

Rumeli

RUMELİ İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

مجلة روم ايلي للبحوث الإسلامية | Rumeli Journal of Islamic Studies

ISSN: 2564-7903 • Yıl / Year: 5 • Sonbahar / Fall: 2022 Sayı / Issue: 10



TRAKYA
ÜNİVERSİTELER BİRLİĞİ
İLAHİYAT FAKÜLTELERİ

RUMELİ

İslâm Araştırmaları Dergisi

مجلة للبحوث الإسلامية

Journal of Islamic Studies

Yıl | Year: 5 – Sayı | Issue: 10 – 2022 Ekim | 2022 October



RUMELİ İslâm Araştırmaları Dergisi | Journal of Islamic Studies

مجلة روم ايلي للبحوث الإسلامية

ISSN: 2564-7903

Kapsam | Scope: Dini Araştırmalar, İslam Araştırmaları, Balkan Araştırmaları / Religious Studies, Islamic Studies, Balkan Studies

Periyot | Period: Yılda 2 Sayı (30 Nisan & 31 Ekim) / Biannual (30 April & 31 October)

Yayın Dili | Language Publication: Türkçe & İngilizce & Arapça & Boşnakça & Arnavutça / Turkish & English & Arabic & Bosnian & Albanian

Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi bilimsel hakemli bir dergidir.
Rumeli Journal of Islamic Studies is a peer-reviewed academic journal.

Dergide yayınlanan makalelerin telif hakları Trakya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığına, hukuki sorumluluğu da yazarlarına aittir.
Copyrights of the articles published in the journal belongs to the Dean of the Faculty of Theology of Trakya University; and the legal responsibility belongs to the authors.

Yayıncı / Publisher

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Çanakkale Şehitleri Yerleşkesi,
17020, Çanakkale, TÜRKİYE

Amblem Tasarım | Emblem Design

Dr. Ömer Kasım Kahya

Kapak Tasarımı | Cover Design

Muhammet Emin Efe

Grafik Tasarım | Graphic Design

Muhammet Emin Efe

İletişim | Communication

Trakya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Balkan Yerleşkesi 22030 Edirne- TÜRKİYE
Tel: 0 284 235 68 99 Fax: 0 284 235 08 87
rumelislam@trakya.edu.tr
<https://dergipark.org.tr/rumeli>
<https://rumeli.trakya.edu.tr/>

RUMELİ
İslâm Araştırmaları Dergisi
Journal of Islamic Studies

مجلة روم ايلي للبحوث الإسلامية

SAHİBİ | OWNER

Trakya Üniversiteler Birliği İlahiyat Fakülteleri Adına

Prof. Dr. Ali Öztürk
Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ | RESPONSIBLE MANAGER

Dr. İtir Rruga
rrugailir@trakya.edu.tr / Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

EDİTÖR | EDITOR IN CHIEF

Dr. Mehmet Yaşar
mehmetyasar@comu.edu.tr / Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Muhammet Emin Efe
eminefe@comu.edu.tr / Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

YARDIMCI EDİTÖRLER | CO-EDITORS

Dr. Kenan Sevinç
ksevinc@comu.edu.tr / Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Dr. Mustafa Şentürk
Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Dr. Feim Gashi
feimgashi@klu.edu.tr / Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Dr. Yakup Bıyıkoglu
ybiyikoglu@nku.edu.tr / Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

YABANCI DİL EDİTÖRLERİ | LINGUISTIC EDITORS

Türkçe | Turkish

Dr. Yakup Bıyıkoglu
ybiyikoglu@nku.edu.tr
Tekirdağ Namık Kemal
Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi

Dr. Mustafa Şentürk
mustafasenturk@trakya.edu.tr
Trakya Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi

İngilizce | English

Arş. Gör. Nuran Çınar
ncinar@nku.edu.tr
Tekirdağ Namık Kemal
Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi

Arş. Gör. Sümeyra Turan
skoksal@nku.edu.tr
Tekirdağ Namık Kemal
Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi

Arnavutça | Albanian

Dr. Feim Gashi
feimgashi@klu.edu.tr
Kırklareli Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi

Dr. İtir Rruqa
rrugailir@trakya.edu.tr
Trakya Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi

Boşnakça | Bosnian

Dr. Seyfettin Haruni
seyfettinharuni@sakarya.edu.tr
Sakarya Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi

Dr. Emina Sadikovic
eminasadikovic@trakya.e
du.tr
Trakya Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi

Arapça | Arabic

Arş. Gör. Yusuf Buhan
ybuhan@nku.edu.tr
Tekirdağ Namık Kemal
Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi

Öğr. Gör. Mahmoud
SaadEddin Shaban
msshaban@nku.edu.tr
Tekirdağ Namık Kemal
Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi

ALAN EDİTÖRLERİ | SECTION EDITORS

Temel İslam Bilimleri | Basic Islamic Studies

Dr. Nizamettin Karataş
Tekirdağ Namık Kemal
Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi

Dr. Mehmet Bilal Yamak
Kırklareli Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi

Dr. Mehmet Yaşar
Çanakkale Onsekiz Mart
Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi

Muhammet Emin Efe
Çanakkale Onsekiz Mart
Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi

Felsefe ve Din Bilimleri | Philosophy and Religious Studies

Dr. Ramazan Turan
Tekirdağ Namık Kemal
Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi

Dr. Enes Eryılmaz
Kırklareli Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi

Dr. Abdullah Özkan
Çanakkale Onsekiz Mart
Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi

Dr. M. Necip Yılmaz
Trakya Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi

İslam Tarihi ve Sanatları | Islamic History and Arts

Dr. Zehra G. Tamdoğan
Tekirdağ Namık Kemal
Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi

Öğr. Gör. Uğur Alkan
Kırklareli Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi

Dr. Fatih Oğuzay
Çanakkale Onsekiz Mart
Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi

Dr. Habibe Kazancıoğlu
Trakya Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi

ULUSLARARASI YAYIN KURULU | INTERNATIONAL EDITORIAL BOARD

- Dr. Abbas Jahjai (Trakya Üniversitesi)
- Dr. Almir Fatić (Sarajevo Üniversitesi)
- Dr. Behlül Kanaçi (Karadağ İslam Birliği)
- Dr. Enver Gicic (Uluslararası Novi Pazar Üniversitesi)
- Dr. Muzaffer Üzümcü (Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi)
- Dr. Nevzat Erkan (Kırklareli Üniversitesi)
- Dr. Fatih Köse (Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi)
- Dr. Mensur Nuredin (Uluslararası Vizyon Üniversitesi)
- Dr. Mesut İdriz (Sarajevo Üniversitesi)
- Dr. Muhammet Altaytaş (Trakya Üniversitesi)
- Dr. Nurullah Koltaş (Trakya Üniversitesi)
- Dr. Safvet Halilović (Zenica Üniversitesi)
- Dr. Sefer Hasanov (Sofya Yüksek İslam Ens.)
- Dr. Selami Şimşek (Gümüşhane Üniversitesi)
- Dr. Sulejman Topoljak (Bihac Üniversitesi)
- Dr. Şukriya Ramiç (Zenica Üniversitesi)
- Dr. Zuhdija Hasanović (Sarajevo Üniversitesi)
- Dr. Üzeyir Durmuş (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)

ULUSLARARASI DANIŞMA KURULU | INTERNATIONAL ADVISORY BOARD

- Dr. Adem Apak (Uludağ Üniversitesi)
- Dr. Ahmet Çapku (Kırklareli Üniversitesi)
- Dr. Ahmet Emre Dağtaoğlu (Trakya Üniversitesi)
- Dr. Ahmet Faruk Güney (Kırklareli Üniversitesi)
- Dr. Ali Öztürk (İstanbul Üniversitesi)
- Dr. Bekir Zakir Çoban (Ege Üniversitesi)
- Dr. Fatih Yakar (Trakya Üniversitesi)
- Dr. Fareddin Ebibi (Üsküp Üniversitesi)
- Dr. Habibe Kazancıoğlu (Trakya Üniversitesi)
- Dr. Halim Işık (Trakya Üniversitesi)
- Dr. Hasan Coşkun (Tokat Gazi Osman Paşa Üniversitesi)
- Dr. Hasan Maçın (Adıyaman Üniversitesi)
- Dr. İlyas Çelebi (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi)
- Dr. İrfan Morina (Priştine Üniversitesi)
- Dr. İsmail Çalışkan (Ankara Üniversitesi)
- Dr. Mehmet Dalkılıç (İstanbul Üniversitesi)
- Dr. Mehmet Kenan Şahin (Ordu Üniversitesi)
- Dr. Mehmet Talha Boyalık (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi)
- Dr. Mehmet Ümit (Marmara Üniversitesi)
- Dr. Muhammed Coşkun (Marmara Üniversitesi)
- Dr. Murat Sula (Trabzon Üniversitesi)
- Dr. Mustafa Necip Yılmaz (Trakya Üniversitesi)
- Dr. Muzaffer Özli (Fırat Üniversitesi)
- Dr. Nazar Omran (Uluslararası Novi Pazar Üniversitesi)

- Dr. Nevzat Aydın (Amasya Üniversitesi)
 - Dr. Nurullah Altaş (Marmara Üniversitesi)
 - Dr. Ömer Soner Huncan (Trakya Üniversitesi)
 - Dr. Özkan Öztürk (Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi)
 - Dr. Seyfullah Efe (Ege Üniversitesi)
 - Dr. Siham Mevid (Uluslararası Novi Pazar Üniversitesi)
 - Dr. Süheyl Ünal (Ege Üniversitesi)
-
- Dr. Tuba Yıldız (İstanbul Üniversitesi)
 - Dr. Yasemin Sarı (Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi)
 - Dr. Zuhdija Hasanović (Sarajevo Üniversitesi)
 - Dr. Vezir Harman (Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi)

HAKEM KURULU | REFEREE BOARD

Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

Rumeli Journal of Islamic Studies uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. The names of the reviewers have been hidden and not published.

AÇIK ERİŞİM POLİTİKASI | OPEN ACCESS POLICY

Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.

Rumeli Journal of Islamic Studies provides immediate open access to its content.

