan doğan kazanılmış değeri* ifade eder. İnsan fiillerine ilişkin istihkaktan, yani bir hak etme olgusundan bahis açıldığında, kaçınılmaz olarak bu hak ediş kaynaklık eden ön koşul olarak; bir *teklifin* ve kendisine teklif götürülen birey olarak *mükellefin* var olması icap eder. Buna ek olarak; hem *teklifin* hem de *mükellefin* niteliklerinin bilinmesi gerekir. Bu durum yüklenen sorumluluğun mükellef tarafından yerine getirilmesine imkân var mıdır? Mükellef bu görevi i'fa edecek donanıma sahip midir (?) soruları ile bağlantılıdır. Ayrıca bu fiillin doğurduğu *sonuçların* yani *ceza* ve *mükâfatın* içeriğinin de sorumlu tutulan birey tarafından bilinmesi gerekir. Zira teklifin,

.....

31 Kâdî Abdulcebbar, Şerhu'l-Usuli'l-Hamse, 775.

32 Kâdî Abdulcebbar, Şerhu'l-Usuli'l-Hamse, 134.

33 Çınar, "Eş'arî ekolünde Allah tasavvuru", 79-110.

mükellef açısından bir motivasyon kaynağı olması; cezanın caydırıcı, ödülün ise cazip bulunması ile yakından bağlantılıdır.³⁴

Buna göre tekliften bahsetmek için kaçınılmaz olarak şu unsurların var olması gerekir:

- *Sorumluluk* (teklif); bireyin bir fiili yapıp yapmamak konusunda aldığı emirdir.
- *Sorumlu* (mükellef); emredilen fiili yapmayı iradi olarak kabul eden bireydir.
- *Sorumluluk bilgisi*; kişinin ne ile sorumlu tutulduğundan haberdar olmasıdır.
- *Sorumluluk bilinci*; bu sorumluluğu üstlenebilecek iradi ve aklî yeterlilikte olmasıdır.
- *Sorumluluğu yerine getirecek imkân*; kendisinden istenilen eylemi yerine getirmek için bedensel ve fiziksel diğer bütün olanaklara sorumlu tutulan bireyin sahip olması gereğini ifade eder.³⁵

Mu'tezile'nin varsayılan istihkak teorisinin beslediği zemin aslında insan sorumluluğuna ilişkin bu kavramlar zemininde sunulmuştur.³⁶ Bu sunum biçimi, Mu'tezile'nin isitihkâk teorisini kurgularken varsaydıkları bir şey miydi bilinmez fakat, onların tezlerini retrospektif (geriye dönük) yorumlarken oldukça kullanışlı görünüyor. Zira bu tasnifte varsayımın olguya mutabakat ettiği söylenebilir.

Dinin temel iddiası, insanın sorumlu tutulduğu ve bu sorumluluğun bir gereği olarak kendisine ilahi rehberlik yapıldığıdır. Böylece birey neyi, nasıl, ne zaman yapacağına ilişkin bilgilendirilir. Öte yandan kimin hangi fiillerden sorumlu tutulduğu, mükellefin hangi nitelikleri taşıması gerektiğinin de sorumluya bildirilmesi gerekmektedir. Bu rehberlik peygamber ve vahiy göndermek suretiyle ilahi irade tarafından yerine getirilmiş kabul edilir. Mu'tezilî âlimler nezdinde peygamberin gerekliliği buradan temellendirilir. Kâdî Abdulcebbâr; “şayet kulun maslahatına ise peygamber göndermek maslahat

34 Çınar, “Eş'arî ekolünde Allah tasavvuru”, 79-110.

35 Abdulkerim Osman, *Nazariyyetu't-Teklif (Erau'l Kâdî Abdulcebbârul-Kelamiyye)*, (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1971), 19.

36 Abdulkerim Osman, *Nazariyyetu't-Teklif*, 17-27.

ilkesi gereği zorunludur” sonucuna, bu bağlamda ulaşır.³⁷ Bu ifadenin Mu'tezilî teolojideki anlamı, Peygamberin gönderilmesi maslahat gereği ise gönderilmemesi adalet ilkesinin ihlali anlamı taşır. Çünkü nübüvvet kurumu, bu ekolde adalet ilkesi bağlamında ele alınmıştır. Onları iyiliğe götürecek ve kötülükten uzak tutacak unsurları kuluna sağlamak da onlara göre Allah üzerine vaciptir.³⁸

Buna göre teklif, sorumlu tutan ile sorumlu tutulan arasında bir iş bölümü ve anlaşmayı ifade eder. Böylece Mu'tezile'ye göre teklifin iki boyutu olduğundan söz edilebilir. Bunlardan ilki *sorumlu tutana ilişkin sorumluluklar* diğeri ise *sorumlu tutulana ilişkin sorumluluklardır*. Bu denklemde sorumlu tutan (*sahibu't-teklif*) Allah'tır. Sorumlu tuttuğu mükellefi, sorumluluklarını yerine getireceği enstrümanlar ile donatmak, mükellefi sorumlulukları konusunda bilgilendirmek ve onların edimlerinin sonuçlarının gereği olan yargılamayı yapmak *Sahibu't-teklife* aittir. Bu ekol tüm bu sorumlulukları Allah'a vacip görür. Teklif için gerekli olan ön koşullardan biri ya da bir kaçının eksik olması ise teklifin kul tarafından yapılmasına imkân vermez. Aksi durumda mükellef sorumluluğu alabilecek donanımları elde edememiştir. Dolayısıyla teklif ve sorumluluk sakıt olur.

Teklifin kula ilişkin tarafı ise, kendisine sağlanan imkân ve potansiyeller ile aldığı ilahi rehberlik doğrultusunda, teklif sahibinin taleplerini yerine getirmektir. Bu bağlamda ilahi rehberlik almamış fetret dönemi insanların durumu İslam kelimcileri arasında tartışılmış, Hz. Peygamberin Anne babasının durumu konuya ilişkin edebiyata yansımıştır.³⁹ Teklif için gerekli imkân ve potansiyelin sorumluluğun insan tarafından yerine getirilmesinin ön koşulu olduğu algısıyla kelimciler meseleye dikkat çekmiş, aksi durumun insanı sorumluluktan hali kılacağı, Mu'tezile dışı diğer ekoller tarafından da paylaşılmıştır. Mâtürîdî, teklife ilişkin bu donanımları *selametu'l-esbab* ve *sıhhatu'l-alât* olarak kavramsallaştırır.⁴⁰ İlahi rehberlik ve zihinsel-fiziksel imkânlar kendisine temin edilen birey, artık sorumluluk almaya hazırdır kabul edilir.

.....

37 Kâdî Abdulcebbar, Şerhu'l-Usulî'l-Hamse, 563.

38 Kâdî Abdulcabbâr el-Hâmedânî, *el-Muğnî*, thk. Mustafa Hilmî, Ebu'l-Vefâ el-Gânimî (Kahire: Mektebetü'n-Nahdâ, 1962), 15/36,37.

39 İbn Kemal, Kemalpaşazâde, *Risâle fî hakki ebeveyi'n-nebî 'aleyhi's-salâtu ve's-selâm*, nşr. Ahmed Cevdet, *Resâ'il-i İbn Kemâl* (İstanbul: Matbatu İkdâm, 1316), 91-87.

40 Ebu Mansur el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İsam Yayınları, 2014), 389,391.

İslam dindarlığında bedensel yeterliliği olmayan bedensel ibadetlerden, mali yeterliliği olmayanlar da mali sorumluluklardan sorumlu tutulmaları bu ilke ile bağlantılı olarak herkese aynı sorumluluk değil, kişiye göre sorumluluk algısı ile okunabilir. Bu bağlamda, teklif koşullarının kısmen ya da tamamen olmaması, sorumluluğun da kısmen ya da tamamen sakıt olmasını gerektirmiştir. Çocukların dinen sorumlu görülmemeleri, Mu'tezile açısından belirli bir zihin ve beden olgunluğuna sahip olmasından sonra ancak kişinin mükellef kabul edilmesi, *imkânı olmayanın sorumlu olamayacağına* ilişkin kanaate kaynaklık eder.⁴¹ Zihinsel donanıma sahip olmasına karşın; bireyin bedensel eksiklikleri de kişinin bazı sorumluluklardan istisna edilmesini gerektirdiği bu kurama göre varsayılmıştır. Öte yandan, sorumluluğu gerektiren fiilin edası için gerekli materyalin bulunmaması da bazı durumlarda sorumluluğu askıya almayı gerektirmiştir.⁴²

Kendisine doğuştan verilen akıl ve iradeyi, bireyin doğru biçimde kullanabileceği, doğruyu yanlıştan, faydalıyı zararlıdan ayırabileceğinin varsayıldığı temyiz yaşında insanın mükellef kabul edilmesi, teklifte bireyin biyolojik ve bilişsel olgunluğunun gerekli görüldüğüne işaret eder.⁴³ Teklifin ancak iradi bir fiil olarak sahih olabileceği, zorlamanın ise teklifin butlanını gerektireceğine işaret eder. Bu yüzden kişinin iradesini dizginleyen fiziksel ve psikik engeller, teklifin askıya alınmasını gerektirir. *Aklı olmayanın sorumluluğunun olmadığı* varsayılması, zengin olmayanın malî ibadetlerden, sağlıklı olmayanın ise bedensel ibadetlerden kısmen ya da tamamen mazur görülmesi, "*imkânı olmayanın sorumluluğu da yoktur*" şeklinde bir çıkarımı sonuç vermiştir. O halde imkânı olanın bu imkânların el verdiği belirli sorumlulukları vardır. Bu sorumluluklar karşısında bireyin tutumlarının ise bazı sonuçları olmalıdır, şeklinde bir kabulü sonuç vermiştir.

Buna göre mükellefe ilişkin sorumluluklar, donanımlarının sağladığı imkânlar çerçevesinde, sorumlu tutulduğu fiillerde, sorumlu tutanın (Allah'ın) kurallarını gözetmek ve O'na itaat etmektir. Mükellef sorumluluğunu yerine getirdikten sonra, mükellef tutandan gereğini yapmasını istemektedir. Bu yönüyle, itaat eden birey, kendisine yapılan haksızlıklardan doğan hakkını

41 Harun Çağlayan, "Teklif Karşısında Çocukların Dünya ve Ahiretteki Durumu", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 12/1 (2014), 37-60.

42 Âl-i İmrân 3/97.

43 es-Sâffât 37/102.

sahibu't-tekliften isteme hakkına hukuki ve ahlakî olarak sahiptir. Bu durum teklifin bir antlaşma ve Allah ile kul arasında bir sözleşme olduğu varsayımının hukuki bir neticesidir.⁴⁴ O'nun da gereğini yapması, yine bu mutabakatın gereğidir. Ve bu teklif iki taraf arasındaki hukuku belirler.

Bu varsayımına göre sorumlu tutan dolayısıyla *sahibu't-teklif* olan ve hesap görücü olan Allah'tır. Sorumlu tutulan, yaptıklarının hesabını verecek olan dolayısıyla teklifin muhatabı ise *kuldur*. Teklif ve kulluk kuramına göre insanın teklifi dünyada, mükâfat ve ceza ise ahirettedir. Mu'tezile'nin el-va'd ve'l- va'id ilkesinin ahirete dönük olması bu yüzdendir.

Buna göre teklif için gerekli olan donanımlar;

- Epistemolojik donanımlar (teklife ilişkin her türlü bilgilendirme bu gruba dâhildir.) Bu ilke, kulun ilk dini sorumluluğunun Allah'ı bilmek olduğu ile ilişkili olduğu varsayılabilir.⁴⁵ Zira Rabbi bilmeden onun sunduğu sorumluluğu omuzlamaya imkân yoktur. Bununla bağlantılı olarak Allah'a ilişkin ispat ve istidlaller de bu yüzden nastan istidlal ile değil, evrenden istidlal ile olur. Öte yandan teklife konu olan sorumlulukları bireyin anlayıp, onların kendi maslahatına olduğunu farkına varacak zihinsel olgunluk da bununla ilgilidir.
- Biyolojik ve bilişsel donanımlar (teklifi yerine getirmek için aklı-iradî olgunluk ve yeterliliğin tümünü temsil eder) Bu ilke, teklifin biyolojik altyapısı olan buluş ve temyiz ile ilişkilidir. Bu konu daha çok biyoloji ve tıbbın konusudur. Teoloji söz konusu bilimlerin sağladığı imkânları kullanır. Allâf, Mu'tezile adına *buluşu aklın kemali ve olgunlaşması süreci olarak sunar*, teolojik olarak bunu tespit etmeye ise imkân yoktur. Yapılacak olan ise sadece varsaymaktır. Oysa tıbbi olarak bu tespit edilebilir.
- Ontolojik donanımlar (teklifi yerine getirmek için ihtiyaç duyulan be-densel ve diğer her türlü fiziksel imkânı içerir)⁴⁶

.....

44 el-A'râf 7/6; en-Nahl 16/93; el-İsrâ 17/34-36.

45 Kâdî Abdulcebbar, Şerhu'l-Usul'l-Hamse, 39-43.

46 Biyolojik donanımları, ontolojik donanımlardan ayırma gereği konuyu yorumlamakta daha anlaşılabilir bir zemin arama çabasının sonucudur. Ontolojik olarak bir çocuk eksik değilken, akli melekelerini ve zihinsel yetileri kullanmak konusunda yetkin olmaması konusunda bir detaylandırmaya gitmek ve bu farkı göstermek içindir. Konunun kendi bütünlüğü içerisinde böyle

İslam dindarlığı, sorumluluğun ancak şer'î bildirimle sahih olacağını varsayar. Buna göre hakkında emir ve yasağın olmadığı bir konuda insanın sorumluluğundan söz edilemez. Bu yönüyle bireyin fiziksel ve bilişsel donanımları tam olsa bile, sorumluluk dini bir bildirim olmadıkça mümkün görülmemiştir. Bu konuda İslam mezhepleri arasında da bir farklılık olduğu söylenemez. Bir bütün olarak “*imkân*” olarak yorumlanabilecek donanımların biri ya da bir kaçının eksikliği, sorumluluğu ortadan kaldırır. Bu verilerin sağladığı bir zeminde *takat getirilemeyen bir sorumluluğun ise ahlakî olamayacağı, varsayılmıştır.*⁴⁷

Mükellefin sahip olduğu tüm donanımlar, Kelem’da *istitâat* kavramı ile ifade edilmiştir. Buna göre İslam dindarlığında *dini sorumluluğun epistemolojik kaynağı vahiy olarak kabul edilmiştir.* Böylece vahiy ve peygamberlik kurumu teklif ilkesinin bileşenleri olarak görülmüştür.⁴⁸ İslam kelim geleneğinin bir parçası olarak Mu'tezile'nin de bu konuda farklı düşündüğü varsayılamayacağı gibi, peygamberlik kurumunun gerekliliği de bu ekolde dile getirilmiştir.⁴⁹ Biyolojik ve ontolojik imkânlar sorumluluğu üstlenecek bireyde aranan diğer olanakları temsil eder.

Teklif, sonuç ilişkisi ise teolojik olarak şöylece denkleştirilmiştir; Varsayıma göre; evren amaçsız olmadığı gibi, insan da boşuna yaratılmış değildir. O, bir amaç doğrultusunda var edilmiştir. Dünya hayatı, onun için sunum yapma ve ahirete hazırlık alanıdır. Oyun ve eğlence olsun diye yaratılmamış olan dünya hayatında insan, ölümle başlayacak bir başka hayata adım atacaktır. Bu hayat ahiret hayatıdır. Buna göre; Allah, dünyada insana belirli donanımlar sağlamış ve ona belirli sorumluluklar yüklemiştir. Vahiy ve peygamberler göndererek, insanı sorumluluklarının neler olduğu ve bunları nasıl yerine getireceğine, itaat etmediği takdirde de ne ile karşılaşacağına ilişkin bilgilendirmiştir. Bu bilgilendirme ve rehberliğe bağlı olarak insanın, sorumluluklarını yerine getirmesi beklenmiştir. Bu varsayımına göre; her edimin bir puanlama değeri

.....

bir ayrıma gitmek gereği olmasa, ontolojik donanımlar biyolojik donanımları da içerdiği için böyle bir ayrıma gitmek anlamsız bulunabilirdi. Zihinsel engelli ve çocuğun teolojik konumunu sair insandan ayırmak ve onların sorumlu olmadıklarını göstermek sadedinde böyle bir ayrıma gidilmiştir.

47 el-Bakara 2/286.

48 el- İsrâ 17/15.

49 Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, 15/ 35-37 ; Kâdî Abdulcabbâr, Şerhu'l-Usulî'l-Hamse, 563.

vardır, insan doğru edimlerinde artı puanlar alır, yanlış edimlerinde ise eksi puanlar alır. Ceza-mükâfat teorisi doğru ve yanlış edimlerin ölçümlenmesi esasına dayanır. Sonuçta yapılan muhasebede yanlışları karşılığında kul cezalandırılır. Doğruları karşılığında ise ödüllendirilir.⁵⁰

2.2. Mutezilede İstihkak Kuramı: Kulların Edimleri ile Sonucu Hak Ettikleri Varsayımı

Teklif sözlükte, *zorluk*, *sıkıntı*, *sorumluluk verme*, *görevlendirme* gibi anlamlara gelmektedir. *Mükellef* ise bir şeyi yapma zorunluluğu olan, kendisine buyrulan, sorumlu tutulan kimse olarak tanımlanmıştır.⁵¹ Tanımda kavramın, *sıkıntı*, *zorluk* ve *meşakkat* ile bağlantılı bir anlam zeminine dikkat çekilmiştir.⁵² Mu'tezile ise teklifi; "*sorumlu tutulan bireyin, kendisinde külfet ve meşakkat olan bir eylemi irade etmesi*" ya da "*kendisinde meşakkat olan bir görevi kişinin üstlenmesi*" şeklinde tanımlamıştır.⁵³ Onlar da bu yaklaşımları ile teklifi *külfet-meşakkat* ile ilişkili bir bağlamda ele almakla; bir sonuç talebi ve beklentisi içinde olduklarını ima etmiş olmaktadır. Zira iradi olarak bir fayda beklentisi olmaksızın meşakkate katlanmanın rasyonel olmadığı açıktır. Öte yandan mükellefin rasyonel bir insan olduğu ve akîl melekelerinin sağlıklı olduğu, teklifin ön koşulu olarak görülmüş ve sisteme dâhil edilmiştir. Bu durumda "*selim akıl*" bir teolojik sapkinlik ve mazoşizmi dışlayan bir görev üstlenir. Onların bu ele alışı, dilcilerin teklif kavramına yaklaşımları ile bir paralellik gösterir. Zira dilcilere göre de teklif, *bir faydaya karşılık meşakkate katlanmayı öne çıkarır*. Mu'tezile bu yönüyle teklifi, katlanılan meşakkati anlamlı kılan, *fayda ilkesi* temelinde rasyonel kılmayı amaçlamış görünür.⁵⁴ Öte yandan bu fayda, sadece maslahatı elde etme bağlamındaki pozitif faydandan da ibaret değildir. Kişi, kabîh olan negatif fiili terk ederek, zarardan da kurtulmuş olmaktadır. Bu da fayda ilkesinin Mu'tezilî algıdaki bir başka yönüdür. Bu yaklaşımları ile onlar, *pragmatizm* ile de teklifi ilişkilendirmişlerdir. Buna göre daha büyük bir menfaat

.....

50 ez-Zilzâl 99/7, 8.

51 Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, (Beyrut: Dâru's-sadr, 1414), "mükellef", 9/307; Ragıb el-İsfehânî, *Mufredâti'l-elfazi'l-Kur'an*, thk. Safvan Adnan Davudî (Beyrut-Dimeşk: Dâru's-Sâmiye-Dâru'l- Kalem, 2009), "mükellef", 721,722.

52 El-İsfehânî, *Mufredâti'l-elfazi'l-Kur'an*, "mükellef", 721,722.

53 Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, 11/293.

54 Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, 20/2, 192; El-Cuşemî, *Tahkiku'l-ûkûl Tashihu'l-Usul*, 181,182.

için göreceli bir meşakkat katlanılmış olunur ki; bu durum rasyonel bir varlık olan insanın doğası ile de uyumludur.

Mu'tezilî yaklaşıma göre istihkak teorisi öncelikle *usûlu'l-hamse*'den olan adalet ilkesi ile ilişkilidir. Bu ilke, söz konusu ekolde *istihkak* teorisinin aklı ve ahlakî temelidir.⁵⁵ *El- va'd ve'l- va'îd* ilkesinin ise bu teorinin motivasyon kaynağı olduğu varsayılmıştır.⁵⁶

Adalet ilkesine göre, Allah'ın kötü bir eylemde bulunmasına imkân yoktur. Bu yönüyle Allah kabîh fiil işlemez⁵⁷ dolayısıyla kabîh O'na nispet edilemez. O, çirkin şeyleri tercih etmeyeceği gibi, yerine getirmek zorunda olduğu şeylerde de O'nun bu ilke ile çelişmeyeceği varsayılır. Buna göre, Allah'ın fiilleri bir bütün olarak hasen'dir. Zira O'nun fiillerinin bir başka niteliği ise kullarının maslahatına uygun olmasıdır. Bu vasıflara sahip olan bir varlığın kötülükte bulunması ise onlara göre imkânsızdır.⁵⁸ Buna göre Allah'ın fiilleri bütünüyle adlin gereği olarak vuku bulur ve tamamen iyidir.⁵⁹ Mu'tezilî teolojik yorumda Allah'a nispet edilen bir fiilin hasen olduğu ispatlanamasa bile, Allah'ın fiilleri her durumda hasen olarak yorumlanır.⁶⁰ Öte yandan Mu'tezile, Allah'ın *fail-i muhtâr* olduğu onaylanmakla birlikte, Allah tabiatı icabı adil olduğu için, zulüm yapamayacağını da dile getirmiştir.⁶¹ Bu durum, onların teolojik yorumlarını adalet ile iradenin balansı şeklinde bir söylem aralığında olmasını gerektirmiştir. Nazzâm'ın, Allah'ın zülüm ve yalana kadir olmadığı şeklindeki formülasyonu bu bağlamda meşhurdur.⁶² Onun bu teolojik iddiasını Allah'ın kudreti çerçevesinde yorumlamak yerine, irade sıfatı ve Allah'ın adaleti ile ilişkili düşünmek icap eder.⁶³ Allah'a kabîhin nispet edilemeyeceği görüşündeki diğer ekoller de Mu'tezile ile bu

.....

55 Maraz, *Mu'tezile'de Mükâfat ve Cezanın Hak Edilmesi (İstihkak Teorisi)*, 45-52.

56 Maraz, *Mu'tezile'de Mükâfat ve Cezanın Hak Edilmesi (İstihkak Teorisi)*, 76-88.

57 Hâkim El-Cüşemî, 'Uyûni'l-mesâ'il fi'l-'usûl, thk. Ramazan Yıldırım (Kahire: Dâru'l-İhsân, 2018), 69.

58 Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, 6/143-145.

59 Kâdî Abdulcabbâr, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, 132.

60 Kâdî Abdulcabbâr, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, 133.

61 El-Hayyat, *el-İntisar*, 49.

62 El-Hayyat, *el-İntisar*, 49.

63 Nazzâm'ın bu yorumunda zulüm ve yalanın araz olmaları sebebiyle Allah'a tab'an nispeti olanaksız bulunmuştur. Cevher araz tartışmasının, bir yansıması olarak tartışmaya dâhil olan bu kavramlar, *Allah, ezeldir dolayısıyla muhdes değildir, o halde ona muhdes olan araz nispet edilemez* tartışmasıdır. Bk. Hayyat, *el-İntisar*, 48, 49.

algıda hemfikirdirler.⁶⁴ Bu bağlamda İslam kelimcileri arasında bir çatlak ses olduğu söylenemez.

Adalet ilkesini Allah'ın evren-insan ile ilgili tasarruflarının merkezine koyan Mu'tezile, kudrete değil adalete vurgu yaparak, dünyadaki itaatın ve isyanın bir neticesi olarak mükâfat ve cezayı izah etmiştir. Onların bu yaklaşımı "muhal olana kudretin taalluku var mıdır" şeklindeki sorunları ayıklamalarına da imkân vermiştir. Onlar hak sahibine hakkını vermek, şeklinde formüle edilebilecek yaklaşımları ile soruna bir çözüm önermişlerdir. Onların adalet merkezli bu çözüm önerileri sebebiyle, Allah'ın kudretine ilişkin sorulara muhatap olmaları ise azalmıştır.⁶⁵ Allah-evren ilişkisine, Allah'ın kudreti merkezli teolojik yaklaşımların, konuya ilişkin temel sorunu ise sorumluluğu gerektiren fiiller ile sorumluluk gerektirmeyen fiillerin ayrıştırılmasına imkân vermemesidir.⁶⁶ Allah'ın adaleti temelinde yapılan teolojik okumaların ise Allah'ın dilediğini yapan *keyfe mâ yaşâ* oluşunu sınırlandırdıkları iddia edilmiştir.

Mükellefin fiildeki amaç ve garazının, fiilin hasen ve kabîh oluşunu belirlediği kanaatinde olan Mu'tezile, bu vurgusuyla münafığın fiillerini ihlaslı olan bireyin fiillerinden ayırmaya da imkân vermiştir.⁶⁷ Öte yandan onlara göre, bir fiil olarak secde, Allah'a yapıldığında *hasen*, bir puta yapıldığında ise *kabîh* olmaktadır. Zira söz konusu fiil ancak Allah'a yapıldığında istendik fiil olmaktadır, Allah dışında bir başka varlığa yapıldığında ise hasen olmak vasfını kaybeder. Dolayısıyla bir eylemin yöneldiği hedef ve ondaki amaç, Mu'tezile'ye göre ona ilişkin değeri belirlemektedir.⁶⁸

Tüm bunlardan sonra Mu'tezilî algıda *adalet*, Allah'ın doğasına ilişkin değerlendirmelerin alanıdır. Bu teolojik yoruma göre insanı da içine alan evren, adalet ilkesinin mefulü ve nesnesi mesabesindedir. El- va'd ve'l- va'îd ise insanın edimlerinin Allah'ın adaleti ile kesiştiği bir alanı ifade eder. Buna göre insan, kendisine verilmiş imkânlar çerçevesinde "*mezrâu'l-ahire*" olan dünya hayatında edimlerde bulunur ve bunun karşılığı olarak cennete hak

.....

64 El-Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a*, 115-121.

65 El-Hayyat, *el-İntisar*, 63-65.

66 El-Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a*, 115, 116.

67 İbnu'l-Melâhimî, *Kitâbu'l-fâik fi usûli'd-dîn*, 135, 136.

68 İbnu'l-Melâhimî, *Kitâbu'l-fâik fi usûli'd-dîn*, 136.

kazanır ya da cehenneme müstahak olur. Allah, karşılaşıcağı sonuca ilişkin olarak insana kuralları bildirmiş, ona iyi ve doğruyu göstermiştir. Peygamberlik kurumu ve din olgusu bu bildirimi temsil eder. Dolayısıyla ta baştan beri insan ne ile sorumlu tutulduğunu, itaatinin neye karşılık geldiğini bildiği gibi, isyanının bedelinden de haberdardır. İlahi rehberlik bu haberdar edilme sorumluluğunu üstlenir.

Allah'ın tabiatına yakışmayan ve ona nispeti mümkün olmayan fiil ve sıfatlar, adalet ilkesi çerçevesinde ortaya konularak, insanın iyiyi yapmak konusundaki motivasyonu arttırılmak istenmiştir. Zira insanın Allah'a ve teklife ilişkin bilgisi ne oranda fazla olursa yersiz kuruntu ve beklentilerden da kurtulacağı varsayılır.⁶⁹ Bu ilke, bir bütün olarak negatif ve pozitif anlamı ile "itaatinin karşılığını vermek ve isyanının bedelini ödemek" şeklinde anlaşılmıştır. Dolayısıyla *hak etmeyi* ve *müstahak olmayı* birlikte kuşatır. Öte yandan Mu'tezile tarafından, hem *va'd* hem de *va'îd* kavramlarının gelecek zamana ilişkin bir anlam içerdiği varsayılmış ve bu ilkenin *mâ sadakının* ahiret olduğu, bu teolojik yorumda kabul edilmiştir.⁷⁰ Bu yönüyle *va'd* ve *va'îd* ilkesi teklife ilişkin olmasa bile, sonucundaki *fayda ve zarara* ilişkin *epistemolojik* zemin ile bağlantılıdır. Mu'tezilî kabule göre *va'd*, bir kimseye gelecekte ulaşacak faydanın, kendisinden uzaklaştırılacak zarardan daha öncelikli olduğuna vurgu yapar. Bu yönüyle söz konusu ekole göre, *faydaya ulaşmak zarardan uzaklaşmadan daha dikkat çekici görülmüştür.*⁷¹ Öte yanan zarardan uzaklaşmak bir başka açıdan fayda elde etmenin bir başka biçimidir. Zira kişi zarardan kurtularak da nihai anlamda fayda elde etmektedir. Kaldı ki bu ekolün anlayışında sadece emretmek ve yasak koymak, bireyi motive etmekte yeterli değildir. Dolayısıyla istenilen sonucu her durumda vermez, buna ek olarak iyiyi teşvik olarak *terjib*, kötü fiillerden uzaklaştırmak anlamındaki *terhib* ile birlikte ancak daha anlamlı ve daha etkili bir yapı oluşturur.⁷² Zira *va'îd*, mükellefin kendisi ile tehdit edildiği şeyin, mutlaka başına geleceğinin, bu durumun kendisini bazı faydalardan mahrum bırakacağıının bireye haber verilmesini kapsar.⁷³

.....

69 Kâdî Abdulcebâr, Şerhu'l-Usulî'l-Hamse, 134.

70 Kâdî Abdulcebâr, Şerhu'l-Usulî'l-Hamse, 134.

71 El-Hayyat, *el-İntisar*, 73-75.

72 Ebu Osman Amr b. Bahr el-Cahız, *Resâilu'l-Cahız*, thk. Abdüsselam Harun (Kahire: Mektebetu Hâncî, 1964), 1/104.

73 Kâdî Abdulcebâr, Şerhu'l-Usulî'l-Hamse, 134.

Onların bu teolojik algıları; Allah'a ilişkin zorunluluk *vucûb Alâllah* ifadeleriyle kavramsallaştırılmıştır.

Buna ek olarak *teklif zorunlu olarak kendisine teklif yapılan bir bireyi gerektirir*.⁷⁴ Bu ekole göre söz konusu mükellef; *canlı, bilen, idrak eden, irade eden, güç yetiren, kudret ve istitâat sahibi olmalıdır*.⁷⁵ Zira onlara göre insan *muhayyer* ve bunun gereği olarak fiillerinde *muhtardır*. Aksi durumda birey fiille zorlanmış olacaktır ki; bu teolojik yoruma göre, arkasında özgür bir irade ile alınmış bir kararın bulunmadığı teklifin ve bundan doğan hesabın ise anlamı olmayacaktır.⁷⁶ Zira bu durumda tekliften değil icbardan bahsetmek daha doğrudur. Etimolojik olarak da *ıztırar* ve *icbardan* uzaklaştığı orandan anlam kazanan *teklif*, zorunluluktan uzaklaştığı oranda sevaba istihkakı olur. Eş'arî teolojisi Allah-kul ilişkisini köle-efendi ilişkisi ile yorumladığı için "*efendi köleye yaptığı iyi davranışlar için mükâfat vermek zorunda değildir*" diyalektiğini sunarken, kulluktan doğan bir hak ve sevaba da kendi teolojik okuyuşunda yer vermez. Onların yaklaşımı bu yüzden *ödüllendirir ise lütuf gereğidir* şeklinde olmuştur.⁷⁷ Mu'tezilî kuramda ise eylemin öznesi, fayda ilkesinin gereği olarak mükellef, "*katlandığı sıkıntılara bedel olarak ödüllendirilmeyi bekler*." Buna göre mükâfat: "*bir ihsana karşılık misliyle ya da daha fazlasıyla karşılık vermek anlamına gelir*."⁷⁸ Mükâfat ve ceza, *bu durumda insanın bilinçli tercihiyle hak ettiği ve ulaştığı sonuçtur*.

Mu'tezilî kuramın bir diğer önemli bileşeni ise; teklifin Allah tarafından *insana* yapıldığıdır. Sorumlu tutmak, kula bir görev yüklemesidir. Bu görevi yapanlara ödül verilmesi, sorumluluğunun gereğini yapmayana ise bu itaatsizliğinin bir bedelinin ödetilmesidir. Bu ödül, sevaba karşılık va'd edilen *nimetlerdir*. Müstahak olunan ceza da yine insanın isyanının bir neticesidir. Bu ekole göre gerek mükâfat gerekse ceza Allah tarafından takdir edilmesine karşın, insanın hak etmesidir. Nazzâm, sevabın ahirette olduğu görüşünde olup dünyada verilen nimetler ise *sevap* cinsinden değildir, yargısını dile getirir.⁷⁹ Mu'tezile'nin geri kalanı ise sevabın hem dünyada hem de ahirette

.....

74 Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, 11/ 292.

75 Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, 11/ 311.

76 El-Cuşemî, *Tahkiku'l-ûkûl Tashihu'l-Usul*,178, 179.

77 El-Gazzâlî, *el-İktisad fi'l İtikad*,152.

78 Seyyid Şerif Cürçânî, *Kitabu't-Tarifât*, ed. Gustavus Flugel (Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1985), "mükâfat", 245.

79 Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Makalâtü'l-İslâmiyyîn*, thk. Helmut Ritter (Wiesbaden, 1980), 266.

olabileceğini dile getirmiştir.⁸⁰ İtaat etmemekten doğan kabahatin bedeli ise *i'kap* ve *cezadır*. Mu'tezilî istihkak teorisine göre, ödüle de cezaya da ancak *hak ederek* ulaşılabilir. Bu ödüle sebep *ubudiyet* yani *emre itaattir*. Cezaya sebep ise kula verilen potansiyel ve imkânların gereğini yapmamak dolayısıyla verilen imkânları nankörce kullanmaktır.⁸¹

Öte yandan Mu'tezilî kurama göre teklif, Allah ile sorumluluk yüklenen birey arasındaki ilişkiyi temsil eder ve teklifin, mükellefin fiiline takaddüm etmiş olması gerektiğini savunur.⁸² Zira Mu'tezilî varsayımda, teklifin ön koşulu olarak kişinin yüklendiği sorumluluğa ilişkin ontolojik ve epistemolojik bir altyapı ile donanması icap eder.⁸³ Epistemolojik donanım teklife ilişkin *insanın bilgilendirilmesini*, insanın da kendisine yapılan bildirim algılayabilecek donanımlarla mücehhez kılınmasını gerektirir. Ontolojik donanım ise insanın bir bütün olarak üstlendiği sorumluluğu eda etmeye imkân veren araç gereç ve tüm altyapı donanımları ile mücehhez olmasıdır.⁸⁴ Mu'tezile insanlardan bir kısmının cehennem için yaratılmış olduğu tezini ise bu bakış açısı sebebiyle onaylamaz. Zira onlara göre bir önceden belirleme var ise insan bu konuda önceden bilgilendirilmiş değildir. İnsan, kendi durumunu kendisi belirlemediği sürece ise, teklifte bir adaletten söz edilemez. Bu yüzden onlar, “önceden belirlenmiş bir kader anlayışına, istihkak (*hak etme*) ilkesi ile çelişmesi sebebiyle karşı çıkarlar.”⁸⁵ Cuşemî, şayet insanların bazıları cehennem için yaratılmış olursa, onlar suçsuz olarak cezalandırılmış olmayacaklar mıdır (?) diye sorarak, mükellef olarak endişelerinin anlaşılmasını umar.⁸⁶ Mu'tezile'nin hak ediş teorisi, görüldüğü üzere, *insana özgürlük alanı sağlayan ve sonuçlarından ise onu mesul tutan*, bir teolojik bakış açısını temsil eder. Güç yeterilemeyen sorumluluğa ise yine adalet ilkesi temelinde karşı çıkar. Dolayısıyla bu teolojik okumada *teklif-i mâ lâ yutâk* dışlanır. İnsanın teklife muhatap olmasına olanak sağlayan donanımları Mu'tezile *temkin* kavramıyla karşılamıştır. Bu bağlamda temkin, “*filin ortaya çıkması kendisi ile mümkün*

80 El-Eş'arî, *Makalatü'l-İslâmiyyîn*, 266.

81 El-Cuşemî, *Tahkiku'l-ûkûl Tashihu'l-Usul*, 176.

82 Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğni*, 11/ 301.

83 Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğni*, 11/400.

84 Kutbeddin Ebu Ca'fer el-Nisâbü'rî Mukrî, *el-Hudûd-el-Mu'cumu'l-Mevzûiy li'l- Mustalahâti'l-Kelâmiyye*, thk. Mahmud Yezdî Fâzıl (Kum, 1414), 71.

85 El-Cuşemî, *Tahkiku'l-ûkûl Tashihu'l-Usul*, 176.

86 El-Cuşemî, *Tahkiku'l-ûkûl Tashihu'l-Usul*, 176, 177.

olan şey" olarak tanımlanmıştır.⁸⁷ Sözlükte de kavram, onların ele aldığı anlayışa paralel bir biçimde "bir kimseyi bir şeye muktedir kılmak" anlamında kullanılmıştır.⁸⁸ Buna göre *temkin*, kişinin sorumluluğuna olanak tanıyan bütün imkânları ifade eden bir kavramdır.

Bireyi sorumlu tutan ontolojik imkâna ek olarak epistemik veri ile de donatılan mükellef, sorumluluğu yerine getirmesi yönünde desteklenmiştir. Bu destek, va'd ve va'îd çerçevesinde mükâfata hak kazanmak ve zarardan beri olmak şeklinde teolojik bir anlama karşılık kullanılmıştır. Bu yönüyle birey teklifi yerine getirmesini gerektirecek sebeplerle (*daî*) takviye edilmiş, ondan eylemi yerine getirecek kararlılığı (*temkîn*) göstermesi umulmuştur. Mükellefin tüm bu süreçlerde, teklifin aklî ve ahlakî temeli olan adalet ilkesi çerçevesinde, güven duygusu ile de takviye edildiğine de Mu'tezile içerisinde vurgu yapılmıştır.⁸⁹ Bu durum Kulun Allah'dan gereğini yapacağına ilişkin aldığı teminattır. Öte yandan kendisinden istenilen fiilleri yerine getiren birey, bu edimlerinden kendisine söz verildiği üzere faydalar ummaktadır.⁹⁰ Kişi farklı biçimlerde ortaya koyduğu itaat fiilinin karşılığında sevap ummaktadır. Teoriye göre bu sevabın tedavülde olduğu, itaatın nimet ve rahata tahvil edildiği yer ise *daru'l-cezâ* olan ahirettir.⁹¹ Emr edileni yapmak, Mu'tezile anlayışında övgüyü gerektirdiği gibi, kötü olanı terk etmek de övgüyü gerektirir. Dolayısıyla *hem pozitif fiiller olan emirleri yapmak* hem de *negatif teklifin konusu olan nehy edilenden kaçınmak*, bu ekolün anlayışında mükâfatı gerektiren, övgüyü hak eden fiillerdendir.⁹² İtaatin karşılığı olan sevabın misliyle olması da bu ekolün anlayışında düşünülmemiş, yine Allah'ın fazlı ve ihsanının gereği olarak bunun artabileceği öngörülmüştür.⁹³ Söz konusu ekol, hak ediş (istihkak) kuramı çerçevesinde ilgili ayetleri yorumlamış görünüyor.⁹⁴ Teklifin sıhhatli olabilmesi için gerekli diğer şartlar ise mükellefin kendisinden yapılması istenen eylemi yapmaya gücünün yetmesi, bunu yapacak donanıma ise sahip

.....

87 Kâdî Abdulcebbar el- Hâmedânî, *el-Mecmu' fi'l- Muhît bi't-Teklif*, thk. Daniel Gimaret vd. (Beyrût: Dâru'l-Meşrik, 1986), 2/328.

88 Cürcânî, *Kitabu't-Tarifât*, "temkin", 70.

89 Maraz, *Mu'tezile'de Mükâfat ve Cezanın Hak Edilmesi (İstihkak Teorisi)*.

90 El-Cahız, *Resâilu'l-Cahız*, 1/99, 100.

91 Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, 11/512.

92 Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, 11/498.