İçindekiler / Contents

Araştırma Makaleleri / Research Articles

- Kosova’da Yaşayan Müslümanların Dini Eğilimleri 1**
Religious Tendency of Muslims Living in Kosovo
Feim GASHI
- Geçmişten Günümüze Boşnaklarda Arap Dili Öğretimi: Önemli Kurumlar, Kaynaklar ve Temsilciler..... 19**
Arabic Language Teaching Among Bosniaks from Past to Present: Important Institutions, Resources and Representatives
Seyfettin HARUNİ
- Bir İlim Alanı Olarak Dinler Tarihi Tevhid İnancı Bağlamında Nasıl Okunabilir?. 48**
History of Religions as a Science How to Read in the Context of Tawheed Belief?
Halim IŞIK
- İslam Hukuk Düşüncesinde Ontolojinin Epistemolojiyle İlişkisi 68**
The Relation Between Ontology and Epistemology in Islamic Legal Thought
Hikmet ŞAVLUK
- “Berâet-i Zimmet Asıldır” Kaidesinin Temelleri, Kapsamı ve Evrenselliği 91**
The Foundations, Scope and Universality of the Principle of “Everyone Is Innocent Until Proven Guilty”
Mustafa BORAN
- İslam Hukukuna Göre Hırsızlık Haddi: Zâhirî Mezhebi Örneği 110**
Of Hadd Penalties for Theft According The Islamic Law: Example of Zâhirî Madhhab
Eyüp ÖZTÜRK
- Kur’an’da İffet Kavramı: Semantik Bir Araştırma..... 123**
The Concept of Chastity in the Qur’ân: A Semantic Investigation
Nazife Vildan GÜLOĞLU
- Zemahşerî’nin Gayb ile İlgili Âyetlere Yaklaşımı (el-Keşşâf Bağlamında) 139**
Zamakhshari’s Approach to Verses Related to the Unseen (In the Context of al-Kashshâf)
Enver BAYRAM
- Tedbir ve Tevekkül Kavramları Bağlamında Allah Rasûlü’nün Mekke Dönemi Hayatına Dair Bir Değerlendirme..... 151**
An Evaluation of the Life of the Messenger of Allah in Meccan Period in the Context of the Notions of Precaution (Tadbir) and Trust (Tawakkul)
Murat GÖK
- İnce-Ayarlanmışlık Argümanı ve Çoklu Evrenler..... 173**
Fine-Tuning Argument and Multiverses
Merve İzin BADRİA

Kitap İncelemesi / Book Review

**Kolektif, *Tarihte Müslümanlar*, (Genel Proje Koordinatörü Prof. Dr. İrfan Aycan),
Cilt: 1-8, Otto Yayınları, 1. Baskı, Ankara 2020, 4864 Sayfa, ISBN: 978-625-7236-28-7**

..... 189
Collective, *Muslims in History*, (General Project Coordinator: Prof. Dr. İrfan Aycan),
Volume: 1-8, Otto Publications, 1st Edition; Ankara 2020, 4864 Pages, ISBN: 978-625-7236-28-7

Mehmet DERİ

DİZİN VE VERİTABANLARI | INDEX AND PLATFORMS

	EBSCO Academic Search Complete
	WorldCat
	J-GATE: E-Journal Gateway
	İSAM İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı / ISAM Articles on Theology Database
	Road: Directory of Open Access Scholarly Resources
	İdeal Online
	Google Scholar / Google Akademik
	Türk Eğitim İndeksi
	Semantic Scholar Index
	ROOT INDEXING: Journal Abstracting and Indexing Service
	Academia Social Science Index
	DRJI: Directory of Research Journals Indexing

RUMELİ İslâm Araştırmaları Dergisi
Journal of Islamic Studies مجلة روم ايلي للبحوث الإسلامية

ISSN: 2564-7903

Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi, Yıl | Year: 5 – Sayı | Issue: 10 – 2022 Ekim | 2022 October: 1-17.

KOSOVA'DA YAŞAYAN MÜSLÜMANLARIN DİNİ EĞİLİMLERİ
Religious Tendency of Muslims Living in Kosovo

Feim GASHİ

Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi
Kırklareli, Türkiye
Assistant Prof., Kırklareli University

feimgashi@klu.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-2059-4649

DOI: 10.53336/rumeli.1160310

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 10 Ağustos 2022 / 10 August 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 30 Eylül 2022 / 30 September 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Ekim 2022 / 31 October 2022

Yayın Sezonu / Publishing Date Season: Ekim / October

Atıf / Citation: Gashi, Feim. "Kosova'da Yaşayan Müslümanların Dini Eğilimleri". Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi 10 (Ekim 2022): 1-17.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <https://rumeli.trakya.edu.tr/> | <https://dergipark.org.tr/rumeli>

mail to: rumelislam@trakya.edu.tr

Copyright © Published by Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Canakkale Onsekiz Mart University, Faculty of Theology, Canakkale, 17020 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Kosova'da Yaşayan Müslümanların Dini Eğilimleri

Öz:

Balkan coğrafyasında Müslüman nüfusun en yoğun yaşadığı ülke Kosova Cumhuriyeti'dir. Farklı etnik ve dini inançlara sahip insanlar yaşıyor olsa da genelde Müslüman Arnavutlar yoğunluktadır. Ülkede Osmanlı döneminden sonra çok farklı sıkıntılar yaşanmış olmasına rağmen toplumun hem etnik açıdan hem de dini inanç açısından güçlü bir yapıda olduğu söylenebilir. Zira bu konuda resmi bir çalışma olmasa da sivil toplum kuruluşları veya anket merkezlerinin çalışmalarında Kosova halkının %95'inin Müslüman olduğu görülmüştür. Biz de bu çalışma ile ülkede yaşayan Müslümanların dini eğilimlerini tespit etmeye çalıştık. Bunun yanı sıra cinsiyet, medeni durum, yaşanan yer, gelir durumu ve dindarlık arasındaki ilişkiyi tespit edilmeye çalışılmıştır. Çalışma, tarama yöntemine uygun, anket tekniğinin kullanıldığı bir saha araştırması niteliğindedir. Örneklem, Kosova'da yaşayan Müslüman bireylerden (N=319) oluşmaktadır. Elde edilen bulgulara göre cinsiyet ile *dini inanç*; yaşanan yer ile *dini ibadet, bilgi, dini davranış ve ahlak*; gelir durumu ve dindarlık ile tüm boyutlar arasında anlamlı bir fark olduğu görülmüştür. Medeni durum açısından bakıldığında ise anlamlı bir fark tespit edilememiştir.

Anahtar Sözcükler: Din, Müslüman, Kosova, eğilim, inanç, ibadet.

Religious Tendency of Muslims Living in Kosovo

Abstract:

The Republic of Kosovo is the country with the highest Muslim population in the Balkan Peninsula. Although there are people with different ethnic and religious beliefs living in Kosovo, Muslim Albanians are in the majority. Even though the country experienced many different problems after the Ottoman period, it seems that in terms of both ethnic and religious beliefs the society is still in a strong standing. Because, even there is no official study on this subject, some studies carried out by non-governmental organizations and survey centers conclude that 95% of the population of Kosovo are Muslim. This study will determine the religious tendencies of Kosovo Muslims. In addition, I will determine the relationship between religiosity and gender, marital status, place of residence, and income. The study is a field research in which I used the survey technique following the scanning method. The sample consists of Muslim individuals (N=319) living in Kosovo. According to the findings, the study observed that there was a significant difference between gender and religious belief, the living space and religious worship, knowledge and religious behavior and morality, income status and religiosity, and between all dimensions. However, I didn't find a significant difference in terms of marital status.

Keywords: Religion, Muslim, Kosovo, tendency, belief, worship.

Giriş

Din eski dönemlerde olduğu gibi günümüzde de etkisini güçlü bir şekilde sürdürmeye devam etmektedir. Ancak dini inançların toplum, birey ve dönemlere göre etkisinin artması ve azalması da söz konusudur. Zira eski dönemlerde din-toplum ilişkileri hem daha resmi hem de daha yoğun iken günümüzde bu ilişkilerin hem daha zayıf hem de daha gayri resmi durumda olduğunu söylemek mümkündür. Batıda aydınlanma dönemi ile başlayan bu süreç zaman içerisinde dünyanın diğer bölgelerinde de yayılmıştır. Başka bir ifadeyle din,

aydınlanma dönemi ile Batı coğrafyasında kilise duvarları içerisine hapsedilmiştir. Bunun neticesinde dinin bireyler ve toplum nezdindeki etkisi azalmıştır. Ancak her ne kadar etkisi azalmış da olsa tamamen yok olmamıştır. Batı toplumlarında din etkisinin azalmasına bilim ve modernleşme neden olurken komünizm rejimin hüküm sürdüğü toplumlarda bilim ve modernleşmenin yanı sıra rejimin baskıları da etkili olmuştur. Araştırmamızın konusu olan Kosova'nın Yugoslavya'nın özerk bölgesi olduğu dönemlerde Komünizm rejimi ile yönetilmiş olduğu bilinmektedir. Bu yönetim sistemi ise 1990'lı yıllara kadar devam etmiştir. O dönemde yaşayan, eğitim gören, o dönemde eğitim almış ve bugünkü gençlerin eğitimcileri/öğretmenleri olan insanların komünizm rejiminin dine olan yaklaşımından az da olsa etkilendiklerini ve yeni nesilleri etkilediklerini söyleyebiliriz. Ayrıca son iki yıldır dünyayı etkisi altına almış olan Covid-19 ve üçüncü dünya savaşının gerçekleşme ihtimalinin de insanların dine karşı olan tutumlarını etkilediği söylenebilir. Yanı sıra Covid-19 ile ilgili yapılmış bazı çalışmalarda, dini inançların Covid-19'un yaratmış olduğu anksiyete, kaygı ve korkunun azalmasına etkisi olduğu görülmüştür.¹ Araştırmanın sonuçlarını tüm bu bilgiler ve gerçekler eşliğinde değerlendirmek gerektiği kanaatindeyiz.

Kosova'da yaşayan Müslümanların dini eğilimlerini daha doğru tespit etmek adına bu bölgedeki İslam inancına değinmek doğru olacaktır. Kosova'da yaşayan insanların dini inançlarıyla ilgili en eski çalışmalardan biri 1891 yılında yapılmıştır. Buna göre Kosova'da bu dönemde yaşayan halkın %52.98'si Müslüman Arnavut, %2.86'sı Katolik Arnavut, %6.77'si Müslüman Türk, %20.62'si Ortodoks Makedon, %15.10'u Ortodoks Sırp ve geride kalan diğer insanların ateist ve başka inançlara sahip oldukları tespit edilmiştir.² Ancak bugün bu tablo büyük oranda değişmiştir. Zira günümüzde Kosova'da en yaygın dini inanç İslam dinidir. Bu konuda resmi bir çalışma olmasa da sivil kuruluşları veya anket merkezlerinin araştırmalarında Kosova'da yaşayan halkın %95'i Müslümanlardan oluşurken, geri kalan kısmının da başka inançlara mensup olduğu belirtilmektedir.³

Edinen bilgilere göre Kosova'da yaşayan Arnavutlar, ilk olarak Politeist inanca sahiptiler. Daha sonra ki dönemlerde politeizmin yerini Hıristiyanlık inancı almıştır. 313 yılına gelindiğinde resmi ve hâkim din olarak Hıristiyanlık yerini almıştır.⁴ Kosova halkının Müslümanlarla ilk münasebetlerinin ise 8.y.y'da ticari, diplomatik, ilmi, askeri alanda başlamış olduğu ifade edilmektedir.⁵ Ancak bazı kaynaklara göre İslam dini bu coğrafyada ilk olarak 11. yüzyılda görülmüştür. 13. yüzyıla gelindiğinde İslam dininin toplum içinde daha belirgin bir şekilde görüldüğü ifade edilmektedir.⁶ Osmanlı İmparatorluğunun bu bölgede 500 yıldan fazla hüküm sürmüş olması bölge halkının İslamlaşmasında büyük katkı sağlamıştır.⁷

¹ Feim Gashi, "Koronavirüse Yakalanmış Kişilerde Tedavi Döneminde Dini Başa Çıkmanın Etkisi", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/1 (Haziran 2020), 89-112; Feim Gashi, "Kosova Toplumunda Covid 19 Korkusu Anksiyete ve Bireysel Dindarlık Üzerine Bir Araştırma", *Trabzon İlahiyat Dergisi*, 7/2 (Güz 2020), 227-262; Nurdan Yağlı, "Salgın Döneminde Yas ve Din İlişkisi Üzerine Psikososyal Bir Değerlendirme", *Turkish Studies*, 15/6 (Ekim 2020), 925-947; Zeynep Sağır, "Kültürleşme, Dini Başa Çıkma ve Yaşam Memnuniyeti: Türkiye'de Yaşayan Yabancı Öğrenciler Üzerine Nicel Bir Araştırma", *Kilitbahir*, 17, (Eylül 2020), 5-37.

² Kristaq Prifti, "Popullsija Muslimane Shqiptare ne Ballkan ne Fund te Shekullit XIX Dhe ne Fillim te Shekullit XX", *Feja Kultura Dhe Tradita Islame Nder Shqiptaret Uluslararası Seminer* (Prishtine: 1992), 154.

³ Murat Yılmaz, "İslam Coğrafyası Bağımsızlığın Eşliğinde bir Ülke Kosova", <http://www.dusuncegundem.com>, (05 Mayıs 2008).

⁴ "Albanians", *The Illustrated Encyclopedia Of Mankind*, ed. Richard Carlisle, 2nd edition (Pennsylvania: Marshall Cavendish Corp, 1990), 1/46.

⁵ Nexhat İbrahimi, "İslami Eshtë Fe Autoktone në Trojet Shqiptare", <http://burimi.org>, (02 Mart 2012).

⁶ Jahja Drançolli, "Perhapja e İslamit ne Kosove", *Edukata Islame*, XXXV/76, (Prishtin: Koha Yayınları, 2005), 268.

⁷ Nexhat İbrahimi, *İslami dhe Muslimanet ne Tokat Shqiptare dhe ne Ballkanin Mesjetar* (Prishtin: Logos Yayınevi, 2006), 6.

II. Dünya Savaşının son bulmasıyla birlikte bölgede dini inanç açısından ciddi kısıtlamalar yaşanmıştır. 1946 yılında İslam şeriat mahkemeleri iptal edilmiş, 1950 yılında başörtü ile kadınların yüzlerini kapatması yasaklanmıştır. Bunun yanı sıra, çocukların temel din bilgisi aldıkları ilkokullar kapatılmış ve camilerde öğrenim görülmesi yasaklanmıştır. Buna uymayan kişilere ise çeşitli yaptırımlar uygulanmıştır. 1945 yılında Yugoslavya devletinin kurulmasından sonra, bu topraklarda medreselerin tamamının kapatılmasına karar verilmiş ve bu karar uygulanmıştır. Yugoslavya devleti ayrıca İslam Birliğine ait tüm vakıflara el koymuştur. Bu sert uygulamalardan sonra toplum için gerekli olan dini hayatın finansmanı zekât, hac organizasyonu, kurban ve sadakatül-fitr gibi farklı kaynaklardan sağlanmaya çalışılmıştır. Bunun yanı sıra cami cemaati için yıllık üyelik ödemeleri alınmıştır. Bu uygulama günümüzde de hâlâ uygulanmaktadır. Ayrıca Yugoslavya döneminde diğer gönüllü maddi yardımlar ile İslam Birliği ayakta durmaya çalışmıştır.⁸ Toplum üzerinde uygulanan baskılardan biri de Marksizm dersinin okullarda verilmeye başlanmasıdır. Bu derslerin verilme amacı ise gençlerin dini inançlardan uzak kalmalarını sağlamaktır. Yine gençler üzerinde oynanan oyunlardan biri de öğrencilerin zorla oruçlarını bozmalarıdır ve bunun için devlet tarafından öğretmenlere baskı uygulanmıştır. Dönem dönem din görevlileri üzerinde de farklı işkenceler yapıldığı bilinmektedir.⁹

17 Şubat 2008 tarihinde Kosova Cumhuriyeti bağımsızlığını ilan etmiştir, devletin din konusunda anayasal durumu şöyledir: Kosova Cumhuriyeti Anayasası'nın 8 maddesine göre, Kosova Cumhuriyeti Devleti laik bir devlettir. Din ve vicdan konularında tarafsızlığı esasa almaktadır. Ayrıca inanç, vicdan ve din özgürlüğü konusunda 38. maddenin 1, 2, 3 ve 4'cü fıkrasında¹⁰ tüm haklar vurgulanmıştır. Ancak buna rağmen Kosova'da yaşayan Müslümanlar din ve vicdan özgürlüğü konusunda bu hakların çoğundan mahrum edilmiş durumdadır. Zira günümüzde Kosova'da din ve inanç özgürlüğü, başörtüsü, din eğitimi gibi konular gündemi meşgul eden en önemli konuların başında yer almaktadır. Özellikle başörtüsü, din eğitimi, dini yayınlar ve dini mabetler gibi konular başta gelmektedir. Bu konular, ülkede faaliyet gösteren ulusal ve uluslararası tv ve radyo programlarının yanı sıra internet ve sosyal medya ortamında da en çok tartışılan konular olarak görülmektedir.¹¹ Başörtü, din eğitimi vb. sorunların hâlâ devam ediyor olması inananları ciddi anlamda üzmetmektedir. Başka bir ifadeyle, %95'i Müslüman olan bir toplumda/ülkede bu tür sorunların devam etmesi insanlar tarafından beklenmeyen ve istenmeyen bir durum olduğu söylenebilir.

Kosova'da yaşayan Müslümanlar hakkına verilen bu kısa bilgiden sonra şimdi de çalışmamızın önemli kavramlarından olan din, eğilim ve dini eğilimini açıklamaya çalışacağız. Din kavramına farklı bilim dallarından yaklaşımlar ve anlamlar yüklenmekte olduğu söylenebilir. Bu nedenledir ki herkesi kapsayacak şekilde bir din tanımlaması yapılamamıştır. Din psikolojisindeki din tanımı, insanların içinde buldukları his ya da duyguları din olarak kabul etmesinin temel ölçütü olarak görmektedir. Bu yaşanan duygular ve hisler, kişilerin tatminlik yaşamaları için daha büyük ve daha güçlü olana başvurmalarına sebep olur.¹² Din psikolojisi alanında yapılan bazı tanımlamalar ise şöyledir:

Din psikoloji alanında önemli bir kişi olan Vergote din ile ilgili şöyle bir tanım yapmıştır: "Tabiatüstü bir varlık (ya da varlıklar) ile ilişkili olan birtakım işaretlerin, davranışların,

⁸ Muhammet Aruçi, "Eski Yugoslavya II", *Günümüz Dünyasında Müslüman Azınlıklar* (İstanbul; Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 1998), 189.

⁹ Ali Pajaziti, *Rinija Univeristare Dhe Religjioni* (Shkup: Logos Yayınları, 2003), 43.

¹⁰ Kosova Anayasası: Madde 38 [İnanç, Vicdan ve Din Özgürlüğü]: http://www.kushtetutakosoves.info/repository/docs/Kosova_Cumhuriyeti.Anayasasi.pdf

¹¹ Diskutime, "<http://diskutime.com>" (11 Ocak 2008)

¹² James L. Cox, *Kutsalı İfade Etmek*, çev. Fuat Aydın (İstanbul: İz Yay, 2004), 22.

duyguların ve dilin bütünüdür.”¹³ James'in din tanımı yaparken özellikle fert yönünü vurguladığı görülmektedir. O, dini “Bireylerin kendi yalnızlıkları içerisinde, kendilerini, kutsal olarak düşündükleri şeye göre idrak ettikleri durumdaki duygu, davranış ve deneyimleridir.”¹⁴ diye tanımlar. Allport, ferdin gerçekle ve onun yaratıcısıyla temasa geçme ve uyuma katılma teşebbüsüdür.¹⁵

Psikanalizin kurucusu olan Freud din kavramı ile ilgili farklı dönemlerde farklı değerlendirmeler yapmıştır. Ona göre dini bazen bir saplantı, nevroz ile açıklarken¹⁶ bazen ise eski dönemlerde yaşayan ilkel kabilelerin tecrübelerinde bulmaktayız.¹⁷ Ayrıca Freud Tanrı inancının temelini çocukla babası arasında yaşanan psikolojik ilişkide aramıştır.¹⁸ Jung da Freud gibi din konusunda farklı dönemlerde birbirinden farklı açıklama ve değerlendirmelerde bulunmuştur. Jung'a göre din, bireyin Tanrı ile ilişkisini sağlar, bireyi kurtuluşa ve özgürlüğe ulaştırır. Yine ona göre insanlardaki şuuraltının dini bir karaktere sahip olduğu ifade etmiştir.¹⁹ Görüldüğü gibi yapılan bu tanımlamalarda dinin genellikle bireysel açıdan ele alındığı ve ona uygun tanımlamalar yapıldığını görmekteyiz.

Eğilim, Türk Dil Kurumuna göre bir şeyi sevmeye, istemeye veya yapmaya içten yönelme, meyil, temayül²⁰ anlamına gelmektedir. Kubbealtı Lügati'nda ise bir şeye karşı ilgi duyma ve ona doğru yönelme hâli, temayül²¹ anlamında kullanılmıştır.

Dini eğilim, bireyin sahip olduğu dini inancının bir durum ya da bir etki karşısında bilgi, davranış, duygu, düşünce vb. bir şekilde dışa yansımaları olarak kabul edilir. Başka bir ifadeyle dini eğilimler konusunda, birey ve toplumların sahip olduğu dini inancın yoğunluğunu, dini bilgi düzeyini ve dini değerlerin yaşantıya dönüştürülme şeklini vb. değerlerle ya da etkenlerle ilişkili olarak açıklamak mümkündür.²² Bireyin sahip olduğu dini anlayış ve bilginin onun dini eğilim şeklini ve sınırını belirlediğini söyleyebiliriz. Ayrıca dini eğilimlerin, din psikolojisi biliminde farklı şekillerde adlandırıldığı söylenebilir. Bu farklı adlandırmaların kişilik tanımlamaları, sınıflandırmaları veya dindarlık boyutlarıyla ilgili olduğu söylenebilir.²³

Araştırmanın ana amacı Kosova'da yaşayan Müslümanların dini eğilimlerini anlamaktır. Bunun yanı sıra toplumun dine olan bakışını ve yaklaşımlarını da ele almayı hedeflemektedir. Bu sayede ülkede yaşayan Müslümanların din ile ilgili uygulama ve eğilimlerini de anlamamıza yardımcı olacaktır. Ayrıca dini alanından çalışan bilhassa Kosova'daki İlahiyatçılara ve din görevlilerine önemli bilgiler sunacaktır. Bunun yanı sıra ülkede alan ile ilgili yeni çalışmaların yapılmasına da katkı sağlayacaktır. Yine ülkemizde yapılan çalışmalarla kıyaslama yapılmasına ve alana katkı sağlayacağını umut ediyoruz.

¹³ Antoine Vergote, *Din İnanç ve İnançsızlık*, çev. Veysel Uysal (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999), 15.

¹⁴ Ali Ulvi Mehmedoğlu, “Klasik Kuramlar ve Modern Araştırmalar Bağlamında Dindarlık ve Kişilik”, *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*, ed. Ünver Günay ve Celaleddin Çelik (Adana: Karahan Kitabevi Yayınları, 2006), 262-263.