93 El-En'âm 6/160.

94 Kâdî Abdulcebbar, *el-Mecmu' fi'l- Muhît bi't-Teklif*, 3/353.

olması gerekir. Öte yandan mükellefin eyleminin mahiyetini bilmesi ve eylemi tercih etme imkânına sahip olması gerekmektedir. Bu durumda ise teklifin sahih olması, ancak failin eylemi gerçekleştirme ve terk edebilme kudretine sahip olmasıyla ilişkilidir. Gerek Allah için gerekse mükellef için gerekli şartlardan biri ya da bir kaçının eksikliği Mu'tezilî teoriye göre kişiyi söz konusu tekliften sorumlu olmaktan çıkarır.⁹⁵ Teklifin sıhhati açısından mükellefin iyiye ve kötüye yönelme ve onları gerçekleştirmede özgür olması gerekir. İyiyi veya kötüyü gerçekleştirme imkânına sahip olmayan birisini teklife tabii tutmak da Mu'tezile'ye göre ahlakî değildir. Çünkü durumu böyle olan kişiden kötü bir eylemin meydana çıkması beklenemez. Böyle bir kişinin kötü eylemi tercih etmemesi, kişinin eylemi kötü görerek uzak durmasından dolayı değil, o kişinin iyi eylemi, zorlama nedeniyle tercih etmesinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla bu ekole göre baskı altında ve zorla, kişinin her hangi bir yol ile icbar edildiği durumda, iradeden bahsedilemediği için, kişinin ediminden sorumlu olduğu da varsayılmamıştır. Bu durumda olan kişi, medhi *istihkak* etmediği gibi zemme de *müstahak* değildir.⁹⁶ Ebu Hâşîm'in kişinin yapmadığı fiil sebebiyle zemmi hak edebileceğini savunduğu bu yüzden de ekol içerisinde ciddi eleştirilere muhatap olduğu söylenmiştir.⁹⁷ Kişi bilgi eksikliği ve her hangi bir mecburiyet sebebiyle bir tercihte bulunur ise ve bu tercih, bireyin iradesinin gereğini yapmasını engellemiş ise Mu'tezile'ye göre teklif sahih değildir. Çünkü Mu'tezile'ye göre teklifin amacı "kişinin yapması sebebiyle övülme-yi hak ettiği, kaçınması sebebiyle de zemden kurtulduğu fiillerin ortaya çıkmasıdır." Oysa söz konusu durumda kişinin fiile *ilcâ* (zorlama) edilmesi sebebiyle kişi, iradesini ortaya koyamamıştır.⁹⁸ Bu durumda birey övülme-yi hak etmediği gibi, yerilmeye de *müstahak* değildir. Mu'tezilî imam Ebu Alî, "kişide teklif şartlarının bütünüyle oluşmadığı durumlarda, teklifin sahih olmadığı" görüşünü bu bağlamda dile getirmiştir. Ebu Haşim ise; bu durumda olanın mükellef kabul edilmesini kerih görmüş, hoş karşılamamıştır.⁹⁹

.....

95 Kâdî Abdulcebbar, *el-Mecmu' fi'l- Muhît bi't-Teklif*, 2/317.

96 Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, 11/399.

97 Orhan Ş. Koloğlu, "Ebû Hâşîm El-Cübbâî'nin düşüncesinde zemmin hak edilmesi (istihkâku'z-Zemm)", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2008), 219-244.

98 Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, 11/400.

99 Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, 11/400.

Mu'tezilî düşüncede *şükür, nimetin gereğidir*. Bu ekolün teolojik yorumunda şükürün kaynağı, Allah'ın âlemi fazlının gereği yaratmış olmasıdır. Buna göre Allah'ın âlemi *tefaddulen* yarattığı varsayımı, şükürün gerekçesini oluşturur. Allah'a âlemi yaratmak vaciptir şeklindeki bir kabul, bu ekolde şükretmenin zorunlu olup olmadığına ilişkin yargının da kaynağını oluşturur. Zira Allah âlemi yaratmak zorunda ise O'na âlemi yaratması yüzünden teşekkür etmek gerekmeyecektir.¹⁰⁰ Onların teolojik yorumunda Allah âlemi yaratmak zorundadır denilemez. Fakat yaratmak kulun maslahatına daha uygun olduğu için böyle bir yoruma gidilebilir. Bu durum teolojik bir karmaşayı gerektirdiği ise söylenebilir.

Mu'tezile'ye göre insanın Allah'a hak ettiği şekilde teşekkür etmesi, onu hak ettiği şekilde övmesi ise mümkün değildir. Bu bağlamda ekolün teolojik konuya yaklaşımı, *insanın takati ve gücü ölçüsünce bunu yapmaya yönelmesidir*.¹⁰¹ Zira şükürde asl olan, ihsanı ölçüsünce Allah'a şükretmek olsa bile, sayılamayacak kadar nimet bahşeden Allah'a insanın bu oranda teşekkür etmesine ise imkân yoktur. Konuya Allah'ın neyi hak ettiği üzerinden değil, insanın potansiyeli ve imkânları merkezinde soruna yaklaşarak teklif kuramına paralel bir yorumda bulunmuşlardır. Öte yandan burada, fiilde amaç ve garaz Mu'tezilî ekol anlayışında, Allah'ın hak ettiği ile kulun şükretme potansiyelinin arasındaki boşluğu doldurur. Zira Allah ihsan ve lütuf sahibidir. İnsanın gücü ile sınırlı bir kulluğu bu ekolün öngörmesi ise *teklif-i mâ lâ yutaâkı* onaylamaması ile ilişkilidir. Burada da ekol içi bir tutarlılığın olduğunu söylemek icap eder.

Kendisinden istenilen sorumluluklara karşı duyarsız davranan, hatta asi olan birey ise isyanı sebebiyle bu teolojik görüşe göre kınanır. Birey kendisine sağlanan imkânları *lehine değerlendirmedigi, hor kullandigi, israf ettigi hatta aleyhine kullandigi için hafife alınır, aşağılanır*. İhsan ve lütfun gereği olan nimetlere *ihânet* (küfran-ı nimet) ettiği gerekçesiyle - ki bu onların teolojik yorumunda bir bütün olarak isyandır - cezaya çarptırılır.¹⁰² Bu durumdaki birey *hafife alınır ve aşağılanır*. Zira *ebedi bir yaşamı, sınırlı bir yaşama feda etmiş, ucuz bir karşılıkla paha biçilemez olan değerleri takas etmiştir*.¹⁰³ Burada mükellef güzel görünen,

.....

100 İbnu'l-Melâhimî, *Kitâbu'l-fâik fi usûli'd-dîn*, 347.

101 El-Cahız, *Resâilu'l-Cahız*, 1/100.

102 İbrahim Coşkun, *İslam Düşüncesinde İnkâr Problemi* (Konya: Tekin Kitabevi, 2001), 48.

103 Ebu'l-Kasım Zemaşerî, *Kitabu'l-Minhâc fi-Usûli'd-Dîn*, thk. Sabine Schmidtke (Beyrut: Dâru'l-Arabiyyeti'l-Ulûm, 2007), 55.

fakat zehirli bir yiyeceğe kanmıştır. ¹⁰⁴ Bu ise onlara göre bir bütün olarak rasyonel olduğu varsayılan yetkin bir bireyin hafife alınması ve aşağılanması için yeterli bir nedendir. Bu durum *sağlığı kazanmak için tadı hoş olmayan; hatta acı olan bir ilacın içilmesi* metaforu ile sunulur, anlaşılması umulmuştur. ¹⁰⁵ Görüldüğü üzere Mu'tezilî varsayımda kişinin kınanması da ancak onu hak etmesi şartına bağlıdır. Kişinin övülmeyi hak etmesi, *istendik eylemi amaçlayarak ve bir bilince dayalı olmasına bağlı olduğu gibi*, kişinin yerilmesi de *imkânları olduğu halde bunu yapmayı bilinçli bir biçimde terk eden birey için mümkündür*. Bu anlamda *temyiz ve yasaklanan fiile ilişkin kişinin bilgi sahibi olup, onu yapmaya kudreti ve imkânları da olmalıdır. Yasaktan kaçınmaya ya da emri yerine getirmeye imkânı el vermeyenlerin kınanması ise bu ekolün teolojik yaklaşımında onaylanmaz*. ¹⁰⁶ Bu bakış açısında, ontolojik ve epistemolojik olarak donanımı tam olduğu halde istendik eyleminde bulunmayanın zemmine ise Mu'tezile'nin teolojik algısında imkân verilmiştir.

Öte yandan bu ekolün varsayımında fiiller, sadece övülen ya da yerilen eylemlerden ibaret de değildir. Bunların dışında üçüncü bir kategori de vardır. Bu kategori sevap ya da i'kâbın konusu olmayan ve irade dışı muhatap olunan acı ve elemelerin konusu olan fiillerdir. *İvaz* olarak Mu'tezilî teoride kendine yer bulmuş bu kategori, hak sahiplerine haklarını iade sadedinde bir *bedel* ve *zararı tazmin* niteliği taşır. ¹⁰⁷ Mu'tezilî teoride *ivaz*, teklife konu olan fiillerden farklıdır ve bu fiiller teklife konu değildir. *İvaz*, ma'siyet ve itaatın alanı dışında olduğu için çalışmamızın dışında yer almakla birlikte, istihkak teorisine kaynaklık eden Allah'ın "*hak sahiplerine haklarını iade etmesi anlamına gelir*." ¹⁰⁸ Dolaylı olsa bile *ivaz* konusu çalışmamız ile yakından ilişkilidir. Mu'tezilî yaklaşıma göre, mükellef olmayanın çektiği elemi zulüm olmaktan *ivaz*; abes olmaktan ise *lütuf* olması korur. ¹⁰⁹ Zira Mu'tezilî teoriye göre, bir fiilin varlığında hiçbir anlam yoksa *zulüm* olmasa bile *abestir*. ¹¹⁰ Oysa *ivazın* faydadan hali olduğu söylenemez. ¹¹¹ Dolayısıyla söz konusu fiilin abes oldu-

.....

104 Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğni*, 11/99.

105 Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğni*, 4/36.

106 Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğni*, 14/173.

107 Kâdî Abdulcabbâr, *el-Mecmu' fi'l- Muhît bi't-Teklîf*, 2/310.

108 Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğni*, 13/342.

109 Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğni*, 13/214, 341-346.

110 Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğni*, 13/214, 215.

111 Fauzan Saleh, *The Problem of Evil In İslamic Theology A study on the Concept of Al-Qabih in Al-Qadi*

ğu iddia edilemez. Zira mükâfat, Mu'tezilî teoride yalnızca istihkaka dayanırken, ivazın ise tefaddülen kula verildiği varsayılır.¹¹² İvaz, mükellef olan ve olmayan, hak etmediği halde haksızlığa muhatap olan hak sahibi herkesin hakkı iken, sevap-i'kâb ancak ve sadece mükellef olanın hakkıdır.¹¹³ Mu'tezile'nin istihkak teorisinin önemli bileşenlerinden olan ivaz, mükellef olmayanın (çocuk, suçsuz olarak acı ve ıstıraba muhatap olmuş kişiler ve hayvanlar) suçsuz olarak muhatap olduğu acı ve elemnin bu yolla tazmin edileceği kabul edilir.¹¹⁴ Onların teorisinde ivaz bir hak ediş değil, bir bedel ödeme ve hak tazminidir. İstihkak teorisi ile bağlantılı olmakla birlikte ivaz, teklif ile ilintili olmayan fiiller ile ilişkilidir. Dolayısıyla mükellef olmayan kulları da kapsar. Bir musibetin bedeli olarak ivazı, adaletin gereği tazmin eden Allah'ın, teklifin gereği olanı hak sahiplerine iade etmemesi ise bu ekolün teolojik okuyuşunda varsayılmamıştır. Buna göre itaatin karşılığı olan sevabın da mutlaka verileceği varsayılmıştır.¹¹⁵ Bu anlayışın bir izdüşümü olarak emrin gereğini yaparak itaat eden ve yasaklardan da kaçınan birey için mükâfatın gerektiğine ivaz üzerinden imkân aranmıştır.¹¹⁶

Mu'tezile, vahiyden bağımsız ve ondan önce "hûsün ve kubûh" u aklın bilebileceğini ileri sürmüştür. Bu durumda Mu'tezile'ye göre insan aklının ahlakî anlamda doğru olanı tespit edebilme, iyi olanı bilme gücü vardır denilebilir.¹¹⁷ Ekol içerisinde akla ilişkin bu varsayıma karşın, peygamber gönderilmesi Mu'tezilî teoride akla bir destek ve aklın hakkında karar veremediği konularda karar vermek için olduğu varsayılmıştır. Bu yönüyle peygamber göndermek Mu'tezile'ye göre, insanın ahirette cenneti hak etmek ve cehennem müstahak olmak sürecinin bir parçasıdır.¹¹⁸ Mu'tezile, hakkında mutlak anlamda iyi ya da kötü denilemeyecek bir alan olduğunu, aklın hakkında kararsız kaldığı bu alanda hüküm vermek, akılda hüsün ve kubûh olarak icmâlen var olanı tafsilatlandırmak için de Allah'ın peygamber gönderdiğini

.....

Abd Al-Jabbar Al-Hamadani's Thought (Institute of Islamic Studies-McGill University, Master of Arts Thesis, 1992),89,90.

112 Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, 13/345.

113 Kâdî Abdulcebbâr, *el-Mecmu' fi'l- Muhît bi't-Teklîf*, 2/310.

114 El-Cuşemî, *Tahkiku'l-ûkûl Tashihu'l-Usul*,180.

115 İbnu'l-Melâhimî, *Kitâbu'l-fâik fi usûli'd-dîn*, 269- 284.

116 Kâdî Abdulcebbâr, *el-Mecmu' fi'l- Muhît bi't-Teklîf*, 1/231.

117 Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usulî'l-Hamse*, 76, 564.

118 Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usulî'l-Hamse*,564.

varsayar. Bu ekol algısında peygamber akla muhalif bir hükümde ise bulunamaz, bu anlamda aklen bilmek ile seman bilmek arasında ise onlara göre bir fark yoktur.¹¹⁹

Peygamber göndermenin inkâr edenler açısından nasıl lütuf ve ihsan olarak değerlendirilebileceği de Mu'tezile'de tartışılmıştır. Mu'tezile'nin teolojik algısında, Allah'ın peygamber göndermesi, O'nun adlinin bir gereğidir. Bu yüzden peygamber gönderme olgusu teklif ile ilişkili olduğu bu ekol tarafından düşünülmüş ve konu teklif ile bağlantılı ele alınmıştır. Teklifin sıhhatinin ise peygamberin gönderilmesine bağlı olduğu bu ekolde onaylanmıştır. Dolayısıyla istihkak teorisi ile peygamberlik arasında pozitif bir ilişki (korelasyon) olduğu da bu teolojik anlayışta varsayılmıştır. Peygamber, Mu'tezilî anlayışta epistemik düzeyde teklifte her hangi bir eksikliğin olmaması için vardır. Allah fiilleri açısından, Peygamber gönderilmesinin hasen olması, onun yokluğu durumunda doğabilecek kabîhliği önleme anlamına gelir ve *def-i mefseted* bağlamında yorumlanır.¹²⁰ Bu ekolün yaklaşımında, *peygamber birey tarafından ister onaylansın isterse onaylanmasın, kişinin kötülöklere karşı uyarılması ve iyiliklerden haberdar edilmesi celb-i menfaat ve def-i mefseted bağlamında hasendir*. Kişinin bu davete olumlu yanıt vermesi ya da olumsuz yanıt vermesi ise kişinin iradi tercihi bağlamında ele alınmıştır.¹²¹ Fakat mükellefin mükâfat ve cezadan haberdar edilmesi ise her durumda iyidir. Dolayısıyla bu ekole göre peygamber göndermenin her durumda *hasen* olduğu varsayılmıştır.

Allah kullarının salahı (*maslahat*) için peygamber göndererek, kullarını kendilerine bildirilen kurallar çerçevesinde sorumlu tutar. Bu bağlamda peygamber göndermek teklif ile olan ilişkisi sebebiyle Mu'tezilî kuramda hak ediş teorisinin temel bileşenlerinden biridir. Öte yandan bu ekole göre peygamber göndermek kul için her durumda mutlak maslahat değildir. Bu yüzden; peygamber göndermenin kul için salah olduğu durumlarda peygamber göndermek Allah'a vacip olur şeklinde bir değerlendirme yapılmıştır.¹²²

Mu'tezile, kulu ahirette hesaba çekmeye imkân verecek donanımların bireye sağlanması ile onun sorumlu tutulduğu görüşündedir. Peygamber gön-

.....

119 Kâdî Abdulcebbar, Şerhu'l-Usuli'l-Hamse, 564; Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğni*, 6/1, 65

120 Kâdî Abdulcebbar, Şerhu'l-Usuli'l-Hamse, 564.

121 Kâdî Abdulcebbar, Şerhu'l-Usuli'l-Hamse, 136, 137.

122 Kâdî Abdulcebbar, Şerhu'l-Usuli'l-Hamse, 123.

dermek de bu donanımların kulun bilgilendirilmesi ile ilişkili olanlarından biridir. Peygamber için *beşir* ve *nezir* kullanımı, bu sorumluluğun bir gereğidir.¹²³ Bu bilgilendirme ile bağlantılı olarak Allah, kullarına itaatleri durumunda sevap va'd ederken, Yine buna dayalı olarak isyan edenleri de azap ile tehdit etmektedir.¹²⁴

Bu durumda Allah, va'd ettiklerini yerine getirmesi gerektiği gibi, kullarını kendisi ile tehdit ettiği şeyleri yerine getirmemesi durumunda ise sözünde bulunmayan bir yalancı konumuna düşer-ki bu da ekol açısından Allah hakkında düşünülemeyeceği için- Allah'ın va'di ve va'idi mutlaka gerçekleşecektir.¹²⁵ Cennet, cehennem mizan ve hesabın sembolik olabileceği de İslam geleneğinde dile getirilmiş ise de Mu'tezilî kuramda bunların sembolik olabileceği varsayılmamıştır.¹²⁶ Teklifin gereği olan eylemleri tercih edebilecek donanımları sağlamayı adalet ilkesi çerçevesinde ele alan Mu'tezile, insanın dünya hayatında sorumlu tutulduğu teklifi yerine getirerek, ancak ahirette i'kâb ve cezayı hak edeceği varsayılmıştır. Çünkü onlar dünya hayatı ile ahiret arasında sebep-sonuç ilişkisi olduğunu düşünürler. Mu'tezile'ye göre hak sahibinin itaat ve ma'siyetten kaçınmaktan kaynaklanan hakları vardır ve bu hakların hak sahibine iadesi gereklidir.¹²⁷ Öte yandan itaat etmeyene ise bu isyanlarının karşılığının verilmesi, Allah'ın adaletinin gereğidir. *Gereğini yapmak* olarak kavramsallaştırabileceğimiz sorumluluktan doğan haklarını hak sahiplerine vermek, onların edimlerinden doğan zararların da sorumlulardan tazmin edilerek, hak sahiplerine iade edilmesi de istihkak kuramına göre Allah'ın uhdesindedir.

Teklif karşısındaki olumsuz tavrına göre insanların *kâfir*, *fasık* ve *muhti* (hatalı) olmak üzere üç kategoriye ayrıldığı, Mu'tezile anlayışta varsayılır. Bu ekolün teolojik algısında bu ayrımı, mükellefin eylemlerinin sonucu onların bu isimlere müstahak olduklarını yani onları hak ettiklerini varsayar.¹²⁸ Teklif karşısındaki tutumunun doğurduğu bir sonuç olarak söz konusu sıfat ile isimlendirilen birey, bu ekole göre, isme hak kazanır. Doğal olarak "*dâru'l-karar ve ceza*" olan ahirette de bu ismin gerektirdiği muameleye muhatap

123 Meryem 19/97; el-Ahkâf 46/12; el-Enbiyâ 21/45.

124 Kâdî Abdulcebbar, Şerhu'l-Usuli'l-Hamse, 123.

125 Kâdî Abdulcebbar, Şerhu'l-Usuli'l-Hamse 123.

126 Maraz, *Mu'tezile'de Mükâfat ve Cezanın Hak Edilmesi (İstihkak Teorisi)*, 82-88.

127 Kâdî Abdulcebbar, *el-Mecmu' fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, 2/310.

128 Kâdî Abdulcebbar, Şerhu'l-Usuli'l-Hamse, 125.

olması, ekolün yaklaşım tutarlılığının gereğidir. Hak ediş teorisinin gereği olarak, *kebâir sahibi fasık, tevbe etmeden ölür ise ebedi cehennemde olacağı yönündeki Mu'tezilî kabul, Râzî tarafından istihkak teorisi bağlamında güçlü bir eleştiriye uğrayarak, kişinin hak ettiği sevaplardan faydalanamamasını teolojik bir tutarsızlık olacağını dile getirir.*¹²⁹ Onlara göre *sevap*, “insana yaptıklarının karşılığında dönen şey” şeklinde tanımlanmıştır.¹³⁰ Mu'tezile'ye göre kişinin *medh* ve *zemmini* gerektiren her fiil, karşılığında *sevap* ya da *i'kâb* olan fiildir. Bu fiiller ise mut-laka *teklif* ile ilintilidir.¹³¹ Yerginin zıddı olan *medh* kavramı, “iyi olanı övme” anlamına karşılık kullanır.¹³² Bireye fiilin nispet edilmesi, onun itaat-isyan ve şükür ile vasıflanmasına imkân verir. Ancak bu durumda, bireyin eylemlerinde *medh* ve *zemme* imkân olabileceği görüşünde olan Mu'tezileye göre, insana fiil hakikaten nispet edilebilir ise bunun bir gereği olarak hakiki anlamda kişi söz konusu kınanmayı ve övülmeyi de hak eder.¹³³ Öte yandan emirlerin Allah'ın rızasını gerektirdiği, isyanın ise onun rızası dışında ve O'nun emrine muhalefet olduğu varsayılmıştır.

Teklif-i mâ lâ yutâkın Mu'tezile tarafından onaylanmaması da sorumluluk ilkesinin hikmeti bağlamında; Allah kulundan bir şey istemiş, fakat bu fiili yapabilecek donanımı ona vermemiş olur ise, bu talep abestir anlayışına dayanır.¹³⁴ Allah'a abes nispet edilemeyeceğine göre; Allah ancak kulundan güç yetirebildiğini yapmasını istemiştir sonucuna ulaşır. Bu anlayış Hasan el-Basrî tarafından “Allah kulundan bir şey isteyip sonra o işin yapılmasına engel olmaz” şekliyle ifade edilmiştir.¹³⁵ Zira *teklif* kulun itaatini amaçlıyor ise bu amaca uygun ve yerine getirilebilir olması beklenir. Oysa güç yetirilemeyi istemek bu temel amaçla çelişir. Öte yandan her insanın bir sınırı ve potansiyeli olduğuna da söz konusu ekolde dikkat çekilmiş, dolayısıyla *teklif* bireyin gücü ile bağlantılıdır değerlendirmesi yapılmıştır.¹³⁶

.....

129 Fahreddin er-Râzî, *Kelama Giriş (el-Muhassal)*, çev. Hüseyin Atay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978), 240.

130 İsfehânî, *Mufredâti'l-elfazi'l-Kur'an*, “sevab”, 179, 180.

131 Kâdî Abdulcebbâr, *el-Mecmu' fi'l- Muhît bi't-Teklif*, 2/319.

132 Kefevî Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, thk. Adnan Derviş-Muhammed Mısrî (Beyrut: Muessesetu'r- Risale, 1998), “medh”, 857.

133 Kâdî Abdulcebbâr, *el-Mecmu' fi'l- Muhît bi't-Teklif*, 1/356.

134 İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbu'l-fâik fi usûli'd-dîn*, 299.

135 Hasan el-Basrî, “Hasan Basri'nin Kader Hakkında Hallife Abdülmelik b. Mervan'a Mektubu”, çev. Lütfi Doğan-Yaşar Kutluay, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (1954), 75-84.

136 El-Cahız, *Resâilu'l-Cahız*, 1/154.

Tür olarak aynı olan insanların, potansiyelleri itibarıyla ise farklılaşmaları da bu teolojik anlayışta öngörülmüştür. Buna göre kulların yapabilecek güçleri olan *istitâat* ve *temkin* ile izah edilmiş bir çerçevede güçleri oranında mükellef oldukları düşünülmüştür.

İstihkak teorisi, adalet ilkesi ile bağlantılı ve *salah-aslah* teorisi ile de ilişkilidir. Kâdî Abdulcabbâr, *kulu için uygun olan yaratması vücûb alâ Allah'tır*. Buna göre Allah'ın kulunun maslahatını gözetmesi, bu ekolde Allah üzerine vaciptir. "*Vacibin terkinin yergi gerektirdiğine*" vurgu yapan Kâdî, bu yaklaşımı ile "*Allah'ın kullarının maslahatına uygun şeyleri yapması vaciptir bu gerekliliği yerine getirmediği takdirde ise, adalete aykırı davranmış olacaktır, dolayısıyla da yerilecektir*" sonucuna ulaşır. Bu teolojik varsayımına göre Allah, zaten kullarının maslahatını gözetmediği için, onun yerilmesine ise imkân yoktur.¹³⁷ Maslahatı gözetmediği takdirde ise Allah'ın yergiye muhatap olacağı, şeklindeki bir anlayışın, Mu'tezile tarafından, bu tartışmada güdülen kaygılardan olduğu söylenebilir. Zira "*yapabileceğinin en iyisini yapmayan birey, insani düzlemde eleştiri konusu oluyorsa; Allah da evleviyetle eleştiri ve tartışma konusu olur*" şeklinde bir yaklaşımda bu ekol içerisinde var olmuştur. Fakat ekol içerisinde Allah'ın en uygun (aslah) u değil uygun (salah)u yapmasının da yeterli olduğunu varsayan âlim grupları da görülmüştür.

İstihkak teorisi ile çeliştiği düşünülen "*velekad zerânâ li cehenneme kesiren mine'l- Cinni ve'l-ins*"¹³⁸ ayetinin anlaşılmasında anahtar rol oynayan "*lam*" akıbet, içindir görüşünü dile getiren Mu'tezile, kendi anlayışları ile ayeti barıştırmış görünüyorlar. Bu durumda teoride ayetin anlamı şu şekli alır: "*Küfürleri ve isyanları sebebiyle insan ve cinlerden yarattıklarımızın birçoğunun yeri cehennem olacaktır.*"¹³⁹ Onlar bu yaklaşımları ile ezeli belirlenmişliğe dayanak olarak yorumlanan bir ayeti, istihkak teorisini haklı kılan bir biçimde yorumlamış olmaktadır.

Teklifin hem inanan hem de inanmayan açısından hasen olduğu konusundaki sorunsala ise "*Allah inananların inanmaları için onlara imkân vermiş ve teklifte bulunmuştur. İnanırlarsa kendi lehlerine, inanmazlarsa da kendi aleyhlerindedir.*" Bu duruma ilişkin yorumda; boğulmakta olan iki kişiye kurtarmak için

.....

137 Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, 14/6.

138 *el-Â'râf* 7/179.

139 *El-Cuşemî, Tahkiku'l-âkûl Tashihu'l-Usul*, 179.

ip sarkıtılsa; biri bu ipi tutup kurtulsa, öteki ise bunu tutmayı reddetse bile ip sarkıtılması her ikisi için de hasen değil midir? Yaklaşımı ile sorunu aşmayı ummuşlardır.¹⁴⁰ Buna göre “uzatılan yardım elini hem tutan için hem de bu yardım elini tutmayı reddeden için teklif hasen’dir” şeklinde bir sonuca ulaşmışlardır. Onların bu yorumları teklifin epistemolojik temeli olan peygamber göndermenin, mükellef tutulan her bireyin sonuçtan haberdar edilmeleri ile bağlantılı bir değerlendirme olduğu söylenebilir. Zira haberdar olmak ve bilmek her durumda cehaletten daha üstün ve daha iyidir. İstihkak teorisini farklı biçimlerde muhataplarının anlayışlarına sunan Mu’tezile, teklifin bir bütün olarak hasen olduğunu vurgulamak için “*beyanu’n-nef’ ellezi yehsinu talabihi, ve’d-darâr ellezi yehsinu’t- tahziru anhu*”¹⁴¹ şeklinde bir yol geliştirmişlerdir.¹⁴² Böylece emir ve yasak ile menfaat zarar ilişkisini teklif ile bağlantılı olarak öne çıkarmak istemişlerdir.

İnsan sorumluluğunu hak etme ilkesi bağlamında, daha ileri bir noktaya taşıyan Mu’tezile, teklifin bir talebe karşılık geldiği varsayımı ile teklif teorisini dört kavrama indirgeyerek ele alır. Buna göre teklif denklemine yer alan veriler: *Talib* (isteyen), *matlub* (istenen), *Matlubun minhu* (kendisinden talep edilen) ve *sebeb*’dir. Teklif ilkesi ile ilişkilendirilen talep algısının iki tarafı vardır. *Mükellef olan insan Allah’tan itaati karşılığında, talebi sevap’tır. İnsanın bu isteğine ulaşmasına sebep itaat’tir.* Zira onlara göre; *insanın uğradığı hezimetin sebebi isyan, ulaştığı sevabın sebebi ise itaat’tir.*¹⁴³ Talep teorisiyle onlar, hem Allah’ın fiillerinde bir amaç ve garaz olduğunu izah etme imkânı bulmuş, hem de istihkak teorisini daha anlaşılır kılmışlardır. Mu’tezile’ye göre teklifin ikinci yönünde *isteyen Allah’tır ve insandan itaat istemektedir.* Bunun sebebi kulunu sınamaktır. Bu talebin nedeni ise iradesidir. Sağladığı olanaklarla itaat edeni ödüllendirmek, isyan edenleri ise cezalandıracaktır.

.....

140 El-Cuşemî, *Tahkiku’l-ûkûl Tashihi’l-Usul*, 179.

141 “Faydadan haberdar olmak talebi (emir), zarardan haberdar olmak ise ondan kaçınma talebini (yasağı) güzelleştirir” anlamına gelir.

142 Hâkim el-Cûşemî, *er Risale fi Nasihati’l Amme*, thk. Cemal eş-Şâmî, y.y., 1438, 24.

143 El-Cûşemî, *er Risale fi Nasihati’l Amme*, 28.

Sonuç

İslam dindarlığında farklı kuramlar insan fiilleri ile insanın ahiretteki konumu arasında ilişki kurmak için ortaya atılmıştır. Cebri ekol mutlak Allah anlayışı sebebiyle insan fiillerini ve insanın teklife ilişkin konumunu izah etmekte yeterli görülmemiştir. Bu ekolün teolojik yorumu Allah'ın dilediğine dilediği tasarrufta bulunacağı şeklinde ifade edilebilir. Öte yandan bu ekolün dinî algısında, sonsuzluk algısının olgunlaşmamışlığı ya da tekabül anlayışı gereği, sınırlı bir hayatın sonsuz bir mükâfat ya da cezayı ilişkilendirme sorunları sebebiyle, cennet ve cehennem sonlu olduğu varsayılmıştır. Cebri tasavvur, konuya ilişkin geliştirdiği söyleme kültürel imkânlar sebebiyle yol bulamamış, bu teoride insandan söz etme imkânı olamamıştır.

Mu'tezilî yaklaşımda insana kendi fiilleri nispet edilmiş, fakat onlar teorilerinde Allah'a vurgu yapmaya imkân bulamamışlardır. Mu'tezile'nin kendi teorilerinde Allahtan söz etme imkânı sunamayışı Cebriye'nin ise insandan söz etmeye imkân vermeyen yaklaşımının kültürel nedenleri tespit edilmiştir.

Mu'tezilî kuramda insan sorumluluğu ve ahiret ilişkisi onların sebep sonuç anlayışları gereği mümkün olmuştur. Dünya hayatını ahiretteki sonuç için bir neden ve sebep olarak yorumlayan bu teolojik okumada, *hak ediş* bir teolojik kuram olarak onaylanmıştır. Onların bu teolojik kurama imkân veren yorumlarında mükellefte aranan şartların kişide bulunmasına ek olarak, teklifi haklı kılan epistemolojik ve ontolojik gereklilikler olduğu tespit edilerek, yorum yapılmıştır. Buna göre teklifi haklı kılan temel bileşenlerin biri ya da birkaçının eksikliği teklifi imkânsız kılar. Kulun teklifi, sahip olduğu imkânlar ile bağlantılıdır. Dolayısıyla herkes için ortak bir teklif menüsünden bahsedilemez. Teklifin bir sorumluluk olarak insan fayda ve zararı ile ilişkili olduğu da bir teolojik yorum olarak bu ekol tarafından öne çıkarılmıştır.

Bu iki teolojik yorumun (cebri ve tefvizci) insan fiillerine ilişkin algılarında sorun olduğu, onların olguyu izahta yetersiz oldukları varsayımı ile kesb kavramının farklı yorumları ile gündeme entegre olan Eş'arî ve Mâturîdî ekoller, kesb teorisini farklılaşan tonlamalarla yorumlama yoluna gitmiş ve varsayılan sorun alanını ortadan kaldırmayı dilemişlerdir. Eş'arî kesb yorumu insana fiillerini mecazen ancak nisbet edebilme başarısı göstermiş, insan fiillerinin bu teolojik yorumda ahiretteki sonucu izah etmekte yeterince güçlü

bir zemin sağlamadığı için, ekolün konuya ilişkin yorumu Allah'ın dilediği kulunu dilediği yere alacağı şeklinde bir yorum ile İlahta çözme çabası sergilemiştir. Dolayısıyla onların çözüm önerilerinde bir hak edişten söz etmeye imkân bulunmamıştır. Bu ekole göre Ahirette karşılaşılabilecek olan cehennem, kulun hak edişi olarak görülebilmişken, cennetin tamamen Allah'ın ihsanı ve lütfu olarak yorumlanmıştır. Onların bu yorumu Cebrî yorumu çağrıştıran bir teolojik yorum olduğu söylenebilir. Bu çağrışım sebebiyle de zaten onlara *cebr-i mutavassıt* denilmiştir.

Mâturîdî kesp yorumu insanı ve Allah'ı aynı fiilde eşit iki özne olarak görmeye imkân veren bir teolojik yorumdur. Bu yorumda fiil yapma yönüyle insana, yaratma yönüyle ise Allah'a nispet edilmiştir. Onun kesp teorisinde insan fiillerinin insanın akıbetinde temel belirleyici olduğu teolojik olarak onaylanmıştır. Fakat bu ekolün teolojik algısı Allah'ın rahmeti ve lütfunu da dışlamayan bir perspektif sunar. Bu ekolün insan fiillerine ilişkin teolojik yorumdaki başarısı, kesp öncesi iki ekoldeki perspektif farklılaşmasına imkân veren açılımı sebebiyledir denilebilir. Özellikle *yönler teorisi* bu konuda anahar bir rol üstlenmiştir.

İslam kelimeler geleneğinin kul fiillerine ilişkin algısı temelinde insanın ahireti hak ettiğini söylememize imkân veren en güçlü söylemin ise Mu'tezile tarafından dile getirildiği bu bağlamda sonuç olarak ifade edilebilir. Mu'tezile'nin istihkâk ya da hak ediş algısının iki temel bileşeni olduğu söylenebilir. Bunlardan ilki teklifi yapan Allah, teklifin içeriği konusunda kulu bilgilendirir, ona ilahi rehberlikte bulunur. Bu ilahi rehberlik dini emir ve yasakları insanın maslahatına uygun olarak bildirmektir. Bir bütün olarak din kurumunun tüm öğeleri bu bildirim kula ulaşmasını hedefler. Bu teklif teorisinin epistemolojik temelini oluşturur. Öte yandan kendisinden istenenleri yerine getirebilecek donanımlarla insanı donatarak bu sorumluluğu yerine getirebilmesinin alt yapısı oluşturulur. Bu teklifin ontolojik temelidir ve insanın zihinsel, ruhsal ve fiziksel tüm potansiyellerini içerir.

İnsan kendisine sağlanan epistemolojik ve ontolojik imkânlarla kendisinden istenilen sorumlulukları yerine getirerek teklif sahibine itaat etmeyi ya da onun emrine sırtını dönerek O'na isyan etmeyi tercih ederek kendi sonunu hazırlar. İtaatleri karşılığında insana sevap, itaatsizlikleri karşılığında da günah yazılır. İnsan bu süreçte hür bir irade ile eylemlerini yerine getirebilecek

donanımlarla mücehhez olarak, kendi eylemlerinin sahibidir. Son aşamada ise dünya hayatında yapıp ettikleri sebebiyle insan hesaba çekilir ve itaatleri sebebiyle sevap, isyanı sebebiyle de günah kazanmıştır. Bu sevap ve günahlarının gereği olarak *din gününün sahibi ve ahiret gününün yargılayıcısı olan Allah* tarafından yapılan yargılamada cennete hak sahibi ya da cehenneme müstahak olur. Teklif ve istihkâk kuramlarının gereği olarak Allah imkân veren ve hesap gören, mükellef olan insan ise kendine sunulan imkânları lehine değerlendiren ya da bu imkânlardan faydalanamayan pozisyonundadır. Bu kurama göre hem cehennemi hem de cenneti insan kendisi hak etmiş kabul edilir.

İslam dindarlığında *insan kendi sonunu kendisi hak eder* netliğinde bir başka teolojik söylem ise gündemde olmamıştır.

Kaynakça

- Abdulkerim Osman. *Nazariyyetu't-Teklif (Erau'l Kâdî Abdulcebbâru'l-Kelamiyye)*. Beyrut: Muessesetu'r- Risâle, 1971.
- Abrahamov, Binyamin. "Gazali'nin Nedensellik Teorisi". çev. Yaşar Türkben. *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2009), 115-141.
- Çağlayan, Harun. "Teklif Karşısında Çocukların Dünya ve Ahiretteki Durumu". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 12/1 (2014), 37-60.
- Cahız, Ebu Osman Amr b. Bahr el-. *Resâilu'l-Cahız*. thk. Abdüsselam Harun. 4 Cilt. Kahire: Mektebetu Hâncî, 1964.
- Çınar, Bayram. "‘Bu Ümmetin Mecusileri Kaderiyedir’ Hadisinin Mu'tezilî Yorumu Bir Eş'arî Apologysi mi?" *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/ (2020), 86-101.
- Çınar, Bayram. "Eş'arî ekolünde Allah tasavvuru". *Erciyes Akademi* 35/1 (2021), 79-110.
- Çınar, Bayram. "İnsanın Ceza Ve Mükâfatı Hak Etmesi Bağlamında Eş'arî'nin Kesb Kuramı". *Danışname* 2 (2021), 127-138.
- Çınar, Bayram. "İslam Kelam Ekollerinde İnsan Fiilleri ve İnsanın Sorumluluğu İlişkisi". *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi* 10/21 (2020), 31-44.
- Coşkun, İbrahim. *İslam Düşüncesinde İnkâr Problemi*. Konya: Tekin Kitabevi, 2001.
- Cürcânî, Seyyid Şerif el-. *Kitabu't-Tarifât*. ed. Gustavus Flugel. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1985.
- Cuveynî, Ebu'l-Meâlî el-. *el-Burhan fî Usûli'l-Fıkh*. thk. Abdülazim ed-Dib. 2 Cilt. Devha: Câmiatu Katar, 1978.
- Ebu'l-Bekâ, Kefevî. *el-Külliyât*. thk. Adnan Derviş-Muhammed Mısrî. Beyrut: Muessesetu'r- Risale, 1998.
- Cûşemî, Ebu Sa'd Muhassin b. Muhammed el-. *Tahkiku'l-ûkûl Tashihu'l-Usul*. thk. Abdus'selam Abbas el-Vecih. Sen'a: Daru'l- Kutubu'l- Vatanîye, 2002.
- Cûşemî, Hâkim el-. *er Risale fi Nasihati'l Amme*. thk. Cemal eş-Şâmî. y.y. 1438/2016.

- Cüşemî, Hâkim el-. *Uyûni'l-mesâ'il fi'l-ûsûl*. thk. Ramazan Yıldırım. Kahire: Dâru'l-İhsân, 2018.
- Râzî, Fahreddin el-. *Kelama Giriş (el-Muhassal)*. çev. Hüseyin Atay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan el-. *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-reddi alâ ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a*. nşr. Hammûde Zeki Gurâbe. Kahire: Matbaatu Mısır Şeriketi Musaheme Mısriye, 1955.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan el-. *Makalatü'l-İslâmiyyîn*. thk. Helmut Ritter. Wiesbaden, 1980.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed el-. *el-İktisad fi'l İtikad*. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed el-. *Kavâidu'l-Akâid fi't-Tevhid*. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1991.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed el-. *Tehâfutu'l-Felâsife: Filozofların Tutar-sızlığı*. çev. Mahmut Kaya- Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Hasan el-Basrî. "Hasan Basrî'nin Kader Hakkında Hallife Abdülmelik b. Mervan'a Mektubu. çev. Lütfi Doğan-Yaşar Kutluay". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (1954), 75-84.
- Hayyat, Ebu'l-Hüseyin el-. *el-İntisar*. thk. Nyberg H.S. Beyrut: Evraku's-Şarkiya, 1993.
- İbn Fûrek, Ebu Bekr. *Mücerradü Makâlâti's-Şeyh Ebî'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1987.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru's-sadr, 3. Baskı. 1414/1994.
- İbnu'l-Melâhimî, Rüknuddîn Mahmûd b. Muhammed el-Harezmî. *Kitâbu'l-fâik fi usûli'd-dîn*. nşr. Wilferd Madelung – Martin McDermont. Tahran: Iranian Institute of Philosophy – Institüte of Islamic Studies, Free University of Berlin, 1386.
- İsfehânî, Ragıb. *Mufredâti'l-elfazi'l-Kur'an*. thk. Safvan Adnan Davudî. Beyrut-Dimeşk: Dâru's-Sâmiye-Dâru'l- Kalem, 2009.