¹⁵ Ali Ulvi Mehmedoğlu, *Kişilik ve Din* (İstanbul: DEM Yayınları, 2004), 31.

¹⁶ Gülsüm Mehdiyev, *İlham Dilman'ın Psikanaliz Anlayışı ve Freud Eleştirisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 40.

¹⁷ Ali Ayten, *Psikoloji ve Din* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 31.

¹⁸ Topaloğlu Aydın, *Ateizmin Eleştirisi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1999), 141.

¹⁹ Yünni Sezen, *Sosyoloji Açısından Din*, (İstanbul; Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1998), 47.

²⁰ Türk Dil Kurumu Sözcükleri, “Eğilim”, (Erişim 01 Temmuz 2022).

²¹ Kubbealtı Lügati, “Eğilim”, (Erişim 1 Temmuz 2022).

²² Halil Apaydın vd., “Hastalık Sürecinde Bireylerin Dini Eğilimlerine Psikolojik Bir Yaklaşım”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (2014), 9.

²³ Marion Schowalter; Sebastian Murken, “Religion und psychische Gesundheit-empirische Zusammenhänge komplexer Konstrukte”, *Einführung in die Religionspsychologie*, Christian Henning, Sebastian Murken, Erich Nestler (Hg.), (Schöningh UTB, Paderborn 2003), 143-144.

1. Metot, Örneklem ve Olgusal Durum

1.1. Metot

Çalışmada metot olarak dokümantasyon ve betimsel ilişkisel tarama modeli kullanılmıştır. Çalışmadaki bu uygulama 2022 yılının ocak, şubat ve mart aylarında gerçekleştirilmiştir. Anketlerin bir kısmı google forms üzerinden bir kısmı da bizzat araştırmacı tarafından doldurulmuştur.

Çalışmamıza toplam 319 kişi katılmıştır. Bunların 209'u erkek (%65,52), 110'u ise kadındır (%34,48). Katılanların 165'i *bekâr* (%51,72), 154'ü ise *evlidir* (%48,28). Yaşadığı yer açısından ise çalışmaya katılanlardan 98'i *köyde* (%30,72), 103'ü *kasabada* (%32,29) ve 118'i ise *şehirlerde* (%36,99) yaşamlarını sürdürmektedir. Gelir durumu açısından ise katılanlardan 43'ü *kötü* (%13,48), 133'ü *orta* (%41,69) ve 143'ü de *iyi* (%44,83) duruma sahiptir.

Dindarlık açısından ise katılımcılardan 24'ü *dine karşı olduğunu* (%07,52), 57'si *dine ilgisi olmadığını* (%17,87), 182'si *az dindar olduğunu* (%57,05) ve 56'sı da *dindar olduğunu* (%17,56) beyan etmiştir.

Din eğitimi alma konusuna bakıldığında, katılanların 56'sı *kendi çabasıyla* (%17,56), 87'si *ailesinden* (%27,27), 63'ü *camiden* (%19,75), 30'u *Kur'an kursundan* (%9,40), 28'i *imam hatip lisesinde* (%8,78) ve 55'i *genel eğitim kurumlarından* (%17,24) eğitim aldıklarını beyan etmişlerdir.

1.2. Ölçme Araçları

Araştırmamızın ölçeği iki farklı bölümden oluşmaktadır: Birincisi "*Kişisel Bilgi Formu*", ikincisi ise "*Dini Eğilim Formu*". Bu iki form aynı zamanda bilgi toplama ve ölçme aracı olarak kullanılmıştır.

Kişisel Bilgi Formu: Bu formda çalışmaya katılanların cinsiyetini, medeni durumunu, gelir durumunu, yaşadığı yeri ve dindarlık durumlarını tespit etmek için sorulara yer verilmiştir.

Dini Eğilim Ölçeği: Dini inanç, ibadet ve dini bilgi ile ilgili sorulardan oluşmaktadır. Ayrıca dini sohbetler, dini yasaklar, dini davranışlar ve dini kaynaklar gibi konularda görüşleri sorgulayan sorulardan oluşmaktadır. Anket soruları Gashi tarafından yüksek lisans tezinde "Kosova Bölgesindeki Arnavut, Boşnak ve Türk Gençlerinin Dini Yönelimleri" olarak kullanılmıştır. Ölçeğin geçerlilik ve güvenilirliği de bu çalışmada yapılmıştır.²⁴ Ancak bu çalışmamızda sadece *dini inanç, dini ibadet ve bilgi, dini davranış ve ahlak* boyutu ele alınmıştır.

1.3. Hipotez

Araştırmada dini eğilim ve demografik değişkenler (cinsiyet, medeni durum, yaşadığı yer, gelir durum ve dindarlık durumu vb.) çalışmanın temel değişkenlerdir. Araştırmamızın amacı da bu değişkenler arasında ilişkilerin olup olmadığını tespit etmektir. Ayrıca bir ilişki söz konusu ise bunun hangi yönde olduğunu tespit etmek ve yorumlamaktır. Ayrıca 2008 yılında yapılmış olan yüksek lisans çalışmasında elde edilen bulgular ile bu çalışmada elde edilen bulgular arasında bir karşılaştırma yapılmaya çalışılmıştır.

²⁴ Feim Gashi, "Kosova Bölgesindeki Arnavut, Boşnak ve Türk Gençlerinin Dini Yönelimleri", (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008), 57; (Ölçeğin Ksie- Mayer-Olkin (KMO) değerini (.916); Bartlett's Test of Sphericity değerini (p=000) tespit etmiştir. Ölçeğin tek boyuttan oluştuğu ve varyansı açıklayıcılık oranının %70,287 olduğu görülmüştür. Ölçeğin güvenilirliğini test etmek için yapılan iç-tutarlılık analizi sonrasında ise, Cronbach Alpha değeri'nin =,5539 olduğu anlaşılmıştır.)

Araştırmamızın ana hipotezi şudur: Katılımcılar dini eğilim konusunda cinsiyet, medeni durum, yaşadığı yer, gelir durumu ve dindarlık farklılığına göre çeşitlilik gösterir. *Araştırmamızın alt hipotezleri ise şunlardır:* Kadın katılımcıların dini eğilim düzeyi erkek katılımcılara göre daha yüksektir. Evli katılımcıların dini eğilim düzeyi bekâr katılımcılara nazaran daha yüksektir. Küçük yerleşim yerlerinde yaşaya katılımcıların dini eğilimleri büyük yerleşim yerlerinde yaşayan katılımcılara nazaran daha yüksektir. Gelir durumu kötü/düşük olan katılımcıların dini eğilimleri gelir durumu iyi/yüksek olanlara nazaran daha yüksektir. Dindarlık durumu yüksek olan katılımcıların dini eğilimi dindarlık durumu zayıf olan katılımcılara nazaran daha yüksektir.

1.4. Verilerin Toplanması, İşlenmesi ve Analizi

Anket gerçekleşmeden önce Kırklareli Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimsel Araştırmalar ve Yayın Etiği Kurulu'nun 2022 tarih 35523585-302 kararlarıyla onaylanmıştır. Uygulaması ise 2022 yılının ocak, şubat ve mart aylarında gerçekleştirilmiştir. Anket uygulamasının nasıl yapılacağı ve bu süreçte nelere dikkat edilmesi gerektiği konusunda katılımcılara gerekli bilgiler verilmiştir. Google forms ve araştırmacı tarafından bizzat dağıtılan 320 anketten 319'u değerlendirmeye alınmıştır. Verilerin analizi SPSS paket programı ile gerçekleştirilmiştir. Araştırmada değişkenler arasındaki ilişkinin tespiti için t-test ve ANOVA kullanılmıştır. Araştırmanın içeriği ise genel olarak birincil verilerden oluşmaktadır. Bunun yanında konunun teorik alt yapısını oluşturmak, bulguları yorumlamak ve diğer çalışmalarla karşılaştırma yapabilmek için ikincil verilerden de faydalanılmıştır.

2. Bulgular

2.1. Cinsiyet ile Dini Eğilim

Araştırmada erkekler ve kadınlar ile dini eğilim boyutları arasında fark olup olmadığını tespit etmek için "*Bağımsız Grup t-testi*" analizi uygulanmıştır.

Boyutlar	Cinsiyet	Sayı	X	Std. S	t	p
Dini İnanç Boyutu	Erkek	209	3,69	,3935	1,742-	,005
	Kadın	110	3,91	,3747		
Dini İbadet ve Bilgi Boyutu	Erkek	209	3,27	,4101	1,991	,055
	Kadın	110	3,10	,7635		
Dini Davranış ve Ahlak Boyutu	Erkek	209	3,24	,3273	-,181	,107
	Kadın	110	3,38	,2246		

Tablo 1 Cinsiyet Bakımında Dini Eğilim Boyutları t-testi Sonuçları

Tablo 1'deki analiz sonuçlarına göre cinsiyet durumunun *Dini İnanç Boyutu* dışındaki diğer 2 boyutta, gruplar arasında anlamlı bir fark oluşturmadığı anlaşılmaktadır ($p>05$). Bu bağlamda cinsiyet durum değişkeninin dini eğilimin tüm boyutlarında anlamlı bir farklılaşmaya yol açacağı şeklindeki hipotezimizin desteklenmediği görülmektedir.

Dini İnanç Boyutunda erkeklerle kadınlar arasında anlamlı bir farkın olduğu görülmektedir $p<05$. Bu durumun kadınların erkeklere nazaran daha zayıf olmalarından kaynaklandığı düşünülebilir. Bir fark ortaya çıkmamış olsa da kadınların aynı sorumlu

eğilimini *Dini Davranış ve Ahlak* boyutunda da görmekteyiz. Başka bir ifadeyle kadınların (3,38) erkeklere nazaran (3,24) daha olumlu eğilimlere sahip oldukları görülmektedir.

2008 yılında yapılan çalışmada ise *İnanç* (3,80) ve *Ahlak-Dini Davranım* (3.52) boyutlarındaki puanları daha yüksek iken *Bilgi, İbadet ve Etkinlik* (3.28) boyutunda ise hemen hemen aynı olduğu görülmüştür. Kadın katılımcılarda ise *İnanç* (3.77) boyutunda bir artış yaşanırken *Bilgi, İbadet ve Etkinlik* (3.14) ve *Ahlak-Dini Davranım* (3.60) boyutlarında²⁵ ise bir düşüş olduğu görülmektedir.

Başka bir ifadeyle 14 yıl sonra aynı ölçek kullanılarak yapılan bu çalışmada erkek katılımcılar açısından inanç ve ahlak konusunda bir düşüş olduğu görülürken kadın katılımcılarda ise inanç boyutunda bir artış olduğu görülmüştür. Diğer taraftan ahlak konusunda erkeklerde olduğu gibi kadınlarda da bir düşüş olduğu söylenebilir.

Daha önce Ayten²⁶ ve Musai²⁷ tarafından yapılan çalışmalarda da benzer sonuçlar elde edilmiştir. Yine Francis tarafından aktarılan bilgilere göre, dini inanç ve cinsiyet ile ilgili yapılan çalışmalarda sonuçların genellikle kadınlar lehinde²⁸ olduğu görülmüştür. Buna göre kadınların dini inanç ve dini davranış boyutlarında daha yüksek puanlara sahip oldukları görülmektedir. Bu durum kadınların kalıtsal, duygusal, biyolojik özellikleri onların daha itaatkâr olmalarını, şefkat ve merhamet duygularını daha yoğun yaşamalarını, din ve ahlak konusunda ise daha olumlu eğilimler geliştirmelerini sağlamıştır. Yapıcı'nın dediği gibi kadınların daha duygusal, naif ve korunmaya muhtaç bir yapıda olduğu, bunun da kadınların Allah'a bağlanma ile emniyet altında kalma duygularını harekete geçirdiğini düşünülebilir.²⁹ Bunun yanı sıra erkeklerin eğilimlerinin az olmasının kadınlara nazaran daha dışarıda olan, içki içen ve kumar gibi dine uygun olmayan davranışlarda bulunmalarından kaynaklandığı kanaatindeyiz.

Dini ibadet ve bilgi boyutunda ise erkeklerin ortalamasının kadınlara nazaran daha yüksek olduğunu tespit edilmiştir. Mehmedoğlu'nun yapmış olduğu çalışmasında da "ibadet", "tecrübe", "bilgi" ve "etki" boyutları bakımından erkek katılımcıların kadın katılımcılara göre daha dindar bir görüntü içerisinde oldukları görülmüştür.³⁰ Balkan coğrafyasında toplu ibadete katılım konusunda kadınların erkeklere nazaran daha az yer almalarının bunu etkilediği düşünülebilir. Bunun yanı sıra eğitim ve dini eğitim alma oranlarında kadınların daha düşük olduğu bilinmektedir. Zira Kosova'da ilk erkek medresesi 1951 yılında kurulurken kadın medresesi ise 1994 yılında³¹ kurulmuştur. Ayrıca kadınların cami ve yaz Kur'an kurslarında erkeklere nazaran daha az yer almalarının buna neden olduğu söylenebilir.

²⁵ Feim Gashi, *Kosova Bölgesindeki Arnavut, Boşnak ve Türk Gençlerinin Dini Yönelimleri*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 59.

²⁶ Ali Ayten, "Din Ve Sağlık: Bireysel Dindarlık, Sağlık Davranışları ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi Üzerine Bir Araştırma", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 13/3 (2013), 18.

²⁷ Musa Musai, *Balkan Müslümanlarında Din-Kimlik Bütünleşmesi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004), 107.

²⁸ Leslie J. Francis, "Dinde Cinsiyet Farklılıklarının Psikolojisi: Deneysel Araştırmalar Üzerine Bir İnceleme", *Çev. Muammer Cengil, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/18 (2010), 210-211.

²⁹ Asım Yapıcı, "Türk Toplumunda Cinsiyete Göre Dindarlık Farklılaşması", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 17/2 (2012), 11-12.

³⁰ Mehmedoğlu, *Kişilik ve Din*, 162.

³¹ Ayhan Beçiri, *Kosova alauddin Medresesinde Fıkıh Eğitimi ve Öğretimi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Lisans Tezi, 2006), 25.

2.2. Medeni Durum ile Dini Eğilim

Araştırmada bekârlar ve evliler arasında dini eğilim açısından bir farkın olup olmadığını görmek için “Bağımsız Grup t-testi” analizi uygulanmıştır. Bununla ilgili cevabı oluşturan analiz sonuçları ise tablo 2’de özetlenmiştir.

Boyutlar	Medeni Durum	Sayı	X	Std. S	t	p
Dini İnanç Boyutu	Bekar	165	3,78	,4462	-,1293	0,62
	Evli	154	3,83	,2356		
Dini İbadet ve Bilgi Boyutu	Bekar	165	3,15	,7045	-2,208	,070
	Evli	154	3,28	,3857		
Dini Davranış ve Ahlak Boyutu	Bekar	165	3,16	,2572	-639	,112
	Evli	154	3,26	,3238		

Tablo 2 Medeni Durumu Bakımından Dini Eğilim Boyutları t-testi Sonuçları

Tablo 2’deki analiz sonuçlarına göre evli katılımcıların bekâr katılımcılara nazaran tüm boyutlarda daha güçlü tutumlara sahip oldukları anlaşılmaktadır. Fakat t-test analizi, hem evli katılımcıların hem de bekâr katılımcıların dini eğilim boyutlarında elde ettikleri puanlar açısından anlamlı bir fark olmadığını göstermektedir ($p>05$). Bu sonuçlara göre medeni durum değişkeninin dini eğilimin hiçbir boyutunda anlamlı bir farklılığa yol açmadığı görülebilmektedir. Bu sonuçlara göre konuyla ilgili hipotezin de desteklenmediği görülmektedir.

Bu çalışmada elde edilen sonuçlar ile 2008 yılında yapılan çalışmada elde edilen sonuçlar kıyaslandığında az da olsa farklı sonuçların ortaya çıktığı görülmektedir. Zira 2008 yılındaki çalışmamızda bekâr katılımcıların *Bilgi*, *İbadet ve Dini Etkinlik* (3,18) ve *Ahlak-Dini Davranım* (3,48) boyutlarındaki puanları daha yüksek iken *İnanç* (3,78) boyutunda ise aynı olduğu görülmüştür. Evli katılımcılarda ise *İnanç* (3,78) boyutunda bir artış yaşanırken *Bilgi*, *İbadet ve Etkinlik* (3,28) boyutunda puanların aynı olduğu ve *Ahlak-Dini Davranış* (3,63) boyutlarında³² ise bir düşüş olduğu görülmektedir. Buna göre hem bekâr hem de evli katılımcılar arasında ahlak konusunda bir düşüş olduğu görülürken, evli katılımcılarda inanç boyutunda bir artış olduğu görülmüştür. Diğer taraftan bilgi ve ibadet konusunda ise bekârlarda bir düşüş görülürken evli katılımcılarda herhangi bir değişiklik olmadığı görülmektedir.

Daha önce konu ile ilgili yapılan araştırmalarda benzer sonuçlar ortaya çıktığı görülmüştür. Mesela, Mehmedoğlu tarafından “Türk insanının Allah tasavvuru” ile ilgili yapılan araştırmada, evli katılımcıların bekâr katılımcılara nazaran Allah’a daha yüksek teslimiyet gösterdiğini ve yine O’nu kendilerine daha yakın buldukları görülmüştür.³³ Yine Musai³⁴ ve Aydemir³⁵ tarafından yapılan araştırmalarda da benzer sonuçlara ulaşılmıştır. Evli katılımcıların sorumluluk düzeylerinin daha yüksek olması ve gelecekte çocuklar için daha güvenilir bir dünya istemesi hem inanç ile ilgili eğilimlerini hem de dini ibadet ve bilgi konusundaki düşüncelerini etkilediği düşünülebilir. Aile olmanın insana yüklediği sorumlulukları Dini inanç, dini ibadet ve bilgi boyutlarında olduğu gibi dini davranış ve ahlak

³² Gashi, Gençlerinin Dini Yönelimleri, 60.

³³ Ali Ulvi Mehmedoğlu, *Tanrıyı Tasavvur Etmek*, (İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi Yayınları, 2007), 188.

³⁴ Musai, Balkan Müslümanlarında Din-Kimlik Bütünleşmesi, 112.

³⁵ Ruveyda Efdal Aydemir, *Dindarlık ve Mutluluk İlişkisi – İlk Yetişkinlik Dönemi*, (Samsun: Ondokuzmayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 48.

boyutunda da sonuçları etkilediğini görmekteyiz. Zira evliliğin insana yüklediği sorumluluklar, onun hayata bakış açısını, düşünce ve davranışlarını da değiştirmektedir.

2.3. Yaşanan Yerin Özelliği ve Dini Eğilim

Tablo 3'te, yaşanan yer faktörünün katılımcıların dini eğilimini nasıl etkilediği ile ilgili analiz sonuçları verilmiştir.

Boyut	Yaşadığı Yer	Sayı	X	Std. S	F	p	Fark
Dini İnanç Boyutu	1. Köy	98	3,87	,2436	3,440	,249	--
	2. Kasaba	103	3,87	,2277			
	3. Şehir	118	3,86	,2462			
	Toplam	319	3,87	,2391			
Dini İbadet ve Bilgi Boyutu	1. Köy	98	3,25	,4619	11,167	,006	2-1,3
	2. Kasaba	103	3,37	,3646			
	3. Şehir	118	3,27	,5627			
	Toplam	319	3,29	,4630			
Dini Davranış ve Ahlak Boyutu	1. Köy	98	2,87	,8259	14,829-	,000	1-2,3
	2. Kasaba	103	3,66	,4591			
	3. Şehir	118	3,37	,7869			
	Toplam	319	3,30	,6906			

Tablo 3 Yaşadığı Yer Açısından Dini Eğilim Boyutlarının Ortalama, Standart Sapma, ANOVA ve Scheffe Testi Sonuçları

Tablo 3'teki sonuçlarına göre, katılımcıların yaşadıkları yer açısından dini eğilim konusunda anlamlı farklılıkların olduğu anlaşılmaktadır. Bu sonuçlar, yaşanan yer faktörü ile *Dini İbadet ve Bilgi* ile *Dini Davranış ve Ahlak* boyutu arasında ($p<,05$) anlamlı bir ilişkinin olduğu görülmektedir. *Dini İnanç* boyutuna baktığımız zaman ise herhangi anlamlı bir ilişkinin olmadığı görülmüştür ($p>,05$).

"*Dini İbadet ve Bilgi*" boyutunda, yaşanan yer açısından gruplar arasında anlamlı bir farkın var olduğu görülmektedir. ($F(1-319)=11,167, p<,05$). Bu fark kasabada yaşayan katılımcılar ile köy ve şehirlerde yaşayan katılımcılar arasındadır. Kasabada yaşamakta olan katılımcılar bu boyutta daha yüksek puanlara ($x=3,37$) sahip iken, en düşük puanlara ($x=3,25$) ise köyde yaşayan katılımcıların sahip oldukları görülmüştür.

"*Dini Davranış ve Ahlak*" boyutunda da yaşanan yer açısından gruplar arasında anlamlı bir farkın olduğu görülmektedir ($F(1-319)=14,829, p<,05$). Bu fark köyde yaşayan katılımcılar ile kasabada ve şehirlerde yaşayan katılımcılar arasındadır. Kasabada yaşamakta olan katılımcılar bu boyutta daha yüksek puanlara ($x=3,66$) sahip iken, en düşük puanlar ($x=2,87$) ise köyde yaşayan katılımcıların sahip oldukları görülmüştür.

"*Dini İnanç*" boyutunda ise puanlar hemen hemen eşit olduğu ve anlamlı bir fark olmadığı görülmektedir ($F(1-319)=3,440, p>,05$). En düşük puanlara şehirde yaşayan ($x=3,86$), en yüksek puanlara ($x=3,89$) ise köyde ve kasabada yaşayan katılımcılar sahiptir.