- Kâdî Abdulcabbâr, el Hâmedânî. *el-Muğnî*. thk. Mustafa Hilmî, Ebu'l-Vefâ el-Gânimî. 20 Cilt. Kahire: Mektebetü'n-Nahdâ, 1962.
- Kâdî Abdulcebbâr, el- Hâmedânî. *el-Mecmu' fi'l- Muhît bi't-Teklîf*. thk. Daniel Gimaret vd. 3. Cilt. Beyrût: Dâru'l-Meşrik, 1986.
- Kâdî Abdulcebbâr, el- Hâmedânî. *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*. thk. Abdulkerîm Osman. Kahire: Mektebetü Vahbe, 1996.
- Kemalpaşazâde, İbn Kemal. “Risâle fî hakki ebeveyi'n-nebî 'aleyhi's-salâtu ve's-selâm. nşr. Ahmed Cevdet”. *Resâ'il-i İbn Kemâl*. 87-91. İstanbul: Matbatu İkdâm, 1316/1899.
- Koloğlu, Orhan Ş. “Ebû Hâşim El-Cübbâî'nin düşüncesinde zemmin hak edilmesi (İstihkâku'z-Zemm)”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2008), 219-244.
- Maraz, Hüseyin. *Mu 'tezile'de Mükâfat ve Cezanın Hak Edilmesi (İstihkak Teorisi)*. Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Mâturîdî, Ebu Mansur el-. *Kitâbu't-tevhîd*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İsam Yayınları, 2014.
- Mukrî, Kutbeddin Ebu Ca'fer el-Nisâbûrî. *el-Hudûd-el-Mu'cumu'l-Mevzûiy li'l- Mustalahâti'l-Kelâmiyye*. thk. Mahmud Yezdî Fâzıl. Kum, 1414.
- Saleh, Fauzan. *The Problem of Evil In İslamic Theology A study on the Concept of Al-Qabih in Al-Qadı Abd Al-Jabbar Al-Hamadani's Thought*. Institutue of İslamic Studies-McGill University, Master of Arts Thesis, 1992.
- Türkeri, Mehmet. “Ahlak Felsefesi Açısından Eş'arici Ulûhiyet Anlayışının Bazı Güçlükleri”. *Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2004), 29-52.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kasım el-. *Kitabu'l-Minhâc fî-Usûli'd-Dîn*. thk. Sabine Schmidtke. Beyrut: Dâru'l-Arabiyyeti'l-Ulûm, 2007.

Gazzâlî’de Varlık-İnsan-İbâdet İlişkisi

İdris Lap*

Öz: Varlık-insan-ibâdet ilişkisi özellikle teolojiyle ilgilenen filozofları, kelimcileri ve mutasavvıfları hayli meşgul etmiştir. Hatta bu mesele Allah’a yükselmek isteyenlerin genelinin problemidir denilebilir. Doğası gereği yaratıcısıyla irtibata geçme ihtiyacı hisseden insan, Allah ile nasıl ilişki kurulabilir bunun yollarını aramaktadır. Bu yolun haberleşme ağı Allah’tan insana vahiy yoluyla, insandan Allah’a dua ve ibâdet yoluyla gerçekleşmektedir. Dolayısıyla ibâdetlerin bir yönüyle Allah’a diğer yönüyle insana bakan tarafı vardır. Samimi ve içten duygularla yerine getirilen ibâdetler, bir taraftan insana Tanrı ile kurduğu iletişimin mutluluğunu yaşatırken, diğer taraftan toplum içindeki değerini yükseltmektedir. Bu statü onun özgür iradesiyle bilerek ve isteyerek Allah’a iman ve ibâdetin seçilmesinin mükâfatıdır. Böylelikle insan yaratılmış diğer varlıklardan daha imtiyazlı konuma getirilmiştir. Bu bağlamda ele alınan makalede varlık-insan-ibadet ilişkisi İmam Gazzâlî zaviyesinden tasavvufî bağlamda incelenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Allah, Varlık, İnsan, İbâdet.

Interrelation among Concepts of Existence, Human Being and Worship According to Al-Ğhazâlî

Abstract: The interrelation among concepts of existence, human being and worship has busied especially philosophers dealing with religion, theologians, and Sufis. In fact, this matter is a general problem for people who would like to come closer to Allah. Human being who inherently needs to have a contact with his Creator continuously looks for ways of establishing a connection with Allah. This communication network takes place through revelation from Allah to human being and through prayer and worship from human being to Allah. Hence worships have two respects, one of them is towards Allah and the second one shapes the life of human being. Sincere and intimate worshipping, which is harmonized with all kinds of good conducts, in one sense make human being feel the happiness of being in touch with God and on the other hand uplift moral and social status of human being in the society. In this manner, choosing

* Doktora öğrencisi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, Türkiye.
PhD Candidate, Ankara University, Institute of Social Sciences, Ankara, Turkey.
idrislap@hotmail.com <https://orcid.org/0000-0003-2750-4535>

the way of worshipping Allah through free will has brought human being to a more privileged, honorable, and superior position than other created beings. In this article, the interrelation between concepts of existence and human being, which is discussed generally in the context of philosophy and religion, has been tried to be revealed from the point of view of worships according to al- Ghazâlî in the context of Sufism.

Keywords: Sufism, God, Existence, Human, Worship.

Giriş

Fizik ya da fizik ötesi metafizik alanda yer kaplayan her şey varlık olarak nitelendirilmektedir.¹ Bir yerlerden çıkmak, kendini göstermek, zuhur etmek ve mevcut olmak gibi anlamlara gelen varlık,² mevcut ya da oluşa karşı değişmeden kalabilen, zaman ve mekân içerisinde bir yer işgal eden kalıcı gerçeklerdir.³ O halde gerçek ve mutlak varlık nedir? Varlıklar nasıl varlık sahasına inmiştir? gibi sorulara cevap bulmak zorundayız. Bu ve buna benzer soruların cevabını akıl yürütme yollarını kullanarak bulmaya çalışan İmam Gazzâlî, (öl. 505/1111) henüz hiçbir şey yokken Allah vardı; ezelî ve ebedî irade takdir ettiği şeyleri yaratmaya karar verdiği anda yarattı şeklindeki açıklamalarıyla yaratıcı ve yaratılanlar hakkında önemli tespitlerde bulunur.⁴ Bir diğer ifadeyle âlem bugün var olduğu şekilde var olduğu nitelikte ve var olduğu mekânda Allah'ın iradesiyle varlık sahasına inmiştir değerlendirmesini yapmıştır.⁵

İmam Gazzâlî'ye göre, yaratılanlardan sadır olan fiiller yine küllî irade sahibi Allah'tandır. Nitekim bir kimse “duvar, taş ve cansız varlıklar fail değildir; fiil sadece canlılara mahsustur.” dese onun bu sözüne itiraz edilmez; çünkü gerçekte fiil irade sahibi usta tarafından gerçekleştirilmiştir. Keza birini ateşe atarak ölümüne sebep olsalar “ateş katildir.” denilemez; çünkü gerçek

.....

1 Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (Ankara: Ekin Yayınları, 1997), 694.

2 Hüseyin Atay, *İbni Sina'nın Varlık Nazariyesi* (Ankara: Gelişim Matbaası, 1983), 20-22.

3 Cevdet Kılıç, “Varlık Probleminin Zihinsel Gelişimi”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2004), 39-68.

4 Peter Adamson-Richard C Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, çev. M Cüneyt Kaya (İstanbul: Küre Yayınları, 2007), 160; Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî el- Gazzâlî, *Tehafütü'l-felâsife, Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarioğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2005), 23

5 Gazzâlî, *Tehafütü'l-felâsife*, çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarioğlu, 23.

katiller onun ölümüne neden olanlardır.⁶ Taşın düşmesi, ağacın sallanması, çiçeklenip meyveye durması gibi hareketler şuursuzca yapılan hareketlerdir. Öte yandan hayvanların oraya buraya gitmeleri, yemeleri içmeleri gibi şuurlu fakat akılsızca yapılan fiillerle, işleyip işlememekte irade ve şuur sahibi insanların akıllıca davranışları kendiliğinden meydana gelemez. Aksine bu fiillerin işlenmesinde gerekli kuvveler kendi kendilerine sahip oldukları güçle değil, bilakis Allah tarafından kendilerine bahşedilen güçle vücut bulmaktadır.⁷ O halde yaratan, güç ve kuvvet sahibi yalnız Allah'tır.

İmam Gazzâlî boyun eğmek, saygı göstermek, bağlanmak, tapınmak ve itaat etmek, manalarına gelen ibâdeti,⁸ yalnız Allah'a hasretmiştir.⁹ Ona göre mahlukat hamd ile O'nu tesbîh etmek mecburiyetindedir.¹⁰ Güneş, ay, yıldızlar ve galaksilerin yanında berzah, kıyamet, haşir, mizan, sırat, cennet, cehennem ve melek gibi görünen-görünmeyen bütün varlıklar yüce yaratana ibadet eder. Bu varlıklar birbirinden farklı âlemlerde hüküm sürmekte olup şu beş ayrı mertebede değerlendirilmektedir.¹¹

1. Zatî varlık: İmam Gazzâlî, bu varlığı âlemin varlığı gibi hislerle değil, kâinatta yarattığı apaçık burhanlarla bilinen Allah Teâlâ olarak betimlemektedir. O, açık olduğu kadar anlaşılabilir ve te'vile gerek duyulmayacak kadar hakiki bir varlıktır. Hislerle veya hayallerle idrak edilebilir veya edilemez tüm varlıklar var olabilmek için illâ O'na muhtaçtır.¹²

2. Hissî varlık: Rüya ve hayâller nev'inden olup göze var gibi görülen varlıklardır; ancak bazı insanlar iç âlemindeki berraklık ve saflıktan kaynaklı tamamen uyanık, sağlıklı ve akli başındayken de meleklerin cevherlerini aksettiren güzel suretler

.....

6 Gazzâlî, *Tehafütü'l-felâsife*, çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu, 60-61.

7 Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî el-Gazzâlî, *Mearicü'l-Kuds (Hakikat Bilgisine Yükseliş)*, çev. Serkan Özbudun (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 23-24.

8 Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab* (Beirut: Dâru İhyâi't-Turâs, 1419/1999), "abd", 9/10.

9 er-Ra'd 13/15.

10 el-İsrâ 17/44.

11 Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî el-Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika beyne'l islam ve'z-zendeқа* (Beirut: Dâru'l Minhâc, 1438/2017), 57.

12 Gazzâlî, *Faysal*, 61.

görebilmektedir.¹³ Hz. Meryem'e meleğin düzgün bir insan kılığında görünmesi¹⁴ bu duruma misal verilebilir.

3. **Hayalî varlık:** Duyu organları vâsıtasıyla görünen varlıkların, gözden kayboldukları zamanlarda birer formlarının zihinde kâlanlarıdır ki, muhayyilede görülen her şey hislerde pekâlâ tasavvur edilebilir. O zaman zihinde canlandırılan ve hayalen görülen imajlar bu tür varlıklardır.¹⁵
4. **Aklî varlık:** Histe, hayalde ve bizatihi hariçteki suretine bakmadan sadece mana ve hakikatine yönelik aklın kavradığı şeydir. Akıl bu şeyin dış âlemdeki varlığını, his ve hayaldeki suretini dikkate almadan kavrar. Örneğin kalem denilince yazma cihetinin, el denilince tutma gücünün anlaşılması böyledir.¹⁶
5. **Şibhî varlık:** Varlığa benzeyen varlık demektir. Yani bu şey ne surette ne hakikatte ne hayalde ne de histe mevcuttur. Fakat mevcut başka bir şey olup özelliği ve sıfatı ile çok daha farklıdır. Allah'ın gazabı, şevki, sabrı buna misal teşkil edebilir.¹⁷

İmam Gazzâlî, görünenlerin dışında bazı varlıkların görülememesinin yok oldukları manasına gelmeyeceğini, zira nice müşahhas varlıkların boyutları itibariyle çıplak gözle görülmelerinin mümkün olmadığını belirtir. Kaldı ki, bazı varlıklar da yapıları ve özellikleri gereği zaten görünmezler. Bu durumda varlık denen şeyin görünen, hayal edilen, dillendirilen ve yazılabilen dört özelliği mevcuttur.¹⁸ Ölçülüp-biçilebilen, evsafı ve keyfiyeti takdir edilebilen varlıklar Âlem-i Halk, kemiyeti ve keyfiyeti tayin ve takdir edilemeyen varlıklar ise Âlem-i Emir konumundadır.¹⁹ Ona göre söz konusu varlıklar bir-

.....

13 Gazzâlî, *Faysal*, 61-62.

14 Meryem 19/17.

15 Gazzâlî, *Faysal*, 63.

16 Gazzâlî, *Faysal*, 60.

17 Gazzâlî, *Faysal*, 60.

18 *Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî el-Gazzâlî, İlcâmü'l'avâm'an 'ilmi'l-keâm, Mecmûatü Resâli'l-İmami'l-Gazzâlî içinde* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1427/2006c), 45.

19 *Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî el-Gazzâlî, el-Erba'în fi usûli'd-dîn fi'l-akâid ve'esrâri'l-ibâdât ve'l-ahlâk*, thk. Abdullah Abdulhamid Arvânî (Dimeşk: Dârü'l-Kalem, 1424/2003), 64.

birinden ayrı cevher, nitelik, nicelik, izafe edilen, yer, zaman, konum, iyelik, etkileme ve etkilenme şeklinde on türe ayrılmaktadır.²⁰

Varlıklar gerek aklen gerekse dinen İmam Gazzâlî zaviyesinden iki kategoride ele alınmaktadır. Birisi mutlak varlık Allah, diğerleri izafî varlıklardır; yani bunların varlıkları ve yoklukları müsavi olup varlık sahasına inebilmek için mutlak varlığa muhtaçtırlar. Her iki varlık arasında yegâne bağ ibadettir. Abd ile ma’bud ibadet sayesinde ilişkilerini devam ettirir. Geneli itibarıyla varlıklar cebren Allah’a ibadet ederken bunun istisnası insanlar ve cinlerdir. Bu iki varlık Allah’a ibadet edip etmeme hususunda muhayyer bırakılmakla diğerlerinden ayrılmaktadır. Makalede İmam Gazzâlî zaviyesinden varlık-insan-ibadet ilişkileri değerlendirildiğinden konunun iki ana başlık etrafında şekillenmesi meselenin izahı için yeterli olacaktır. Bunlardan ilki “varlık-ibadet ilişkisi” diğeri ise söz konusu varlıkların odağı konumundaki insanın yaratılışı ve ibâdetle ilişkilerinin anlatıldığı “insan-ibâdet ilişkisi” üzerinedir.

1. Gazzâlî’de Varlık-İbadet İlişkisi

Varlıklar hakkında dorudan doğruya Kur’ân-ı Kerîm’de geçen “Allah göklerin ve yerin nurudur. Onun nurunun temsili içinde kandil bulunan bir lambaya benzemektedir. Kandil inciyi andıran yıldız misali bir cam fanus içindedir. Ne doğuya ne de batıya ait olan yağ, neredeyse ateş dokunmadan ışık veren mübarek bir zeytin ağacından yakılmaktadır. Anlaşılan nûr üstüne nûrdur; Allah nûruna dilediğini kavuşturur.”²¹ ayetine bakan İmam Gazzâlî, varlıkların tamamını nûr olarak değerlendirmektedir. Ancak bu nûrların içinde eşi, benzeri bulunmayan tek ve gerçek bir nûr vardır; o da Allah’tır. Diğer nurlar O’ndan meydana gelmiş ve O’nun nurunu yansıtmaktadır.²²

Allah’tan başka varlıkların mevcudiyetleri kudretten hâsıl olmuş, başlangıcı ve sonu gelecek şeylerken,²³ Allah’ın varlığı böyle değildir. “O bir tektir.

.....

20 Hücetü’l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî el-Gazzâlî, *Mi’yârü’l-ilm*, İmin Ölçütü, çev. Ali Durusoy-Hasan Hacak (İstanbul: Elma Basın Yayınları, 2013), 466-494.

21 Nûr 24/35.

22 Hücetü’l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî el-Gazzâlî, *Miškâtü’l-envâr, Mecmûatü Resâilü’l-İmami’l-Gazzâlî içinde* (Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1427/2006e), 14.

23 er-Rahman 55/26.

eksiksiz, sameddir; bütün varlıklar O'na muhtaçken O, hiçbir şeye muhtaç değildir. Doğurmamış ve doğurulmamıştır. O'na bir denk de yoktur."²⁴ Varlığı o kadar açık ve nettir ki, misal verilerek izah edilmekten dahi varestedir.²⁵ Çünkü "nereye dönerseniz O'nun veçhi oradadır."²⁶ O halde O'ndan başka ilâh da yoktur. Zira ilâh, yüzlerin ibâdete yöneldiği zâttan başkası değildir.²⁷ Tüm işaretler O'nu gösterdiğine göre artık O'ndan başka ibadet edilmeye layık hiçbir şeyden bahsedilemez.

Allah Teâlâ, var olmak için hiçbir şeye gereksinim duymadığı gibi, varlığını devam ettirmek için de herhangi birine ihtiyaç hissetmeyen tek varlıktır.²⁸ Çünkü varlıktan herhangi bir eser yokken evvel, ahir, zâhir, bâtın,²⁹ zamandan ve mekândan münezzehe yegâne varlık O'dur.³⁰ O'nun evvel oluşu, diğer varlıkların tamamının varoluş nedenidir. İşte bu hakîkatten dolayı Allah'tan önce hiçbir şey yoktur; mahlûkat tümüyle yok olduktan sonra O'nun varlığı bâki kalacaktır. Zâhir vasfı her şeyin O'nun varlığına apaçık delaletini, bâtın vasfı ise latif olduğunun işaretidir.³¹

İmam Gazzâlî'nin Allah Teâlâ hakkındaki görüşleri O'nun Hayy, Kâdir, Cebbâr ve Kahhâr sıfatlarıyla her türlü noksanlıktan ve acizlikten münezzehe olduğu doğrultusundadır. O'nu uyuklama ve uyku hâli tutmaz; O'nun hakkında fânîlik ve ölüp yok olmaktan asla bahsedilemez. Mülkün, gerçek ve yegâne sahibi olan Allah Teâlâ yaratan, rızık veren ve ecelleri takdir edendir. Takdir edip de hayat verdikleri saymakla bitmez. Mutlak hâkimiyet, güç ve kudret yalnızca O'na aittir.³² Çünkü ötekiler umumî, O ise daha hususi, daha şümüllü ve daha gerçektir. Mahlûkatın miracının nihai noktası O'nun ferdâniyet

.....

24 el-İhlâs 112/1-4.

25 Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* (Beyrut: el-Matbaatu'l-Asriyye, 1433/2012), 35.

26 el-Bakara 2/115.

27 Gazzâlî, *Mişkât*, 14.

28 Gazzâlî, *Mişkât*, 17-18.

29 Gazzâlî, *Mi'yârü'l-ilm*, çev. Ali Durusoy-Hasan Hacak, 20.

30 Yâsîn 36/82.

31 Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî el-Gazzâlî, *el-Madnûn bih alâ gayri ehlihi, Mecmûâtü Resâilü'l-İmami'l-Gazzâlî içinde* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1427/2006b), 92-93.

32 Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî el-Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, thk. Sa'bu'l Mehâsinü Ali Muhammed Mustafa (Dimeşk: Dâru'l-Feyhâ-Dâru'l-Menhel Nâşirûn, 1431/2010), 1/324.

sifatının memleketidir. Kesret kalkarsa birlik gerçekleşir, izafet butlana uğrar ve yönler kaybolup gider. Zira cihet kalmamış; dip-zirve, sağ-sol, arka-ön inen-çıkan kalmamıştır.³³

İmam Gazzâlî’nin varlık konusunda serdettiği bu ve buna benzer görüşlerinden yola çıkıldığında, âlemin zulmet ve karanlığa gömülüken varlık mertebesine çıktığında nûra ve aydınlığa kavuştuğunu; dolayısıyla ufukta beliren ilk varlığın “akl-ı evvel” olduğunu iddia eden İbnü’l-Arabî’yi etkilediği söylenebilir.³⁴ İmam Gazzâlî, tabiatta cereyan eden hadiselerdeki ahenk ve şaşmaz işleyişe bakarak, âlemdeki bu düzenin her şeyi bilen ve her şeye güç yetiren bir mâ’budun eseri olduğunu anlatmak istemektedir.³⁵ Ona göre mahlûkat bir öze ve mahiyete sahip olmasına rağmen tek başına varlık sahasına inmesi mümkün değildir; belki bu özellik varoluşlarının lüzumlu şartlarındanır.³⁶

Yaratılanlar konusunda filozoflar, evrenin de Tanrı gibi ezeli ve ebedi olduğu, âlemi oluşturan cevherlerin asla yok olmayacağı,³⁷ görüşünden tamamen ayrı bir görüş serdeden İmam Gazzâlî’ye göre, âlem Allah’ın mutlak iradesi sonucu yine O’nun tarafından yaratılmıştır. O yaratılmasını takdir ettiği şeyleri yaratmaya karar verdiği anda yaratmaktadır.³⁸ Bu görüş hem akla hem de şeriata uygun olması hasebiyle filozofların görüşünden daha makuldür. Çünkü mahlukat Allah’ın emrine boyun eğmişken nasıl ebedî ve ezeli olabilir? Bu son derece muhaldir; dolayısıyla İmam’ın mutlak varlık hakkındaki görüşleri daha tutarlıdır.

İmam Gazzâlî düşüncesinde cevher, araz, sıfat, mevsuf, görünür görünmez her ne varsa Allah’ın hikmet, kudret, celal ve azametinin tezahürleridir. Gökler yer ve bu ikisi arasında mevcut dağlar, ovalar madenler, ırmaklar, denizler, yıldızlar, güneş ve ay gibi varlıklar görünürken arş, kürsü, cennet, cehennem melekler ve cinler gibi varlıklar farklı sebeplerden ötürü görünmezler. İster görünür ve bilinir olsun, isterse görünmez ve bilinmez olsunlar

.....

33 Gazzâlî, *Mişkât*, 14.

34 İbrahim Coşkun, “Muhyiddin İbn Arabî’nin Felsefesinde “Allah” Mefhumu”, *Tasavvuf İlimi ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü’l-Arabî Özel Sayısı-1)* 21 (2008), 125.

35 Gazzâlî, *Mişkât*, 93.

36 Süleyman Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazzalî Metafiziğinin Karşılaştırılması* (İstanbul: MEB Yayınları, 1986), 254-255.

37 Yaşar Aydın, *Gazzâlî: Muhafazakar ve Modern* (Bursa: Arasta Yayınları, 2002), 28.

38 Adamson-Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, çev. M Cüneyt Kaya, 160.

bütün bu varlıklar, hakikatlerini yalnız Allah Teâlâ'nın bildiği mukayyet ve izafi varlıklar şeklinde nitelendirilir. Söz konusu tüm bu varlıklar hakkındaki bilgiler çoğu zaman vahiyle sınırlı olup, nasıl ve nicelikleri yeterince bilinmemektedir.³⁹ Nitekim “Sizin bilmediğiniz daha nice şeyler var ki, onları da Allah yaratmaktadır.”⁴⁰ ayetinde belirtildiği üzere O'nun vahdaniyetine celâl ve kibriyasına delâlet eden nice yaratılmışlar vardır ki, bunları Allah'tan başkası bilemez

Sema, arz ve bu ikisi arasındakiler bir mukayeseye tâbi tutulacak olsa arza oranla semanın daha kuvvetli ve sanat yönünden daha latif yaratıldığını belirten İmam Gazzâlî'ye göre, insanların yaşaması için yerin yayılması, geniş yolların ve geçitlerin açılması, sağlam kazıklar şeklinde dağların dikilmesi ve daha niceleri Allah'ın yaratmasıyla meydana gelmiştir. Ancak göklerin acayiplikleri yanında bu varlıkların hilkatleri çok basit kalmaktadır. Nitekim “Yaratılış bakımından siz mi daha çetinsiniz, yoksa gök mü? Allah onu halk etti ve tavanını yükseltip düzenlemekle kalmadı; gecesini örtüp kararttı, gündüzünü de açığa çıkardı.”⁴¹ âyeti bu hakikati dile getirmektedir.⁴² Yine Kur'ân-ı Kerîm'de geçen “Biz gökleri, yeri ve ikisi arasında bulunanları eğlenmek için yaratmadık!”⁴³ âyetiyle “O'nun arzda her türlü canlıyı yaymasında, rüzgârlar ve yer ile gök arasında emre hazır bekleyen bulutların evirip çevirmesinde düşünen bir topluluk için deliller vardır.”⁴⁴ âyetinde mukayyet varlıklar yaratılmışlar kategorisinde değerlendirilmektedir.

İmam Gazzâlî göklerdeki yıldızların, güneşin, ayın ve gezegenlerin doğuşunu ve batışını hesaplayıp mahdut konaklarda akıp gitmelerini Allah'ın takdirine bağlar. Bu varlıklar miktarında, şeklinde, renginde, konuşlanmalarında, birbirlerine yakınlık ve uzaklıklarında külli bir aklın ve hikmetin eseridir. Mesela güneş ve dünya sabit kalsa da kendilerine mahsus hareketlerini kaybetse gece ile gündüz birbirinden ayrılmayacak; devamlı karanlık veya devamlı aydınlık olacaktı. Oysa geceyi örtü ve istirahat mahalli, gündüzü ise

39 Gazzâlî, İhyâ, thk. Sa'bu'l Mehâsinî Ali Muhammed Mustafa, 4/277.

40 en-Nahl 16/8.

41 en-Nâziât 79/27-29.

42 Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî el-Gazzâlî, *el-Hikmetü fi mahlûkâti'llah azze ve celle, Mecmûatü Resâili'l-İmâmi'l-Gazzâlî içinde* (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1427/2006a), 9.

43 ed-Duhân 44/38.

44 el-Bakara 2/164.

geçim vasıtası kılan Allah Teâlâ, mevsimlerin yaz, kış, bahar ve güz şeklinde meydana gelmesini dilemiştir.⁴⁵

İmam Gazzâlî’ye göre idrakten yoksun kâinat harikulade bu işleyişten habersizdir ve bunlar onun başarabileceği şeyler değildir. Çünkü “*Halk da emir de ancak Allah’a aittir.*”⁴⁶ Kemiyeti ve keyfiyeti takdir edilebilenler “Âlem-i Hâlk” olup kemiyeti ve keyfiyet tayin ve takdir edilemeyen “Âlem-i Emr”in gölgesi mesabesinde. İmam Gazzâlî bu iki alemi kendince Melekût ve Şuhûd âlemi şeklinde isimlendirmekte ve iki alem arasındaki geçirgenliği de Ceberût âlemi diye betimlemeye çalışmaktadır.⁴⁷ Varlık meselesini ibadetle ilişkilendirmek açısından bu doğrultuda biraz daha açalım.

1.1. Melekût Âlemi

İmam Gazzâlî’ye göre gözlerden ırak, nâmütenahî, ruh ve mana âlemi Melekût âlemine dâhildir. Ancak pek çok perde ile örtülüdür; perdeler kalktığında bu âlemin suretleri kalpte tecellî eder. Nitekim kalp ile Levh-i Mahfûz arasına giren perdeler yüzünden tecellîler her dâim görülmezler. Fakat perdeler kalktığında aynadaki suretin karşıda duran diğer bir aynada yansımaları misali bu suretlere benzer şeyler, Levh-i Mahfûz aynasından kalp aynasına bazen ilâhî lütufların estirdiği rüzgârlar, bazen uykuda rüyalar, bazen de yazarlar yoluyla yansımaya başlar. Bu yansımaların kalitesinde kalplerdeki takvânın büyük payı vardır. Ancak gayb perdesinin arkasında çakan şimşekler sayesinde makam sahiplerinin uyanırken de bazı bilgileri kalplerinde bulup, herkesin bilemediklerini bilebileceklerini göz ardı etmemek gerekir.⁴⁸

İmam Gazzâlî’ye göre, basiret gözü Melekût âlemini idrak edebilecek nice kabiliyetlerle donatılmıştır. Bu yüzden Hz. Ömer’in, “Kalbim Rabbimi gördü; cenneti gördüm” demesi bu âlemin baş gözüyle görülmesi anlamına gelmez. Mârifet nurları bu âlemin tamamı sayılan “Hazret-i Rubûbiyet” makamından feyzan ederek kalbe gelir ve böylelikle pekâlâ eşyanın hakîkati görülebilir.⁴⁹

45 Gazzâlî, *el-Hikmetü fi mahlûkâtillâh*, 14; Gazzâlî, *İhyâ, thk. Sa’bu’l Mehâsinî Ali Muhammed Mustafa*, 4/296.

46 *el-A’râf* 7/54.

47 Gazzâlî, *Erba’în*, thk. Abdullah Abdulhamid Arvânî, 68.

48 Gazzâlî, *İhyâ, thk. Sa’bu’l Mehâsinî Ali Muhammed Mustafa*, 3/537-538.

49 Gazzâlî, *İhyâ, thk. Sa’bu’l Mehâsinî Ali Muhammed Mustafa*, 1/531.

Kalp Melekût âlemine ait olması hasebiyle Şuhud âleminden uzaklığı nispetinde bu âlemden bilgi elde edebilir. Nitekim bu bilgilerin kulun ibâdetlerinde yadsınamaz bir payı söz konusudur. Peygamberlerin kalbine atılan vahiy, velilerin kalbine düşen ilham böyledir. Ancak bu seviyeye gelebilmek için farzların, vaciplerin ve revâtib ibâdetlerin ifâ edilmesi, dil ile kalbin sürekli irtibat hâlinde Allah'ı zikretmesi şarttır. Çünkü zikir dilden kalbe indiği zaman, Allah Teâlâ'nın rahmet kapıları açılmaktadır. Sabırla ve sebatla bu halin devamına çalışıldığında hakkın nurları Melekût âleminden çıkıp Ceberût âleminden süzülerek Şuhûd âleminde kulun kalbine doğmaktadır. Melekût âlemindeki tüm perdeler kalkıp da hakka'l-yakîn bilgiye ulaşmak için ölümle yüz yüze gelmek gerekir.⁵⁰

1.2. Ceberût Âlemi

Kur'ân-ı Kerîm'de rastlanmayan fakat Hz. Peygamber'in hadislerinde geçen "ceberût" kavramı zorlama manasında kullanılmıştır.⁵¹ Örneğin, "Hilâfet benden sonra otuz sene sürecek, ondan sonra saltanat şeklini alacaktır."⁵² "Bu iş nübüvvet ve rahmetle başladı, rahmet ve hilâfet halini alacak, ardından ısıracı saltanat şekline dönüşecektir. Nihayetinde ceberût ve fesâd-ı ümmet meydana gelecektir."⁵³ şeklinde hadislerde geçen ceberûtun "kibriyâ, azamet ve zorbalık" gibi manalarda kullanıldığı görülmektedir. Ceberût âlemi hakkında ayrıntılı görüşler ileri süren Azîz Neseî, (öl. 700/1300) bu konuda şu değerlendirmelerde bulunur:

"Yokluk âleminde mevcut kuvve hâlinde bulunan varlıklar âlemine Ceberût, makul varlıklar âlemine Melekût, maddî varlıklar âlemine ise Mülk denir. Mülk, Melekût ve Ceberût âlemi birbirine ayna vazifesi görmektedir. Mekân itibariyle altta bulunanlar üstündeki âlemi yansıtmakla görevlendirilmiştir. Olan ve olması mümkün her şey Ceberût âleminde takdir edilir; Melekût ve Mülk âleminde ayrıntılarıyla yaratılır. Çünkü Ceberût mahiyetler, Melekût mâkuller, Mülk maddeler âlemidir. Cebir hâlinin hüküm sürdüğü

50 Gazzâlî, İhyâ, thk. Sa'bu'l Mehâsinî Ali Muhammed Mustafa, 3/538.

51 Fikret Karaman ve diğerleri, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 84.

52 Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, *Müsned* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), 5/220-221.

53 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4/273.

bu âlemde Hakk'ın halk için takdir ettiği iradenin dışına çıkılamaz. Bu âlemde küllî suretler ve a'yân-ı sabiteler cüzi suretlerini kendisinden daha aşağı âlemlerdeki varlık sahasına sürmek için zorlanmaktadırlar.”⁵⁴

İmam Gazzâlî, Azîz Nesefî'nin belirttiği Ceberût âleminin varlığını kabul etse de bu âlemin yeri ve konumu ile alâkalı farklı görüşlere sahiptir. Ona göre Ceberût âlemi, Mülk ile Melekût âlemi arasında orta bir âlem konumunda, maddî âlemlerle ruh âlemi arasında bir tarafı karada diğer tarafı denizde sürekli hareket eden bir gemiye benzemektedir. Ancak iki kıta arasında yolculuk yaparken rotası belli bir gemiye ihtiyaç hissedilirken, Şuhûd âleminde Melekût âlemine intikallerde böyle bir vasıtaya ihtiyaç yoktur. Çünkü mâna âleminde seyrederken maddeye gereksinim hissedilmez. Bir başka ifadeyle kalbin arzu ve istekleri nasıl kılcal damarlara kadar bedeninin her tarafına dağıtılan kuvvelerle harekete geçip kulak işitmekte, göz görmekte, burun koklamakta, dil tatmakta ve el dokunma hissiyle mukabelede bulunmaktaysa Ceberût âlemi de böyle bir kuvvet ve kudret orduları sayesinde ruhları Melekût âlemine taşımaktadır.⁵⁵

Şu hâlde Ceberût âlemi tam bir cebir halinin hüküm sürdüğü ululuk, azamet ve ilâhî kudret âlemidir. İmam Gazzâlî bu âlemi, maddî âlemin üstünde, Melekût âleminin altında bir yere konuşturmuştur. Ceberût, iki âlem arasında bir engel teşkil etmekte, Şuhûd âleminde Melekût âlemine yönelen yükselişlere mâni olmaktadır. Zira buradan Gayb âlemine ulaşmayı arzu eden nefisler üzerinde cebr, zorlama ve kahır gibi uygulamalar söz konusudur. Bu güç, maddî varlığın en altından manevî varlıkların en tepesindeki arşa varıncaya kadar her yeri kaplamıştır. Kullar bu âleme girdiğinde Hakk'ın ihtiyarına cebren uymak zorunda kalırlar. Çünkü burada mecburî bir durum söz konusudur; dolayısıyla bu âlemde kullardan hiçbirinin ihtiyarı geçmemektedir.

1.3. Şuhûd Âlemi

Şuhûd kelimesi sözlükte “kesin haber vermek ve bir yerde hazır bulunmak” anlamlarında mastardır. Göklerde ve yerde duyular vasıtasıyla idrak edilebilen her şey, “tanıklık yapmak ve algılamak” manalarına gelen “şehâdet

.....

54 İrfan Gündüz, “Ceberût”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 07 Haziran 2020).

55 Gazzâlî, İhyâ, thk. Sa'bu'l Mehâsinî Ali Muhammed Mustafa, 3/512.

ile âlem” kelimelerinden teşekkül etmiş bu âleme dâhildir.⁵⁶ Hakk’ın dışında gayrullâh, mâsivallâh ve sivâ gibi isimlerle de anılmaktadır.⁵⁷ Kur’ân-ı Kerim’in farklı âyetlerinde “âlimü’l-gaybi ve’ş-şehâde”⁵⁸ “yevmin meşhûd”⁵⁹ ve “meşhûd”⁶⁰ tabirlerinde geçen “şehîd” kelimesi, Allah’a nispet edildiğinde “her şeyi gözleyen ve hiçbir şey ilminden gizli kalmayan” anlamına gelirken, kullara nispet edildiğinde, “makamını gören ve nimetlere tanık eden” demektir.⁶¹

İmam Gazzâlî’ye göre galaksilerde yüzüp giden meteorlardan, yeryüzünde debelenen en küçük canlılara kadar her şey Allah’ın vahdaniyetinin şahitleri, celâl ve kibriyâsının alametleri olarak şühûd âlemine dâhil olup lütuf ve keremi her şeyi kuşatmıştır. ⁶² Arzın beşik gibi yaratılması, orada geniş yollar ve geçitler açılması, dağların yeryüzüne sağlam kazıklar şeklinde dikilmesi, mahlûkatın yiyecek ve içeceklerinin tedariki ve huzur ortamında istirahatları, bu âlemdeki varlıklar için sadece birkaç misal teşkil eder.⁶³ Ölü arzın üzerine gökten su indirildiğinde canlanıp muhtelif bitkiler yeşertmesi ve bu bitkilerden hayvanların gıdalanması, kupkuru taştan ve bulanık topraktan tatlı ve tertemiz suyun akıtılmasıyla pınarlardan ve nehirlerden içirilmeleri aynı zamanda bu âlemin canlılığını göstermektedir.⁶⁴

İmam Gazzâlî, Allah Teâlâ’nın yarattıklarından dağlar altına yerleştirilmiş cevherleri ve yerin derinliklerinden elde edilen madenlerin -altın, gümüş, bakır, kalay, demir ve daha niceleri- farklı özelliklerine değinmektedir. Onlardan bir kısmı çekiçle dövülüp istenilen şekle sokulurken, firuze ve inci gibi dövülmeyi kabul etmeyenler de vardır. Allah, insanların bu madenleri çıkarmalarına, temizlemelerine ve onlardan çeşitli kaplar, aletler, paralar ve süs eşyaları yapmalarına imkân vermiştir. Petrol, kükürt, katran ve tuz benzeri maddelerden çorak, humuslu, humussuz topraklara kadar canlı cansız her

.....

56 İbn Manzûr, *Lisanü’l-‘Arab*, “alm”, 9/373.

57 Ahmet Cahid Haksever, *Tasavvufu Anlama Kılavuzu* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 125.

58 el-Bakara 2/255

59 Hüd 11/103

60 el-Burûc 85/3

61 Ebü’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er- Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garibi’l-Kur’ân* (Beyrut: Mektebetu Nezâru Mustafa Bâz, ts.), 354.

62 Gazzâlî, İhyâ, thk. Sa’bu’l Mehâsinî Ali Muhammed Mustafa, 4/278.

63 Gazzâlî, *el-Hikmetü fi mahlûkâti’llah*, 9.

64 Gazzâlî, İhyâ, thk. Sa’bu’l Mehâsinî Ali Muhammed Mustafa, 4/286.

şey hak ettiği ve gerektiği ölçüde yaratılmıştır.⁶⁵ Öyle ki, her şey bir tarafa hayatın menbaı sayılan suyun akıtılması bu âlemde yaratanın azamet, celâl, kudret ve hikmetinin kemâlini göstermeye ve taaccüp edilmeye kâfidir.⁶⁶

İmam Gazzâlî'nin bu âlemde ilginç bulduğu varlıklardan bir tanesi de istiridyenin kabuğunun iç katmanını korumak amacıyla ürettiği aragonit adı verilen bir çeşit kalsiyum karbonat kristalinden meydana gelen incidir. Gemilerin su üzerinde batmadan insanları ve yüklerini taşımalarını hayretler içerisinde aktarırken, “Âdemoğluna hayret etmek gerek! Nasıl olur da dinar, dirhem ve cevherleri gözünde olabildiğince büyütür de bir yudum sudaki nimetten gafil kalır! Oysa gerektiğinde su içilmeye, vücutundan dışarı atılmasına en çok muhtaç insan, bir yudum su için her şeyini vermekten geri durmaz.”⁶⁷ diyerek tefekküre kapı aralamak istemektedir. “Göklerde uçan kuşlara, evcil ve yabani hayvanlara, sivrisineğe, karıncaya, arıya, örümceğe ve daha nicelerine bak!”⁶⁸ demekle de her birindeki harikuladeliğin hikmet sahibi, âlim ve kâdir bir yaratan tarafından halk edildiğine dikkat çekmekte ve bilimizin nihai noktasının O'nun marifetinden aciz kalacağını itiraf ettirmektedir.

Bu düşünce tarzıyla İmam Gazzâlî, tüm âlemleri Allah merkezli ontolojik bir konumda değerlendirirken,⁶⁹ Şuhûd âleminin canlıların çoğalmasına ve huzur ortamında yaşamalarına müsait yaratıldığını belirtir.⁷⁰ Ona göre mukadder bir hesap üzere tertip edilmiş gök cisimleri muayyen konaklarda deveran etmekle ister istemez Allah Teâlâ'ya ibâdet etmektedirler. Ayrıca gecenin canlılar için örtü, uyku ve istirahat mahalli, gündüzün iaşelerinin teminine vasıta kılınması Allah'ın mahlûkata özellikle de ibâdet etmek için halk ettiği insanlara sunduğu bir lütuftur.⁷¹ “*O her an yaratma halindedir. Artık Rabb'inizin nimetlerinden hangisini inkâr edebilirsiniz?*”⁷²

.....

65 Gazzâlî, İhyâ, thk. Sa'bu'l Mehâsinî Ali Muhammed Mustafa, 4/287-288.

66 Gazzâlî, İhyâ, thk. Sa'bu'l Mehâsinî Ali Muhammed Mustafa, 4/290-291.

67 Gazzâlî, *el-Hikmetü fi mahlûkâti'llah*, 12-13.

68 Gazzâlî, İhyâ, thk. Sa'bu'l Mehâsinî Ali Muhammed Mustafa, 4/288-289.

69 Şaban Ali Düzgün, “Varlık Ve Bilgi Aydınlanmanın Keşif Araçları”, *Dini Araştırmalar* 10/30 (2008), 14.