Bu çalışmada elde edilen sonuçlar ile 2008 yılında yapılan çalışmada elde edilen sonuçlar kıyaslandığında az da olsa farklı sonuçlar ortaya çıktığı görülmektedir. Zira 2008 yılındaki çalışmamızda köyde yaşayan katılımcıların *Bilgi, İbadet ve Dini Etkinlik* (3,27) ve *Ahlak-Dini Davranım* (3.31) boyutlarındaki puanlar daha yüksek iken *İnanç* (3.84) boyutunda ise daha düşük olduğu görülmektedir. Kasabada yaşayan katılımcıların *Bilgi, İbadet ve Dini Etkinlik* (3,38) ve *Ahlak-Dini Davranım* (3.76) boyutlarındaki puanlar daha yüksek iken *İnanç* (3.87) boyutunda ise aynı olduğu görülmüştür. Şehirde yaşayan katılımcılarda ise boyutların tamamında bir düşüş olduğu görülmektedir: *İnanç* (3.89), *Bilgi, İbadet ve Etkinlik* (3.33) ve *Ahlak-Dini Davranım* (3.62). Buna göre köyde ve kasabada yaşayan katılımcılar açısından bilgi, ibadet ve ahlak konusunda bir düşüş olduğu görülürken inanç konusunda bir artış olduğu görülmüştür. Diğer taraftan şehirde yaşayan katılımcılarda ise tüm boyutlarda bir düşüş olduğu görülmektedir.

Daha önce yapılan araştırmalara bakıldığında dini inanç boyutunda benzer sonuçlar ortaya çıktığını görmekteyiz. Mesela Engin³⁶ ve Aydemir³⁷ tarafından yapılan çalışmalarda en yüksek ortalama köyde yaşayan katılımcılarda görülmüştür. Yine Mehmedoğlu tarafından yapılan araştırmada kırsal bölgede yaşayanların, kentsel bölgede yaşayan insanlara nazaran daha pozitif Allah tasavvuruna sahip oldukları görülmüştür.³⁸ Ayrıca Apaydın tarafından da üniversite okuyan gençler ile ilgili yapılan çalışmada, köyde yaşayan katılımcıların dinî tutumunun başka yerleşim yerlerinde yaşayan katılımcılara nazaran daha yüksek olduğu görülmüştür³⁹. Bizim bu çalışmamızın diğer iki boyutunda ise en düşük puanları köyde yaşayan katılımcılar alırken en yüksek puanları ise kasabada yaşayan katılımcılar almıştır. Özellikle *Dini Davranış ve Ahlak* boyutunda köyde yaşayan katılımcıların en düşük puan ortalamasına sahip olmalarının beklenmeyen sonuçlardan biri olduğunu söylenebilir. Daha önce ifade edildiği gibi çalışmada uygulanan kısmın büyük bir bölümü google forms üzerinden yürütülmüştür. İnternet üzerinden gerçekleştirilen uygulamanın sonuçları da etkilemiş olabileceği düşünülebilir. Zira çalışmaya katılabilmek için akıllı telefon veya bilgisayar gerekliydi ve buna köy ortamında sahip olan genellikle gençlerdir. Ve daha önce yapılmış olan çalışmalarda da yaş düştükçe dini inanç, düşünce ve ahlak gibi konularda da bir düşüş olduğu görülmüştür.⁴⁰ Özetle internet ve iletişim araçlarının hızla yaygınlaşmasıyla dünyanın küresel bir küçük köye dönüştüğü günümüzde “küresel kültür”, bireyin yaşamını, düşüncelerini, dini inançlarını vb. bir bütün olarak etkilemektedir.⁴¹

2.4. Gelir Durumu ve Dini Eğilim

Tablo 4'te, gelir durumu faktörünün katılımcıların dini eğilimi konusunda tutum ve davranışlarını nasıl etkilediği ele alınmıştır.

³⁶ Ramazan Engin, *Tarsus'ta Dini Hayata*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004), 121.

³⁷ Aydemir, *Dindarlık ve Mutluluk İlişkisi - İlk Yetişkinlik Dönemi*, 53.

³⁸ Ali Ulvi Mehmedoğlu, *Tanrıyı Tasavvur Etmek*, 191.

³⁹ Halil Apaydın, *Kişilik Özelliklerinin Dinî Tutum ve Davranışlara Etkisi*, (Samsun: Ondokuzmayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi,2001), 189.

⁴⁰ Halil Aydınalp, *Gerede'de Dini Hayat*, (Ankara; Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003), 142; Engin, *Tarsus'ta Dini Hayata*, 114.

⁴¹ İbrahim Turan, “Gençlik Döneminde Görülen Ahlaki Sorunlar Karşısında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Yeri”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40 (Erzurum 2013), 272.

Boyut	Gelir Durum	Sayı	X	Std. S	F	P	Fark
Dini İnanç Boyutu	1. İyi	143	3,72	,2924	2,801	,008	1-3
	2. Orta	133	3,88	,4380			
	3. Kötü	43	3,92	,1807			
	Toplam	319	3,84	,3037			
Dini İbadet ve Bilgi Boyutu	1. İyi	143	2,99	,3094	20,280	,000	1-3
	2. Orta	133	3,29	,3176			
	3. Kötü	43	3,39	,3260			
	Toplam	319	3,22	,3177			
Dini Davranış ve Ahlak Boyutu	1. İyi	143	3,20	,6933	3,018	,022	2-3
	2. Orta	133	3,37	,5731			
	3. Kötü	43	3,14	,4120			
	Toplam	319	3,23	,5594			

Tablo 4 Gelir Durumu Açısından Dini Eğilim Boyutlarının Ortalama, Standart Sapma, ANOVA ve Scheffe Testi Sonuçları

Tablo 4'teki sonuçlara göre, katılımcıların gelir durumu ile *Dini İnanç*, *Dini İbadet*, *Bilgi* ve *Dini Davranış ve Ahlak* boyutları arasında anlamlı ($p<,05$) bir ilişkinin var olduğu anlaşılmaktadır.

"*Dini İnanç*" boyutunda, gelir durumu açısından gruplar arasında anlamlı bir farkın var olduğu anlaşılmaktadır. ($F(1-319)=2,801, p<,05$). Bu fark gelir durumu *iyi* olanlar ile *kötü* olan katılımcılar arasındadır. *Kötü* gelir durumuna sahip olan katılımcılar bu boyutta daha yüksek puanlara ($x=3,86$) sahip iken, en düşük puanlar ($x=3,72$) ise *iyi* gelir durumuna sahip katılımcılarınadır.

"*Dini İbadet ve Bilgi*" boyutunda da gelir durumu açısından gruplar arasında anlamlı bir fark var olduğu görülmektedir. ($F(1-319)=20,280, p<,05$). Bu farklılık *kötü* gelir ile *iyi* gelir durumuna sahip olan katılımcılar arasındadır. *Kötü* gelir durumuna sahip olan katılımcılar bu boyutta daha yüksek puanlara ($x=3,39$) sahip iken, en düşük puanlar ($x=3,29$) ise *iyi* gelir durumuna sahip olan katılımcılarınadır.

"*Dini Davranış ve Ahlak*" boyutunda, gelir durumu açısından gruplar arasında anlamlı bir fark var olduğu görülmektedir ($F(1-319)=3,018, p<,05$). Bu farklılık *kötü* gelire sahip olan katılımcılar ile *orta* gelir durumuna sahip olan katılımcılar arasındadır. *Kötü* gelir durumuna sahip olan katılımcılar bu boyutta daha düşük puanlara ($x=3,14$) sahip iken, en yüksek puanlar ($x=3,37$) ise *orta* gelir durumuna sahip olan katılımcılarınadır.

Bu çalışmada elde edilen sonuçlar ile 2008 yılında yapılan çalışmamızda elde edilen sonuçlar kıyaslandığında az da olsa farklı sonuçlar ortaya çıktığı görülmektedir. Zira 2008 yılındaki çalışmamızda *iyi* gelir durumuna sahip olan katılımcıların tüm boyutlarda daha yüksek ortalamalara sahip oldukları görülmektedir: *İnanç* (3.84), *Bilgi*, *İbadet ve Etkinlik* (3.39) ve *Ahlak-Dini Davranım* (3.58). Orta gelir durumuna sahip olan katılımcıların da tüm boyutlarda daha yüksek ortalamalara sahip oldukları görülmektedir: *İnanç* (3.89), *Bilgi*, *İbadet ve Etkinlik* (3.32) ve *Ahlak-Dini Davranım* (3.63). *Kötü* gelir durumunda ise *Bilgi*, *İbadet ve Dini Etkinlik* (3.46) ve *Ahlak-Dini Davranım* (3.64) boyutlarındaki ortalamalar daha yüksek iken *İnanç*

(3.92) boyutunda⁴² ise aynı olduğu görülmüştür. Başka bir ifadeyle 14 yıl sonra yapmış olduğumuz bu çalışmada iyi, orta ve kötü gelir durumuna sahip olan katılımcıların boyutların tamamında bir düşüş olduğu görülmektedir. Kısaca Kosova toplumunda 14 yıl arayla yapılmış olan bu çalışmalar, dini eğilim konusunda bir düşüşün yaşandığını göstermektedir.

Konu ile ilgili yapılan araştırmalara bakıldığı zaman bu araştırma sonuçlarına uygun sonuçlar elde edildiği görülmektedir. Mesela, Ayten'in yaptığı araştırmada, sosyo-ekonomik durumu yüksek olan katılımcıların dindarlık durumları daha düşük olduğu görülmüştür.⁴³ Yine Yapıcı,⁴⁴ Musai⁴⁵ ve Tunç⁴⁶ tarafından yapılan araştırmalarda benzer sonuçlar görülmüştür.

Bulgular genel olarak değerlendirildiğinde ilk iki boyutta gelir durumu artıkça dini eğilim konusunda bir düşüşün yaşandığı görülmektedir. Başka bir ifadeyle sosyo-ekonomik durumları daha yüksek olan katılımcıların dindarlık düzeyleri daha düşük olduğu görülmüştür. Ekonomik güç insanlarda kendi kendine yetebileceği düşüncesini daha kalıcı hale getirebilmektedir. *Dini Davranış ve Ahlak* boyutunda ise ilk iki boyutun tam tersine bir sonuç elde edilmiştir. Başka bir ifadeyle inanç ve ibadette gösterilen hassasiyetin davranış ve ahlak alanına yansımamış olduğunu görmekteyiz. Bunun sebepleri farklılık arz edebilir, bunlardan en önemlisinin ekonomik imkânsızlıklardan kaynaklandığı düşünülebilir.

2.5. Dindarlık Algısı ve Dini Eğilim

Tablo 5'te, dindarlık faktörünün katılımcıların dini eğilimini nasıl etkilediğini görmek için aşağıdaki analiz ele alınmıştır. Bunun yanı sıra gruplar arasında farklılığın olup olmadığı da tespit edilecektir.

Tablo 5'teki sonuçlara göre, dindarlık durumu ile *Dini İnanç*, *Dini İbadet*, *Bilgi* ve *Dini Davranış ve Ahlak* boyutları arasında anlamlı ($p<,05$) bir ilişkinin var olduğu anlaşılmaktadır.

"*Dini İnanç*" boyutunda, dindarlık durumu bakımından gruplar arasında anlamlı bir fark var olduğu görülmektedir. ($F(1-319)=41,441$, $p<,05$). Bu fark *Dine Karşıyım* ve *Dine İlgim Yok* diyen ile *Az Dindar* ve *Dindar* katılımcılar arasındadır. *Dindar* olduğunu belirten katılımcılar bu boyutta daha yüksek puanlara ($x=3,93$) sahip iken, en düşük puanlar ($x=1,90$) ise *Dine Karşı* olduğunu belirten katılımcılar tarafından alınmıştır.