70 el-Bakara 2/164.

71 Gazzâlî, İhyâ, thk. Sa'bu'l Mehâsinî Ali Muhammed Mustafa, 4/296.

72 er-Rahmân 55/29-30.

Şuhûd âleminde zerreden küreye varlıkların tamamının ayrışabilen, birleşebilen ve farklı yapılara dönüşebilen varlıklar olduğunu belirten İmam Gazzâlî, değişikliklerin çok hızlı ve sürekli bir şekilde yaratılmasından⁷³ dolayı varlıklardaki süratli farklılaşmanın çıplak gözle görülemediğini belirtir. Sebeb-i hikmetlerini henüz kavrayamadığımız bu varlıklar insan için yaratılmıştır.⁷⁴ İnsan ise yalnız Allah'a ibâdet ve kulluk etmek için yaratılmıştır.⁷⁵ Bu özellikleri itibariyle insan, diğer varlıkların tamamından ayrılmakta ve ibadetle ilişkisi apayrı bir boyuttadır.

2. Varlık-İnsan-İbâdet İlişkisi

Acelecî ve zayıf yaratılması hasebiyle insan, sürekli bir yerlerden medet ummaya ve karşılaştığı sıkıntılı durumlardan kurtulmak için sığınacak bir kutsala ihtiyaç duyar. Aradığı bu kutsalın kendisini her türlü beladan kurtarması ve saadete kavuşturması için Allah'a dua eder. İmam Gazzâlî'ye göre kâinat üç âlemden yaratılmış; insan ise cem makamında bu âlemlerin numunesi şeklinde yaratılmıştır. Onun kalbine gelen marifet nurları Melekût; korku, heybet, azamet gibi duygular Ceberût; ağlamak, sevinmek, ürpermek gibi haller ise Şuhûd âleminde dir.⁷⁶ Böylelikle insan her üç âlemle doğrudan veya dolaylı olarak irtibatlıdır.

Bir başka açıdan bakıldığında Gazzâlî'ye göre insanlar yeme-içme ve üreme bakımından bitkilere, hissetme ve hareket etme bakımından hayvanlara, sureti ve kıymeti bakımından tuvalde nakşedilmiş eşsiz tablolara benzemektedir. Şuhûd âlemindeki varlıklardan onu ayıran en büyük özellik, eşyanın hakikatini kavrayabilecek kabiliyette akılla donatılmasıdır. İnsan bu vasfıyla da Melekût âleminin meleklerine benzemektedir. Bu yüzden Şuhûd âleminde Melekût âlemine urûç etmeyi ve meleklerle bir arada bulunmayı hak etmektedir.⁷⁷ Hz. Yusuf'un kıssasında geçen kadınların, "Bu beşer değildir! Ancak, şerefli ve kerîm bir melektir."⁷⁸ demelerinin yanında, Hz. Peygamber'in, "Eğer

.....

73 en-Neml 27/64.

74 el-Câsiye 45/13; en-Nahl 16/9-14.

75 ez-Zâriyât 51/56.

76 Gazzâlî, *Erba'în*, thk. Abdullah Abdulhamid Arvânî, 64.

77 Gazzâlî, *İhyâ*, thk. Sa'bu'l Mehâsinî Ali Muhammed Mustafa, 3/520.

78 Yûsuf 12/31.

şeytanlar Âdemoğullarının kalpleri etrafında dolaşmasaydı, göklerin melekûtunu seyredeceklerdi.”⁷⁹ buyurması boşuna değildir.

Gazzâlî insanı tarif ederken ondaki hayvanî ruhu, yanarak etrafına ışık veren lambaya benzemektedir. Lamba onun hayatı, damarlarında dolaşan kan yağ, his ve hareketler ışığı, şehvet harareti, gazap dumanı, ciğer vicdanıdır. Bu ruh aslında hayvanların tamamında ortak özelliştir; ancak Hz. Muhammed’in davetine icabete liyakatli ruh bu ruh değildir. İnsan bundan ayrı ve bambaşka, hilâfete layık görülen beşerî bir ruha sahiptir.⁸⁰ Bu itibarla Şuhûd, Ceberût ve Melekût âleminin en seçkinidir. Bedeni onun vatani, azaları usta birer sanat-kâr mesabesinde kabiliyetlerle donatılmıştır. Adeta Melekût âleminden Şuhûd âlemine indirilmiş ruhuyla, at üzerinde avlanan avcıya benzeyen insanın şehveti biniti, gazap av köpeğidir. Süvarisi usta bir binici, atı talimli bir binek, köpeği eğitilmiş olan insanın hedefine ulaşması çok kolaydır. Süvarisi beceriksiz, atı serkeş, köpeği sahibi için değil de kendisi için avlananın hedefe varması şöyle dursun helâki an meselesidir.⁸¹ Böylelikle Gazzâlî süvarinin bilgisizliğini insanın cehaletine ve basiretinin killetine, atının serkeşliğini şehvetinin çokluğuna, köpeğin saldırganlığını ise gazabın taşkınlığına yorumlamaktadır.

İnsanın uzuvlarını kalbin ordularına, hizmetçilerine ve yardımcılarına benzeten Gazzâlî, kalbi beden üzerinde tasarruf sahibi tek kuvve olarak görmektedir. Azalardan hiç birisi onun iradesine muhalif hareket etmeye ve emirlerine karşı gelmeye muktedir değildir. Örneğin kalp, göze açılmayı emrettiğinde açılır ve görür; ayağa yürümeyi emrettiğinde yürümeye, dile konuşmayı emrettiğinde kelimeler söylemeye başlar. Şuhûd âleminden Ceberût âlemini geçerek Melekût âlemine giden kutsal yolculuğa çıkabilmesi için azalarından başka bir bineğe ve yol arkadaşlarına da ihtiyaç vardır.⁸² Onun bu âlemdeki bineği bedeni, yol arkadaşları gazabı ve şehveti, azığı ilmi, selâmeti ise salih amelleridir. Bütün bunlar sadece insanda cem olmuştur. Genelde her şey Allah’ın kuluken bu özellikleri itibarıyla özelde sadece insan abd makamına çıkabilir. Çünkü abd makamında bilerek ve isteyerek taat ve ibâdet yalnız Allah’a yapılmaktadır.⁸³

79 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 8426.

80 Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî el-Gazzâlî, *Ravzatü't-tâlibîn ve umdetü's-sâlikîn, Mecmûatü Resâilil-İmâmi'l-Gazzâlî içinde* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1427/2006f), 34.

81 Gazzâlî, *İhyâ*, thk. Sa'bu'l Mehâsinî Ali Muhammed Mustafa, 1/516.

82 Gazzâlî, *İhyâ*, thk. Sa'bu'l Mehâsinî Ali Muhammed Mustafa, 1/511-512.

83 İbn Manzûr, *Lisanü'l-'Arab*, “abd”, 9/10.

Gazzâlî'ye göre abd ile mâ'bud sonsuza ulaşan fakat hiçbir noktada buluşamayan iki mertebedir. Yeri gelir mâ'bud, abdin gören gözü, işiten kulağı, tutan eli olur. O haldeyken işiten, gören ve konuşan yalnız O'dur. Böylelikle abd akıl semasından miraca oradan da vahdaniyet tahtına oturmaya müstehak konuma çıkar.⁸⁴ Nefsini mâsivâyâ kulluktan azlettiğinde "abd-i hâlis", üstünlük taslamaktan arındığında "abd-i mahz", şeytandan uzaklaştığında "abd-i has", emredileni yerine getirdiğinde "abd-i ızdırâr", nafilelerle Allah'a yaklaştığında "abd-i ihtiyâr" mertebesindedir. Eğer bu mertebeler dışında bir konumda bulunursa sıradan insanlar, yani "abd-i umûm" derekesinde diğer canlılardan herhangi bir farkı kalmayacaktır.⁸⁵ Belki bu durumdayken bile insanı diğer varlıklardan ayıran en büyük özelliği yine ibâdetleridir.

Gazzâlî'ye göre insan ibâdetini zâhir ve bâtın diye sahip olduğu iki göze borçludur. Güneşin Şuhûd âleminde, Kur'ân-ı Kerîm'in Melekût âleminde nûr olarak doğması gibi iki gözden zâhir olanı hisler ve müşahede âleminde, bâtın olanı ise gayb ve melekût denen başka bir âlemde doğmaktadır. İnkişafı oranında kendilerine melekûtun kapıları açılmakta ve orada gördükleri acayıplıklar Şuhûd âleminde gördüklerini gölgelemektedir. Artık kim bu âleme sefer etmeyip Şehadet âleminin düşük seviyesinde kalırsa onun hayvandan bir farkı yoktur; hatta daha da sapkındır.⁸⁶ Çünkü hayvanlara Melekût âlemine uçacak kanatlar verilmemiştir.⁸⁷ Varlık âleminde ibâdet mertebesine hakkıyla layık tek ve eşsiz varlık akıllı ve tefekkür etmesini bilen insandır.⁸⁸ Bu makama ulaşabilmesi, Allah'tan başka her şeyden sıyrılıp gerçek manada ibâdetlerine ve kulluğuna bağlıdır.

Kur'ân-ı Kerîm'de geçen, "Kullarımızdan İbrâhim'i an!"⁸⁹ "Kulumuz Eyüp'ü de an!"⁹⁰ "Onlar ne güzel kuldur."⁹¹ ifadelerinden mü'min kulun "abd"den daha güzel bir sıfatla anılmasının mümkün olmadığı anlaşılmaktadır. Bu yüzden abd makamındaki Hz. Muhammed ayakları şişinceye kadar ibâdet etmekten geri durmamıştır. Kendisine, "Ya Rasûlullah! Senin geçmiş ve gelecek bütün

84 Gazzâlî, *Mişkât*, 15.

85 Süleyman Uludağ, "Tasavvuf", *İslam Ansiklopedisi* (Erişim 24 Aralık 2019).

86 el-En'âm 6/77.

87 Gazzâlî, *Mişkât*, 8-9.

88 et-Tîn 95/4.

89 Sâd 38/45.

90 Sâd 38/41.

91 Sâd 38/30.

günahların af olmadı mı?” diyen eşine “Şükreden bir kul olmayayım mı?” diye mukabelede bulunması,⁹² onun ubudiyete ne kadar büyük bir önem attettiğini gösterir. Yine melik peygamber olmakla kul peygamberlik arasında serbest bırakıldığında kul peygamberliği tercih ettiğini söylemesi,⁹³ onun ibâdet bilincinin ve kulluk şuurunun fevkalade gelişmişliğinin delilidir.

İmam Gazzâlî'ye göre akli mutedil, şeriat bilgisi kâfi, fitratı bozulmamış, sözleri doğru ve karakteri düzgün insanlar, Hz. Peygamber kadar olmasa da kemalleri ölçüsünde öfkesini kontrol altına alabilen, şehvetine yenik düşmeyen güzel ahlâklı kimselerin özelliklerini taşımaktadır. Amellerini Hakk'ın rızası için severek ve isteyerek yerine getirir; kötülükleri terk etmekte zorlanmazlar.⁹⁴ Bedeni, ruhu, kalbi, vicdanı, arzuları ve nefretleriyle bilerek ve isteyerek mü'min olmayı ve müslümanlığı tercih etmekle zâhirlerini ve bâtınlarını Allah'ın hükmünden gayrine kapatmışlardır.⁹⁵ İşte bu onların Rabb'ine doğru sefere başladıkları ilk miraçtır. Aşağuların aşağısına atılmışken en yüksek âleme çıkmayı hak etmiş; gaybın anahtarları yed-i kudretinde bulunan Allah Teâlâ'nın huzuruna varmışlardır. Artık nefsinin ve gayrinin hakikatini görebilmenin yanında başkaları da kendi vasıtalarıyla görünür konumdadır.⁹⁶

Bilgi denilen nurlar Allah'tan peygamberlerin ruhuna, oradan da mah-lûkata yansımaya başlar ki, Hz. Peygamber'e Sirâc-ı Münîr denilmesi bu sebeptendir. Allah Teâlâ, Hz. Muhammed'in ümmetine olan merhametinden, “Peygamber size ne verdiyse onu alın, neyi de size yasak ettiyse ondan vazgeçin. Allah'a karşı gelmekten sakının!”⁹⁷ buyurmuştur. Buna istinaden ahirette hesaba çekilmeden önce, henüz dünyada yaşarken kişinin hesabını görmesi gerektiğini belirten Gazzâlî, çalışıp çabalamadan ve ibadetsiz olarak cennete kavuşacağını zanneden kimsenin hayâle kapıldığını, kuru kuruya Allah Teâlâ'dan

.....

92 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahih* (Beirut: Dâru İbni Kesîr, 2002), “Teheccüd”, 6; Ebu'l-Huseyn İbn Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbü'rî Müslim, *Sahihu Müslim*, nşr. Muhammed Fuâd-Abdülbâkî (Kahire: Basım, 1955), “Müsâfirîn”, 18.

93 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/231.

94 Gazzâlî, İhyâ, thk. Sa'bu'l-Mehâsinî Ali Muhammed Mustafa, 3/614-615.

95 Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî el-Gazzâlî, *Mirâcu's-sâlikîn, Mecmûatü Resâli'l-İmâmi'l-Gazzâlî içinde* (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1427/2006d), 57.

96 Gazzâlî, *Mişkât*, 8.

97 el-Haşr 59/7.

cennet istemenin büyük günah olduğunu belirtir.⁹⁸ İnsan Allah ve Resulünün emir ve yasaklarına şuurlu bir şekilde uyduğunda tüm hareketleri ibâdet değeri taşımaktadır. Allah'a şirk koşarak putlara, ateşe, ağaca ve haça tapınmak hiçbir zaman ibâdete değer görülmemiştir.⁹⁹ Ancak tevhid,¹⁰⁰ itaât,¹⁰¹ boyun eğmek,¹⁰² iman etmek ve salih ameller işlemek,¹⁰³ gibi önemli ilkeleri haiz ibâdetler, ubudiyet makamına çıkmaya layıktır.¹⁰⁴

Fahreddin Râzi, insanın ibâdetlerini saygının en ileri derecesi nitelendirilmesinde bulunurken,¹⁰⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, sevgi ve itaatle iç içe geçmiş ve yalnız Allah'a yapılan kulluğu ibâdet telakki etmektedir.¹⁰⁶ Gazzâlî bu görüşlere katılmakla birlikte ibâdetlerin Allah ile kullar arasında mevcut çok özel bir mahremiyetinden bahsetmektedir. Öyle ki, sultanlarla halvet için hediye ve rüşvet vermek gerekirken, şânı âlî ve kadri yüce Allah ile insan arasındaki kapılar sonuna kadar açıktır ve hiçbir aracıya ihtiyaç yoktur.¹⁰⁷ Kurbiyyet makamında abd, "Secde et ve yaklaş!"¹⁰⁸ müjdesiyle sevinirken, Hz. Peygamber'in, "Kulun Rabbine en yakın olduğu hâl secdedeki hâlidir."¹⁰⁹ sözünün gereği hicabından iki büklüm ilâhî azametini örtüsüne bürünmüş vaziyette ve son derece halinden memnundur.¹¹⁰ Bu durum Hristiyan mistisizminde tamamen farklıdır. Kurtuluşu aydınlanma ve dönüşüm olarak anlayan mistikler, yaratılmış varlıkların tanrısallaşması fikrini öne

.....

98 Gazzâlî, *Mirâcu's-sâlikîn*, 58.

99 Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat Yayınları, 1971), 1/95.

100 en-Nisâ 4/36.

101 el-Bakara 2/172.

102 el-Fâtîha 1/5.

103 en-Nisâ 4/172-173.

104 el-Bakara 2/83.

105 Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 14/159.

106 Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dımaşkî el-Hanbelî İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn beyne menâzili İyyake ve İyyake nesteîn* (Beyrut: Dâr İbn Hazm, 1434/2013), 58-59.

107 Hasan Mahmud Çamdibi, *Şahsiyet Terbiyesi ve Gazzâlî* (İstanbul: Han Neşriyat, 1983), 221.

108 el-Alak 96/19.

109 Müslim, Sahîh, nşr. Muhammed Fuâd-Abdülbâkî, "Salât", 215.; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), "Salât", 148.; Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî Nesâî, *es-Sünen*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), "Tatbîk", 78.

110 Gazzâlî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 46.

çıkartır ve ibadeti kapalı madde olmaktan çıkış, yani Tanrı’dan kopukluğun aşılması olarak anlar.¹¹¹

Gazzâlî’ye göre, nefis ve şeytanın kuvvetini azaltmak ve layık-ı vecih üzere Allah’a ubûdiyette bulunmak isteyenler, ihtiyarını kâmil bir eğitime teslim etmek suretiyle abdestli, oruca, sükûta ve halvete müdâvim olmalıdır. Allah’tan gelen hayra ve şerre rıza gösterip, cenneti ve cehennemi istemekten kaçınmalıdır. Böylesi için fakirlik ziyet, sabır süs, recâ binek, tevekkül şandır. Onlar Allah’tan gayri her şeyden ve herkesten müstağni olarak verâ yolunda zaruret miktarıyla iktifâ eder; bütün kalbiyle Allah’ı sever ve yalnız O’na sığınır. ¹¹² “Allah’a, âhiret gününe, meleklerle, kitaba ve peygamberlere imân etmek; sevdiği maldan yakınlara, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışlara, yardım isteyenlere ve özgürlüğünü kaybetmiş kimselere harcamak; namazı dosdoğru kılıp zekâtı vermek ve antlaşma yaptıklarında sözlerini tutmak; darlıkta, hastalıkta ve savaş zamanında sabretmek”¹¹³ gibi üstün meziyetlere sahiptirler.

Sonuç

İmam Gazzâlî’nin görüşlerini incelediğimiz makalede Allah-varlık-insan-ibâdet ilişkisi tasavvufî bağlamda değerlendirilmiştir. Gazzâlî düşüncesinde gerçek ve mutlak tek bir varlıktan bahsedilebilir, o da Allah Teâlâ’dır. O’nun dışındaki varlıklar mukayyettir; yani varlıklarıyla yoklukları birbirine denktir. Çünkü varlık gösterebilmeleri için müteal varlık Allah’a muhtaçtırlar. Bu bakımdan ibâdetlerini O’ndan başkasına değil de sadece O’na özgü kılmaları, son derece tabiidir. Örneğin dağların ve kuşların, şimşeklerin ve gök gürültülerinin Yüce Allah’ı tesbîhi ibadet olarak telakki edilirken aynı zamanda bu varlıkların Allah’ın varlığına, birliğine ve kudretinin büyüklüğüne delâlet etmesi şeklinde yorumlanmaktadır. Getirilen naklî delillerden ve mistik tecrübelerinden çıkarılan sonuca göre göklerde, yerde ve bu ikisi arasında her ne yaratılmış ise rükuda, oturarak ve kıyamda Allah’ı tesbih eder. İnsan ise bu nevilerin tamamını bir arada bulundurarak yüce Allah’a ibâdet etmek suretiyle cem makamına çıkmıştır. Bu noktada kalbi, akli, nefsi ve ruhuyla

111 Nikolay A Berdyayev, “Yaratıcılık ve Kurtuluş”, çev. Nesrin Ertürk, *Kesit Akademi Dergisi* 6/25 (2020), 766-768.

112 Gazzâlî, *Ravzatü’t-tâlibîn*, 15-16.

113 el-Bakara 2/177.

diğer yaratıkların tamamından ayrılmakta; şuurlu ve bilinçli olarak âlemlerin Rabbi Allah'a ibâdet ederek imtiyazlı konuma yükselmektedir. İbadet fenomenlerini ifade etmek üzere sığınma, yüceltme, acizyetlerini ifade etme, havf ve recâ gibi duygularla yerine getirdiği belli bazı davranışlarla tabiat üstü bir varlık olan Allah'a ibadet ettiğini göstermektedir.

Varlık sahasına özel olarak indirilen insan, Allah tarafından kendisine gönderilen peygamberler sayesinde bilgilenme, bilgisini geliştirme ve karara varma yetileriyle inançlarını değiştirip değiştirmemekte muhayyer bırakılmıştır. Nefsine uyması halinde hayvanlardan daha aşağı konuma düşerken, aklın gereği sorumluluklarını yerine getirmekle meleklerden daha üstün bir konuma yükselebilmektedir. Çünkü hayvanlarda nefis varken akıl ve onları yönlendirecek peygamberleri yoktur. Melekler ise akıllı varlıklardır; ancak onların da mücadele etmeleri gereken nefisleri yoktur. Meleklerdeki akıl ve hayvanlardaki nefsin bir araya getirilmesiyle yaratılmışların en seçkinlerinden insanın nefsi, aklını gölgelediğinde hayvanlardan aşağı, akli nefsini tahakküm altına aldığında meleklerin fevkine çıkabilir. Bu doğrultuda insanlar dünyevî ve uhrevî menfaat elde etme, zarar ve sıkıntılardan kaçınma ve kurtuluş erme gibi duygu ve etkenlerle yüce varlığa inanmış ve inandıklarını uygun iyi niyet, söz ve davranışlarla yerine getirmiş; yani ibadet edegelmiştir. Diğer yaratıklarda bulunmayan yeteneklerle donatılmasına rağmen, onlardan ayrı ve sürekli olarak farklı tarz ve sembollerle Allah'a sığınma ve O'ndan yardım dileme duygusu hissetmiştir. Bu durum göz önünde alındığında onun ibadeti, Allah'a doğru sevgi dolu bir gayretle tapınma, O'ndan uygun şeyleri dileme, sevgisine mazhar olabilmek için tâzim ve saygı şeklinde kendini göstermiştir.

Kaynakça

- Adamson, Peter-Richard C Taylor. İslam *Felsefesine Giriş*. çev. M Cüneyt Kaya. İstanbul: Küre Yayınları, Basım, 2007.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsned*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Atay, Hüseyin. *İbni Sina'nın Varlık Nazariyesi*. Ankara: Gelişim Matbaası, 1983.
- Aydınlı, Yaşar. *Gazzâlî: Muhafazakar ve Modern*. Bursa: Arasta Yayınları, 2002.
- Berdyaev, Nikolay A. "Yaratıcılık ve Kurtuluş". çev. Nesrin Ertürk. *Kesit Akademi Dergisi* 6/25 (2020).
- Bolay, Süleyman Hayri. *Aristo Metafiziği ile Gazzali Metafiziğinin Karşılaştırılması*. İstanbul: MEB Yayınları, 1986.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-. *el-Câmi'ü's-sahîh*. Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 2002.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. Ankara: Ekin Yayınları, 2. Basım, 1997.
- Coşkun, İbrahim. "Muhyiddin İbn Arabî'nin Felsefesinde "Allah" Mefhumu". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-1)* 21 (2008).
- Çamdibi, Hasan Mahmud. *Şahsiyet Terbiyesi ve Gazzâlî*. İstanbul: Han Neşriyat, 1983.
- Düzgün, Şaban Ali. "Varlık Ve Bilgi Aydınlanmanın Keşif Araçları". *Dini Araştırmalar* 10/30 (2008).
- el-Ezdî, Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Fahrüddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî el-. *el-Erba'în fî usûli'd-dîn fi'l-akâid ve*

esrâri'l-ibâdât ve'l-ahlâk. thk. Abdullah Abdulhamid Arvânî. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1424/2003.

Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî el-. *el-Hikmetü fi mahlûkâtî'llah azze ve celle, Mecmûatü Resâili'l-İmâmi'l-Gazzâlî içinde*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1427/2006a.

Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî el-. *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*. Beyrut: el-Matbaatü'l-Asriyye, 1433/2012.

Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî el-. *el-Madnûn bih alâ gayri ehlihi, Mecmûatü Resâili'l-İmâmi'l-Gazzâlî içinde*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1427/2006b.

Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî el-. *Faysalü't-tefrika beyne'l islam ve'z-zendeķa*. Beyrut: Dâru'l Minhâc, 1438/2017.

Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî el-. İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn. thk. Sa'bu'l Mehâsinî Ali Muhammed Mustafa. Dimeşk: Dâru'l-Feyhâ-Dâru'l-Menhel Nâşirûn, 1431/2010.

Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî el-. *İlcâmü'l'avâm'an 'ilmi'l-keîâm, Mecmûatü Resâili'l-İmâmi'l-Gazzâlî içinde*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1427/2006c.

Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî el-. *Mearicü'l-Kuds (Hakikat Bilgisine Yükseliş)*. çev. Serkan Özbudun. İstanbul: İnsan Yayınları, Basım, 1995.

Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî el-. *Mi'yârü'l-ilm*, İlmî Ölçütü. çev. Ali Durusoy-Hasan Hacak. İstanbul: Elma Basın Yayınları, Basım, 2013.

- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî el-. *Mirâcu's-sâlikîn, Mecmûatü Resâili'l-İmâmî'l-Gazzâlî içinde*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1427/2006d.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî el-. *Mişkâtü'l-envâr, Mecmûatü Resâili'l-İmâmî'l-Gazzâlî içinde*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1427/2006e.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî el-. *Ravzatü't-tâlibîn ve umdetü's-sâlikîn, Mecmûatü Resâili'l-İmâmî'l-Gazzâlî içinde*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1427/2006f.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî el-. *Tehafütü'l-felâsife, Filozofların Tutarsızlığı*. çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, Basım, 2005.
- Gündüz, İrfan. "Ceberüt". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 07 Haziran 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ceberut>
- Haksever, Ahmet Cahid. *Tasavvufu Anlama Kılavuzu*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dımaşkî el-Hanbelî. *Medâricü's-sâlikîn beyne menâzili iyyake ve iyyake nesteîn*. Beyrut: Dâr İbn Hazm, 1434/2013.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisanü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 1419/1999.
- Karaman, Fikret ve diğerleri, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.
- Kılıç, Cevdet. "Varlık Probleminin Zihinsel Gelişimi". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2004), 39-68.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn İbn Haccâc. el-Kuşeyrî en-Neysâbü'rî. *Sahîhu Müslim*. nes. Muhammed Fuâd-Abdülbâkî. Kahire: 1955.

Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Râgîb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. Beyrut: Mektebetu Nezâru Mustafa Bâz, ts.

Uludağ, Süleyman. "Tasavvuf". *İslam Ansiklopedisi*. Erişim 24 Aralık 2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/abd#2-tasavvuf>

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat Yayınları, 1971.

نظام حماية المرأة في عقد الزواج في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية Islam Helal*

ملخص البحث: تعد الشريعة الإسلامية منظومة متكاملة من الأحكام التي ترابط فيما بينها لتحقيق مجموعة من المقاصد السامية، كما يعتبر تنظيم أحكام الأسرة أحد الأبواب الرئيسة في الفقه الإسلامي، حيث تنتظم أحكام هذا الباب لتحقيق حالة من التوازن بين الاحتياجات الفردية والمصالح العامة، وهو ما يعد أبرز مميزات الشريعة الإسلامية التي تصلح للتطبيق في كل زمان ومكان.

ومن إعجاز الشريعة الإسلامية أن أبوابها وأحكامها تحقق المقاصد العامة التي شرعت من أجلها، كما أن الأحكام تتضافر فيما بينها لتشكل منظومات مترابطة تحقق مقاصد الشريعة في صورها العامة والخاصة والجزئية، وفي هذا البحث يسلط الباحث الضوء على نظام حماية المرأة في عقد الزواج وفق الشريعة الإسلامية، ويكشف ترابط الأحكام الخاصة بحماية المرأة في عقد الزواج، حيث تشكل فيما بينها منظومة توفر ثلاث صور من الحماية هي الحماية القانونية والاجتماعية والدينية، وهذه الأحكام كما ترابط لتشكل هذا النظام فإنها تلبى مجموعة من المقاصد يجب مراعاتها عند النظر في هذا النظام دراسة وتعليماً أو تطبيقاً وتفعيلاً.

ومن هذا المنطلق يتناول البحث نظام الحماية القانونية للمرأة في عقد الزواج من زاوية التعرف على مقاصده وأهدافه السامية، حيث يتناول منظومة الأحكام الشرعية التي تظل المرأة بالحماية

* Doktora öğrencisi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, Türkiye.
PhD Candidate, Istanbul University, Institute of Social Sciences, Istanbul, Turkey.
islamaly@marun.edu.tr <https://orcid.org/0000-0003-1498-6176>

في عقد الزواج دون ما قبله أو ما بعده من خطوات وأحكام، كما يتناول البحث صور هذه الحماية ومقاصدها، في محاولة للوصول إلى نتائج يستفيد منها الباحثون في مجالات الشريعة الإسلامية بحثًا وتطبيقًا وتقنينًا.

الكلمات المفتاحية: مقاصد - الأحوال الشخصية - الحماية التعاقدية - عقد الزواج

The System of Protecting Women in the Marriage Contract in the Light of the Purposes of Islamic Law

Abstract: Islamic law is an integrated system of rulings that are interconnected to achieve a set of sublime objectives, and family regulation is considered as one of the main chapters in Islamic jurisprudence, where the provisions of this section are organized to achieve a state of balance between the individual needs and the public interests, which is the most prominent feature of Islamic law that is suitable in every time and everywhere.

One of the miracles of Islamic law is that its chapters and rulings achieve the general objectives that it was legislated for, and the rulings are combined with each other to form interconnected systems that fulfill the objectives of Islamic law in its public, private, and partial forms. In this research, the researcher reveals the protection system of women in the marriage contract according to the Islamic law, and he reveals the interconnection of the provisions that protect women in the marriage contract, as they form together a system that provides three forms of protections: legal, social, and religious. These provisions, as they are linked to form this system achieving a set of objectives that must be considered when considering this system for study, education, application and activation.

From this standpoint, the research deals with the legal protection system for women in the marriage contract from the angle of identifying its lofty aims and objectives, as it deals with the system of legal rulings that shade women with protection in the marriage contract without the steps and provisions before or after it, and the research also deals with the forms and purposes of this protection, In an attempt to reach results that benefit researchers in the fields of Islamic law in research, application, and legalization.

Keywords: Purposes, Personal Status, Contractual Protection, Marriage Contract

İslam Hukukunun Amaçları Işığında Nikâh Sözleşmesinde Kadınları Koruma Sistemi

Öz: İslam hukuku, bir dizi yüce amaçlara (makâsıd) ulaşmak üzere, birbirine bağlı olan bütünleşmiş bir hükümler sistemidir. Aile hukuku, İslam hukukunun ana bölümlerinden biri olarak kabul edilir. Bu bölümün hükümleri, bireysel ve kamu menfaatlerini göz önünde bulundurarak,

تأرافلارن اراسندا بر دنره درومو ساالاماك ااين دوزنلنر. اسلام hukukunun, her zaman ve her yere uygun olmasi, en belirgin ozelligi olarak kabul edilir.

Islam hukukunun ustun ozelliklerinden birisi, boluimlerinin ve hukuimlerinin tesri kilindiari genel amaalar gerceklestirmesi ve hukuimlerinin birbirleriyle uyum azerisinde Islam hukukunun kamusal, ozel ve kismfi amaalarini yerine getiren birbirine baali sistemler halinde olmasidir. Bu araştırmada, Islam hukukuna gore nikah sozlesmesinde kadının korunma sistemi ve kadını yasal, sosyal ve dini bakımlarından koruyan hukuimlerin birbirleriyle baallantısı ortaya konulmaktadır.

Ilgili hukuimleri deaerlendirirken, bir dizi amaaca ulasamak uzere ve sisteminin oluşturulmasi aain baallantılı olan aalışma, eaitim, uygulama ve etkinleştirme alanlarının dikkate alınmasi gerektiari uzere durulmaktadır. Aynı şekilde nikah sozlesmesindeki kadını koruma altına alan hukuki hukuimler sistemine temas edilmekte ve koruma altına alınan hukuki hukuimler sistemi nikah akdinde basamaksız olarak ele alındıandan, kadınlara yonelik hukuki koruma sistemi yuce amaalarının ve hedeflerinin tespit edilmesi aasından da ele alınmaktadır. Ozetle bu araştırma nikah sozlesmesinin onceki veya sonraki hukuimleri, ilgili korumanın şekli ve amaalarını ele almaktadır, Araştırma, uygulama ve yasalalaştırmada Islam hukuku alanlarındaki araştırmacılara fayda saallayan sonuclara ulasma aabasi aindedir.

Anahtar Kelimeler: Makasid, Ahval-i şahsiyye, Sozlesmeli koruma, Nikah akdi

مدخل

يعد الزواج عقداً من العقود إذ يشترط فيه ما يشترط في غيره من العقود من تلاقي الإرادات والصيغة المعبرة عن إرادة الطرفين، ولكنه يتميز بطبيعة مختلفة^(١) إذ لا يقوم في جوهره على مجرد تلاقي الإرادات على فعل مشروع كما في بقية العقود، بل يتعين توفر شروط إضافية لصحته، ويلزم منه حصول أوضاع معينة واستحداث مراكز قانونية مختلفة لأطراف العقد نظراً لتميزه وحساسية ما ينبنى عليه من آثار كبيرة على المستوى الفردي والاجتماعي.

ولقد وفرت منظومة الزواج الإسلامي صورة مميزة من الرعاية لحقوق المرأة وحمايتها من الاعتداء باعتبارها الطرف الأضعف في العلاقة الزوجية وما يتبع

.....

(١) انظر: رمزي دراز، التميز التشريعي لمسائل الأسرة مبرراته ومظاهره (الاسكندرية: منشأة المعارف، ٢٠١٣)، ٥ وما بعدها.

ذلك من كونها أولى بالرعاية، كما راعى التشريع الإسلامي التوازن في توفير الحماية للمرأة دون إخلال بمركز الرجل أو إهدار لحقوقه وأحاط هذه التشريعات بإطار أخلاقي واجتماعي بما يكفل الاستقرار في النظام الاجتماعي.

وهذه الأحكام المتعلقة بحماية المرأة في عقد الزواج تتكامل فيما بينها لتشكّل منظومة متصلة تحقق المقاصد العليا للشريعة الإسلامية عمومًا ولعلاقة الزواج خصوصًا، والنظر إلى أحكام حماية المرأة في عقد الزواج باعتبارها تشكّل نظامًا متكاملًا يعد مفتاح الربط بين هذه الأحكام ومقاصدها، وبوابة الولوج إلى آفاق الاجتهاد المنضبط في هذا الباب سواء بالتنزيل على الوقائع أو بالتفصيل والتقنين.

وفي هذا البحث يجتهد الباحث لإلقاء الضوء على نظام حماية المرأة في عقد الزواج وفق رؤية مقاصدية منضبطة بالنص الشرعي، في سعي للوصول إلى تعريف لنظام حماية المرأة في عقد الزواج وبيان صورته ومقاصده بعيدًا عن الإفراط والتفريط الذي كثيرًا ما يعتري البحوث المتخصصة في مجال فقه الأسرة، وبناء على ذلك يقترح مجموعة من التوصيات العملية التطبيقية تعد نتيجة البحث ووسيلة الاستفادة العملية منه.

١. التعريف بنظام حماية المرأة في عقد الزواج

من يتتبع الأحكام الشرعية الخاصة بعقد الزواج يجد أنها تنتظم معًا لتشكّل منظومة متشابهة، تتكون من منظومات فرعية تتكامل أجزاؤها لتحقيق الهدف منها، فبالإمكان ملاحظة وجود نظام خاص بالحقوق المالية المترتبة على عقد الزواج من مهر ونفقة وهبات وإرث وغير ذلك حيث ينظم مقاديرها وتوقيت أدائها ويحدد طريقة الحل حال التنازع حولها، ونظام يحمي حقوق الأطفال داخل الأسرة وهو نظام يشمل تفاصيل التفاصيل بداية من أحكام الإنجاب وأحكام الرضاع وحقوق الطفل المالية والأدبية في حال استمرار الزواج أو حصول الطلاق بين والديه، وغير ذلك من الأنظمة التي يمكن ملاحظة تكاملها وترابطها وإن تفرقت أحكامها بين فصول باب فقه الأسرة ومباحثه.

وبالتأمل يمكن ملاحظة وجود أحكام مترابطة شرعت لتحمي المرأة في عقد الزواج، وهو الأمر الذي يمكن أن يطلق عليه "نظام الحماية" حيث توفر الشريعة الإسلامية للمرأة حماية عادلة ومتوافقة مع الفطرة الإنسانية ودون إخلال بالتوازن بين طرفي العقد أو بالتوازن العام على صعيد المجتمع، وتلك الحماية تشمل المرأة قبل عقد الزواج وفي حال العقد وتستمر في مصاحبتها أثناء قيام الزوجية وحتى انتهائها وانفصام عراها.

فمن أمثلة حماية المرأة قبل العقد تشريع ضوابط للاختلاط بين الرجال والنساء وتأكيد حرمة الأفعال الجنسية مع المرأة إلا بعقد شرعي، ومن أمثلة الحماية في عقد الزواج اشتراط الولي والإشهاد وتحديد شروط وأركان لا يمكن التنازل عنها في العقد، ومن أمثلة الحماية أثناء قيام الزوجية وجوب النفقة وحسن العشرة والحقوق الجنسية، ومن أمثلة حمايتها حال الطلاق أحكام الرجعة والنفقات الواجبة وأحكام الخلع وأحكام التفريق القضائي والتحكيم، وهذه الأمثلة وغيرها تظهر اتصال أحكام الأسرة المتعلقة بموضوع معين في صورة منظومات يحمي كل منها مجموعة حقوق محددة ويحقق مقاصد معينة يشكل مجموعها مقاصد هذا الباب وأحكامه.

وبناء على ما سبق يتضح أن النظر إلى الأحكام الشرعية المتعلقة بحماية المرأة في عقد الزواج ينبغي أن يتصف بالشمولية ومراعاة الروابط التي تربط هذه الأحكام، وليس باعتبارها جزراً منعزلة، أو توجهات منفصلة لا يربطها رابط ولا تنتظم في إطار واحد يهدف لتحقيق مقاصد محددة، وهذا الأمر يصدق على بقية الأحكام في الشريعة الإسلامية.

ووفق هذا العرض الموجز يمكن للباحث أن يصوغ تعريفاً لنظام حماية المرأة في عقد الزواج بأنه: "منظومة الأحكام الشرعية التي تهدف إلى منع الاعتداء على حقوق المرأة في عقد الزواج وما يتصل به"، ويتضح من هذا التعريف أن الهدف الأساسي لنظام حماية المرأة في عقد الزواج هو ضمان حصول المرأة على حقوقها ومنع التعدي عليها واستغلالها بصورة من الصور.

وفي سبيل تحقيق هذا الهدف تنتظم مجموعة من الأحكام الشرعية التي تحمي الجوانب المختلفة في عقد الزواج، بما يجعل أثرها يمتد ليشمل حماية الحقوق المالية والمعنوية، وتمتد تلك الحماية ليس فقط في مواجهة الطرف الآخر من التعاقد (الزوج) ولكنها تشمل كل ما يهدد حقوق المرأة بالانتقاص أو الضرر سواء أكان ذلك من فعل غيرها أو من فعل نفسها.

لذا ففي إطار هذا المفهوم الشامل لنظام الحماية يمكننا فهم الأحكام الشرعية التي قصدت إلى حماية المرأة من الإضرار بنفسها أو الإخلال بمركزها وحقوقها بما يتجاوز الحد الأدنى من الحقوق، وكذلك امتدت لتحمي المرأة من الاعتداء على حقوقها من قبل زوجها أو حتى من قبل أهلها.

وتركيز البحث منصب على مرحلة "التعاقد" في منظومة أحكام الأسرة دون غيرها من المراحل التي تسبقها أو تليها، لذا سيقصر الباحث على أفراد هذا الجانب بالبحث والاقتران عليه في الأمثلة التوضيحية، رغبة في التركيز والوصول إلى نتائج تطبيقية مفيدة.

٢. صور حماية المرأة في عقد الزواج

تنوع صور حماية المرأة في عقد الزواج الإسلامي، ويمكن تقسيم هذه الصور إلى حماية قانونية واجتماعية ودينية؛ وهذه الصور متكامل فيما بينها لتحقيق الهدف المرجو من حماية للمرأة في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية.

يقصد بالحماية القانونية في المصطلح القانوني: "منع الأشخاص من الاعتداء على حقوق بعضهم البعض بموجب أحكام قواعد قانونية"^(٢)، والمقصود بها في البحث: تلك القواعد والأحكام التي تتعلق بإجراءات وقواعد ينبغي التقيد بها لصحة العقد، ويترتب على مخالفتها جزاء قانوني، وهو ما يفرقها عن الحماية الاجتماعية التي تهدف إلى وضع مظلة أخلاقية تظل عقد الزواج، ويترتب على

.....

(٢) مصطفى النابر، الحماية القانونية للحقوق الفنية والأدبية في السودان (الخرطوم: مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، ٢٠٠٧)، ١٨.

مخالفتها استهجاناً مجتمعياً، والحماية الدينية التي تحيط عقد الزواج بسياج من القدسية والحرمة الإلهية التي تجعل أمر الزواج يسمو على كونه اتفاقاً عادياً أو تعاقدًا كسائر التعاقدات، وسيتناول البحث كل صورة من هذه الصور بالعرض والتوضيح عن طريق الأمثلة التطبيقية.

١,٢. الحماية القانونية:

تعتبر الحماية القانونية للمرأة في عقد الزواج أبرز صور الحماية، وذلك لأنها تعتبر الحد الأدنى من الحماية التي لا يمكن أن يخلو منها عقد الزواج بحال أو بآخر، كما أنها تمكن المرأة من اللجوء إلى قوة الحاكم لاقتضاء حقها وفق نظام الحماية القانونية، ويمكن ملاحظة هذا النظام في عقد الزواج في عدة مسائل منها:

١,١,٢. اشتراط وجود الولي

يعتبر اشتراط وجود ولي للمرأة في عقد الزواج أحد صور حمايتها، حيث يجعل الاتفاق يتم بطريقة متكافئة بين رجلين، وهو ما يبعد عن المرأة مخاطر التعرض للضغوط النفسية والعاطفية أو الخداع وغبن الحقوق.

وقد اختلف الفقهاء في حكم اشتراط الولي في عقد النكاح، وهل للمرأة أن تزوج نفسها بنفسها، ويصح العقد دون الحاجة إلى وليها؟

فذهب الجمهور من مالكية (٣) وشافعية (٤) وحنابلة (٥) إلى اشتراط أن يعقد ولي المرأة نكاحها، وأجاز أبو حنيفة للمرأة أن تباشر بنفسها عقد الزواج

.....

(٣) أبو الوليد الباجي، المنتقى شرح الموطأ (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، د. ت. ٢٠١٧/٣).

(٤) أبو اسحق الشيرازي، المهذب في فقه الإمام الشافعي (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٨)، ٥٠/٢.

(٥) ابن قدامة المقدسي، المغني (الرياض: دار عالم الكتب، ١٩٩٧)، ٣٣٧/٧.

دون ولي (٦)، والأصل في هذه المسألة حديث (لا نكاح إلا بولي) (٧) ولم ينكر أحد من المجيزين مباشرة المرأة عقدها بنفسها أفضلية وجود الولي، وهو ما يوفر حماية لحقوقها من التعدي والإهدار، وفي ذلك يقول ابن الهمام: ”الولاية في النكاح نوعان: ولاية نذب واستحباب وهو الولاية على البالغة العاقلة بكرًا كانت أو ثيبًا، وولاية إجبار وهو الولاية على الصغيرة بكرًا كانت أو ثيبًا، وكذا الكبيرة المعتوهة والمرقوقة“ (٨)، فأكد على أن وجود الولي في عقد النكاح لا يخلو من أن يكون واجبًا أو مستحبًا.

واعتبار وجود الولي يمكن أن ينتج عنه خطر الاستبداد بالرأي وإهدار حق المرأة من جانب وليها، لذا منعت الشريعة الإسلامية إجبار المرأة الثيب على الزواج ففي الحديث الشريف: (الثيب تستأمر في نفسها) (٩)، أما البكر التي لم يسبق لها الزواج فاختلّفوا:

عند الحنفية لا يجوز إجبار البكر البالغة على النكاح (١٠) وبذلك قال سفيان الثوري والأوزاعي وغيرهم (١١) وعند المالكية والشافعية يجوز للأب أن يجبر ابنته البالغة البكر على الزواج (١٢) وفي كل الأحوال فللبنت اللجوء إلى القضاء إذا عضلها وليها أو زوجها بمن لا يناسبها، فعن عائشة رضي الله عنها قالت: (جاءت فتاة إلى رسول الله ﷺ فقالت يا رسول الله إن أبي ونعم الأب زوجني ابن أخيه ليرفع بي خسيسته قالت: فجعل الأمر إليها فقالت إنني أجزت ما صنع أبي،

(٦) الكمال بن الهمام، فتح القدير (بيروت: دار الفكر، د. ت.)، ٣/٣١٢.

(٧) أبو عيسى الترمذي، الجامع الكبير، تحقيق أحمد شاكر ومحمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٧٥)، ”باب ما جاء لا نكاح إلا بولي“، ٣ (١١٠١).

(٨) الكمال بن الهمام، فتح القدير (بيروت: دار الفكر، د. ت.)، ٣/٢٥٥.

(٩) أحمد بن حنبل، مسند أحمد، تحقيق شعيب الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١)، باب مسند أبي هريرة ج ١٢ (٧٤٠٤).

(١٠) برهان الدين المرغيناني، الهداية شرح بداية المبتدي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ت. د.)، ٣/٢٣٨.

(١١) ابن رشد الحفيد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ١٩٧٥)، ٥/٢.

(١٢) ابن رشد الحفيد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ١٩٧٥)، ٥/٢.

ولكن أردت أن تعلم النساء أن ليس إلى الآباء من الأمر شيء) (١٣)، وكذلك حديث ابن عباس رضي الله عنهما (أن جارية بكرًا أتت النبي ﷺ فذكرت أن أباهما زوّجها وهي كارهة فخيرها النبي ﷺ) (١٤)، وهو ما يظهر منه أن اشتراط وجود الولي ليس ميزة ممنوحة له، بل هو تشريع يستهدف حماية المرأة في عقد الزواج، ويقع ضمن منظومة الحماية القانونية التي مكّنت المرأة من الاعتراض على قرار وليها أو اللجوء إلى القضاء في مواجهة قراره بالتزويج أو الامتناع.

٢, ١, ٢. اشتراط الشهادة والإشهار

يعتبر اشتراط الإشهاد على العقد وإشهاره من لوازم العقد، وهو يهدف إلى حماية الحقوق عمومًا، وحماية حق المرأة خصوصًا من التنصل من حقوقها في المهر المؤجل والنفقة ونسبة الولد وغير ذلك من الحقوق التي تستحقها بموجب عقد الزواج، كما أن الإشهار يقي سمعة المرأة من الامتهان حيث يعرف ويشتهر أنها متزوجة بعقد شرعي، فلا يظن أحد بها مظنة سوء ولا تمتد إليها الألسن والعيون.

وفي مسألة اشتراط الإشهاد اتفق أبو حنيفة (١٥) والشافعي (١٦) ومالك (١٧) على أن الشهادة من شروط النكاح على خلاف بينهم في كونه شرط تمام يؤمر به عند الدخول أو شرط صحة يؤمر به عند العقد، كما اتفقوا على أنه لا يجوز نكاح السر.

.....

(١٣) أبو عبد الرحمن النسائي، السنن الكبرى، تحقيق شعيب الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١)، "باب البكر يزوجه أبوها وهي كارهة"، ج ٥ (٥٣٦٩).

(١٤) أبو داود السجستاني، سنن أبي داود، تحقيق شعيب الأرنؤوط (القاهرة: دار الرسالة العالمية، ٢٠٠٩)، "باب في البكر يزوجه أبوها ولا يستأمرها"، ٢٤ (٢٠٩٦).

(١٥) ابن الهمام، شرح فتح القدير، ١٩٩/٣.

(١٦) الشيرازي، المهذب، ٤٣٦/٢.

(١٧) الباجي، المنتقى، ٣١٣/٣.

واختلفوا هل يعتبر الإشهاد بذاته إشهاراً أم لا، ”فإذا أشهد شاهدين ووصيا بالكتمان هل يعتبر نكاح سر أو ليس بسر؟ فقال مالك: هو سر ويفسخ وقال أبو حنيفة والشافعي: ليس بسر. وسبب اختلافهم: هل الشهادة في ذلك حكم شرعي أم إنما المقصود منها سد ذريعة الاختلاف أو الإنكار؟ فمن قال حكم شرعي قال: هي شرط من شروط الصحة ومن قال توثق قال: من شروط التمام.“^(١٨)

ويتضح من هذا أن اشتراط الشهادة والإشهار يهدف إلى حفظ الحقوق وحماية طرفي عقد الزواج عموماً والمرأة خصوصاً باعتبارها الطرف الأكثر تضرراً من إنكار الزواج.

١، ٢، ٣. اشتراط الحقوق المالية للمرأة في عقد الزواج

تعد الحقوق المالية للمرأة من الشروط التي لا يمكن تجاوزها في عقد الزواج، والمهر يعد من أركان الزواج فلا زواج إلا بمهر، واشتراط المهر من صور حماية المرأة من البخس وهضم الحق، أو هدرها لحق نفسها تحت ضغط عاطفي أو نفسي.

ومسألة المهر من مسائل الإجماع التي لم يخالف فيها أحد وأصله قوله تعالى ﴿وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا﴾ [النساء: ٤] ”فجعل الصداق أي المهر مما ينبغي أدائه بطيب نفس كما أنه من فرائض الدين“^(١٩)، بل إنه لا يحق للرجل أن يدخل على زوجته بغير أن يحدد مهرها، وإن دخل عليها بغير تحديد يلزمها صداق مثلها، وله الحق في أن تمتنع عن دخول زوجها عليها حتى يعطيها مهرها، وهذه كلها من الإجماعات التي لم يرد فيها خلاف معتبر.^(٢٠)

.....

(١٨) ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ١٧/٢.

(١٩) ناصر الدين البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل (بيروت: دار إحياء التراث، ١٤١٨ هـ)، ٧٧/٤.

(٢٠) انظر: علي الفاسي، الإقناع في مسائل الإجماع (القاهرة: الفاروق الحديثة للطبع ٢٠٠٤)، ٢٢١/٢.

والسر في اهتمام الشريعة بالمهر هو حماية المرأة من اعتبارها رقيقاً يوهب، أو اعتبار المنفعة الجنسية محلاً للبدل المالي دون اعتبار لإرادة المرأة وكرامتها، فهي محمية بضرورة توفر الإيجاب والقبول في العقد، ومحمية كذلك بضرورة توفر المهر الذي يعتبر منحة على سبيل الهدية وليس على سبيل ثمن منفعة البضع، ولا على سبيل ثمن المرأة ذاتها! فهو صورة من صور التكريم والاحترام، فلو كان المهر مقابل منفعة البضع لاشتراط تناسب المهر مع المنفعة التي تحصل للزوج من زوجته، وهو أمر لا يحصل بحال من الأحوال^(٢١)، ولو كان المهر ثمناً للمرأة لوجب رده عند الطلاق، كما يحدث في الرجوع عن البيع وهو ما لا يمكن أن يحصل لقوله تعالى ﴿وَإِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنْطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُبِينًا﴾ [النساء: ٢٠].

وفي تأكيد تميز المهر عن الثمن في البيع يقول الشيخ الطاهر بن عاشور: ”وقد اصطبغ النكاح في صورته الشرعية بصبغة العقود من أجل الإيجاب والقبول، وصورة المهر. وما هو إلا اصطباغ عارض. ولذلك قال علماؤنا: ”النكاح مبني على المكارمة، والبيع مبني على المكايسة“^(٢٢).

ومن هذا العرض يتضح أن اشتراط الحقوق المالية للمرأة يعد أحد صور الحماية القانونية لها في عقد الزواج.

٢,٢. الحماية الاجتماعية والأخلاقية:

جمعت الشريعة الإسلامية في عقد الزواج بين الجانب القانوني المبني على التحديد الدقيق للأدوار والواجبات والمسئوليات والحقوق، حيث يتحاكم الناس وفق هذا الجانب إلى ميزان العدل وسلطة القضاء وفق مراكزهم القانونية في العقد، وبين الجانب الأخلاقي والاجتماعي المبني على التراحم والمودة واستبقاء

.....

(٢١) انظر: الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية (قطر: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، ٢٠٠٤)، ٤٢٨/٣.

(٢٢) الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية (قطر: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، ٢٠٠٤)، ٤٢٨/٣.

الأواصر، حيث يسود التراضي ويتحاكم الناس إلى المرجعية الأخلاقية وبحبوحه الفضل وفق سماحة نفوسهم ورقى أخلاقهم.

ويعد جانب الحماية الاجتماعية من الجوانب الفعالة في حماية المرأة في عقد الزواج، حيث لا يكفي المرأة أن تحتمي بدرع القانون الذي لا يرد إلا الأضرار الكبرى، فالقاضي لا يمكن أن يبحث أمر الإساءات البسيطة أو التقصير الذي لم يبلغ حد الضرر، بينما تضمن المظلة الأخلاقية للمرأة المعاملة اللائقة الكريمة، والتعامل على أساس الفضل لا العدل، وهو ما يتناسب مع طبيعة العلاقة بين المرأة والرجل، ويمكن وفق هذه المظلة دفع المظالم والاعتداءات التي يقصر القانون عن دفعها.

تعد التوصية النبوية بالمرأة إحدى صور الحماية الأخلاقية للمرأة فعن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: "استوصوا بالنساء، فإن المرأة خلقت من ضلع، وإن أعوج شيء في الضلع أعلاه، فإن ذهبت تقيمه كسرته، وإن تركته لم يزل أعوج، فاستوصوا بالنساء" (٢٣) وهذه التوصية النبوية تجعل المسلم يتعامل مع المرأة على أساس أخلاقي فيحفظ المودة ويبدل لها فوق حقها زيادة في اتباع الوصية الشريفة.

ومن صور الحماية الأخلاقية الحث على اكرام النساء وإسباغ المذمة الأخلاقية على المسيء إليهن، ففي الحديث الشريف: "ما أكرم النساء إلا كريم، ولا أهانهن إلا لئيم" (٢٤)، وهذه الأمثلة وغيرها يظهر منها أن الشريعة الإسلامية خصت حماية مضاعفة للمرأة في عقد الزواج، فهي محمية بموجب الأحكام القانونية القاطعة، وكذلك بموجب الوصية النبوية والارتباط الأخلاقي بحسن معاملتهن، وهو ما يخضع لرقابة المجتمع ومتابعته مما يوسع نطاق الرعاية لحقوق المرأة.

.....

(٢٣) محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (الرياض: دار السلام، ١٩٩٨)، "باب خلق آدم صلوات الله عليه وذريته"، ج ٨ (٣٣١).

(٢٤) ابن عساکر الدمشقي، تاريخ دمشق (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٨)، ٣١٢/١٣.

٢، ٣. الحماية الدينية

اتضح من العرض السابق المقصود بالحماية القانونية والأخلاقية، بينما الحماية الدينية مقصود بها ذلك الوازع الذي تغرسه الشريعة الإسلامية في نفوس المتعاقدين على الزواج، حيث أضفت على عقد الزواج هالة مقدسة جعلته يختلف عن غيره من العقود، وهو ما يضيف زاوية حماية ثالثة للمرأة، فإذا استطاع الرجل التحايل على أحكام القانون، ولم يبال بالقواعد المجتمعية والدواعي الأخلاقية فإنه لن يتمكن من تجاوز عذاب الآخرة، ولا يستطيع التحايل على الله بحال أو بآخر، وهذا الوازع الداخلي أو الضمير أو مراقبة الله تعد أعظم صور السمو في التشريع الإسلامي، وأرقى صور حماية المرأة في هذا العقد.

من صور الحماية الدينية أن يسمى عقد الزواج (كلمة الله) وأن تكون الزوجة أمانة الله لدى زوجها، وهي مسئولية كبيرة تجعل أي مسلم يفكر ألف مرة قبل أن يعتدي على حق من حقوق المرأة، فعن جابر بن عبد الله رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: "فاتقوا الله في النساء، فإنكم أخذتموهن بأمانة الله، واستحللتم فروجهن بكلمة الله". (٢٥)

ومن الحماية الدينية أن وصف الله عقد الزواج بالميثاق الغليظ، قال تعالى ﴿وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنْكُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا﴾ [النساء: ٢١] والجميل أن هذا الوصف جاء في معرض حماية الحقوق المالية للمرأة في عقد الزواج، حيث يمكن للرجل أن يتحايل ويأخذ المهر منها بعد أن أعطاها إياه، حينها تأتي هذه الآية للتذكير بأن هذا الميثاق الغليظ شهد عليه الله، وفي ذلك إيقاظ للضمائر وتذكير للغافلين.

٣. مقاصد حماية المرأة في عقد الزواج

إن حماية المرأة في عقد الزواج لا تتحقق بمجرد أحكام متناثرة لا ترتبط بمقاصد الشريعة، بل هي نظام متكامل أرسته الشريعة الإسلامية في ضوء

(٢٥) مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٩١)، "باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم"، ١٩ (١٢١٨).

مقاصدها، فتحقيق المصلحة هو هدف التشريع، وفي ذلك يقول الإمام الشاطبي: "وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في الآجل والعاجل معاً" (٢٦)، وفي ذات السياق يقول الإمام ابن تيمية: "الرسل بعثوا بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها بقدر الإمكان" (٢٧).

إن معرفة مقاصد الشريعة من تشريع نظام حماية للمرأة في عقد الزواج يحقق العديد من الفوائد، أهمها القدرة على الاجتهاد وتفريع الأحكام في ضوء المقاصد، مما يجعل تنزيل الأحكام الشرعية على الوقائع والمستجدات منضبطاً بلا انحراف بالغلو أو الإفراط، كما أن معرفة المقاصد تجعل الامتثال لأمر الله أيسر وهو ما يجعل الشريعة أقرب إلى التطبيق، وفي ذلك يقول الإمام الغزالي: "معرفة باعث الشرع ومصلحة الحكم استمالة للقلوب إلى الطمأنينة والقبول بالطبع، والمسارة إلى التصديق؛ فإن النفوس إلى قبول الأحكام المعقولة الجارية على ذوق المصالح أميل منها إلى قهر التحكم ومرارة التعبد، ولمثل هذا الغرض استحب الوعظ وذكر محاسن الشريعة ولطائف معانيها وكون المصلحة مطابقة للنص" (٢٨).

وفي سبيل تحري مقاصد نظام حماية المرأة في عقد الزواج ينبغي التأكيد على أن البحث المقاصدي لا يمكن أن ينفصل عن البحث الشرعي بأبجدياته وقواعده المعروفة، فالعمل المقاصدي مقيد بالدليل الشرعي، وهو ما يسعى الباحث لالتزامه مستحضراً القاعدة الراسخة التي تقضي بأنه "لا تقصيد إلا بدليل" (٢٩).

.....

(٢٦) أبو اسحق الشاطبي، الموافقات في أصول الفقه (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤)، ٦/٢.

(٢٧) تقي الدين بن تيمية، مجموع الفتاوى (بيروت: دار المعرفة، ١٩٧٨)، ٥١٢/١٠.

(٢٨) أبو حامد الغزالي، المستصفى في علم الأصول (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٧)، ٣٣٩.

(٢٩) أحمد الريسوني، قواعد المقاصد (لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ٢٠٢٠)، ٤٩٥.

١,٣. تحقيق نظام حماية المرأة في عقد الزواج للمقاصد الكلية

إن نظام حماية المرأة في عقد الزواج يحقق المقاصد الكلية للشريعة الإسلامية، والمقاصد الكلية الخمس هي حفظ الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل^(٣٠)، واختلفوا في مقصد حفظ العرض هل هو من المقاصد الكلية أم لا^(٣١) وإن كان الباحث يرى أنه يندرج تحت المقاصد الكلية وليس في رتبها رغم أهميته، إلا إنه خصه بالذكر ضمن المقاصد الكلية في بيان تحقيق نظام حماية المرأة لهذه المقاصد، وذلك نظرًا لأهميته واعتباره من المقاصد المحورية في فقه الأسرة على وجه الخصوص.

وفي السطور التالية سيحاول الباحث استعراض كيفية تحقيق نظام حماية المرأة في عقد الزواج للمقاصد الكلية المرتبطة بها كل على حدة بصورة موجزة ومركزة قدر الإمكان.

١,١,٣. مقصد حفظ الدين

يعتبر مقصد حفظ الدين أعلى المقاصد رتبة وأكثرها أهمية، ويظهر تحقيق نظام حماية المرأة في عقد الزواج لمقصد حفظ الدين عند النظر إلى مكانة الزواج في الدين، فعن أنس بن مالك رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال ”من رزقه الله امرأة سالحة فقد أعانه على شطر دينه فليتنق الله في الشطر الباقي“^(٣٢)، فإذا كان الزواج يعتبر شرط الدين فإن حماية المرأة في هذا العقد من أن تقع عليها مظلمة أو بخس حال التعاقد يعد حفظاً لدينها من النقصان بالتسخط وعدم الرضى بأحكامه، وحفظاً لدين الرجل من الضياع بالظلم والتعدي دون وازع ولا

.....

(٣٠) انظر: الشاطبي، الموافقات، ١/٣١.

(٣١) راجع في هذا الموضوع: قصباية ورداد، مقصد حفظ العرض تحرير المفهوم وتحقيق الرتبة (الجزائر: مجلة الإحياء كلية العلوم الإسلامية جامعة باتنة، ٢٠٢٠)، ٢٥/٢٠.

(٣٢) أبو بكر البيهقي، شعب الإيمان، تحقيق عبد العلي حامد (الرياض: مكتبة الرشد، ٢٠٠٣)، ”فصل في الترغيب في النكاح“، ج٧ (٥١٠١)، ضعفه ابن حجر العسقلاني في التلخيص الحبير (١١٢٠/٣).

رأى، والحقيقة أن نظام حماية المرأة في عقد الزواج يحفظ حقها بصورة متوازنة ويحقق مقصد حفظ الدين لطرفي التعاقد، فالرضا بحكم الشريعة شرط أساسي للإيمان قال تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥]، وما من شيء أَدعى لتحقيق هذا الرضا والتسليم بحكم الشرع من توفير مظلة حماية عادلة متوازنة تشمل كل أطراف عقد الزواج.

٣، ١، ٢. مقصد حفظ النفس

يعتبر نظام حماية المرأة في عقد الزواج محققاً لمقتضيات مقصد حفظ النفس، حيث جعلت الشريعة الإسلامية عقد الزواج مؤكداً على تكريم المرأة ومساواتها بالرجل من حيث الإنسانية والكرامة، وطوى بذلك عهداً من إهدار حق المرأة استعملت فيها صور من العقود والعلاقات التي انحدرت بالمرأة إلى مستوى الرق والاستعباد، وقد عرفت الأنظمة الاجتماعية الاجتماعية قبل الإسلام الكثير من هذه الأمور، ومن أمثلة ذلك زواج الشغار فعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما ”أن رسول الله ﷺ نهى عن الشغار قال : قلت لنافع ما الشغار؟ قال: يزوج الرجل ابنته ويتزوج ابنته ويزوج الرجل أخته ويتزوج أخته بغير صداق“ (٣٣)، وبمنع هذه الصور الفاسدة من العلاقات والعقود صان الإسلام نفس المرأة من الامتهان والتسليع، ومنع جعلها عرضة للتداول والتبادل كالرقيق، ومن المؤكد أن استرقاق الحر إهدار لقيمة النفس الإنسانية، وحفظ المرأة من الرق المباشر والمقتنع تحت مسمى عقد الزواج في أي صورة من صور الفاسدة يعد تحقيقاً لمقتضى مقصد حفظ النفس.

.....

(٣٣) محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (الرياض: دار السلام، ١٩٩٨)، ”باب الحيلة في النكاح“، ج ١٧ (٣٩٠).

٣، ١، ٣. مقصد حفظ النسل

يعتبر التناسل والحصول على الذرية أحد المقاصد الرئيسية في عقد الزواج، ففي الحديث الشريف: "تناكحوا تكثروا، فإني أباهي بكم الأمم يوم القيامة" (٣٤) لذا فعلاقة الزواج وثيقة بمقصد حفظ النسل، وهو المقصد الموصل إلى تكوين الأمة وبناء المجتمعات، وفي ذلك يقول الطاهر بن عاشور: "ولم تزل الشرائع تعنى بضبط أصل نظام تكوين العائلة الذي هو اقتران الذكر بالأنثى المعبر عنه بالزواج أو النكاح. فإنه أصل تكوين النسل، وتفريع القرابة بفروعها وأصولها. واستتبع ذلك ضبط نظام الصهر، فلم يلبث أن كان لذلك الأثر الجليل في تكوين نظام العشيرة فالقبيلة فالأمة" (٣٥).

ومن المعلوم أن الحقوق التي تثبت للمرأة بمجرد عقد الزواج تضمن حفظ مقصد النسل، ولعل من أهمها إثبات نسبة الولد المولود على فراش الزوجية الصحيح ففي الحديث (الولد للفراش) (٣٦)، وبذلك حرصت الشريعة الإسلامية على حماية المرأة من تملص الرجل من نسبة الأبناء إليه، وما يبني على ذلك من وجوب النفقة وضرورة الرعاية وغير ذلك من لوازم نسبة الولد إلى والده.

هذا المقصد العظيم تظهر نتيجة إهداره في إحصائيات الدول الأوروبية فعلى سبيل المثال بلغ معدل الولادات خارج إطار الزواج في فرنسا عام ٢٠١٧ ٥٩,٧٪ من إجمال عدد المواليد في ذات العام (٣٧)، وهذه النسبة الكبيرة من الولادات خارج إطار الزواج، وما تؤدي إليه من مفاسد التحلل المجتمعي والأمراض النفسية أول من يكتوي بناره هي المرأة التي تتحمل عناء رعاية الأطفال المولودين

.....

(٣٤) عبد الرزاق الصنعاني، مصنف عبد الرزاق، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي (الهند: المجلس العلمي، ١٩٨٢)، "باب وجوب النكاح وفضله"، ج ١٦ (١٠٣٩١)، ضعفه العراقي تخريج الإحياء (٢٩/٢).

(٣٥) الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية (قطر: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، ٢٠٠٤)، ٤٢١/٣.

(٣٦) محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (الرياض: دار السلام، ١٩٩٨)، "باب الولد للفراش حرة كان أو أمة"، ج ٨ (٦٧٤٩).

(37) https://www.ined.fr/en/everything_about_population/data/france/births-fertility/birth-outside-marriage. (INED/1 Şubat 2021)

خارج إطار الأسرة، لذا فإن نظام حماية المرأة في عقد الزواج يحقق مقصد حفظ النسل عن طريق التحوط ووضع حد أدنى من الحقوق الخاصة بالمرأة التي لا يجوز إهدارها أو التنازل عنها في عقد الزواج.

٤,١,٣. مقصد حفظ المال

يتجلى تحقيق نظام حماية المرأة في عقد الزواج لمقصد حفظ المال في الأحكام التي تحفظ الحقوق المالية للمرأة، فالله تعالى نهى عن أكل الأموال بالباطل بغير تراخيص ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾ [النساء: ٢٩]، وهذه القاعدة تسري على الحقوق المالية للمرأة المتعلقة بعقد الزواج، ونظرًا لأهمية حفظ هذه الحقوق خصها القرآن الكريم بالتخصيص، فأمر بأداء مهور النساء ونهى أن يأخذ الرجل شيئًا من مهر امرأته إلا بطيب نفس منها قال تعالى ﴿وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا﴾ [النساء: ٤]، وهذه الأحكام وغيرها من الأحكام المتعلقة بحماية الجانب المالي للمرأة في عقد الزواج تؤكد على تحقيق نظام حماية المرأة في عقد الزواج لمقصد حفظ المال.

٥,١,٣. مقصد حفظ العرض

بعيدًا عن إشكالية اعتبار حفظ العرض من المقاصد الكلية أم لا، وقد أشار الباحث إلى هذه الإشكالية في التقديم لهذا المبحث، إلا إن مقصد حفظ العرض يفرض نفسه باعتباره مقصدًا رئيسًا ومهمًا ضمن المقاصد التي تنبئها الشريعة بتحقيقها عن طريق نظام حماية المرأة في عقد الزواج.

إن باعث الشهوة الجنسية سيصبح خطرًا شديدًا على الإنسان عمومًا وعلى المرأة خصوصًا إذا لم ينضبط بقواعد ملزمة تخرجه عن مجرد تلبية الرغبة الحسية التي يتشارك فيها الإنسان وغيره من الكائنات، ومقصد العرض سيهدر إذا انطلق وراء شهوته دون ضابط يحفظ العرض ويراعي كرامة المرأة

وخصوصيتها، وترفّع بها عن العبث وجعلها أداة للترفيه دون اعتبار لعرضها وكرامتها، ويجعل فوق الشهوة الجنسية غاية أسمى ويحفظها بالمودة والرحمة والسكينة وغيرها من الأمور التي يحققها عقد الزواج ويحفظ بها عرض المرأة من الامتهان، وفي تحقيق هذا المقصد عن طريق عقد الزواج يقول الطاهر بن عاشور- رحمه الله- تحت عنوان «مقاصد أحكام العائلة»: ”انتظام أمر العائلة في الأمة أساس حضارتها وانتظام جامعته... فقد عنيت الشعوب من أقدم العصور بنظام تكوين العائلة. وهو اقتران الذكر بالأنثى المعروف بالنكاح. وسعت إلى اختيار أكمل صورة وأشرفها له، حتى لم تعد الداعية إلى ذلك الاقتران هي قضاء الشهوة كما هو الأمر عند سائر أنواع الحيوان، ولكنها الارتفاع بالإنسان إلى مراتب عالية ودرجات سامية، بنيت عليها الحياة الصالحة، وأقيمت على أسبابها سياسة العمران البشري“ (٣٨).

واشترط عقد الزواج باعتباره مقدمة لازمة لاستحلال الممارسات الجنسية بين الذكر والأنثى ينطوي على حماية للمرأة وتحصين لها من الانزلاق إلى هاوية الزلل وما يترتب عليه من إهدار للعرض، وتكريم للإنسان عمومًا عن غيره من الكائنات، وفي ذلك يقول الطاهر بن عاشور رحمه الله ”فبينما كان قضاء شهوة الذكور مع الإناث اندفاعًا طبيعيًا محضًا، لم يلبث الإنسان منذ النشأة الموفقة أن اعتبر ببواعثه وغاياتها ومقارنتها، في مجموع ذلك حقًا وودًا ولطفًا ورحمة وتعاونًا وتناسلاً واتحادًا، وإقامة لنظام العائلة ثم لنظام القبيلة ثم الأمة، وفي خلال تلك المعاني كلها معاني كثيرة من الخير والصالح والعلم والحضارة...“ (٣٩)، وبهذا يتبين أن اشتراط تمام عقد الزواج بصورة صحيحة، يعتبر في حد ذاته أحد أدوات منظومة حماية المرأة في عقد الزواج، وبه يتحقق مقصد حفظ العرض.

.....

(٣٨) الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية (قطر: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، ٢٠٠٤)، ٣٤١/٢.

(٣٩) الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية (قطر: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، ٢٠٠٤)، ١٧٢-١٧٤.

٢,٣. المقاصد الخاصة بنظام حماية المرأة في عقد الزواج

يعتبر الحديث عن المقاصد الشرعية الخاصة دافعاً للنظر إلى الشريعة الإسلامية باعتبارها كلاً متصللاً وليست أحكاماً مفتتة وأبواباً متناثرة، وهذا النظر مفيد في إدراك مقاصد الأحكام وسبر أغوار حقائق، وهذا الاعتماد على الكليات الشرعية وتحكيمها في فهم النصوص الجزئية وتوجيهها، والتعامل مع النصوص الشرعية بوصفها وحدة متكاملة تتكون من منظومات مترابطة، يعتبر من القضايا المهمة في البحث المقاصدي، "وهو نوع من أنواع رد المتشابهات إلى المحكمات، والجزئيات إلى الكليات" (٤٠).

ولن يتعرض البحث للمقاصد الجزئية المتعلقة بكل حكم من أحكام نظام حماية المرأة في عقد الزواج نظراً لحاجتها إلى أفراد بحث مستقل لها، حيث يلزم من ذلك بحث الكثير من المسائل والأحكام التي تتكون منها تلك المنظومة، ويمكن حصر أبرز المقاصد التي تحققها منظومة حماية المرأة في عقد الزواج في ثلاثة مقاصد هي العدل ورعاية الطرف الأولى وتحقيق التوازن، وفيما يلي عرض مختصر لكل مقصد من هذه المقاصد.

١,٢,٣. مقصد إقامة العدل

يعتبر مقصد العدل من أهم المقاصد التي تحققها منظومة حماية المرأة في عقد الزواج، حيث تسعى الشريعة الإسلامية إلى تحقيق العدالة في توزيع الحقوق والواجبات، ولقد نص القرآن الكريم على مقصد العدل في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُم لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٩٠]، ويتحقق العدل بالتنفيع الصحيح لمنظومة حماية المرأة في عقد الزواج دون إفراط أو تفريط، حيث إن المبالغة في حماية المرأة قد تؤدي إلى الانتقاص من حقوق الرجل في العقد وهو ما يدفع إلى التحلل من رابطة عقد الزواج أو اللجوء إلى ابتداء عقود منحللة الأساس أو

.....

(٤٠) نعمان الجعفي، طرق الكشف عن مقاصد الشارع (عمان: دار النفائس، ٢٠١٣)، ١٠.

تنطوي على شروط فاسدة هرباً من تلك الحماية غير العادلة، كما يؤدي التهاون في تفعيل منظومة حماية المرأة في عقد الزواج إلى إهدار حقوقها المقررة لها شرعاً.

لقد بين القرآن الكريم أن العدل هو أساس في العلاقة بين الزوجين قال تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَىٰهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، وهذه الدرجة التي زاد فيها الرجال على النساء مرتبطة بالواجبات الملقاة على عاتق الرجل من قوامة ونفقة قال تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ [النساء: ٣٤]، من أجل ذلك يمكن اعتبار أن منظومة حماية المرأة في عقد الزواج جاءت لتحقيق مقصد العدالة بين طرفي العقد، فكل حق يقابله واجب، وتتناسب الحقوق والواجبات مع المراكز الخاصة بكل من طرفي العقد دون إفراط أو تفريط.

٢,٢,٣. مقصد رعاية الطرف الأولى

تعتبر المرأة هي الطرف الأولى بالرعاية في عقد الزواج، وتأكيداً على ذلك جاءت الوصية النبوية في الحديث الشريف عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: "استوصوا بالنساء خيراً فإنهن عوان عندكم" (٤١)، وبإمكان المتأمل لمنظومة حماية المرأة في عقد الزواج أن يلحظ وجود الكثير من الأحكام التي تخص المرأة وتستهدف حمايتها ولا يوجد مثلها في حق الرجل مثل اشتراط الولي والمهر وغير ذلك من الأمور التي تؤكد أن منظومة الحماية جاءت لتحقيق مقصد رعاية الطرف الأولى بالرعاية لضعف المرأة وقلة الخيارات المتاحة لديها على خلاف ما هو متاح للرجل في عقد الزواج خصوصاً أو في طبيعة الحياة عموماً التي تؤكد قوة الرجل بدنياً ونفسياً وقدرة تحمله التي تفوق المرأة بكثير، ومن أجل ذلك كانت القوامة للرجل في قوله تعالى ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ

.....

(٤١) أبو عبد الرحمن النسائي، السنن الكبرى، تحقيق حسن عبد المنعم شلبي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١)، "باب كيف الضرب"، ج ٨ (٩١٢٤)، وخرجه الترمذي (١١٦٣) وقال حديث حسن صحيح.

بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ ﴿ [النساء: ٣٤] فجعل سبب القوامة الأول هو طبيعة الرجل التي فطر عليها من قوة بدنية ونفسية، ويلي ذلك ما كلفه الله به من وجوب الإنفاق ورعاية المرأة التي في ذمته.

٣,٢,٣. مقصد تحقيق التوازن

إن تحقيق التوازن في العلاقة بين الرجل والمرأة في عقد الزواج من المقاصد التي تعيها الشارع في تقرير الأحكام التي شرعت لحماية المرأة في العقد، حيث ينظر الشرع إلى الزواج باعتباره علاقة مستمرة بين الرجل والمرأة وهو ما يجعل لهذا العقد خصوصية تفرقه عن غيره من العقود، فالزواج ليس مجرد علاقة تعاقدية بين اثنين يمكن أن يغلب أكثرهم ذكاء أو مهارة ليفوز بالقدر الأكبر من المنافع، ولكنه رباط مقدس وعلاقة كانت محظورة قبل العقد وأبيحت بالإذن الإلهي، لذا كان لزاماً أن تضمن الشريعة الإسلامية التوازن بين طرفي العقد، وذلك لأنه إذا تركت الأمور على طبيعتها بغير تدخل وتشريع لمالت الكفة لصالح الرجل واقتطع لنفسه من الحقوق على حساب المرأة، لذا جاءت الشريعة لتقرر مبدأ التوازن في عقد الزواج فقال تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَىٰهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٢٨] وتلك الدرجة التي في الآية الكريمة تتناسب مع الواجبات الملقاة على عاتق الرجل من قوامة وإنفاق ورعاية، ولكن الأصل حال التعاقد هو تحقيق التوازن بين طرفي العقد.

ومن أجل تحقيق هذا المقصد الجليل جاءت الشريعة الإسلامية بمنظومة حماية للمرأة تقوم على أساس العدالة لا المساواة، ولا تفترض في فلسفتها تساوي الرجال والنساء في المهام والأدوار، ولا في المقومات والقدرات، ولكنها تؤكد على التساوي بينهم في الإنسانية والمراكز القانونية والحقوق الأساسية التي لا يمكن إغفالها ولا إهدارها ولا حتى التنازل عنها بصورة أو بأخرى.

نتائج البحث والتوصيات

في ختام هذا البحث الموجز الذي تضمن محاولة لإلقاء الضوء على منظومة حماية المرأة في عقد الزواج وفق الشريعة الإسلامية، وكيف أن هذه الأحكام تنتظم فيما بينهما لتشكيل منظومة تتكون من حلقات الحماية القانونية والاجتماعية والدينية لحقوق المرأة في عقد الزواج، وكيف أن هذه المنظومة تحقق المقاصد العامة للشريعة من حفظ للدين والنفس والمال والعرض والنسل، كما أنها تحقق مقاصد العدالة والتوازن ومراعاة الطرف الأولى بالرعاية، ولقد خلص الباحث إلى عدد من التوصيات وهي:

١. أهمية التركيز على ترابط الأحكام الشرعية المتعلقة بالأحوال الشخصية وما تكونه من منظومات متعددة تتشابك معاً لتحقيق مقاصد الشارع، وهي مسألة بحاجة إلى عناية وإفراد بالبحث الأكاديمي الرصين.
٢. إعادة إنتاج البحوث العلمية المتخصصة في دراسة مسائل الأحوال الشخصية في صورة تناسب عموم الشباب، وذلك للتعريف بالتصور الإسلامي للأسرة عموماً ولعقد الزواج خصوصاً في مواجهة التصورات الغربية والأفكار الدخيلة.
٣. ضرورة مراعاة المشرعين والقضاة أثناء صياغتهم للقوانين والأحكام القضائية مقاصد الشريعة الإسلامية التي يحققها نظام حماية المرأة في تشريعات الأحوال الشخصية عموماً وفي عقد الزواج خصوصاً، فلا يجنحوا إلى الإفراط في تقرير الأحكام والقوانين التي تحمي المرأة فيعود ذلك بالأثر السلبي العام والخاص.
٤. ضرورة التعريف بمنظومة الحماية الإسلامية للمرأة في عقد الزواج في كافة المحافل العلمية والاجتماعية، والتأكيد على مكانتها باعتبارها منظومة عظيمة تحقق العدالة وتضمن صلاح المجتمع وإصلاح الفرد، وذلك تحت الضغوط العالمية المبالغ فيها من جمعيات حقوق المرأة والمنظمات النسوية من أجل تحصيل مكتسبات للمرأة تتجاوز تلك المنصوص عليها في الشريعة الإسلامية، بل وتتعارض مع مقاصدها الراسخة.

٥. أهمية عناية الباحثين بفقهِ الأحوال الشخصية في ضوء المستجدات الحالية مع اعتبار المقاصد الشرعية العامة والتقييد بنصوص القرآن والسنة حتى لا يحصل الزلل في التصور أو التصديق.

قائمة المراجع

- ابن تيمية، تقي الدين. مجموع الفتاوى. بيروت: دار المعرفة، ١٩٧٨.
- ابن حنبل، أحمد. مسند أحمد. تحقيق شعيب الأرنؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١.
- ابن عاشور، محمد الطاهر. مقاصد الشريعة الإسلامية. قطر: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، ٢٠٠٤.
- ابن عساكر، علي بن الحسن. تاريخ دمشق. دمشق: دار الفكر، ١٩٨٨.
- ابن قدامة، عبد الله بن محمد. الرياض: دار عالم الكتب، ١٩٩٧.
- أبو الحسين، مسلم بن الحجاج. صحيح مسلم. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٩١.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث. سنن أبي داود. تحقيق شعيب الأرنؤوط، القاهرة: دار الرسالة العالمية، ٢٠٠٩.
- الباجي، أبو الوليد. المنتقى شرح الموطأ. القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، د.ت.
- البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، الرياض: دار السلام، ١٩٩٨.
- البيضاوي، ناصر الدين، أنوار التنزيل وأسرار التأويل. بيروت: دار إحياء التراث، ١٩٩٧.
- البيهقي، أحمد بن الحسين. شعب الإيمان. تحقيق عبد العلي حامد، الرياض: مكتبة الرشد، ٢٠٠٣.
- الترمذي، محمد بن عيسى. الجامع الكبير. تحقيق أحمد شاکر ومحمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٧٥.