⁴² Gashi, Gençlerinin Dini Yönelimleri, 67.

⁴³ Ali Ayten, *Kendini Gerçekleştirme ve Dindarlık İlişkisi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004), 88.

⁴⁴ Asım Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din, Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık*, (Adana: Karahan Kitabevi, 2007), 185.

⁴⁵ Musai, *Balkan Müslümanlarında Din-Kimlik Bütünleşmesi*. 111.

⁴⁶ Harun Tunç, *Din ve Toplumsal Cinsiyet- Lise Gençli Üzerinde Bir Araştırma* (Ankara: İKSAD Yayınevi, 2021), 85.

Boyut	Dindarlık Durumu	Sayı	X	Std. S	F	p	Fark
Dini İnanç Boyutu	1. Dine Karşıyım	24	1,90	,2885	41,441	,000	1-3,4- 2-3,4
	2. Dine İlgim Yok	57	2,77	,4287			
	3. Az Dindar	182	3,90	,3913			
	4. Dindar	56	3,93	,5214			
	Toplam	319	3,12	,4068			
Dini İbadet ve Bilgi Boyutu	1. Dine Karşıyım	24	2,91	,1954	23,290	,001	1-2,3,4
	2. Dine İlgim Yok	57	3,68	,2512			
	3. Az Dindar	182	3,75	,4233			
	4. Dindar	56	3,80	,3166			
	Toplam	319	3,53	,2966:			
Dini Davranış ve Ahlak Boyutu	1. Dine Karşıyım	24	2,71	,7754	13,552	,000	1-2,3,4
	2. Dine İlgim Yok	57	3,36	,6514			
	3. Az Dindar	182	3,44	,7321			
	4. Dindar	56	3,48	,6584			
	Toplam	319	3,24	,7043			

Tablo 5 Dindarlık Durumu Açısından Dini Eğilim Boyutlarının Ortalama, Standart Sapma, ANOVA ve Scheffe Testi Sonuçları

"Dini İbadet ve Bilgi" boyutunda, dindarlık durumu bakımından gruplar arasında anlamlı bir fark var olduğu görülmektedir. (F (1-319)=23,290, p<,05). Bu farklılık *Dine Karşıyım* ile *Dine İlgim Yok*, *Az Dindarım* ve *Dindar* diye belirten katılımcılar arasındadır. *Dindar* olduğunu belirten katılımcılar bu boyutta daha yüksek puanlara (x=3,80) sahip iken, en düşük puanları (x=2,91) ise *Dine Karşı* olduğunu belirten katılımcıların aldığı görülmüştür.

"Dini Davranış ve Ahlak" boyutunda, dindarlık durumu bakımından gruplar arasında anlamlı bir fark var olduğu görülmektedir. (F (1-319)=13,552, p<,05). Bu farklılık *Dine Karşıyım* ile *Dine İlgim Yok* diyen, *Az Dindarım* ve *Dindar* diyen katılımcılar arasındadır. *Dine Karşı* olduğunu belirten katılımcılar bu boyutta daha düşük puanlara (x=2,71) sahip iken, en yüksek puanlara (x=3,48) ise *Dindar* diyenlerin sahip olduğu görülmüştür.

Dindarlık durumunun *Az Dindar* ve *Dindar* olduğunu ifade eden katılımcıların dini eğilim boyutlarının tamamında en yüksek ortalamalara ulaştıkları; buna karşılık dindarlık durumunun *Dine Karşıyım* ve *Dine İlgim Yok* olduğunu ifade eden katılımcıların ise tüm boyutlarda en düşük ortalamaları aldıkları görülmektedir.

Bu çalışmada elde edilen sonuçlar ile 2008 yılında yapılan çalışmada elde edilen sonuçlar kıyaslandığında az da olsa farklı sonuçlar ortaya çıktığı görülmektedir. Ancak bugün çalışmamız "Kendinizi dindarlık açısından nasıl değerlendirirsiniz?" sorusu ile yapılırken 2008'deki çalışmamız farklı sorularla yapılmıştır. Bundan dolayı da karşılaştırma sadece *Az Dindar* ve *Dindar* durumları arasında yapılmıştır.

2008 yılındaki çalışmada *Biraz Dindar* olduğunu ifade eden katılımcıların tüm boyutlarda daha düşük puanlara sahip oldukları görülmektedir: *İnanç* (3.72), *Bilgi, İbadet ve Etkinlik* (2.77) ve *Ahlak-Dini Davranım* (3.39). *Dindar* olduğunu ifade eden katılımcılar ise *İnanç* (3.92) ve *Bilgi, İbadet ve Dini Etkinlik* (3,46) boyutlarında daha düşük puanlara sahip iken *Ahlak-Dini Davranım* (3.68) boyutunda⁴⁷ ise daha büyük bir ortalamaya sahip oldukları tespit edilmiştir. Özetle 14 yıl sonra yapmış olduğumuz bu çalışmada biraz dindar olduğunu ifade eden katılımcılarda boyutların tamamında bir düşüş olduğu görülmektedir. *Dindar* olduğunu ifade eden katılımcıların ahlak-dini davranım boyutu dışında kalan iki boyutta da bir düşüş yaşadığı görülmektedir. Diğer taraftan dindar olduğunu ifade eden katılımcılarda ise ahlak-dini davranım boyutunda önemli bir artış olduğu görülmüştür.

Daha önceki araştırmalarda da bu sonuca paralel bulgular elde edilmiştir. Mesela, Uysal'ın Türk katılımcılar üzerinde yaptığı araştırmada, "çok dindar" ve "dindar" olan katılımcıların dine karşı tutumlarının "biraz dindar" ve "dindar olmayan" ların dini tutumlarından daha olumlu olduğu görülmüştür.⁴⁸ Yine Musai⁴⁹ tarafından aynı coğrafyada yapılan araştırmada benzer sonuçlara ulaşıldığı görülmüştür.

Genel olarak değerlendirdiğinde, çalışmada elde edilen sonuçlar göstermektedir ki tüm boyutlarda *Dindar* ifadesini seçen katılımcılar en yüksek puanlara sahip iken en düşük puanlar *Dine Karşıyım* ifadelerini işaretleyen katılımcılarda görülmüştür. Bireysel dindarlık artıkça hem dini inanç hem dini ibadet ve bilgi hem de dini davranış ve ahlak konusunda da bir artış yaşandığını görmekteyiz. Başka bir ifadeyle dindarlığın bireyler üzerinde ibadet, bilgi, davranış ve ahlak konusunda belirleyici bir etken olduğunu söyleyebiliriz.

Sonuç

1991 yılında Yugoslavya'da başlayan iç savaş 1999 yılında sona ermiştir. Bu iç savaş sonucunda yedi cumhuriyet ve bir özerk bölge ortaya çıkmıştır. Bu cumhuriyetlerden biri de Kosova Cumhuriyeti'dir. Yugoslavya 1980 yılına kadar sosyalist bir devlet iken bu dönemden sonra komünist sisteme geçmiştir. Din ilk dönemlerde tamamen yasak iken daha sonra (1963-1974) anayasal anlamda özgür kılınmıştır. Ancak buna rağmen özellikle Müslümanlara yönelik olumsuz uygulamalar devam etmiştir. Başta din eğitimi, başörtü yasağı, dindarların devlet kurumlarında çalışmaları, dini ibadetlerin ve dini yaşamın resmi kurumlarda yasaklanması bunlardan bazılarıdır.⁵⁰

2008 yılında bağımsızlığını ilan eden Kosova Cumhuriyetinde durumlar inanç özgürlüğü açısından her ne kadar biraz iyileşmiş olsa da hâlâ istenilen düzeyde değildir. Özellikle okullarda din eğitiminin yapılmasına izin verilmemesi ve resmi kurumlarda (okullar dâhil) başörtü yasağının devam etmesi bunlardan bazılarıdır. Bu bilgiler çalışmamızda elde edilen sonuçların önemini göstermektedir.

⁴⁷ Gashi, *Gençlerinin Dini Yönelimleri*, 69.

⁴⁸ Veysel Uysal, *Din Psikolojisi Açısından Dini Tutum Davranış ve Şahsiyet Özellikleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996), 59.

⁴⁹ Musai, *Balkan Müslümanlarında Din-Kimlik Bütünleşmesi*, 123.

⁵⁰ Dreni Himbeqa, "Nagavci: Udhëzimi Administrativ për shaminë mbetet në fuqi, dihet karakteri i shtetit tonë", *Albanian Post*, (20 Ağustos 2022), 1.

Çalışmada elde edilen bulgular ise şöyledir: Cinsiyet değişkeninde sadece *Dini İnanç* boyutunda anlamlı bir fark görülürken medeni durum açısından ise herhangi anlamlı bir fark görülmemiştir. Yaşanan yer açısından ise *Dini İbadet, Bilgi, Dini Davranış ve Ahlak* boyutlarında anlamlı bir fark görülmüştür. Yaşanan yer açısından dikkat çeken sonuçlar ise özellikle köyde yaşayan katılımcıların *Dini Davranış ve Ahlak* boyutunda en düşük puanlara sahip olmalarıdır. Gelir durumu açısından ise tüm boyutlarda anlamlı bir farkın olduğu görülmüştür. *Dini İnanç* ve *Dini İbadet, Bilgi* boyutlarında bu fark düşük gelir duruma sahip olan katılımcıların lehine görülürken *Dini Davranış ve Ahlak* boyutunda ise tam tersi görülmüştür. Dindarlık durumu açısından ise tüm boyutlarda anlamlı bir fark olduğu görülmüştür. Bu farkın üç boyutta da *Dindar* ifadesini işaretleyen katılımcıların lehine olduğu tespit edilmiştir. Diğer taraftan 2008 yılında yapılan yüksek lisans çalışmasındaki sonuçlar ile kıyaslandığında inanç konusunda az da olsa pozitif bir artış olduğu görülürken bilgi, ibadet ve ahlak konusunda ise bir düşüş olduğu görülmüştür. Elde edilen veriler değerlendirilirken tarihsel olgular, yönetim biçimi ve toplumsal değişim göz önünde bulundurulması gerektiği kanaatindeyiz.