- الجغيم، نعمان. طرق الكشف عن مقاصد الشارع. عمان: دار النفائس، ٢٠١٣.
- دراز، رمزي محمد علي. التميز التشريعي لمسائل الأسرة مبرراته ومظاهره. الإسكندرية: منشأة المعارف، ٢٠١٣.
- الريسوني، أحمد عبد السلام. قواعد المقاصد. لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ٢٠٢٠.
- السيواسي، ابن الهمام. شرح فتح القدير. بيروت: دار الفكر، د.ت.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى. الموافقات في أصول الفقه. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤.
- الشيرازي، أبو اسحاق إبراهيم. المهذب في فقه الإمام الشافعي. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٨.
- الصنعاني، عبد الرزاق. مصنف عبد الرزاق. تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، الهند: المجلس العلمي، ١٩٨٢.
- الغزالي، أبو حامد. المستصفى من علم الأصول. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧.
- القرطبي، ابن رشد. بداية المجتهد ونهاية المقتصد. القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ١٩٧٥.
- قصباية، ورداد. مقصد حفظ العرض تحرير المفهوم وتحقيق الرتبة. الجزائر: مجلة الإحياء كلية العلوم الإسلامية جامعة باتنة، مجلد ٢٠، عدد ٢٥، ٢٠٢٠.
- المرغيناني، أبو الحسن برهان الدين. الهداية شرح بداية المبتدي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.
- الناير، مصطفى. الحماية القانونية للحقوق الفنية والأدبية في السودان. الخرطوم: مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، العدد التاسع، ٢٠٠٧.
- النسائي، أحمد بن علي. السنن الكبرى. تحقيق حسن عبد المنعم شلبي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*. Kahire: Müessesetu'r-Risâle, 2010.
- Bâcî, Ebü'l-Velîd. *el-Müntâkâ*. Kahire: Dâru'l-Kitabi'l-İslami, t.s.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *Saḥîḥ Buhârî*. Riyad: Dâru's-Salam, 1998.
- Beydâvî, Nasuriddin. *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*. Beyrut Dâru İhya-
i'l-Türasi'l-İslamî, 1997.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *Şu'abü'l-îmân*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd,
2003.
- Draz, Remzi Muhammad Ali. *et-Temyîzu't-teşrî' li mesâilil-usra - Müber-
rerâtuḥ ve mezâhituḥ*. İskenderiye: Manşa'tu'l-Maarif, 2013.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as. *Sünen-i Ebu Davud*. Kahire: Dâru'r-Risâ-
leti'l-Âlemiyye, 2009.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Mustasfa*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993.
- INED, The French Institute for Demographic Studies. "Births outside mar-
riage". Erişim 1 Şubat 2021. [https://www.ined.fr/en/everything-
about-population/data/france/births-fertility/birth-outside-mar-
riage](https://www.ined.fr/en/everything-about-population/data/france/births-fertility/birth-outside-marriage) .
- İbn Asâkir, Ali b. Hasan. *Târîh-i Dimaşk*. Şam: Dâru'l-Fikr, 1988.
- İbn Aşur, Muhammed et-Tahir. *Makâsidu's-şer'iyeti'l-İslâmiyye*. Katar:
Vezâratu'l-Evkâf ve Şu'uni'l-İslâmiyye, 2004.
- İbn Kudâme, Abdullah b. Muhammed. *el-Muğnî*. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kü-
tüb, 1997.
- İbn Rüşd, el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-Müctehid*. Kahire: Mektebetü Mustafâ
el-Bâbî el-Halebî, 1975.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Takıyyüddîn. *Mecmûu' fetâvâ*. Beyrut: Dâru'l-
Ma'rife, 1978.
- İbnü'l-Hümâm, es-Sivâsî. *Şerhu Fethu'l-Kadîr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.s.
- Mergînânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn. *el-Hidâye*. Beyrut: Dâru İhyâ'i'l-Ku-
tubi'l-Ârabiyye, t.s.
- Mustafa en-Nâyir. *el-Himâyetü'l-kânûniyye li-l'hukûki'l-fenniyye*. Hartum:
Mecelletu'l-Şer'iyye ve'd-Dirâsetu'l-İslâmiyye, Sayı 9, 2007.

- Müslim b. el-Haccâc. *Sahîh-i Müslim*. Kahire: Dâru İhyâ'i'l-Kutubi'l-‘Ara-
biyye, 1991.
- Nesâî, Ahmed b. Ali. *Sünen-i Nesâî*. Beyrut: Müessesetu’r-Risâle, 2001.
- Numan el-Cağm. *Turuku’l-keşfi ‘an mekâsidi’ş-şâri’*. Amman: Dâru’n-Ne-
fâis, 2013.
- Reysûnî, Ahmed. *Kavâidu’l-makâsid*. Londra: Müessesetu’l-Furkân li’t-Tu-
rasi’l-İslâmî, 2020.
- Ridâd, Abdurrahman ve Kasbâye, Raziyye. “Maksadu hıfzi’l- ‘Irz,
tahriru’l-mefhûm ve tahkîku’r-rutbe”. *Mecelletu’l-İhyâ’i* 20/25, 2020,
97-134.
- San’ânî, Abdürrezzâk. *el-Musannef*. Hindistan: Meclisu’l-‘İlmî, 1982.
- Şâtübî, İbrâhîm b. Musa. *el-Muvâfakât*. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye,
2004.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim. *el-Mühezzeb fî fikhi’l-İmâmi’l-Şâfi*. Beyrut: Dâ-
ru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2018.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa. *el-Câmiu’l-kebîr*. Kahire: Mektebetü Mustafâ
el-Bâbî el-Halebî, 1975.

Olağanüstü Hal İlanını Gerektiren Durumların İslâm Hukuku Açısından Değerlendirilmesi

Üzeyir Köse*

Öz: Savaşlar, iç karışıklıklar, doğal âfetler, salgın hastalıklar ve ekonomik bunalımlar toplumsal hayatı derinden etkileyen problemlerdir. Modern hukuk sistemlerinde bu tür sebeplere bağlı olarak ortaya çıkan sorunların çözümü için yöneticilere oldukça geniş yetkiler verildiği görülmektedir. Olağanüstü hal rejimleri, mevcut hukuk kurallarıyla savuşturulmasının imkânsız görüldüğü tehdit ve tehlikeler karşısında devreye sokulan özel yönetim usulleridir. Olağanüstü hallerde yöneticilerin yetkileri genişlerken vatandaşların temel hak ve hürriyetleri sınırlandırılabilir. 1982 Anayasası'na göre ülkemizde olağanüstü hal ilanına karar verme yetkisi cumhurbaşkanındır. Benzer sebeplerin İslâm hukukunda da olduğundan bir yönetim anlayışı gerektirdiği görülmektedir. İslâm devlet başkanı ülke bütünlüğüne yönelik açık bir tehdit karşısında mevcut askerî kuvvetlerin yetersiz olduğu kanaatine vardığında eli silah tutan müslümanları göreve çağırabilir. Zira bu durumda ülkeyi savunma farz-ı ayn haline gelmektedir. Aynı şekilde ülkede meydana gelen iç karışıklık, kuraklık, kıtlık, tehlikeli salgın hastalık ve ağır ekonomik bunalım gibi sebepler de İslâm hukukunda olağanüstü yönetim usullerini gerekli kılmaktadır. Bu çalışmada 1982 Anayasası'na göre olağanüstü hal ilanını gerektiren durumların İslâm hukuku açısından bir analizi yapılmaya çalışılmıştır. Çalışmanın şekilsel çerçevesi anayasanın ilgili maddesi esas alınarak oluşturulmuştur. Benzer sebeplerin İslâm hukukunda da farklı (olağandışı) bir yönetim anlayışı gerektirdiğinin temellendirilmesinde ise İslâm'ın ilk dönemlerindeki uygulamaların yanı sıra fıkıh mirasımızdan istifade edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Olağanüstü Hal, Savaş, Doğal Âfetler, Ekonomik Bunalımlar.

Evaluation of Situations Requiring State of Emergency in Islamic Law

Abstract: Wars, internal disturbances, natural disasters, epidemics and economic crises are problems that deeply affect social life. In modern legal systems, administrators are given quite wide discretionary powers to solve

* Dr. Öğr. Üyesi Üzeyir Köse, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Kilis, Türkiye.
Assistant professor, Üzeyir Köse, Kilis 7 Aralık University, Faculty of Islamic Sciences, Basic Islamic Sciences, Department of Department of Islamic Law, Aksaray, Turkey.
uzeyirkose@kilis.edu.tr <https://orcid.org/0000-0001-6877-4465>

the problems that arise due to such reasons. Emergency regimes are special administrative procedures that are put in place in the face of threats and dangers that are deemed impossible to fend of under existing legal rules. In a state of emergency, the fundamental rights and freedoms of citizens may be limited while the powers of the administrators are expanded. According to the 1982 Constitution, the president has the power to decide on the declaration of the state of emergency in our country. It is seen that similar reasons require an extraordinary management approach in Islamic law. When the head of the Islamic state is of the opinion that the existing military forces are insufficient in the face of a clear threat to the integrity of the country, he can call on muslims who can take up arms. Because, in this case, the farh to defend to the country becomes separate. Likewise, reasons such as internal turmoil, drought, famine, dangerous epidemic disease and severe economic depression in the country require the extraordinary administration procedures in Islamic law. In this study, an analysis of the situations that require the declaration of a state of emergency according to the 1982 Constitution has been tried to be made in terms of Islamic law. The formal framework of the study is based on the relevant article of the constitution. On the grounds that similar reasons require a different (extraordinary) management approach in Islamic law, we have benefited from our fiqh heritage as well as the practices in the early periods of Islam.

Keywords: Islamic Law, State of Emergency, War, Natural Disasters, Economic Crises.

Giriş

Toplumsal yapının iç ya da dış savaş, isyan, şiddet olayları, doğal âfet ve ekonomik bunalım gibi bir sebeple bozulması durumunda idareyi elinde bulunduranların hem insani hem de hukuki sorumlulukları artmaktadır. Modern hukuk sistemlerinde toplumsal düzeni derinden etkileyen bu gibi durumların en az zararlı atlatılabilmesi için yöneticilere normal zamanlara oranla oldukça geniş yetkiler verilmekte; yönetilenler için ise birtakım kısıtlamalar getirilmektedir. Genel olarak anayasalar hazırlanırken devletin karşı karşıya kalabileceği olağanüstü durumlar hesaba katılır ve öngörülen olağanüstü durumlara anayasada yer verilir. Anayasa ve yasalarla yapılan bu düzenlemelerle yöneticilere, öngörülemez olağanüstü durumlarda da, gerekli tedbirleri alabilme yetkisi verilmektedir. Yöneticilere tanınan tüm bu yetkiler anayasal ve yasal bir düzenlemenin sonucudur. Bu durum olağanüstü hal yönetimlerinin hukuk dışı olmadığını göstermektedir.¹ Bu hukukilik sayesinde olağanüstü hal dönemlerindeki uygulamalar devletin sahip olduğu

1 Erol Alpar, "Olağanüstü Haller", *Amme İdaresi Dergisi* 22/4 (Aralık 1989), 47.

gücün haksız ve keyfî olarak kullanıldığı bir şekilde bürünmeyecek; hukukun çizmiş olduğu sınırlara riayet edilecektir. Hukuk devleti olmak bunu gerektirmektedir. Zira hukuk devleti söylemi yönetilenlerin hukuk güvenliğinin devlet tarafından sağlandığı, bireylerin gerektiğinde devlete karşı korunduğu, devletin tasarruflarının bağımsız mahkemelerin denetimine tabi olduğu bir yönetim şeklini gerekli kılmaktadır. Hukuk devletinde hukuk, devletin ve onu idare edenlerin üstündedir. Devleti idare edenlerin icraatları hukukun çizdiği sınırlar içerisinde olduğu müddetçe muteberdir.² Bu çalışmada 1982 Anayasası'na göre olağanüstü hal ilanını gerektiren durumların İslâm hukuku açısından bir analizi yapılmaya çalışılmıştır. Bu sebeple çalışmanın şekilsel çerçevesinin oluşturulmasında anayasanın ilgili maddesi esas alınmıştır. Ancak aralarında doğrudan ilişki bulunan sebepler tek başlık altında incelenmiştir. Araştırmalarımız esnasında Fazıl Hüsnü Erdem'in "İslam-Osmanlı Hukukunda Olağanüstü Hal Rejimi" adlı makalesi dışında bu konuda yapılmış Türkçe bir çalışmaya rastlamadık. Erdem, bu çalışmasında hem İslâm hukukunun olağanüstü yönetim usullerine imkân verecek niteliklere sahip olduğunu hem de olağanüstü halin gerektirdiği durumlarda temel hak ve özgürlüklere kısıtlamalar getirilebileceğini ortaya koymaktadır. Arap-İslâm dünyasında ise olağanüstü yönetim usulleri üzerine çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Bu çerçevede yapılan çalışmalara örnek olarak Mevlûdî Celûl'ün "Himâyetü'l-Hukûk ve'l-Hurriyyât Esnâe Hâleti't-Ṭâvâri fi'n-Nizâmi'd-Düstûriyyi'l-Cezâiri" adlı yüksek lisans çalışması burada zikredilebilir.

1. Olağanüstü Hal

Savaş, savaş tehlikesi, isyan, doğal afet ve ağır ekonomik bunalım gibi durumlarda bozulan toplumsal düzenin yeniden tesis edilebilmesi yönetimin olağanüstü yetkilerle donatılmasını zorunlu kılabilir. Normal hukuk kurallarıyla karşılanmasına imkân olmayan bir tehdit ve tehlike karşısında devletin başvurmak durumunda kaldığı özel yönetim usullerine olağanüstü

.....

2 Saffet Köse, "İslâm'da Hukuk Devleti İlkesinin Dinamikleri", *İLAM Araştırma Dergisi* 1/2 (Temmuz-Aralık 1996), 8; Mehmet Vural, "Hukukun Üstünlüğü Bağlamında Hukuk Devleti Anlayışı", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 14/2 (2001), 274; Adnan Koşum, "İslâm Hukuk Doktrininde Hukuk Devleti ve Hukukun Üstünlüğü", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (Yaz-Sonbahar 2002), 239-240.

hal rejimleri denmektedir.³ Klasik kaynaklarda günümüzde kullanıldığı anlamda olağanüstü hal kavramına rastlanmaz. Günümüzde yapılan çalışmalarda ise olağanüstü hal “حالة الطوارئ” terkihiyle ifade edilmektedir.⁴

Türkiye’de olağanüstü hal ilanına karar verecek merci, 1982 Anayasası’na göre cumhurbaşkanıdır. Bu durum Anayasada “Cumhurbaşkanı; savaş, savaşı gerektirecek bir durumun baş göstermesi, seferberlik, ayaklanma, vatan veya Cumhuriyete karşı kuvvetli ve eylemlerle bir kalkışma, ülkenin ve milletin bölünmezliğini içten veya dıştan tehlikeye düşüren şiddet hareketlerinin yaygınlaşması, anayasal düzeni veya temel hak ve hürriyetleri ortadan kaldırmaya yönelik yaygın şiddet hareketlerinin ortaya çıkması, şiddet olayları nedeniyle kamu düzeninin ciddi şekilde bozulması, tabii afet veya tehlikeli salgın hastalık ya da ağır ekonomik bunalımın ortaya çıkması hallerinde yurdun tamamında veya bir bölgesinde, süresi altı ayı geçmemek üzere olağanüstü hal ilan edebilir.”⁵ şeklinde yer almaktadır.

1982 Anayasası’nda sıkıyönetim ve olağanüstü hal olmak üzere iki tür olağanüstü yönetim usulü kabul edilmişti. Sıkıyönetimin, olağanüstü hali gerektiren durumlara göre şiddet olaylarının ve ülke bütünlüğünün daha fazla tehdit altında olması durumlarında uygulanması öngörülmüştü. Her iki yönetim tarzında da devlete tanınan yetkiler artmakta, halkın temel hak ve özgürlükleri üzerinde birtakım kısıtlamalar yapılabilmekteydi. Olağanüstü hal yönetimlerinde kolluk yetkileri sivil otorite tarafından kullanılmakta ve olağan adliye mahkemelerinin yargı yetkisi devam etmektedir. Sıkıyönetimde ise kolluk yetkileri askeri makamlara geçmekte ve yargılamada sıkıyönetim mahkemeleri etkin duruma gelmekteydi.⁶ Sıkıyönetim rejimi 2017 yılında yapılan anayasa değişikliği referandumuyla 1982 Anayasası’ndan çıkarılmış; 31 Temmuz 2018 tarihli Resmî Gazete ile de Sıkıyönetim Kanunu yürürlükten kaldırılmıştır.⁷ Yukarıda ifade edildiği üzere olağanüstü hal rejimi hukuk dışı ya da hukuk üstü değildir. Kanunun öngördüğü şekilde ve gerekli hallerde olağanüstü hal

3 Fazıl Hüsnü Erdem, “İslam-Osmanlı Hukukunda Olağanüstü Hal Rejimi”, *Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 15 (1992), 149. Olağanüstü hal tanımları için bk. Mevlûdî Celûl, *Himâyetü'l-Hukûk ve'l-Hurriyyât Esnâe Hâleti't-Şâvârî fi'n-Nizâmî'd-Düstûriyyi'l-Cezâirî* (Biskra-Cezayir: Câmi'atü Muhammed Haydar, Külliyyetü'l-Hukûk ve'l-'Ulûmî'l-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 9-17.

4 Celûl, *Himâyetü'l-Hukûk ve'l-Hurriyyât*, 9 vd.

5 Türkiye Cumhuriyeti Anayasası (1982 Anayasası), *Resmî Gazete* 17863 (9 Kasım 1982), Kanun No. 2709, md. 119.

6 Komisyon, *Türk Hukuk Lûgatı* (Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1991), “Örfî İdare”, 275.

7 Resmî Gazete 30495 (31 Temmuz 2018), md. 3.

dönemlerinde vatandaşlara birtakım yükümlülükler getirilebilir, temel hak ve hürriyetler geçici olarak sınırlandırılabilir veya durdurulabilir. Ülkemizde bu durum 2935 Sayılı Olağanüstü Hal Kanunu ile düzenlenmiştir.⁸

Olağanüstü hal yönetimlerinde takip edilecek usul ve esaslar, olağanüstü hal ilanını gerektiren duruma göre değişiklik göstermektedir. Buna göre savaş, deprem, sel, yangın, salgın hastalık ya da ülke bütünlüğünü tehdit eden şiddet olayları gibi sebeplerle uygulamaya konan olağanüstü hal yönetimlerinde gerek vatandaşlara getirilen yükümlülükler gerekse temel hak ve özgürlükler üzerindeki kısıtlamalar farklılık arz edecektir. Aynı şekilde tehdidin boyutuna göre olağanüstü hal, bölgesel ya da ülke çapında uygulamaya konabilecektir.⁹ 1982 Anayasası ile Türkiye'nin anayasal düzenine dâhil olan olağanüstü hal, mevcut sıkıyönetim uygulamalarının yerini alarak 1 Mart 1984-30 Kasım 2002 tarihleri arasında Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde terörle mücadeleyle özdeşleşen bir yönetim olmuştur.¹⁰ Bu zamandan 2016 yılına kadar ülke genelinde olağanüstü hal uygulamasına ihtiyaç duyulmamıştır. 2016 darbe girişimden sonra ise 21 Temmuz 2016 tarihinden başlamak üzere 90 gün süreyle ülke genelinde olağanüstü hal ilan edilmiştir. Devam eden süreçte 7 kez uzatılan olağanüstü hal, 18 Temmuz 2018 tarihi itibarıyla son bulmuştur.¹¹

2. Olağanüstü Hal İlanını Gerektiren Durumların İslâm Hukuku Açısından Değerlendirilmesi

1982 Anayasası'nda cumhurbaşkanının hangi durumlarda olağanüstü hal ilan edebileceği belirlenmiştir. Bu durum aynı zamanda olağanüstü hal ilanını gerekli kılan sebepleri açıklamaktadır. Buna göre savaş, savaş tehlikesi, seferberlik, ayaklanma, devletin bütünlüğüne yönelik tehdit, şiddet hareketleri, doğal afetler, salgın hastalıklar ve ekonomik bunalım olağanüstü hal ilanını gerektiren başlıca sebeplerdir. Tehlikenin boyutuna ve kapsamına göre olağanüstü hal belli bir bölgeyle sınırlı tutulabileceği gibi ülke genelinde de

.....

8 Olağanüstü Hal Kanunu, 18204 (27 Ekim 1983), Kanun No. 2935, md. 1 vd.

9 Erdem, "Olağanüstü Hal Rejimi", 149-150.

10 Güven Gürkan Öztan - Egemen B. Bezci, "Türkiye'de Olağanüstü Hal: Devlet Akli, Askerler ve Siviller", *Mülkiye Dergisi* 39/1, 160.

11 Sabah Gazetesi, "Ohal Resmen Kaldırıldı" (18 Temmuz 2018), 1.

uygulanabilir.¹² Biz burada geçen durumları birkaç başlık altında birleştirerek incelemeye çalışacağız.

2.1. Savaş, Savaş Tehlikesi ve Seferberlik

Tüm disiplinler açısından kabul görmüş bir savaş tanımından bahsetmek mümkün değildir. Bu durum disiplinlerin savaş kavramına bakış açılarının yanında dinî, felsefî ve ideolojik birtakım etkenlerle açıklanabilir. Cicero savaşı; “uyuşmazlıkları zorlama yollarına başvurarak çözmek” şeklinde tanımlamıştır. Diğer bir ifadeyle savaş, uyuşmazlıklarını zorlama yollarına başvurarak çözmeye çalışanların karşılıklı durumudur.¹³ Cicero’nun bu tanımı, iki veya daha fazla devlet arasındaki mücadelenin yanında kişilerarası mücadeleleri de içine almaktadır. Modern hukukta savaş denildiğinde ise daha çok devletlerarası mücadeleler akla gelmektedir. Türkçe sözlükler de bu anlam çerçevesinde savaşı “iki ya da daha fazla devletin başka bir yolla çözüme kavuşturamadıkları sorunları için giriştikleri silahlı çatışma”¹⁴ şeklinde tanımlamaktadır. 2941 Sayılı Seferberlik ve Savaş Hali Kanunu’nda savaş, “Devletin bekasını temin etmek, milli menfaatleri sağlamak ve milli hedefleri elde etmek amacıyla, başta askeri güç olmak üzere devletin maddi ve manevi tüm güç ve kaynaklarının hiçbir sınırlamaya tabi tutulmadan kullanılmasını gerektiren silahlı mücadeledir.”¹⁵ şeklinde tanımlanmıştır. Bu tanımın İslâm hukukunun savaş anlayışıyla birebir örtüştüğü söylenemez. Zira burada askerî güç de dâhil devletin kaynaklarının hiçbir sınırlamaya tabi tutulmaksızın kullanımına izin verilmektedir. Oysa İslâm hukukunda askerî güç kullanımı belli şartlara ve kurallara bağlanmıştır.¹⁶ Diğer taraftan bu tanım hem uluslararası hukuka hem de silahlı kuvvetlerin kullanılmasını uluslararası hukuka uygunluk şartına bağlayan Anayasa’nın 92/1. maddesine aykırı olduğu gerekçesiyle de eleştirilmektedir.¹⁷

.....

12 1982 Anayasası, md. 119.

13 Hugo Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku*, çev. Seha L. Meray (Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1967), 17.

14 Yaşar Çağbayır, *Ötüken Türkçe Sözlük* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2007), “Savaş”, 4/4091.

15 Seferberlik ve Savaş Hali Kanunu, *Resmî Gazete* 18215 (8/11/1983), Kanun No. 2941, md. 3/5.

16 ‘Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd Mevşîlî, *el-İhtiyâr li ta’lîli’l-muhtâr* (Kahire: Dârü’l-Fikri’l-‘Arabî, ts.), 4/120; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûk-i İslâmiyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2018), 3/365-369.

17 M. Yasin Aslan, “Savaş Hukukunun Temel Prensipleri”, *TBB Dergisi* 79 (2008), 247-248.

İslâm hukukunda asıl olan insanların barış içerisinde hayatlarını devam ettirmeleridir.¹⁸ Bu sebeple savaş, bizatihi güzel görülmeyip devletin ve milletin güvenliğini tehdit eden, dini tebliğin diğer insanlara ulaştırılmasına engel olan güçlere karşı mücadele etmenin bir yöntemi olarak kabul edilmiştir. İslâm hukukçuları hedef ve mahiyet farklılığını dikkate alarak savaşı daha çok cihâd kavramıyla ifade etmeyi tercih etmişlerdir. Bununla birlikte nasslarda yer alan *harb*¹⁹ ve *kıtâl*²⁰ kelimeleri ve türevlerinin de savaş anlamını ifade etmek üzere kullanıldığı görülmektedir.²¹ Cihâd (savaş) ise en sade şekliyle bir müslümanın Allah yolunda canıyla, malıyla, diliyle ve diğer vasıtalarla mücadele etmesidir.²² Buna göre İslâm'da savaş, yayılmacılık ve sömürü amacıyla yapılmayıp İslâm'a ve müslümanlara yönelik düşmanca girişimleri bertaraf etmenin bir aracı olarak görülmektedir.²³

Normal şartlarda ülke bütünlüğünü iç ve dış tehditlere karşı korumak farz-ı kifâye iken doğrudan düşman saldırısı veya yakın bir saldırı tehdidi ortaya çıktığında ülkenin savunulması farz-ı ayn haline gelmektedir.²⁴ İslâm devletinin teşekkül süreciyle birlikte müslümanlar “Allah'ın ve sizin düşmanlarınızı ve onların gerisinde olup sizin bilmediğiniz ama Allah'ın bildiklerini korkutup caydırmak üzere, onlara karşı imkânınız ölçüsünde kuvvet ve savaş atları hazırlayın...” (el-Enfâl 8/60) emrinin bir gereği olarak ülke topraklarını korumak, ülkede yaşayan müslümanların ve zimmîlerin can, mal ve namus güvenliklerini teminat altına almak için donanımlı askerî birlikler

.....

18 el-Bakara 2/208; el-Enfâl 8/61.

19 el-Mâide 5/64; el-Enfâl 8/57; Muhammed 47/4.

20 el-Bakara 2/190-191; en-Nisâ 47/74-76; et-Tevbe 9/12-13.

21 Zuḥaylî, *Âsârü'l-ḥarb fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Şam: Dârü'l-Fikr, 1419/1998), 31-32; Ahmet Yaman, “Savaş”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/190.

22 ‘Alâuddîn Ebî Bekr b. Mes‘ûd Kâsânî, *Bedâi‘u’s-sanâi‘ fi tertîbî’s-serâi‘i* (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-‘Arabî, 1974), 7/97; Bilmen, *İstılahatı Fikhiyye Kamusu*, 3/334.

23 Yaman, “Savaş”, 36/190.

24 Ebî İbrâhîm İsmâ‘îl b. Yahyâ b. İsmâ‘îl el-Mısrî el-Müzenî, *Muḥtaşaru'l-Müzenî fi furû‘i’s-Şâfi‘iyye* (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 353; Şemsü'l-Eimme Ebû Bekr Muḥammed b. Ebî Sehl es-Seraḥsî, *el-Mebsût* (Beirut: Dârü'l-Mâriye, 1989), 10/3; Kâsânî, *Bedâi‘u’s-sanâi‘*, 7/98; Mevşîlî, *el-İhtiyâr*, 4/117; Ebî'l-Ḥuseyn Yahyâ b. Ebî'l-Ḥayr b. Sâlim el-İmrânî, *el-Beyân fi mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi‘î* (Beirut: Dârü'l-Minhâc, 1421/2000), 11/100-101; ‘Abdülganî b. Tâlib el-Guneymî ed-Dımaşkı el-Meydânî, *el-Lübâb fi şerḥi'l-kitâb* (Beirut: Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 4/114-115; Heyet, “Cihâd”, *el-Mevsû‘atü'l-fikhiyyetü'l-Kuveytiyye* (Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve Şüûni'l-İslâmiyye, 1409/1989), 16/130-132; Macid Hadduri, *İslam Hukukunda Savaş ve Barış*, çev. Fethi Gedikli (İstanbul: Ekin Yayınları, 2018), 71-72.

bulundurmuşlardır.²⁵ Ancak bazı durumlarda mevcut askerî birliklerle ülke bütünlüğüne yönelik iç ya da dış tehditlerin bertaraf edilmesi imkânsız hâle gelebilmektedir. Bu durumda tüm müslümanlara birtakım vazifeler düşmektedir. İslâm hukukunda nefir ya da nefir-i âmm olarak ifade edilen bu durum,²⁶ modern hukuktaki seferberlik kavramına karşılık gelmektedir. Seferberlik ve Savaş Hali Kanunu seferberliği “Devletin tüm güç ve kaynaklarının, başta askeri güç olmak üzere, savaşın ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde hazırlanması, toplanması, tertiplenmesi ve kullanılmasına ilişkin bütün faaliyetlerin uygulandığı; hak ve hürriyetlerin kanunlarla kısmen veya tamamen sınırlandırıldığı haldir.” şeklinde tanımlamaktadır. Aynı kanunda seferberlik, genel seferberlik ve kısmî seferberlik şeklinde ikiye ayrılmış; genel seferberlik hâlinde ülkenin tümüne yönelik bir tehdidin savılması için mevcut imkânların kullanıma hazır hâle getirilmesine vurgu yapılmıştır. Kısmî seferberlik hâli ise gerek kapsam açısından gerekse tehdidin şiddeti açısından genel seferberliğe göre daha hafiftir. Bu sebeple alınacak tedbirler de farklılık arz etmektedir.²⁷

Hz. Peygamber Medine’ye hicretten sonra birçok savaşa iştirak etmiştir. Ashabın tamamının bu savaşlara katıldığı söylenemez.²⁸ Hatta Hz. Peygamber, özel amaçları yanında, İslâmiyet’in yayılmasının önünde engel oluşturan unsurları bertaraf etmek, müslümanları maddi ve manevi her türlü baskıdan kurtarıp dinin özgürce yaşanabileceği bir ortam oluşturmak gibi gayelerle

25 Ebî Bekr Ahmed b. ‘Alî er-Râzî el-Ceşşâs, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, thk. Muhammed Şâdiq Kamhâvî (Beyrut: Dârü İhyâi’t-Türâsî'l-Arabî, 1412/1992), 4/252-253; Bilmen, *İstilahatı Fikhiyye Kamusu*, 3/365; Muhammed Hâyr Heykel, *el-Cihâd ve'l-Kitâbî fi’s-siyâseti ş-şer’iyye* (Beyrut: Dârü'l-Bayârih, 1417/1996), 2/957-958, 1002; İsmail Pırlanta, “Hz. Ömer Döneminde Askeri Teşkilat”, *Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu*, ed. Ali Aksu (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Rektörlük Matbaası, 2018), 1/535-536.

26 Serahsî, *el-Mebûsât*, 10/3; Ebû Bekr Muhammed b. ‘Abdillâh İbnü'l-‘Arabî, *Ahkâmü'l-Kur’ân* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 2/517; Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 7/98; Ebû Muhammed Maḥmûd b. Ahmed el-‘Aynî, *el-Binâye fi şerḥi’l-hidâye* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1400/1980), 6/492-493; Fetâva'l-Hindîyye, tsh. Abdullatif Ḥasan Abdurrahmân (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 2/209; Bilmen, *İstilahatı Fikhiyye Kamusu*, 3/348; Alimcan Buğda, “İslâm Savaş Hukukunda Nefir-i Âmm (Genel Seferberlik)”, *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (Aralık 2019), 356-357. “Nefir-i ‘âmm: Genel seferberlik. Harp mıntıkasında bulunan bütün ahalinin harp için seferber hale gelmesidir. Bunun dairesi ihtiyaca göre genişler ve İslâm dünyasının tümünü kapsayacak kadar yayılabilir.” Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), “Nefir-i ‘âmm”, 450.

27 Seferberlik ve Savaş Hali Kanunu, md. 3/1-3.

28 Serahsî, *el-Mebûsât*, 10/3; Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd el-Ḥafîd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-mukteşid*, thk. ‘Ali Muhammed Muavvaḍ-‘Adil ‘Ahmed ‘Abdülmevcûd (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1434/2013), 347; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 4/118.

çeşitli seriyeler düzenlemiştir.²⁹ Bu seriyelerde ordunun/birliklerin başında bulunmayan Hz. Peygamber ve onunla Medine’de kalan müslümanlar, herhangi bir şekilde kınanmamıştır. İlgili nasslar yanında³⁰ bu, olağan durumlarda cihâdın farz-ı kifâye olduğunu göstermektedir.³¹ Diğer taraftan cihâdın her durumda farz-ı ayn olarak kabul edilmesi, cihâdın amacına aykırılık teşkil edecektir. Zira cihâdın temel amacı, müslümanların güvenliğini sağlayarak dinî ve dünyevî işlerini gerçekleştirebilmelerine imkân sağlamaktır.³²

İslâm hukukunda düşmana karşı silahlı mücadeleyle sorumlu tutulabilmek için kişinin; müslüman, akıllı, bâliğ, hür, erkek ve sağlıklı olması gerekir.³³ Bununla birlikte ülke bütünlüğüne karşı açık bir tehdidin ortaya çıkması siyasî, askerî ve ekonomik birtakım olağanüstü tedbirler alma zarureti doğurabilir. Devlet başkanı veya yetkili merciler, mevcut silahlı kuvvetlerle tehdidin bertaraf edilmesinin mümkün olmadığı kanaatine vardıklarında eli silah tutan herkesi göreve çağırabilecektir. Müslümanların da devlet başkanının bu çağrısına uymaları gerekmektedir. Zira bu durumda düşmana karşı ülkeyi savunma/cihâd farz-ı ayn halini almaktadır.³⁴

Müslümanların topluca seferber oldukları duruma Tebuk Seferi güzel bir örnektir. Bizans’ın bazı hıristiyan Arap kabilelerinin desteğini alarak Medine’yi kuzeyden istilâ edeceği haberi üzerine Hz. Peygamber, Bizans üzerine bir sefer düzenleme kararı almıştı. O dönemde İslâm dünyasının içinde bulunduğu kıtlık, olumsuz hava şartları, hurmaların hasat mevsiminin yaklaşması ve sefer yapılacak yerin uzaklığının yanında münafıkların çalışmaları

29 Kâsânî, *Bedâ’u’s-sanâîf*, 7/98; Serdar Özdemir, “Seriyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/565.

30 Bk. en-Nisâ 4/95; et-Tevbe 9/122.

31 Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Ümm*, thk. Rıf’at Fevzî ‘Abdülmüttâlib (b.y.: Dârü’l-vefâ, 1422/2001), 5/384-385; İbn Rüşd el-Ĥafîd, *Biddâyetü’l-müctehid*, 347; Muvaffakuddîn Ebî Muhammed Abdullâh b. Ahmed b. Muḥammed İbn Kudâme, *el-Muḡnî*, thk. Abdullâh b. Abdulmuḥsin et-Türkî (Riyad: Dârü ‘Alemlî’-Kütüb, 1417/1997), 13/6-7; Heykel, *el-Cihâd ve’l-ktâl*, 2/860-861; Heyet, “Cihâd”, 16/130.

32 Seraḥsî, *el-Mebsût*, 10/3; ‘Aynî, *el-Binâye fi şerḥi’l-hidâye*, 6/491.

33 Şâfiî, *el-Ümm*, 5/368; Müzenî, *Muḥtaşaru’l-Müzenî*, 352; Ebi’l-Ḥasen ‘Ali b. Muhammed b. Ḥabîb el-Mâverdî, *el-Aḥkâmü’s-sultâniyye ve’l-velâyâtü’d-dîniyye*, thk. El-Ḳâdî Nebîl ‘Abdurrahmân Ḥayyâvî (Beirut: Dârü’l-Erkâm, ts.), 281-282; ‘Imrânî, *el-Beyân*, 12/103-108; Heykel, *el-Cihâd ve’l-ktâl*, 2/994-997; Heyet, “Cihâd”, 16/137-139.

34 Kâsânî, *Bedâ’u’s-sanâîf*, 7/98; İbn Kudâme, *el-Muḡnî*, 13/8, 33-34; Mevşilî, *el-İhtiyâr*, 4/118; ‘Aynî, *el-Binâye fi şerḥi’l-hidâye*, 6/494; Fetâva’l-Hindiyye, 2/210-211; Bilmen, *İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*, 3/360; Heykel, *el-Cihâd ve’l-ktâl*, 2/880-883, 1021-1022; Heyet, “Cihâd”, 16/130-131; Buḡda, “İslâm Savaş Hukukunda Nefir-i Âmm” 360.

bazı müslümanlarda sefere karşı isteksizlik meydana getirmişti. Bu durum Kur'an'da “Ey iman edenler! Size ne oldu ki ‘Allah yolunda seferber olun’ denilince olduğunuz yere çakılıp kaldınız. Âhireti bırakıp dünya hayatını mı seçtiniz? Oysa dünya hayatının sağladığı fayda, âhirete göre pek az bir şeydir. Eğer yolunda sefere çıkmazsanız Allah, sizi elem dolu bir azapla cezalandırır...” (et-Tevbe 9/38-39) şeklinde ifade edilmektedir.³⁵ Hz. Peygamber’in sefer çağrısına karşı isteksiz davranıp çeşitli bahaneler üretenlerin yerildiği bu âyetler aynı zamanda İslâm devlet başkanının meşru isteklerinin yerine getirilmesinin gerekliliğine işaret etmektedir. Diğer taraftan mazeretsiz olarak Tebük Seferi’ne katılmayanlar sefer dönüşü Hz. Peygamber tarafından toplumdan tecrit edilerek cezalandırılmışlardır.³⁶ Bu ise ülke bütünlüğünü tehlikeye sokan bir kuvvet ya da durum karşısında üzerine düşen sorumlulukları yerine getirmeyenlerin devlet başkanı ya da yetkili merci tarafından cezalandırılabileceğini ortaya koymaktadır.

Savaş ve savaş tehlikesi gibi olağanüstü durumlar devleti ekonomik olarak da zor duruma sokabilir. Ordunun giyim-kuşam ve yiyecek-içecek ihtiyacının karşılanması, silah ve diğer askerî teçhizatla savaşa hazır hâle getirilmesi oldukça maliyetlidir. Devlet başkanı bunun için fey’ ve ganimetleri, zekât gelirlerini ve bu amaçla yapılan sadakaları kullanabilir.³⁷ Kur’an’da, müslümanların bu yönde teşvik edildiği görülmektedir. “Allah, kendi yolunda çarpışırken öldüren ve öldürülen müminlerin canlarını ve mallarını, karşılığında cennet verilmek üzere satın almıştır...” (et-Tevbe 9/111) ve “Ey iman edenler! Size, kendinizi elem dolu bir azaptan kurtaracak bir ticaret göstereyim mi? Allah’a ve Rasûlü’ne iman eder, mallarınızla ve canlarınızla Allah yolunda cihâd edersiniz.

35 Ebi'l-Hasen ‘Ali b. Muḥammed b. Ḥabîb el-Mâverdî, *el-Ḥâvi'l-Kebîr fî fıkhi mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*, thk. ‘Ali Muḥammed Muavviḍ-‘Âdil ‘Aḥmed ‘Abdülmevcûd (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1994), 14/81; Ebû Abdullâh Muḥammed b. Ömer el-Vâkîdî, *Hz. Peygamber’in (s.a.v.)’in Savaşları (Kitâbü'l-Meğâzi)*, çev. Musa K. Yılmaz (İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2014), 3/258-259; Ahmet Cevdet Paşa, *Hz. Muhammed (s.a.v.)’in Hayatı* (İstanbul: Çelik Yayınevi, 1979), 270-271; Elmalılı Muḥammed Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur’an Dili*, (İstanbul: Çelik-Şura Yayınları, ts.), 3/238-239; İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 241-242; İsmail Yiğit, “Tebük Gazvesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/228-229.

36 Ebû Muḥammed Cemâlüddîn ‘Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyeri el-Başrî el-Mısrî, *es-Siretü'n-Nebeviyye li İbn-i Hişâm*, thk. Muştafâ es-Seḳkâ vd. (Kahire: b.y., 1375/1955), 4/531; Ceşşâs, *Aḥkâmü'l-Kur’ân*, 4/369-370; Ahmet Cevdet Paşa, *Hz. Muhammed (s.a.v.)’in Hayatı*, 275; Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, 245; Yiğit, “Tebük Gazvesi”, 40/230.

37 ‘Aynî, *el-Binâye fi şerhi'l-hidâye*, 6/494-495; Heykel, *el-Cihâd ve'l-Kitâl*, 2/1057-1072.

Bilirseniz bu sizin için daha hayırlıdır.” (es-Saff 61/10-11) mealindeki âyetlerde kişinin Allah yolunda canıyla ve malıyla mücadele etmesinin önemi vurgulanmaktadır.³⁸ Buna binaen müslümanlar, hem bizzat cihâda katılmış hem de ordunun teçhizine katkıda bulunmuşlardır. İslâm tarihinde Tebük Seferi hazırlıkları esnasında bu durum açıkça görülmektedir. Hz. Peygamber sefer hazırlıkları esnasındaki bu güç durumu aşabilmek için ashabından yardım talebinde bulunmuş; Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman gibi önde gelen sahabîler büyük bir cömertlik göstererek bu zorluğun aşılmasına katkı sağlamışlardır. Diğer sahabîler de maddî imkânları ölçüsünde sefer hazırlıklarına katkıda bulunmuşlardır. Müslüman kadınların da sefer hazırlıklarına katkı amacıyla zinet eşyalarını bağışladıkları ifade edilmektedir.³⁹ Bu gönüllü yardımların dışında Hz. Peygamber, valilerine haber göndererek devlet hazinesindeki malları Medine’ye göndermelerini istemiştir. Bununla da yetinmeyip müslümanlardan durumu müsait olanların zekâtlarını vaktinden evvel (yılı dolmadan) ödemelerini talep etmiştir.⁴⁰

Sonraki dönemlerde de müslümanlar, ordunun teçhizine katkıda bulunmuşlardır. Örneğin Hz. Ömer, cihâda katılmak isteyip de gerekli donanımına sahip olmayanların bu ihtiyaçlarının savaşa katılmayan müslümanlar tarafından karşılanmasını temin etmiştir. Bu amaçla savaşa katılmayanların atlarını, rızaları dâhilinde savaşa katılanlara vermiştir.⁴¹ Bu daha çok olağan durumlar için geçerlidir. Olağanüstü durumlarda da asıl olan ordunun her türlü ihtiyacının devlet hazinesinden temin edilmesidir. Ebû Hanîfe, bunun için beytülmalde ihtiyat akçesi bulundurulmasını gerekli görmektedir. İmâm Mâlik ise devlet başkanının fey gelirlerinden arta kalan miktarı hazineye aktarmak suretiyle olağanüstü durumlara mali yönden hazırlıklı olmaya vurgu yapmaktadır.⁴² Devlet hazinesi yeterli olmadığında ise devlet başkanı ordunun hazır

.....

38 Serahsî, *el-Mebsût*, 10/20.

39 Vâkidî, *Hz. Peygamber’in (s.a.v.)’in Savaşları (Kitâbü’l-Meğâzî)*, 3/226-227; Ahmet Cevdet Paşa, *Hz. Muhammed (s.a.v.)’in Hayatı*, 270; Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayıncılık ve Ticaret, 1991), 1/336-337; Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, 242; Yiğit, “Tebük Gazvesi”, 40/229; Mustafa Zeki Terzi, “Hz. Peygamber Döneminde Askerî Teşkilat”, *Diyanet İlmî Dergi* 39/3 (Temmuz-Ağustos-Eylül 2003), 29.

40 Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/337.

41 Serahsî, *el-Mebsût*, 10/20.

42 Cengiz Kallek, “Nevâib”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/33.

hale getirilmesi için ek vergiler koyabilir.⁴³ Zira devlet başkanının öncelikli görevi Müslümanların güvenliğini temin etmektir. Düşmana karşı koyacak askerî birlik hazırlanmadığında ise can, din, mal ve namus güvenliğinin tehlikeye gireceği açıktır.⁴⁴

Sonuç olarak İslâm hukukunda savaş arzu edilen bir durum değildir. Ancak İslâm devletinin teşekkül etmeye başladığı andan günümüze gelinceye kadar müslümanlar, birçok savaşa taraf olmuşlardır. Herhangi bir savaş ihtimaline binaen devlet başkanı yeter derecede askerî kuvvet hazırlamakla mükelleftir. Bununla birlikte ülkenin içinde bulunduğu durum veya tehdidin büyüklüğü topyekûn bir mücadeleyi gerektirebilir. Bu durumda düşmana karşı silahlı mücadele farz-ı kifâye olmaktan çıkacak, farz-ı ayn halini alacaktır. Savaş durumunda ya da kuvvetli savaş tehlikesinin belirmesi halinde devlet başkanı ve yetkili merciler gerekli görürlerse temel hak ve özgürlüklere sınırlandırma getirebilecek, vatandaşların elinde bulunan imkânları ülke savunmasında kullanmak için seferber etmelerini isteyebilecek ve ek vergiler koyabileceklerdir. Osmanlı'da avâriz adı verilen ve genellikle savaş dönemlerinde ihtiyaç halinde toplanan vergiler bunun güzel bir örneğini oluşturmaktadır.⁴⁵

2.2. İç Ayaklanma ve Şiddet Hareketleri

Kur'an'da yöneticilerin Allah'ın koymuş olduğu hükümlere tabi olmaları ve adaletle hükmetmeleri üzerinde ısrarla durulmaktadır.⁴⁶ Hz. Peygamber ve ondan sonra yönetimi devralan hassasiyet sahibi idareciler, adaletin tesisini temel vazifeleri olarak görmüşlerdir.⁴⁷ Hz. Peygamber de adaletten ayrılan zalim yönetime karşı hakkı savunmayı en üstün cihâd olarak nitelendirmiştir.⁴⁸

.....

43 Heyet, "Nevâib", *el-Mevsû'atü'l-fikhiyyetü'l-Kuveytiyye* (Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şüûni'l-İslâmiyye, 1404/1983), 42/5.

44 Serâhsî, *el-Mebsût*, 10/20-21; Fetâva'l-Hindiyeye, 2/212; Seyyid Kutub, *İslam'da Sosyal Adalet*, çev: M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Arslan Yayınları, 1982), 233.

45 Halil Sahillioğlu, "Avâriz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/108.

46 el-Bakara 2/213; el-Mâide 5/44-47.

47 Ebû Abdillâh Muḥammed b. İsmâ'il Buḥârî, *el-Câmi'u's-şahiḥ* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Enbiyâ", 54, "Hudûd", 12; Ebu'l-Huseyn Müslim b. El-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâburî Müslim, *el-Câmi'u's-şahiḥ*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), "Hudûd", 8-9.

48 Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Kitâbü's-sünen*, thk. Muḥammed Avvâme (Beyrut: Müessesetü'r-reyyân, 2004), "Melâhim", 17; Ebû 'İsâ Muḥammed b. 'İsâ b. Sevre Tirmizî, *el-Câmi'u's-*

Bu sebeple devlet başkanının veya buldukları bölgedeki yönetimin uygulamalarından memnun olmayan halkın onları eleştirmeleri, yapılan yanlışların düzeltilmesi talebinde bulunmaları fikir hürriyetinin bir gereği olarak görülmüştür. Ancak bu eleştiriler belli bir noktaya kadardır. Yapılan eleştiriler ve propagandalar, şer'î hükümleri ihlal ettiğinde fiilin niteliğine uygun cezalar uygulanacaktır.⁴⁹

Tarih boyunca devletin bütünlüğünü ve bağımsızlığını tehdit eden eylemler, diğer suçlardan daha tehlikeli görülmüştür. Bu sebeple siyasi düzeni ve bu düzenin işleyiş şeklini tehdit eden davranışlara âdî suçlara nazaran oldukça ağır cezalar takdir edilmiştir.⁵⁰ İslâm tarihine baktığımızda devlet başkanına ve onun şahsında devlete karşı işlenmiş suçların iki şekilde meydana geldiğini görmekteyiz. İlki, bir kişinin kendi siyasi düşüncesine ters düştüğü gerekçesiyle devlet başkanına karşı düşmanca davranış sergilemesidir. İslâm hukukçuları bireysel olarak devlet başkanının şahsına yönelik bu tür saldırıları siyasî suç kapsamında değerlendirmemişlerdir. Şayet devlet başkanına yönelik düşmanca davranışlar yaralama ya da öldürme şeklinde olmuşsa kısas cezası gerekli görülmüştür. Muhalif düşünceye sahip Abdullah b. Mülcem'in, dönemin halifesi Hz. Ali'ye yönelik saldırısı bunun örneğidir. Nitekim Hz. Ali, iyileşirse hakkını talep edeceğini ifade etmiş, aksi durumda ise yakınlarından kısas talebinde bulunmalarını istemiştir.⁵¹

İkincisi ise İslâm hukukunda "bağy" olarak isimlendirilen isyan suçudur. Meşru devlet yönetimine karşı siyasi bir başkaldırı niteliği taşıyan bağy suçu iki şekilde karşımıza çıkmaktadır. İlki müslüman bir topluluğun devlet başkanına biat etmeyerek ya da zekât ve vergi gibi sorumluluklarını yerine getirmeyerek toplumsal hayatta karmaşaya sebep olmalarıdır. Mali bir ibadet olmasının yanında zekât, İslâm'ın ilk dönemlerinde siyasi bir anlama bürünerek devlete itaatin bir göstergesi olarak görülmüştür. Hz. Peygamber'in vefatını müteakip bazı grupların diğer ibadetleri kabul etmekle birlikte zekât vermek

.....

şahîh, 2. Baskı (Beirut: Dârü'l-ğarbi'l-İslâmî, 1998), "Fiten", 13; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-ğazvî'nî İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, (Beirut: y.y., 1998), "Fiten", 20.

49 'Abdülkâdir 'Udeh, *et-Teşrî'u'l-cinâiyyi'l-İslâmî muğâranen bi'l-kânûni'l-vağ'î*, (Beirut: Dârü'l-Kâti-bi'l-'Arabî, ts.), 1/104.

50 Heykel, *el-Cihâd ve'l-kıtâl*, 1/65-66; Adnan Akalın, *İslâm Hukukunda Devlete İsyân Suçu* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 33.

51 İbn Çudâme, *el-Muğnî*, 12/242; 'Udeh, *et-Teşrî'u'l-cinâiyyi'l-İslâmî*, 1/101.

istememelerinin altında da merkezî yönetimden bağımsız hareket etme düşüncelerinin yattığı söylenebilir.⁵² Bu durumun farkında olan Hz. Ebû Bekir, bazı kabilelerin zekâtta muaf tutulma taleplerini kesin bir dille reddetmiş, gerektiğinde zor kullanarak zekâtı tahsil edeceğini kararlılıkla vurgulamıştır. Zira bu hususta gösterilecek bir ihmâl, mevcut sosyal düzene ve siyasi birliğe yönelik bir tehdit olarak görülmüştür.⁵³ İkincisi ise siyasi bir sebeple devlet başkanına muhalefet edip gayrimeşru yollarla onu devlet başkanlığından uzaklaştırmak için girişilen faaliyetlerdir.⁵⁴ Fakihlerin çoğunluğu meşru olmayan yönetime ve adalet sıfatını taşımayan devlet başkanına karşı yapılan hareketleri “bağy” kapsamında değerlendirmemiştir. Âdil olmayan devlet başkanına ve yönetime karşı fiili mücadelede bulunmanın gerekliliği hususunda ise farklı görüşler vardır.⁵⁵

Devlet başkanı kendisine ve devlet yönetimine karşı girişilen isyan hareketinin sonucunda ortaya çıkacak siyasi kargaşa ve şiddet olaylarını en az zararlarla bertaraf etmek zorundadır. Bunun ilk aşaması isyan nedeninin öğrenilmesidir. İsyancılar şikâyetlerinde haklılarsa meşru isteklerinin yerine getirilmesi gerekir. Meşru talepleri karşılandıktan sonra isyana devam ettiklerinde yakalanıp tevbe edinceye kadar hapsedilirler. Âsiler silahlı mücadeleye girişmedikçe devletin onlara karşı silahlı müdahalede bulunması uygun bulunmamıştır. Zira isyancılarla mücadelede asıl amaç onları öldürmek olmayıp isyandan vazgeçirerek bozulan düzeni yeniden tesis etmektir.⁵⁶ Devlet, isyan ve şiddet olaylarının en az zararlarla bertaraf edilmesi amacıyla birtakım olağanüstü tedbirler alabilir. Bunları birkaç maddede toplayabiliriz.

.....

52 Muhammed Âbid Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Kitabevi, 1997), 332-333;

53 Âdem Apak, *Ana Hatlarıyla İslâm Tarihi (2)* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 61.

54 Ebû Ya'lâ Muhammed b. Huseyn el-Ferrâ el-Hanbelî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye* (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1421/2000), 54; 'Üdeh, *et-Teşri'u'l-cinâiyyi'l-İslâmî*, 1/102.

55 'İmrânî, *el-Beyân*, 12/13,18; Fetâva'l-Hindiyye, 2/302; Muhammed Ebû Zehrâ, *el-Cerîme ve'l-ukûbe fi'l-fıkhî'l-İslâmî: el-Cerîme* (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-'Arabî, 1998), 125-126; 'Üdeh, *et-Teşri'u'l-cinâiyyi'l-İslâmî*, 2/677-678;

56 Ebû Ya'lâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 55; Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 13/102-103; Serahsî, *el-Mebsût*, 10/129; Mevşîlî, *el-İhtiyâr*, 4/151; Şemsüddîn Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Abdullâh ez-Zerkeşî, *Şerhu Zerkeşî 'alâ metni'l-Hırakî*, thk. 'Abdullâh b. Dehîş (Mekke: Mektebetü'l-Esedî, 1430/2009), 3/658.

2.2.1. Silah Satışını ve Taşınmasını Yasaklamak

Kur'an-ı Kerim insanları iyilik ve takva üzerine yardımlaşmaya davet ederken; günah ve düşmanlık üzerine yardımlaşmayı yasaklamaktadır.⁵⁷ Ayrıca fitne çıkarmayı, adam öldürmekten daha kötü görmektedir.⁵⁸ Müslümanlar arasında ortaya çıkan şiddet olayları ve iç karışıklıklar bir tür fitnedir. Bu durumda halk, devlete karşı isyan eden, ülkede huzur ve asayişin bozulmasına neden olan topluluklara karşı meşru yönetimin yanında yer almak zordur. Artan şiddet olayları ve iç karışıklıklar, devletin olağanüstü tedbirler almasını gerektirebilir. Silah satışının kısıtlanması veya yasaklanması da bunlardan biridir. Ülkede meşru yönetime karşı isyan başlatıp iç karışıklığa sebep olan gruplara silah ve mühimmat temin edilmesi fitneyi körükleyecek, isyanın bastırılması ve bozulan düzenin yeniden tesis edilmesi çabası içinde olan devlet yönetiminin işini zorlaştıracaktır. Bu sebeple fakihler, fitne zamanında isyancılara ve ülkede karışıklık çıkaran gruplara silah ve mühimmat temin edilmesinin caiz olmadığını ifade etmişlerdir. Cumhura göre şiddet olaylarının ve iç karışıklığın arttığı bir ortamda devlete silah ve mühimmat yardımında bulunmakta veya devlete silah satışı yapmakta bir sakınca yoktur. Meşru devlet yönetimine karşı ayaklanan ya da ülkede iç karışıklık çıkaran gruplara ise silah ve mühimmat yardımında bulunmak veya satış yapmak mekruhtur.⁵⁹

Hanefilere göre ise âsîlere ve iç karışıklık çıkaran gruplara silah ve mühimmat yardımında bulunmak ya da satış yapmak tahrimen mekruh olmakla birlikte silah yapımında kullanılacak hammaddenin satışı caizdir. Hanefilerin bu yaklaşımı dönemin şartlarını yansıtmaktadır. Zira onlara göre isyan hareketi başlatan ya da iç karışıklığa sebep olan gruplar genel olarak hammaddeyi işleyip silaha dönüştürecek imkân ve yeterli zamana sahip olmazlar.⁶⁰ Ancak modern çağın imkânları göz önünde bulundurulduğunda, bu yaklaşım istenmeyen olaylara yol açmaya müsaittir. Gelişen silah teknolojisinin yanında yazılı ve görsel iletişim araçlarının sunduğu imkânlar kullanılarak hammaddeler kısa bir zamanda öldürücü silahlara dönüştürülebilmektedir.

.....

57 el-Mâide 5/2.

58 el-Bakara 2/191.

59 Akalın, *İslâm Hukukunda Devlete İsyân Suçu*, 282.

60 Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 7/142; Kemâlüddîn Muhammed b. 'Abdülvâhid es-Sivâsî İbn Hümâm, *Şerhu fetih'l-kadîr*, thk. 'Abdürrezzâk Gâlib el-Mehdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 6/101.

Bu sebeple devlet, silah üretimine ve satışına kısıtlamalar getirebileceği gibi silah ve patlayıcı yapımında kullanılabilen her türlü maddenin satışını da sınırlandırabilir. Ashabdan İmrân b. Husayn'ın (ö.52/672), Hz. Peygamber'in fitne zamanında silah satışını yasakladığını ifade eden rivayetini de⁶¹ sadece silah ve mühimmatla sınırlandırmak yerine ülkede iç karışıklık ve şiddet olaylarını tırmandıran, muhaliflerin meşru düzene karşı kullanabileceği her türlü araç-gereç olarak anlamanın daha uygun olduğu kanaatindeyiz.

Normal şartlarda silah üretimi yapmak ve üretilen silahları satmak, ülke ekonomisi açısından oldukça önemlidir. Ayrıca savunma sanayiinde güçlü olmak, iç ve dış tehditlere karşı caydırıcı bir öge olarak görülmektedir. Bu açıdan bakıldığında silah üretimi ve ticareti meşru bir ticarettir. Ancak bazı durumlarda meşru vasıtaların mefsedete yol açma ihtimalleri, maslahatı sağlama ihtimallerinden daha fazla olabilmektedir. Böyle zamanlarda devlet, tehlike durumu geçinceye kadar meşru bazı tasarrufları sınırlandırabilir veya tamamen durdurabilir. Savaş esnasında düşmana, isyan halinde âsîlere silah satılacağı yönünde zann-ı gâlip meydana geldiğinde sedd-i zerâi ilkesinin bir gereği olarak silah satışı yasaklanabilir. Bu gibi durumlarda zann-ı gâlip kesin bilgi konumundadır.⁶²

Ülkemizde ateşli silahların, bunlara ait mermilerin, bıçakların ve salt saldırı ve savunma amaçlı kullanılmak üzere üretilmiş aletlerin yurda sokulması, imalatı, alım-satımı, taşınması ve bulundurulması Ateşli Silahlar ve Bıçaklar ile Diğer Aletler Hakkında Kanun'la düzenlenmiştir. Buna göre devlet, ateşli silahların ülkeye sokulmasını ve kullanılmasını; ülke içerisinde de üretimini kontrol altında tutmaktadır.⁶³ Ayrıca devlet, şiddet hareketlerinin arttığı bir ortamda, diğer tedbirlere ek olarak, her türlü silahın ve mermilerinin taşınmasını ve naklini yasaklayabilir. Bu silahların devletin izniyle ülkeye sokulmuş veya ülke içerisinde temin edilmiş olması, diğer bir tabirle ruhsatlı olup olmaması da durumu değiştirmez.⁶⁴

.....

61 Mevlânâ Zafer Ahmed el-'Usmânî et-Tehânavî, *İ'lâü's-sünen* (Karaçi: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-'Ulûmü'l-İslâmiyye, 1415), 12/683.

62 Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muḥammed el-Laḥmî eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât fi 'uşûli's-şer'i'a*, thk. 'Abdullâh Dirâz vd. (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009), 434-437.

63 Ateşli Silahlar ve Bıçaklar ile Diğer Aletler Hakkında Kanun, *Resmî Gazete* 8458 (15/7/1953), Kanun No. 6136, md. 1-4.

64 Olağanüstü Hal Kanunu, md. 11.

2.2.2. Devlet Başkanının Halktan Yardım İstemesi

Ülkede birlik ve beraberliğin devamı için meşru devlet başkanına itaatın yanında iç ayaklanma ve şiddet hareketlerinin ortaya çıktığı durumlarda da halkın devlet başkanının yanında yer almaları gerekir. Zira İslâm'da iyilik ve takva üzere yardımlaşma esastır.⁶⁵ Halk, ülkede refahın artırılması, her alanda ilerleme ve kalkınmanın sağlanması, iyiliği emredip kötülükten nehyeden ideal bir toplumun ortaya çıkarılması vb. hususlarda devlet yönetimiyle yardımlaşma içinde olmalıdır.⁶⁶ Hz. Ebû Bekir'in halife seçildikten kısa bir süre sonra irad ettiği hutbede ortaya koyduğu esaslar hem devlet başkanının halka karşı adil olmasının hem de vazifesini hakkıyla ifâ eden devlet başkanına halkın destek olmasının gereğine işaret etmektedir.⁶⁷ Buradan hareketle meşru devlet başkanına ve onun şahsında devlete karşı girişilen isyan hareketleri ile şiddet olaylarının bastırılmasında devlet başkanı halktan yardım talebinde bulunabilir. Bu durumda herkes imkânı ölçüsünde devlet başkanına yardım etmek zorundadır. İsyanın bastırılmasında veya şiddet olaylarının önlenmesinde doğrudan yardımı olmayacak kimselerin ise evlerinde kalmaları gerekir.⁶⁸

2.3. Tabîî Âfetler ve Tehlikeli Salgın Hastalıklar

Sözlükte âfet; büyük maddi zararlara, çok sayıda can ve mal kaybına yol açan olağandışı olay⁶⁹ şeklinde ifade edilmektedir. Fıkıhta ise âfet denildiğinde genellikle insan müdahalesi olmadan ortaya çıkan musibet ve zararlar kastedilir.⁷⁰ Ancak doğal olayların yanında insan kaynaklı veya teknoloji kaynaklı bir olay, insanların rutin işlerini ve hayatın doğal akışını kesintiye uğratacak bir boyuta ulaşmışsa bunun için de âfet tabiri kullanılabilir. Âfetler genellikle hızlı gelişen, büyük oranda can ve mal kaybına sebep olan durumlardır. Bu

.....

65 Âl-i İmrân 3/110; et-Tevbe 9/71.

66 Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuhu* (Şam: Dârü'l-Fıkr, 1405/1985), 6/710.

67 Bu hutbenin İslâm idare hukuku açısından değerlendirmesi için bk. Hadi Sağlam, "Hz. Ebû Bekir'in Devlet Başkanı Olarak Yaptığı İlk Konuşmasının İslâm İdare Hukuku Açısından Değerlendirilmesi", *Kesit Akademi Dergisi* 3/7 (Mart 2017), 92-113.

68 Serahsî, *el-Mebsût*, 10/124; Kâsânî, *Bedâ'ü's-sanâî*, 7/140; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 12/242-243; Bilmen, *İstilahatı Fikhiyye Kamusu*, 3/411.

69 Çağbayır, "Afet", 1/122.

70 Ahmet Özel, "Âfet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/399.

sebeple deprem, sel, heyelan, çığ, toprak kayması gibi doğal olayların âfet olarak nitelendirilebilmesi etki gücüne bağlı olarak değişmektedir.⁷¹

İnsanoğlu sahip olduğu bilgi ve teknolojiye rağmen âfetlere neden olan deprem, tsunami, sel, fırtına gibi doğa olaylarının önüne geçebilmiş değildir. Bu tür olaylar karşısında insanoğlunun yapabileceği en önemli davranış, âfetlerin etkilerini en aza indirmek için çalışmalar yapmak ve âfetlere karşı tedbir almaktır. Bireysel olarak alınan tedbirlerin yanında devlet yönetimi de birtakım düzenlemeler yapabilir. Bu düzenlemeler temel hak ve özgürlüklerin geçici bir süreyle sınırlandırılması ve doğal âfetlerin olumsuz etkilerini kısa sürede silmek maksadıyla vatandaşlara ilave sorumluluklar yüklenmesi şeklinde olabileceği gibi bazı yükümlülüklerin askıya alınması ya da tehir edilmesi şeklinde de olabilir. Günümüzde olağanüstü hal ilanını gerekli kılan sebepler arasında sayılan salgın hastalık ve âfet gibi durumların⁷² İslâm tarihinde de olağanüstü bir olay olarak görüldüğü ve olağan düzenlemelerin dışında birtakım düzenlemeler yapıldığı görülmektedir.

2.3.1. Kuraklık-Kıtlık

İnsanlık tarihinin farklı dönemlerinde kuraklık ve buna bağlı olarak kıtlık zamanları yaşanmıştır. Kuraklık, özellikle tarım ve hayvancılıkta üretim düşüklüğüne sebep olmakta, diğer üretim sektörleri de bundan doğrudan ya da dolaylı olarak etkilenmektedir. Bu durum birçok sosyal ve ekonomik problemi beraberinde getirmektedir.⁷³ Kuraklıkla doğrudan bağlantılı olan kıtlık ise bir ülkede temel ihtiyaç maddelerinin yeterli olmaması durumunda ortaya çıkan ve halkın açlık çekmesine veya bir kısmının açlıktan ölmesine sebep olan durumdur.⁷⁴ Kuraklık ve kıtlık sebebiyle ortaya çıkan sosyal ve ekonomik problemler geçmişte olduğu gibi günümüzde birçok devletin temel sorunları arasında yer almaktadır.

.....

71 Fatih Altun, "Afetlerin Ekonomik ve Sosyal Etkileri: Türkiye Örneği Üzerinden Bir Değerlendirme", *Sosyal Çalışma Dergisi* 2/1 (2018), 2.

72 1982 Anayasası, md. 119.

73 Özen Tok, "Akdeniz Dünyasında Kuraklık ve Kıtlık (XVII. Yüzyılda Mısır Örneği)", *Akdeniz'de İslâm Medeniyeti Milletlerarası Konferans Tebliğleri* (İstanbul: Research Centre for Islamic History, Art and Culture, 2013), 197.

74 Çağbayır, "Kıtlık", 3/2643.

Kuraklık ve buna bağlı olarak ortaya çıkan kıtlıkla mücadele edebilmek için devlet yönetimlerinin olağanüstü tedbirler alması gerekebilir. Bunlar içerisinde ilk akla gelen kuraklık ve kıtlığa karşı halkın bilinçlendirilmesi, âfet durumu ortaya çıkmadan önce gerekli tedbirlerin alınmasıdır. Hz. Yûsuf'un dönemin kralına (o zamanki Melik'e) yapmış olduğu tavsiyelerde bunun örneğini görmekteyiz. “Melik dedi ki: ‘Rüyamda yedi cılız ineğin yedi semiz ineği yediğini gördüm. Ayrıca yedi yeşil başak ve o kadar da kuru başak gördüm. Ey ileri gelenler! Eğer rüya yorumluyorsanız bunu bana yorumlayın.’”(Yûsuf 12/43). Devam eden âyetlerde kralın çevresindekilerin bu rüyaya bir yorum getiremedikleri, rüyanın tabirini öğrenip krala bildirme görevini ise Hz. Yûsuf'la bir müddet zindanda kalan saray görevlisinin üstlendiği bildirilmektedir. Hz. Yûsuf hem kralın rüyasının tabiri hem de kuraklık ve kıtlık dönemi için alınması gereken önlemler sadedinde şunları söylemiştir: “Yûsuf şöyle dedi: Yedi yıl ara vermeksizin ekin ekeceksiniz. Sonra yiyeceğiniz olan az bir miktar dışında hasat ettiğiniz ürünleri başağında bırakın. Sonra bunun ardından saklayacaklarınızdan az bir miktar dışında, o yıllar için biriktirdiklerinizi yiyip bitirecek yedi kıtlık yılı gelecektir.” (Yûsuf 12/47-48). Buradan hareketle Kur'an'ın olası kuraklık ve kıtlık zamanları için Müslümanlara hazırlık yapmayı tavsiye ettiği sonucuna varabiliriz. Zira fakihlerin çoğunluğu tarafından önceki şeriatların Kur'an'da zikri geçen hükümlerinin nesh edildiğine dair delil bulunmadıkça Müslümanlar hakkında da geçerli olduğu kabul edilmektedir.⁷⁵ Burada kıtlık zamanları için hazırlık yapmaya dair doğrudan bir hüküm (emir) bulunmamakla birlikte tedbirli olup israftan uzak durmanın İslâm'ın temel ilkelerinden biri olduğu⁷⁶ gerçeğine işaret vardır. Bu âyetin nassı örtük olarak kuraklık ve kıtlık tehlikesinin belirlediği durumlarda müslümanların tedbir almalarının gereğini beyan etmektedir.

Mekke ve çevresi, tarihin farklı dönemlerinde kuraklık ve buna bağlı kıtlıklarla karşı karşıya kalmıştır. Bunlardan bazıları toplumun kendi imkânlarıyla üstesinden gelebileceği seviyede iken bazı dönemlerde yaşanan kıtlıklarla mücadele için devletin ve toplumun tüm imkânlarının seferber edilmesi gerekmiştir.⁷⁷ Hicretten sonra Medine ve çevresinde de kıtlık yaşandığı

.....

75 Serahsî, *el-Mebsût*, 26/60; İmrânî, *el-Beyân*, 11/297-298. Ayrıca bk. Zekiyüddin Şâban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 277-281.

76 el-En'âm 6/141; el-A'râf 7/31; el-İsrâ 17/26; el-Furkân 25/67.

77 Abdulkerim Öner, “Medine’de Yaşanan Remâde (Kıtlık) Yılı ve Hz. Ömer”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/1 (Haziran 2020), 123-124.

zamanlar olmuştur. Yaşanan kuraklık ve kıtlıktan merkeze göre daha fazla etkilenen kırsal bölgedeki halk, Hz. Peygamber'e gelerek yardım talebinde bulunmuş, Hz. Peygamber de bu talebi karşılıksız bırakmamıştır.⁷⁸ Ancak Hz. Peygamber döneminde yaşanan kuraklık ve kıtlık, olağanüstü bir mücadeleyi gerektirecek seviyeye ulaşmamıştır. Hz. Ömer'in hilafeti zamanında yaşanan kuraklık ve buna bağlı olarak ortaya çıkan kıtlık ise devletin tüm imkânlarının seferber edilmesini gerektirecek kadar (derecede) şiddetli olmuştur. Hz. Ömer yaşanan kıtlıkla mücadele için olağanüstü tedbirler almıştır.

Hz. Ömer, Medine ve çevresinde ortaya çıkan kıtlıkla mücadelede öncelikle beytülmalin imkânlarını seferber etmiştir. Beytülmalin imkânları yetersiz kaldığında ise taşradaki valilere haber yollayarak kıtlıktan etkilenen vatandaşlar için yardım talebinde bulunmuştur. Bunun üzerine Şam, Irak, Mısır ve diğer bölgelerden bol miktarda yiyecek ve giyecek malzemesi gelmiştir. Gelen yardımlar ile Medine ve çevresinde yaşayanlar, bir nebze de olsa rahata kavuşmuş, kıtlık döneminde temel gıda maddelerindeki fahiş artışlar da malul seviyeye gerilemiştir.⁷⁹

Hz. Ömer'in hilâfeti zamanında yaşanan kuraklık ve buna bağlı olarak ortaya çıkan kıtlık sebebiyle birçok alanda farklı uygulamalar görülmüştür. Hz. Ömer'in emriyle kıtlıktan etkilenen Medine ve çevresindeki müslümanlardan o yıl zekât alınmamış, ertesi yıl ise zekât iki kat tahsil edilmiştir. Toplanan zekât mallarının yarısı zekât bölgesinde bulunan fakirlere dağıtılmış diğer yarısı beytülmal getirilmiştir.⁸⁰

Kıtlık döneminin olağanüstü bir hâl olduğunu gösteren bir diğer örnek ise Hz. Ömer'in kıtlık döneminde hırsızlık haddini uygulamamasıdır.⁸¹ Normal şartlarda devlet başkanının, hâkimin ya da bir başkasının had cezaları üzerinde herhangi bir tasarruf yetkisi yoktur. Zira had denildiğinde Allah hakkı olarak yerine getirilmesi gereken, miktarı ve keyfiyeti nasslar tarafından belirlenmiş cezalar anlaşılır.⁸² Ancak zaruret hali bundan müstesnadır.

.....

78 Öner, "Remâde (Kıtlık) Yılı ve Hz. Ömer", 124.

79 Öner, "Remâde (Kıtlık) Yılı ve Hz. Ömer", 127-129.

80 Seyyid Kutub, *İslam'da Sosyal Adalet*, 352-353; Yûsuf el-Çarağâvî, *Fıkh'u'z-zekât* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1393/1973), 2/828-829; Öner, "Remâde (Kıtlık) Yılı ve Hz. Ömer", 131-132.

81 Ebû 'Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî İmâm Mâlik, *el-Muvatta*, thk. Beşşâr Avâd Ma'rûf- Maħmûd Muhammed Ĥalîl (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1998), "Ağđiye", 11 (2905).

82 Seraħsî, *el-Mebsût*, 9/36; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, 7/33; Mevşilî, *el-İhtiyâr*, 4/79; Ebû Zehrâ, *el-Cerîme*, 46; 'Üdeh, *et-Teşri'u'l-cinâiyi'l-İslâmî*, 1/78-79.

Kur'an'da konuyla ilgili “Şüphesiz Allah size leşi, kanı, domuz etini, Allah'tan başkası adına kesilen hayvanı haram kılmıştır; fakat zorda kalan kimse için başkasının payına el uzatmamak ve zaruret miktarını aşmamak üzere bunlardan yemesinde bir günah yoktur...” (el-Bakara 2/173) buyrulmaktadır. Buna göre zor durumda kalan kimse için birtakım yasaklar mubah hâle gelmektedir. Kıtlik sebebiyle çekilen açlığın da bu âyetin kapsamına gireceği açıktır. Bununla birlikte burada sınırsız bir serbestlik söz konusu değildir. Zarurettten ve zor durumda kalmaktan bahsedebilmek için ilgili ihtiyacın başka yolla giderilme imkânı olmamalı, ruhsat kullanılmadığında kişinin hayati tehlikesi ya da bir organının telef olma riski bulunmalıdır. Diğer taraftan zaruret miktarı aşılmamalı ve fiil başkasının helâkine sebep olmamalıdır.⁸³ Hz. Peygamber de açlık sebebiyle başkasına ait bir tarladan hırsızlık yapan kişiye had uygulamadığı gibi tarla sahibini de asıl yapması gerekenin onu doyurmak olduğu yönünde ikaz etmiştir.⁸⁴

Nasslarda yer alan hükümler ve Hz. Ömer'in uygulamaları kıtlık dönemlerinin olağanüstü tedbirler almayı ve olağanüstü bir yönetim anlayışı benimsemeyi gerektiren durumlar olduğunu ortaya koymaktadır. Kuraklık ve kıtlık sona erdiğinde ise olağan yönetim sistemine dönülecektir. Hz. Ömer de kendi döneminde bunu yapmıştır. Yaklaşık dokuz ay süren kuraklık ve kıtlıktan sonra yağmurlar yağmaya başlamış, halk yavaş yavaş bolluğa kavuşmuştur. Bunun üzerine Hz. Ömer kıtlığın yaşandığı yerlerden gelerek Medine ve çevresine yerleşen halka asıl yerleşim yerlerine dönmeleri gerektiğini bildirmiş ve bunlara beytülmâlden azık ve binek yardımında bulunmuştur.⁸⁵

2.3.2. Salgın Hastalıklar

1982 Anayasası'na göre cumhurbaşkanının olağanüstü hal ilan edebileceği bir diğer durum ülkede tehlikeli salgın hastalıkların görülmesidir.⁸⁶ Türkçe sözlüklerde “kısa sürede yaygınlaşan ve pek çok bireyi etkisi altına alan bulaşıcı hastalık”⁸⁷ şeklinde tanımlanan *salgın*, sebep olduğu sonuç

.....

83 Ceşşâş, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/156-160; Serahsî, *el-Mebsût*, 24/28-29; Yazır, *Hak Dîni Kur'an Dili*, 1/467.

84 Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 85; İbn Mâce, “Ticâret”, 67.

85 Öner, “Remâde (Kıtlık) Yılı ve Hz. Ömer”, 131.

86 1982 Anayasası, md. 119.

87 Çağbayır, “Salgın”, 4/4039.

dikkate alınarak “ölet” kelimesi ile de ifade edilmektedir.⁸⁸ Günümüzde ise aslı Fransızca olan pandemi (pandémie) kelimesi daha çok tercih edilmektedir.⁸⁹ Ancak her salgın hastalık durumu pandemi olarak değerlendirilmemektedir. Sağlık Bakanlığı Halk Sağlığı Genel Müdürlüğü’nün hazırlamış olduğu Pandemi İnfluenza Ulusal Hazırlık Planı kitapçığında pandemi “Dünyada birden fazla ülkede veya kıtada, çok geniş bir alanda yayılan ve etkisini gösteren salgın hastalıklara verilen genel isim” şeklinde tanımlanmıştır. Aynı kaynakta salgın ise “Belirli bir toplumda belirli bir zaman diliminde, bir enfeksiyon hastalığına yakalanan bireylerin sayısındaki beklenenden fazla artış durumu” olarak ifade edilmiştir.⁹⁰ Salgın ile pandemi arasındaki bu kapsam farklılığı İslâmî literatürde çoğu zaman birbiri yerine kullanılan “tâ‘ûn” ve “vebâ” arasında da vardır. Vebâ, tâ‘ûna göre daha kapsamlıdır.⁹¹

Bulaşıcı hastalıkların salgına ve pandemiye dönüşmesinde en önemli etken sosyal hareketliliğin artmasıdır. İslâm’ın ilk dönemlerinde ortaya çıkan bulaşıcı hastalıklar sınırlı bölgede etkili olurken 16. yüzyıldan sonraki salgınlar hem daha çabuk yayılmış hem de daha geniş alanlarda etkili olmuştur.⁹² Son yüzyılda ise gelişen iletişim ve ulaşım araçlarıyla âdeta küçük bir köye dönüşen dünyanın herhangi bir bölgesinde ortaya çıkan bulaşıcı bir hastalık kısa sürede tüm dünyayı etkisi altına alabilmektedir. Bu noktada bulaşıcı hastalıkların yayılma hızını azaltarak salgına veya pandemiye dönüşmesini engellemede bireysel tedbirlerin yanında devlete hatta devletlere de büyük görevler düşmektedir.

İslâm hukukunda devlet başkanı halkın zaruri maslahatlarını korumakla yükümlüdür.⁹³ Bunun için gerektiğinde olağanüstü tedbirler alabilir. Tehlikeli salgın hastalıklar da bunlardan biridir. Salgın hastalıkların yayılmasının önüne geçmede en etkili yöntemin hastaların izole edilmesi ve sosyal

.....

88 Çağbayır, “ölet”, 4/3689.

89 Çağbayır, “Pandemi”, 4/3764.

90 Komisyon, “*Pandemik İnfluenza Ulusal Hazırlık Planı*” (Ankara: T.C. Sağlık Bakanlığı Halk Sağlığı Genel Müdürlüğü, 2019), 10.

91 Nükhet Varlık, “Tâun”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/175.

92 Varlık, “Tâun”, 40/176.

93 Zarûriyyat ya da usûl-i hamse olarak adlandırılan bu maslahatlar din, can, akıl, ırz ve mal güvenliğinin temin edilmesidir. bk. Şâtîbî, *el-Muvâfakât fi ‘uşûli’ş-şerî’a*, 221; Ali Pekcan, *İslâm Hukuk Felsefesinde Makâsudü’ş-Şerîa* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017), 150-191.

hareketliliğin azaltılması olduğu tüm dünyada kabul edilmektedir. Hz. Peygamber de aynı duruma “Bir yerde tâ’ûn olduğunu iştirseniz oraya girmeyin, bulunduğunuz yerde tâ’ûn ortaya çıkmışsa oradan ayrılmayın.”⁹⁴ sözleriyle işaret etmiştir. Hz. Peygamber’in bu sözleri müslümanlara yönelik bir uyarı niteliğindedir. Bu uyarının ilk kısmının uygulanmasında pek fazla sıkıntı görünmemektedir. Ölümcül bulaşıcı bir hastalığın ortaya çıktığı yere girmemek, oradan uzak durmak anlaşılabilir bir durumdur. Zira böyle bir yere girmek, kişinin bile bile canını tehlikeye atması demektir. Bu ise “...Kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmayın...” (el-Bakara 2/195) emrine muhalefettir. Nitekim Hz. Ömer 17/638 veya 18/639 yılında Amvâs denilen bölgede ortaya çıkıp kısa sürede Suriye, Filistin ve Irak’ın bazı bölgelerinde etkili olan salgın döneminde (tâ’ûn) durumu incelemek için Şam’a gelmiş ancak ashabın önde gelenleriyle yaptığı istişareler neticesinde şehre girmemiştir.⁹⁵ Yine o, salgın ve neticelerine karşı kadercı bir yaklaşım sergileyen bazı kimselerin “Allah’ın kaderinden mi kaçırıyorsun?” sorusuna “Evet, Allah’ın bir kaderinden diğereine kaçırıyorum.”⁹⁶ şeklinde cevap vererek salgın hastalık bölgelerinden uzak durmak suretiyle korunmanın önemine işarette bulunmuştur. Bazı araştırmacılar Hz. Ömer’in bu tutumuna istinaden karantina uygulamasını ilk başlatanların müslümanlar olduğunu öne sürmüştür.⁹⁷ Ancak bu iddia ispata muhtaçtır.

Hz. Peygamber’in uyarısının ikinci kısmının yani salgın hastalığın bulunduğu yerden ayrılmama emrinin uygulanması noktasında ise birtakım problemler ortaya çıkabilecektir. Zira fitratın bir gereği olarak insanlar, hastalığa yakalansın ya da yakalanmasın, salgın bölgesini terk etmek isteyecektir. Bu durumda devlet başkanı ve yetkililer olağanüstü tedbirler alabilir, gerektiğinde salgın bölgesine giriş-çıkışlara sınırlama ya da yasaklama getirebilir. Kuralları ihlâl ederek kendi sağlığını ve toplum sağlığını tehdit edenlere ise birtakım yaptırımlar uygulanabilir. Devlet başkanı ve yöneticilerin salgınla mücadeledeki tasarrufları “Ra’iyye yâni, tebe’a üzerine tasarruf maslahata menûttur.”⁹⁸

.....