Kaynakça

- Aruçi, Muhammet. "Eski Yugoslavya II". *Günümüz Dünyasında Müslüman Azınlıklar*. İstanbul; Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 1998.
- Apaydın, Halil. *Kişilik Özelliklerinin Dinî Tutum ve Davranışlara Etkisi*. Samsun: Ondokuzmayıs Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü. Doktora Tezi, 2001.
- Apaydın, Halil. vd. "Hastalık Sürecinde Bireylerin Dinî Eğilimlerine Psikolojik Bir Yaklaşım". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 3 (2014). 5-51.
- Aydemir, Ruveyda Efdal. *Dindarlık ve Mutluluk İlişkisi – İlk Yetişkinlik Dönemi*. Samsun: Ondokuzmayıs Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Aydınalp, Halil. *Gerede'de Dini Hayat*. Ankara: Ankara Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi. 2003.
- Aydın, Topaloğlu. *Ateizmin Eleştirisi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1999.
- Ayten, Ali. *Psikoloji ve Din*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Ayten, Ali. "Din Ve Sağlık: Bireysel Dindarlık, Sağlık Davranışları ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi Üzerine Bir Araştırma". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. 13/3 (2013), 7-31.
- Ayten, Ali. "Kendini Gerçekleştirme ve Dindarlık İlişkisi". İstanbul: Marmara Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi. 2004.
- "Albanians". *The Illustrated Encyclopedia Of Mankind*. ed. Richard Carlisle. 2nd edition. 1/46-48. Pennsylvania: Marshall Cavendish Corp, 1990.
- Beçiri, Ayhan. *Kosova Alaaddin Medresesinde Fıkıh Eğitimi ve Öğretimi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Lisans Tezi, 2006.
- Ciroka, Blerim. *İngiltere'de Yaşayan Arnavut Gençlerin Dini Kimlikleri-İnanışları-Yönelişleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi. 2006.
- Cox, L., James. *Kutsal İfade Etmek*, çev. Fuat Aydın. İstanbul: İz Yay. 2004.
- Drançolli, Jahja. "Perhapja e İslamit ne Kosove". *Edukata Islame*. XXXV/76 (Prishtin: Koha Yayınları, 2005), 260-274.
- Diskutime, <http://diskutime.com>. 11 Ocak 2008. <http://diskutime.com/disk/thread.php?id=2379&faqe=2&shiko=3409>

- Francis, J. Leslie. "Dinde Cinsiyet Farklılıklarının Psikolojisi: Deneysel Araştırmalar Üzerine Bir İnceleme". çev. Muammer Cengil. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 9/18 (2010), 199-211.
- Gashi, Feim. "Koronavirüse Yakalanmış Kişilerde Tedavi Döneminde Dini Başa Çıkmanın Etkisi". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 7/1 (Haziran 2020), 89-112. <https://doi.org/10.17859/pauifd.735931>
- Gashi, Feim. "Kosova Toplumunda Covid 19 Korkusu Anksiyete ve Bireysel Dindarlık Üzerine Bir Araştırma". *Trabzon İlahiyat Dergisi*. 7/2 (Güz 2020), 227-262. <https://doi.org/10.33718/tid.800472>
- Gashi, Feim. *Kosova Bölgesindeki Arnavut, Boşnak ve Türk Gençlerinin Dini Yönelimleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Himbeqa, Dreni. "Nagavci: Udhëzimi Administrativ për shaminë mbetet në fuqi, dihet karakteri i shtetit tonë", *Albanian Post*, (20 Ağustos 2022), 1. <https://albanianpost.com>
- İbrahimi, Nexhat. "İslami Eshtë Fe Autoktone në Trojet Shqiptare". <http://burimi.org>. 02 Mart 2012. <http://burimi.org/autoret/103-islami-eshte-fe-autoktone-ne-trojet-shqiptare.html>.
- İbrahimi, Nexhat. *İslami dhe Muslimanet ne Tokat Shqiptare dhe ne Ballkanin Mesjetar*. Prishtin: Logos Yayınevi. 2006.
- Kosova Anayasası, <http://www.kushtetutakosoves.info/repository/docs/Kosova.Cumhuriyeti.Anayasasi.pdf>
- Kubbealtı Lugatı. Erişim 1 Temmuz 2022. <http://www.lugatim>
- Mehdiyev, Gülsüm. *İlham Dilman'ın Psikanaliz Anlayışı ve Freud Eleştirisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Mehmedoğlu, Ali Ulvi. *Kişilik ve Din*. İstanbul: DEM Yayınları. 2004.
- Mehmedoğlu, Ali Ulvi. *Tanrıyı Tasavvur Etmek*. İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi Yayınları, 2007.
- Mehmedoğlu Ali Ulvi. "Klasik Kuramlar ve Modern Araştırmalar Bağlamında Dindarlık ve Kişilik", *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*, ed. Ünver Günay ve Celaledin Çelik. Adana: Karahan Kitabevi Yayınları, 2006.
- Musai, Musa. *Balkan Müslümanlarında Din-Kimlik Bütünleşmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.
- Pajaziti, Ali. *Rinjia Univeristare Dhe Religjioni*. Shkup: Logos Yayınları, 2003.
- Prifti, Kristaq. "Popullsija Muslimane Shqiptare ne Ballkan ne Fund te Shekullit XIX Dhe ne Fillim te Shekullit XX". *Feja Kultura Dhe Tradita Islame Nder Shqiptaret Uluslararası Seminer* (Prishtine: 1992), 154.
- Sağır, Zeynep. "Kültürleşme, Dini Başa Çıkma ve Yaşam Memnuniyeti: Türkiye'de Yaşayan Yabancı Öğrenciler Üzerine Nicel Bir Araştırma". *Kilitbahir*. 17 (Eylül 2020), 5-37. <https://doi.org/10.5281/zenodo.4033461>
- Sezen, Yümni. *Sosyoloji Açısından Din*. 3 Baskı. İstanbul; Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1998.
- Schowalter, Marion; Murken, Sebastian. "Religion und psychische Gesundheit-empirische Zusammenhänge komplexer Konstrukte", *Einführung in die Religionspsychologie*,

- Christian Henning, Sebastian Murken, Erich Nestler (Hg.). Schöningh UTB, Paderborn 2003.
- Turan, İbrahim. "Gençlik Döneminde Görülen Ahlaki Sorunlar Karşısında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Yeri". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 40 (2013), 252-271.
- Tunç, Harun. *Din ve Toplumsal Cinsiyet- Lise Gençli Üzerinde Bir Araştırma*. Ankara: İKSAD Yayınevi. 2021.
- Türk Dil Kurumu Sözcükleri*. Erişim 01 Temmuz 2022. <https://sozluk.gov.tr/>
- Uysal, Veysel. *Din Psikolojisi Açısından Dini Tutum Davranış ve Şahsiyet Özellikleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları. 1996.
- Vergote, Antoine. *Din İnanç ve İnançsızlık*, çev. Veysel Uysal, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999.
- Yağlı, Nurdan. "Salgın Döneminde Yas ve Din İlişkisi Üzerine Psikososyal Bir Değerlendirme". *Turkish Studies*. 15/6 (Ekim 2020), 925-947. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.45119>
- Yapıcı, Asım. "Türk Toplumunda Cinsiyete Göre Dindarlık Farklılaşması". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*. 17/2 (2012), 1-34.
- Yapıcı, Asım. *Ruh Sağlığı ve Din, Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık*. Adana: Karahan Kitabevi. 2007.
- Yılmaz, Murat. "İslam Coğrafyası Bağımsızlığın Eşiğinde bir Ülke Kosova". <http://www.dusuncegundem.com>. 05 Mayıs 2008. http://www.dusuncegundem.com/index2.php?option=com_content&do_pdf=1&id=484

RUMELİ İslâm Araştırmaları Dergisi
Journal of Islamic Studies مجلة روم ايلي للبحوث الإسلامية

ISSN: 2564-7903

Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi, Yıl | Year: 5 - Sayı | Issue: 10 - 2022 Ekim | 2022 October: 19-46.

**GEÇMİŞTEN GÜNÜMÜZE BOŞNAKLARDA ARAP DİLİ ÖĞRETİMİ: ÖNEMLİ
KURUMLAR, KAYNAKLAR VE TEMSİLCİLER**
Arabic Language Teaching Among Bosniaks from Past to Present: Important Institutions,
Resources and Representatives

Seyfettin HARUNİ

Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi
Sakarya, Türkiye
Assist. Prof., Sakarya University

seyfettinharuni@sakarya.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-7201-364X

DOI: 10.53336/rumeli.1171367

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 05 Eylül 2022 / 05 September 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 21 Eylül 2022 / 21 September 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Ekim 2022 / 31 October 2022

Yayın Sezonu / Publishing Date Season: Ekim / October

Atıf / Citation: Haruni, Seyfettin. "Geçmişten Günümüze Boşnaklarda Arap Dili Öğretimi: Önemli Kurumlar, Kaynaklar ve Temsilciler". Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi 10 (Ekim 2022): 19-46.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <https://rumeli.trakya.edu.tr/> | <https://dergipark.org.tr/rumeli>

mail to: rumelislam@trakya.edu.tr

Copyright © Published by Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Canakkale Onsekiz Mart University, Faculty of Theology, Canakkale, 17020 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Geçmişten Günümüze Boşnaklarda Arap Dili Öğretimi: Önemli Kurumlar, Kaynaklar ve Temsilciler

Öz:

Bosna topraklarında ve Boşnakların yoğun olarak yaşadığı, bugün ise Sırbistan sınırları içerisinde kalan Sancak bölgesinde Arap dili öğretimi, 15. yüzyılın ikinci yarısından itibaren günümüze kadar çeşitli eğitim kurumları vasıtasıyla kesintisiz bir şekilde devam etmiştir. Osmanlı döneminde ilk olarak mektepler ve medreseler gibi dini eğitim kurumlarında okutulmaya başlanan Arapça, 19. yüzyılın sonunda bir dünya kültür ve medeniyet dili olarak düz liselere de girmeyi başarmıştır. Arapçanın Bosna Eyaleti'ndeki yüksek eğitim kurumlarında ve akademik düzeyde öğretimi ise Avusturya-Macaristan döneminde kurulan Şeriat Kadılık Okulu'yla başlamış ve 1977'den sonra açılmaya başlanan İlahiyat fakülteleriyle devam etmiştir. Osmanlı dönemi ve sonrasında Arap Dili ve Belagatı alanında önemli eserler telif eden Boşnaklar, bu sahada yetiştirdikleri meşhur isimlerle de tarihlerinin her dönemine damga vurmuşlardır. Bu makale Osmanlı'dan başlamak üzere örgün eğitim sistemi çerçevesinde öğretim metotları, kurumları ve önemli temsilcileriyle birlikte Arap dilinin Bosna-Hersek ve Sancak Bölgesi'ndeki varlığını ve durumunu, beş asır boyunca göstermiş olduğu süreklilik çizgisini incelemek ve tanıtmak amacıyla kaleme alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagatı, Arapça, Arap Dili Öğretimi, Boşnaklar, Medreseler, Bosna.

Arabic Language Teaching Among Bosniaks from Past to Present: Important Institutions, Resources and Representatives

Abstract:

The study of the Arabic language in Bosnia and Herzegovina and the Sandžak region, which is nowadays within the borders of the Republic of Serbia, from the second half of the 15th century until today it continues constantly throughout various educational institutions. The Arabic language, which during the Ottoman period was primarily studied in religious educational institutions such as schools (mektebs) and madrasas, at the end of the 19th century, as a world language of culture and civilization, it managed to enter secondary schools as well. The study of the Arabic language at higher education institutions and at the academic level in the Eyalet of Bosnia has begun with the Sharia Law School, which was founded in the Austro-Hungarian period, and continues with the theological faculties that were founded after 1977. Bosniaks, both with works in the field of Arabic language and rhetoric, during and after the Ottoman period, as well as with the famous names that were spawn in this field, left their mark in every period of their history. This article was written with the aim of examining and presenting the existence, five-century continuity and status of the study of the Arabic language in Bosnia and Herzegovina and the Sandzak region within the formal education system with its teaching methods, institutions and significant representatives, starting from Ottoman Empire until today.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Teaching of Arabic Language, Bosnians, madrasas, Bosna.

Giriş

14. asrın sonları ile 16. asrın başları arasındaki süreçte