94 Buḥârî, “Tıb” 30; Müslim, “Selam”, 100.

95 Geniş bilgi için bk. Ercan Cengiz, “Hz. Ömer Döneminde Meydana Gelen Amvas Tâunu ve Etkileri”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (Kış 2020), 129-150; Abdülkerim Öner, “Hz. Ömer Döneminde Yaşanan Amvâs Vebası”, *İstem* 18/35 (2020), 145-168.

96 Buḥârî, “Tıb” 30; Müslim, “Selam”, 98.

97 Sa’îd Ḥavvâ, *el-Esâs fi’t-tefsîr* (Kahire: Dârü’s-Selâm, 1424), 1/571.

98 Heyet, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye* (Ankara: Banka ve Ticaret Hukuku Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, 1959), md. 58.

kâidesine uygun olmalıdır. Diğer bir tabirle yöneticilerin salgınla mücadeledeki tasarrufları halkın menfaatini sağlamaya yönelik olmalıdır. Buna göre devlet, salgınla mücadelede kuralları ihlal edenlere ta'zîr türünden uyarı, kınama, para ya da hapis cezası verebilir.⁹⁹

Sonuç olarak İslâm hukukunda devlet, tehlikeli salgın hastalıkların yayılmasını engellemek amacıyla yurtiçi ve yurtdışı seyahatlere kısıtlama getirebilir, hastalığın tehdit derecesine göre seyahatleri tamamen yasaklayabilir. Zira tehlikeli salgın hastalıklarla mücadele bazı durumlarda bunu zorunlu kılabilmektedir. Burada “Zaruretler kendi miktarlarıncı takdir olunur”¹⁰⁰ ilkesine paralel davranmak gerektiği ortadadır.¹⁰¹

2.4. Ekonomik Bunalım

Ülkelerin karşı karşıya kaldığı ekonomik bunalımların etkisi çok yönlüdür. Diğer bir ifadeyle ekonomik krizler üretim, tüketim, eğitim, sağlık ve ülke savunmasının yanı sıra sosyal ve siyasal alanda da etkisini hissettirmektedir. Ekonomik krizler toplumsal dayanışmayı zorunlu kılmakla birlikte etki alanının genişliği dikkate alındığında bu krizlerin salt toplumsal dayanışmayla çözülemeyeceği aşikârdır. Bu itibarla 1982 Anayasası'nda ülkenin içinde bulunduğu ağır ekonomik bunalım olağanüstü hal ilanını gerektiren sebeplerden biri olarak görülmüştür.¹⁰² Bu durumda cumhurbaşkanı bozulan ekonomik düzenin yeniden tesisi için mal, sermaye ve hizmet piyasalarını yönlendirici; vergi, para, kredi, kira, ücret ve fiyat politikalarını düzenleyici birtakım tasarruflarda bulunabilir.¹⁰³

İslâm tarihinde müslümanların birçok kez ekonomik sıkıntılarla karşı karşıya kaldığı görülmektedir. Mekke'de müslümanlara uygulanan boykotla başlayan ekonomik sıkıntılar¹⁰⁴ Medine'de de devam etmiştir. Müslümanlar

99 Murat Polat, “İslâm Hukukunda Karantina Ahkâmı”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 100-103.

100 Mecelle, md. 22.

101 Servet Armağan, *İslâm Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 102-103.

102 1982 Anayasası, md. 119.

103 Olağanüstü Hal Kanunu, md. 10.

104 Muhammed b. İshâk b. Yesâr el-Muṭṭalibî el-Medenî, *es-Sîretü'n-Nebeviyye li İbn-i İshâk*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424-2004), 1/198.

hicret esnasında neredeyse bütün mallarını Mekke’de bırakmak zorunda kalmışlardır. Yanlarında taşıyabildikleri birkaç eşya ve birkaç hayvanla Medine’ye gelen bu insanlara Medineliler ellerinden gelen her türlü desteği sağlamışlardır. Ancak bu bireysel desteklerle uzun süre devam edilmesi mümkün değildi. Bu sebeple Hz. Peygamber olağanüstü sayılabilecek düzenlemeler yapmıştır. Buna göre Medinelî müslümanlardan yeterli maddî imkâna sahip olan her aile reisi, Mekkeli müslümanlardan bir aileyi yanına alacaktır. Hz. Peygamber’in bu uygulamasına göre ensâr ve muhâcir aynı evi paylaşmakla kalmayıp birlikte çalışacaklar ve kazancı aralarında paylaşacaklardır. Hatta bu kardeşlik dolayısıyla birbirlerine mirasçı olabileceklerdi.¹⁰⁵ Olağanüstü şartların ortadan kalkmasıyla birlikte ensâr-muhâcir arasındaki mirasçılık ilişkisi de aralarında kan bağı bulunanlar müstesna, son bulmuştur.¹⁰⁶ Diğer taraftan Benî Nadîr’in geride bıraktığı malların ve arazilerin muhâcirler arasında paylaşılması da muhâcirlerin içinde buldukları ekonomik sıkıntıya köklü bir çözüm arayışı olarak değerlendirilebilir. Hz. Peygamber bu uygulamasıyla hem muhâcirlerin ensâra daha fazla yük olmasının önüne geçmek istemiş hem de muhâcirleri vicdanen rahatlatmıştır.¹⁰⁷ Kur’an, ensârın takınmış olduğu yüce tavırdan övgüyle bahsetmektedir: *“Bu gelirler Allah’ın lütfu ve rızasının ardına düşerek Allah’a ve Rasûlü’ne yardım ederken yurtlarından ve mallarından uzaklaştırılmış olan muhtaç muhâcirlerin hakkıdır. İşte onlar dosdoğru kimselerdir. Onlardan daha önce buraya ve gönülden iman etmiş olanlar, kendilerine hicret edenleri severler ve onlara verilenler dolayısıyla içlerinde bir rahatsızlık duymazlar. Kendileri muhtaç olsalar bile onları (muhâcirleri) kendilerine tercih ederler...”* (el-Haşr 59/8-9).

İslâm hukukçuları da ülkede yaşanan ekonomik bunalım sebebiyle hazinenin devlet giderlerini karşılamakta yetersiz kalması halinde, müslüman-gayrimüslim ayrımı yapılmaksızın bütün vatandaşlara ekonomik ödevler yüklenebileceğini ifade etmişlerdir. İbn Hazm *“Akrabaya, yoksula ve yolcuya hakkını ver...”* (el-İsrâ 17/26) mealindeki âyeti delil göstererek gerekli hallerde devletin fazladan şer’î vergiler koyabileceğini, direnç gösterilmesi durumunda ise devletin kuvvet kullanarak vergileri tahsil edebileceğini

.....

105 Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/181; Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, 141.

106 Yazır, *Hak Dîni Kur’an Dili*, 4/160-161, 6/67-68; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/182.

107 Vâkıdî, *Hz. Peygamber’in (s.a.v.)’in Savaşları (Kitâbü’l-Meğâzi)*, 2/23-24; Ahmet Cevdet Paşa, *Hz. Muhammed (s.a.v.)’in Hayatı*, 155-156; Yazır, *Hak Dîni Kur’an Dili*, 4/221-222.

ifade etmektedir.¹⁰⁸ İslâm devletlerindeki uygulamalar da gerekli hallerde, şer'î vergilerin yanında yeni vergiler konulduğunu göstermektedir. Örneğin Osmanlılarda *tekâlif-i fevkalâde* olarak adlandırılan vergi, devletin olağanüstü ihtiyaçlar için koymuş olduğu bir vergi çeşididir.¹⁰⁹

Bu açıklamalara göre ekonomik bunalım dönemlerinde devlet, olağanüstü birtakım kurallar koyabilir ve vatandaşlara ek mali yükümlülükler getirebilir. Devletin ek vergiler koyması da bunlardan biridir.¹¹⁰ Ancak bu dönemlerde konulan vergiler ya da getirilen ekonomik yükümlülükler İslâm hukukunun değişmez ilkeleri olarak görülmemelidir. Devletin ekonomisi düzeldiğinde ve halkın refah seviyesi arttığında yeniden olağan duruma geçilmelidir.

Sonuç

Toplumsal, siyasi ve ekonomik yapının savaş, savaş tehlikesi, iç ayaklanma, şiddet hareketleri, tehlikeli salgın hastalıklar, doğal âfetler ya da ekonomik bunalım gibi bir sebeple bozulması halinde düzenin yeniden tesis edilmesi mevcut mevzuat ve yönetim sistemiyle mümkün olmayabilir. Modern hukuk sistemlerinde bu gibi durumlarda ülkenin yönetimini elinde bulunduranlara olağanüstü hal ilan etme yetkisi verilmiştir. Batı hukuk sistemi içerisinde ortaya çıkan olağanüstü hal rejimi, İslâm ülkeleri de dâhil, bugün birçok ülkenin hukuk sistematiğinde yer almaktadır. Bu durum olağanüstü hal rejimlerinin hukuk dışı ya da hukuk üstü olmadığını ortaya koymaktadır. Konu İslâm hukuku açısından ele alındığında ise Hz. Peygamber ve râşit halifeler döneminin yanı sıra sonraki dönemlerde de gerekli hallerde olağanüstü yönetim usullerinin takip edildiği görülmektedir.

İslâm hukukunun cihâd anlayışının gerekli hallerde olağanüstü yönetim usulünün benimsenmesini mümkün kıldığı görülmektedir. Mevcut askerî kuvvetler ve mali imkânlarla ülke bütünlüğüne yönelik iç ve dış tehdit bertaraf edilemediğinde ülke savunması farz-ı ayn halini almaktadır. Nefir ya

108 Ebî Muhammed Ali b. Ahmed b. Sa'îd İbn Hâzım, *el-Muḥallâ*, thk. Muhammed Münir ed-Dımeşki (Mısır: Matba'atü'n-Nahda, ts.), 6/156.

109 M. Macit Kenanoğlu, "Vergi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/56.

110 Seyyid Kutub, *İslam'da Sosyal Adalet*, 162, 228-229; Kallek, "Nevâib", 33/33.

da nefir-i âmm olarak adlandırılan bu durumda tüm müslümanlara birtakım sorumluluklar düşmekte; yöneticiler de vatandaşlara ek mali sorumluluklar yükleyebilmektedir. İslâm tarihine baktığımızda doğal âfetler, tehlikeli salgın hastalıklar vb. durumlarda da olağanüstü yönetim usullerinin uygulandığı görülmektedir. Özellikle Hz. Ömer'in kuraklık ve kıtlıkla mücadele için almış olduğu tedbirler olağanüstü hal yönetimi uyguladığını göstermektedir. Hz. Peygamber'in "*Bir yerde tâ'ûn olduğunu işiterseniz oraya girmeyin, bulunduğunuz yerde tâ'ûn ortaya çıkmışsa oradan ayrılmayın.*"¹¹¹ şeklindeki hadisi tehlikeli salgın hastalıklara karşı tedbir almanın ve olağanüstü hal yönetiminin meşruiyetine bir işaret olarak anlaşılabilir. Amvâs vebası sırasında Hz. Ömer'in takip ettiği siyaset de bir açıdan birey ve toplum olarak tehlikeli salgın hastalıklar karşısında takınılması gereken tavrın pratiğe geçirilmiş halidir.

Ülkelerin karşı karşıya kaldığı ekonomik bunalımların sosyal, siyasal, eğitim, sağlık, savunma vb. birçok alanda olumsuz etkilerinin görüldüğü bir gerçektir. 1982 Anayasası'na göre ağır ekonomik bunalım olağanüstü hal ilanına imkân vermektedir. İslâm tarihine baktığımızda da ekonomik buhran dönemlerinde olağanüstü birtakım tedbirlerin alındığı görülmektedir. Örneğin İslâm devletleri, ekonomik bunalım yaşanan zamanlarda halkın ve devletin birtakım ihtiyaçlarını karşılamak için olağanüstü vergiler ihdas etmiştir. Ekonomik kriz dönemlerinde Hz. Peygamber'in takip ettiği siyaset ve müslüman devletlerde uygulanan yönetim anlayışı birlikte değerlendirildiğinde devlet başkanı, ekonomik bunalım dönemlerinde olağanüstü tedbirler alabilecek ve yeni vergiler koyabilecektir. Ancak olağanüstü şartlarda getirilen kısıtlamalar ve mali yükümlülükler olağanüstü durumla sınırlı kalmalı, süreklilik arz etmemelidir.

.....

111 Buḥârî, "Tıb" 30; Müslim, "Selam", 100.

Kaynakça

- Ahmet Cevdet Paşa. *H. Muhammed (s.a.v)'in Hayatı*. İstanbul: Çelik Yayınevi, 1979.
- Akalın, Adnan. *İslâm Hukukunda Devlete İsyân Suçu*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Alpar, Erol. "Olağanüstü Haller". *Amme İdaresi Dergisi* 22/4 (Aralık 1989), 47-67.
- Altun, Fatih. "Afetlerin Ekonomik ve Sosyal Etkileri: Türkiye Örneği Üzerinden Bir Değerlendirme". *Sosyal Çalışma Dergisi* 2/1 (2018), 1-15.
- Apak, Âdem. *Ana Hatlarıyla İslâm Tarihi (2)*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 10. Baskı, 2014.
- Armağan, Servet. *İslâm Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 5. Baskı, 2004.
- Aslan, M. Yasin. "Savaş Hukukunun Temel Prensipleri". *TBB Dergisi* 79 (2008), 235-274.
- Ateşli Silahlar ve Bıçaklar ile Diğer Aletler Hakkında Kanun. Kanun No. 6136, Resmî Gazete 8458 (15/7/1953). Erişim 18 Kasım 2020 <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.3.6136.pdf>
- ‘Aynî, Ebû Muhammed Maḥmûd b. Aḥmed. *el-Binâye fi şerḥi'l-Hidâye*. 12 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2. Baskı, 1400/1980.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukûk-i İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhîyye Kamusu*. 8 Cilt. İstanbul: Ravza Yayınları, 2. Baskı, 2018.
- Buğda, Alimcan. "İslâm Savaş Hukûkunda Nefir-i Âmm (Genel Seferberlik)". *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (Aralık 2019), 353-384 <https://doi.org/10.35209/ksuifd.626888>
- Buḥârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâ‘îl. *el-Câmi‘u’s-şâhih*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Baskı, 1992.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *İslâm'da Siyasal Akıl*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Kitabevi, 1997.
- Celûl, Mevlûdî. *Himâyetü'l-Hukûk ve'l-Hurriyyât Esnâe Hâleti't-Tâvârî fi'n-Nizâmi'd-Düstûriyyi'l-Cezâirî*. Biskra (Cezayir): Câmi'atü Muhammed Ḥaydar, Külliyyetü'l-Hukûk ve'l-'Ulûmî'l-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

- Cengiz, Ercan. “Hz. Ömer Döneminde Meydana Gelen Amvas Tâunu ve Etkileri”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (Kış 2020): 129-150.
- Ceşşâş, Ebî Bekr Aḥmed b. ‘Alî er-Râzî. *Aḥkâmü’l-Kur’ân*. thk. Muḥammed Şâdık Ẓamḥâvî. 5 Cilt. Beyrut: Dârü İḥyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1412/1992.
- Çağbayır, Yaşar. *Ötüken Türkçe Sözlük*. 5 Cilt. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2007.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş‘as es-Sicistânî. *Kitâbü’s-sünen*, thk. Muḥammed Avvâme, 4 Cilt (Beyrut: Müessesetü’r-Reyyân, 2. Baskı, 2004).
- Ebû Ya‘lâ, Muḥammed b. Ḥuseyn el-Ferrâ el-Ḥanbelî. *el-Aḥkâmü’s-sultâniyye*. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1421/2000.
- Ebû Zehrâ, Muḥammed. *el-Cerîme ve’l-‘uḳûbe fi’l-fıḳhi’l-İslâmî: el-Cerîme*. Kahire: Dârü’l-Fikri’l-Arabî, 1998.
- Erdem, Fazıl Hüsnü. “İslam-Osmanlı Hukukunda Olağanüstü Hal Rejimi”. *Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 15 (1992), 149-177.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 5. Baskı, 2015.
- Fetâva’l-Hindiyye*. tsh. Abdullatîf Ḥasan Abdurrahmân. 6 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2000.
- Grotius, Hugo. *Savaş ve Barış Hukuku*. çev. Seha L. Meray. Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1967.
- Hadduri, Macid. *İslam Hukukunda Savaş ve Barış*. çev: Fethi Gedikli. İstanbul: Ekin Yayınları, 2. Baskı, 2018.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. 2 Cilt. İstanbul: İrfan Yayımcılık ve Ticaret, 5. Basım, 1991
- Ḥavvâ, Sa‘îd. *el-Esâs fi’t-tefsîr*. 11 Cilt. Kahire: Dârü’s-Selâm, 1424.
- Heyet. “Cihâd”. *el-Mevsû‘atü’l-fıḳhiyyetü’l-Kuveytiyye*. 16: 124-164. Kuveyt: Vizâratü’l-Evkâf ve’ş-Şüûni’l-İslâmiyye, 1409/1989.
- Heyet. “Nevâib”. *el-Mevsû‘atü’l-fıḳhiyyetü’l-Kuveytiyye*. 42: 5-12. Kuveyt: Vizâratü’l-Evkâf ve’ş-Şüûni’l-İslâmiyye, 1404/1983.
- Heyet, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*. Ankara: Banka ve Ticaret Hukuku Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, 1959.

- Heykel, Muhammed Hayr. *el-Cihâd ve'l-Kitâl fi's-siyâseti's-şer'iyye*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Bayâriq, 2. Baskı, 1417/1996.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *İslâm Hukuk Felsefesi Gaye Problemi*. çev: Vecdi Akyüz – Mehmet Erdoğan. İstanbul: Rağbet Yayınları, 3. Baskı, 1999.
- İbn Hâzım, Ebî Muhammed Ali b. Aḥmed b. Sa'îd. *el-Muḥallâ*. thk. Muhammed Münîr ed-Dîmeşkî. 11 Cilt. Mısır: Matba'atü'n-Nahḍa, ts.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn 'Abdülmelik b. Eyyûb el-Himyerî el-Başrî el-Mısrî. *es-Sîretü'n-Nebeviyye li İbn-i Hişâm*. thk. Muştafâ es-Sekḳâ – İbrâhîm el-Ebyârî - 'Abdülḥafîz eş-Şelebî. 4 Cilt. Kahire: y.y. 2. Baskı, 1375/1955.
- İbn Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. 'Abdülvâhid es-Sivâsî. *Şerḥu fethi'l-ḳadîr*. thk. 'Abdürrezzâk Gâlib el-Mehdî. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- İbn İshâk, Muhammed b. Yesâr el-Muḥtalibî el-Medenî. *es-Sîretü'n-Nebeviyye li İbn-i İshâk*. Thk. Aḥmed Ferîd el-Mezîdî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424-2004.
- İbnü'l-'Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. 'Abdillâh. *Aḥkâmü'l-Ḳur'ân*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1424/2003.
- İbn Ḳudâme, Muvaffaḳuddîn Ebî Muhammed Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed. *el-Muḡnî*. thk. Abdullâh b. Abdulmuḥsin et-Türkî. 15 Cilt. Riyâd: Dârü 'Alemlî'l-Kütüb, 3. Baskı, 1417/1997.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Ḳazvînî. *es-Sünen*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: y.y. 1998.
- İbn Rüşd el-Ḥafîd, Muhammed b. Aḥmed b. Muhammed b. Aḥmed. *Bi-dâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muḳteşid*. thk. 'Ali Muhammed Muavvaḍ-'Adil 'Aḥmed 'Abdülmevcûd (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 5. Baskı, 1434/2013).
- İmâm Mâlik, Ebû 'Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî. *el-Muvaḍḍa*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf - Maḥmûd Muhammed Ḥalîl. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Baskı, 1418/1998.
- 'İmrânî, Ebi'l-Huseyn Yahyâ b. Ebi'l-Ḥayr b. Sâlim. *el-Beyân fi mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*. 14 Cilt. Beyrut: Dârü'l-minhâc, 1421/2000.

- Kallek, Cengiz. “Nevâib”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/33-34. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Karadâvî, Yûsuf el-. *Fıkhü’z-zekât*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2. Basım, 1393/1973.
- Ûsâni, ‘Alâuddîn Ebî Bekr b. Mes‘ûd. *Bedâi’u’s-sanâi’ fi tertîbî’s-şerâi’i*. 7 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-‘Arabî, 2. Baskı, 1974.
- Kenanoğlu, M. Macit. “Vergi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/52-58. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Komasyon. *Türk Hukuk Lûgatı*. Ankara: Başbakanlık Basımevi, 3. Basım, 1991.
- Komasyon. “Pandemik İnfluenza Ulusal Hazırlık Planı” Ankara: T.C. Sağlık Bakanlığı Halk Sağlığı Genel Müdürlüğü, 2019.
- Koşum, Adnan. “İslâm Hukuk Doktrininde Hukuk Devleti ve Hukukun Üstünlüğü”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (Yaz-sonbahar 2002), 235-263.
- Köse, Saffet. “İslâm’da Hukuk Devleti İlkesinin Dinamikleri”. *İLAM Araştırma Dergisi* 1/2 (Temmuz-Aralık 1996), 7-52.
- Mâverdî, Ebi’l-Hasen ‘Ali b. Muḥammed b. Ḥabîb. *el-Ḥâvi’l-Kebîr fi fıkhî mezhebi’l-İmâm eş-Şâfi’i*. Thk. ‘Ali Muḥammed Muavviḍ-‘Âdil ‘Ahmed ‘Abdülmevcûd. 18 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1414/1994.
- Mâverdî, Ebi’l-Hasen ‘Ali b. Muḥammed b. Ḥabîb. *el-Aḥkâmü’s-sultâniyye ve’l-velâyati’d-dîniyye*. Thk. El-Ḳâḍî Nebîl ‘Abdurrahmân Ḥayyâvî. Beyrut: Dârü’l-Erkâm, ts.
- Mevsîlî, ‘Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li ta’lîli’l-muhtâr*. 5 Cilt. Kahire: Dârü’l-Fikri’l-‘Arabî, ts.
- Meydânî, ‘Abdülganî b. Ṭâlib el-Guneymî ed-Dımaşkı. *el-Lübâb fi şerhi’l-kitâb*. 4 Cilt. Beyrut: Mektebetü’l-İlmiyye, ts.
- Müslim, Ebu’l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâburî. *el-Câmi’u’s-şahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Müzenî, Ebî İbrâhîm İsmâ‘îl b. Yaḥyâ b. İsmâ‘îl el-Mısrî. *Muḥtaşaru’l-Müzenî fi furû‘i’s-şâfi’iyye*. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1998.

- Olağanüstü Hal Kanunu. Kanun No. 2935, Resmî Gazete 18204 (27 Ekim 1983), md. 1 vd. Erişim 15 Eylül 2020. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2018/07/20180731.htm>
- Öner, Abdulkerim. “Medine’de Yaşanan Remâde (Kıtlık) Yılı ve Hz. Ömer”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/1 (Haziran 2020), 119-139. <https://doi.org/10.18505/cuid.703388>.
- Öner, Abdulkerim. “Hz. Ömer Döneminde Yaşanan Amvâs Vebası”, *İstem* 18/35 (2020), 145-168.
- Özdemir, Serdar. “Seriyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/565-566. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Özel, Ahmet. “Âfet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/399. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Öztan, Güven Gürkan – Bezci, Egemen B. “Türkiye’de Olağanüstü Hal: Devlet Akıllı, Askerler ve Siviller”. *Mülkiye Dergisi* 39/1, 159-186.
- Pekcan, Ali. *İslâm Hukuk Felsefesinde Makâsudü’ş-Şerîa’*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 3. Baskı, 2017.
- Pırlanta, İsmail. “Hz. Ömer Döneminde Askeri Teşkilat”. *Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu*. ed. Ali Aksu. 1/533-557. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Rektörlük Matbaası, 2018.
- Polat, Murat. “İslâm Hukukunda Karantina Ahkâmı”. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020): 88-111.
- Sağlam, Hadi. “Hz. Ebû Bekir’in Devlet Başkanı Olarak Yaptığı İlk Konuşmasının İslâm İdare Hukuku Açısından Değerlendirilmesi”. *Kesit Akademi Dergisi* 3/7 (Mart 2017): 92-113.
- Sahillioğlu, Halil. “Avârız”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/108-109. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Sarıçam, İbrahim. *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.
- Serahsî, Şemsü’l-Eimme Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. 31 Cilt. Beyrût: Dârü’l-Mârif, 1989.
- Seyyid Kutub. *İslam’da Sosyal Adalet*. çev. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Arslan Yayınları, 2. Basım, 1982.

- Şâban, Zekiyüddin. *İslâm Hukuk İlminin Esasları*. çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 30. Basım, 2018).
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm*. thk. Rif'at Fevzî 'Abdülmü'ttalib. 11 Cilt. b.y.: Dârü'l-Vefâ, 1422/2001.
- Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Laḥmî. *el-Muvâfaqât fi 'uşâli's-şerî'a*. thk. 'Abdullâh Dîrâz vd. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Baskı, 2009.
- Tehânavî, Mevlânâ Zafer Aḥmed el-'Usmânî. *İ'lâü's-sünen*. 22 Cilt. Karaçi: İdâretü'l-Ḳur'ân ve'l-'Ulûmi'l-İslâmiyye, 3. Baskı, 1415.
- Terzi, Mustafa Zeki. "Hz. Peygamber Döneminde Askerî Teşkilat". *Diyanet İlmî Dergi* 39/3 (Temmuz-Ağustos-Eylül 2003), 7-32.
- Tirmizî, Ebû 'İsâ Muhammed b. 'İsâ b. Sevre. *el-Câmi'u's- şâhiḥ*. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ġarbi'l-İslâmî, 2. Baskı, 1998.
- Tok, Özen. "Akdeniz Dünyasında Kuraklık ve Kıtlık (XVII. Yüzyılda Mısır Örneği)". *Akdeniz'de İslâm Medeniyeti Milletlerarası Konferans Tebliğleri*. 197-210. İstanbul: Research Centre for Islamic History, Art and Culture, 2013.
- 'Udeh, 'Abdülkâdir. *et-Teşrî'u'l-cinâiyyi'l-İslâmî muḳârânen bi'l-ḳânûni'l-vaḍ'î*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kâtibi'l-'Arabî, ts.
- Vâkıdî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer el-. *Hz. Peygamber'in (s.a.v.)'in Savaşları (Kitâbü'l-Meğâzî)*. çev. Musa K. Yılmaz. 3 Cilt. İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2014.
- Varlık, Nühket. "Tâun", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/175-177. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Vural, Mehmet. "Hukukun Üstünlüğü Bağlamında Hukuk Devleti Anlayışı". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 14/2 (2001), 272-276.
- Yaman, Ahmet. "Savaş". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/189-194. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dîni Kur'an Dili*. 9 Cilt. İstanbul: Çelik-Şura Yayınları, ts.
- Yiğit, İsmail. "Tebük Gazvesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/228-230. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Zerkeşî, Şemsüddîn Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. ‘Abdullâh. *Şerhu Zerkeşî ‘alâ metni’l-Hıraķî*. thk. ‘Abdullâh b. Dehîş. 4 Cilt. Mekke: Mektebetü’l-Esedî, 3. Baskı, 1430/2009.

Zuḥaylî, Vehbe. *Âsâru’l-ḥarb fi’l-fıķhi’l-İslâmî*. Şam: Dâru’l-Fıkr, 3. Baskı, 1419/1998.

Zuḥaylî, Vehbe. *el-Fıķhu’l-İslâmî ve edilletuhu*. 8 Cilt. Şam: Dâru’l-fıkr, 2. Baskı, 1405/1985.

1982 Anayasası, Türkiye Cumhuriyeti Anayasası. *Resmî Gazete* (2709. 17863) (9 Kasım 1982). Erişim 10 Eylül 2020 <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.2709.pdf>

Kitap Tanıtımı / Book Review

Zülfikar Durmuş, *Kur'an'ın Türkçe Tercümelere*
-Aziz Kur'an ve İnsanlığa Son Çağrı Örneği- (İstanbul:
Çıra Akademi, 2020) 351 Sayfa ISBN: 9786257009980

Mustafa Kaymaz*

Öz: Kur'an'ın başka bir lisana tercüme edilmesi şüphesiz son derece önemli bir faaliyettir. Ancak Kur'an'ın tercümesi kadar önemli diğer bir husus onun nasıl tercüme edileceğidir. Çeviri yapılırken hangi yöntemin kullanıldığı, çeviri usulüne göre tercümenin yapıp yapılmadığı önem arz etmektedir. Ülkemizde Kur'an-ı Kerim'i tercüme faaliyeti aktif bir şekilde işlemektedir. Bunun neticesinde pek çok meal telif edilmiştir. Ancak Kur'an gibi i'câz yönü bulunan bir kitabın başka bir dile aktarımı elbette kolay değildir. Meallerde çeviri usullerine ilişkin bazı ilkelerin dikkate alınmaması sebebiyle bazı hata ve yanlışlıklarla karşılaşmaktadır. *Kur'an'ın Türkçe Tercümelere* isimli eser, tercüme ile ilgili sorunlara vurgu yapmakta ve bu hususu iki Kur'an tercümesi üzerinden değerlendirmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Tercüme, Zülfikar Durmuş, Aziz Kur'an, İnsanlığa Son Çağrı.

Turkish translations of the Qur'an -The example of the Holy Quran and The Last Call to Humanity- by Zülfikar Durmuş (İstanbul: Çıra Academy Publishing, 2021) 351 pages, ISBN: 9786257009980

Abstract: The translation of the Qur'an into another language is undoubtedly an extremely important activity. However, another important issue as the translation of the Qur'an is how it will be translated. It is important which method is used in the translation is done according to the translation method. In our country, the translation of the Qur'an is active. As a result, many meal were copyrighted. But, it is of course not easy to transfer o book like the Qur'an that has a i'jaz aspect to another language. Some errors and inaccuracies are encountered due to the fact that some principles regarding translation procedures are not taken into account in the translations. The work titled *Turkish Translations Of The Qur'an* emphasizes the problems related to translations and evaluates this issue through two translations of the Qur'an

Keywords: Qur'an, Translation, Zülfikar Durmuş, Holy Qur'an, The Last Call to Humanity.

* Doktora öğrencisi, Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Nevşehir, Türkiye.
PhD Candidate, Hacı Bektaş Veli University, Institute of Social Sciences, Nevşehir, Turkey.
mkazmaz_50@hotmail.com <https://orcid.org/0000-0002-0717-2134>

Kur'an-ı Kerim, içerisinde yer alan evrensel ilkelerle insanlığa rehberlik eden, Hz. Muhammed'e (s.a.v) Allah tarafından vahiy yoluyla Arapça olarak nazil olan son ilahi kelimedir. Kur'an'ın Arap toplumuna Arapça olarak gönderilmesi o toplumun nezdinde anlama açısından bir problem doğurmamaktaydı. Fakat İslam'ın yayılması ile kültürü, dili, dini farklı toplumlarla temaslar başladı. Arapça ile yeni tanışan toplumlar Kur'an'ı anlama noktasında bazı zorluklarla karşı karşıya kaldılar. Bu problemi ortadan kaldırmak için bazı ilim adamları Kur'an'ı içinde yaşadıkları toplumun diline tercüme etmek suretiyle çözmeye çalışmışlardır. Sonuç itibariyle Kur'an'ın farklı dillere pek çok tercümesi yapılmıştır. Ancak Kur'an gibi i'câz yönü bulunan bir kitabın başka bir dile tercüme edilmesi esnasında meallerde çeviri usullerine ilişkin bazı ilkelerin dikkate alınmaması sebebiyle birtakım hata ve yanlışlıklar yapılmaktadır. Tanıtımını yapacağımız, *Kur'an'ın Türkçe Tercümeleri* isimli eser, meallerde yer alan hata ve yanlışlıklara ve bunların sebeplerine dair bilgiler sunarken daha iyi tercüme nasıl olmalıdır sorularına cevap vermektedir.

Eser önsöz, giriş, iki bölüm, genel değerlendirme, sonuç ve bibliyografya-dan oluşmaktadır. Önsöz'de eserin yazılış amacı, hedefi açıklanmakta, eserin muhtevasına dair genel bir çerçeve çizilmektedir. Giriş kısmında tercümenin keyfiyetine dair bilgilere yer verilmektedir. Tercüme; kendine özgü teknikleri, ilkeleri ve sorunları olan dilsel bir çözümleme işi olarak tarif edilirken, dil, kültür ve medeniyetler arasında köprü görevi gören bir iletişim ve uzlaşma aracı olarak ifade edilmektedir. Eserde çeviri türlerinden bahsedilirken bir roman, bir şiir, bir konferans metni ve dini bir metnin aynı biçimlerde çevrilemeyeceğine dikkat çekilmekte, her türün kendine özgü kuralları olacağı ve kendine özgü bir tutum gerektireceği de ifade edilmektedir. Ayrıca tercüme faaliyetinin sanıldığığının aksine çok zor bir iş olduğu pek çok sorunu ve zorluğu bünyesinde barındırdığı da dile getirilmektedir. Tercümenin ne olduğuna dair verilen bu bilgilerden sonra tercümenin nasıl yapılacağı ile ilgili bazı ilkelere yer verilmekte ve giriş kısmının son bölümünde Kur'an metninin tercümesinin nasıl olması gerektiği ifade edilerek¹ giriş kısmı sonlandırılmaktadır.

.....

1 Zülfikar Durmuş, *Kur'an'ın Türkçe Tercümeleri-Aziz Kur'an ve İnsanlığa Son Çağrı Örneği*-(İstanbul: Çıra Akademi Yayınları, 2021), 13-24.

Teorik bilgilerin ele alındığı eserin birinci bölümünde tefsir, te'vil, tercüme, meal kavramları ve bunların birbirleri ile olan ilişkileri ele alınırken, “Kur'an'ı Tercüme Meselesi”, “Kur'an Tercümeleri Tarihi”, “Tercüme Çeşitleri”, “Kur'an'ın Türkçe Tercümeleri” ve “Kur'an Tercümesinde Yöntem Sorunu” konuları sayılan başlıklar altında işlenmektedir. Kavramsal çerçeve başlığı altında ilk olarak birbiriyle yakın ilişkisi bulunan tefsir ve tevil kavramları ele alınmaktadır. Tefsirin sözlük ve terim anlamı verildikten sonra tefsir ilminin görevine dikkat çekilmekte ve Kur'an'ın doğru, sıhhatli bir şekilde tefsir edilmesi için bazı hususların göz önünde bulundurulması istenmektedir. Te'vil kavramı, bir sözün görünür anlamı dışında ihtimali bulunduğu bir manaya bunu destekleyen bir delile dayanarak hamledilmesi şeklinde tarif edilirken, birbiri ile karıştırılan söz konusu iki kavramın farkına dair şu açıklama yapılmaktadır: “Kur'an'ın doğru anlaşılması (tefsir) onun indiği topluma ne dediğini anlamaktır. Bu dil ve tarih bilgisini gerektirir. Tefsir faaliyeti büyük oranda metin merkezlidir. Kur'an'ın yorumlanmasına gelince (te'vil), Kur'an'ın bütünlüğü ışığında onun ne demek istediği, niçin öyle söylediği ve bugün için ne diyor gibi sorulara cevap arama faaliyetidir.”² Bununla birlikte tercüme kavramının başlıca anlamlarına ve meal kavramının terimleşme sürecine değinilirken değerlendirme kısmında tefsir-tevil, tercüme-tefsir, tercüme-meal ilişkisi ele alınmaktadır. “Kur'an'ı Tercüme Meselesi” ana başlığı altında Kur'an'ın başka dillere tercüme edilemeyeceğini savunanlar ile Kur'an'ın başka dillere tercüme edilmesinin gerekliliğini savunanların görüşlerine yer verilmektedir. Eserde Kur'an'ın evrensel oluşu, insanlar için hidayet kaynağı olması, tebliğ edilmesi gerektiği ve dillerin farklılığının Allah'ın varlığına delalet etmesi, Hz. Peygamber'in kendi diliyle gönderilmesi, insanların birbiriyle tanışmaları için kabilelere ayrılmış olmaları gibi hususlara binaen Kur'an'ın başka dillere tercüme edilmesinin gerektiği, bunun bir ihtiyaç olduğu ifade edilmektedir. Ancak Kur'an'ın anlamı ile dil bilimsel cephesinin ayrılmaz bir bütün oluşturması, bir kelimenin konumu, deyimlerin ritmi ve sesi gibi unsurları muhtevasında barındırması sebebiyle eksiksiz bir tercümesinin mümkün olmayacağı da vurgulanmaktadır.³

.....

2 Durmuş, *Kur'an'ın Türkçe Tercümeleri*, 36-37.

3 Durmuş, *Kur'an'ın Türkçe Tercümeleri*, 94.

Kur'an'ın doğu ve batı dillerindeki tercümeleleri “*Kur'an Tercümeleleri Tarihi*” başlığı altında incelenmekte olup Kur'an tercümelelerinin tarihi seyrinden ve söz konusu tercümelelerin etkilerinden bahsedilmektedir. Çeviri teknikleri ve geleneksel tefsir disiplininde tercüme çeşitlerinin işlendiği tercüme çeşitleri başlığında dikkat çeken noktalara temas edilmektedir. Eserle aynı ismi taşıyan “*Kur'an'ın Türkçe Tercümeleleri*” kısmında Uygur, Arap ve Latin alfabeleri ile yapılan tercümeleler tanıtılmakta ve bazı tercüme örnekleri sunulmaktadır.⁴ Kur'an tercümesinin bir metodunun olması ve bu metoda göre doğru ve sıhatli bir çevirinin yapılması önem arz etmektedir. Eserde bu konu “*Kur'an tercümesinde Yöntem Sorunu*” bölümünde değerlendirilirken, Kur'an'ın kendine özgü bir yapısı ve anlatım tarzı olması sebebiyle sistematizmasının, üslubunun, muhtevasında yer alan deyim ve dini terimlerin dikkate alınması istenmektedir. Bununla birlikte genel olarak bütün tercümelelerde uyulması gereken kurallar ile Kur'an'ı tercümede dikkat edilmesi gereken hususlar maddeler halinde paylaşılmaktadır.⁵

Uygulamaya yönelik ikinci bölümde Prof. Dr. Muhammed Hamidullah'ın Fransızca'dan Türkçe'ye çevrilen *Aziz Kur'an* isimli meali ile Prof. Dr. Hamdi Döndüren'in hazırlamış olduğu *İnsanlığa Son Çağrı* isimli meali eleştirel bir tarzda incelenmiştir. İlk eserin harfi tercüme çeşidine, ikinci eserin tefsiri tercüme yöntemine göre tercüme edildiği ifade edilirken niçin bu eserlerin seçildiği gerekçeleri ile açıklanmaktadır. Söz konusu iki eserin birbirinden bağımsız olarak fiziksel tanıtımları yapıldıktan sonra “*Esere Yönelik Tenkitler*” başlığı altında farklı kategorilerde değerlendirmeler yapılmakta, tercüme konusunda yapılan hata ve yanlışlıklar ortaya konulmaktadır. Değerlendirme ve sonuç kısmında tercüme faaliyetinin zorluğuna dikkat çekilirken, özellikle Kur'an söz konusu olduğunda işin daha da zor olduğu vurgulanmakta, her tercüme ve mealin yorum olduğu, bununla birlikte Kur'an çevirilerine tercüme yerine meal kavramının kullanılmasının daha uygun olacağı belirtilmektedir. Ayrıca Kur'an'ın anlaşılması için başka dillere tercüme edilmesinin zorunlu olduğu ancak Kur'an'ın harfi tercüme tekniği ile tercüme edilemeyeceği konusunda da ilim adamlarının ittifak sağladığı sonucuna varılmaktadır.⁶

.....

4 Durmuş, *Kur'an'ın Türkçe Tercümeleleri*, 145-160.

5 Durmuş, *Kur'an'ın Türkçe Tercümeleleri*, 210.

6 Durmuş, *Kur'an'ın Türkçe Tercümeleleri*, 328-338.

Kur'an'ın Türkçe Tercümeleri isimli eserde konular sistematik bir tarzda ele alınmakta ve konular bir bütünlük içerisinde işlenmektedir. Temel ve güncel kaynaklardan faydalanılan eserde sade ve akıcı bir dil kullanılmıştır. Birinci bölümde her ana başlık sonunda değerlendirme yapılmak suretiyle konu ile alakalı varılan sonuç paylaşılmıştır. Ancak ikinci bölümde olduğu gibi sadece bölüm sonunda değerlendirme yapılması insicam açısından daha yerinde olabilirdi. Pratiğe yönelik olan ikinci bölümde yıkıcı değil yapıcı bir eleştirel bir yaklaşımla değerlendirme yapılmıştır.

Son tahlilde *Kur'an'ın Türkçe Tercümeleri* isimli eser Kur'an'ı tercüme edecek olan ve O'nu meallerinden okuyup anlamaya çalışan her okur için tercüme açısından bir kılavuz mahiyetinde görülebilir. Ayrıca tercüme faaliyetinin pratikte nasıl uygulandığını örneklerle göstermesi konunun anlaşılabilirliğine katkı sağlamakta ve yapılacak farklı okumalarda okuyucuya ölçüler vermektedir.

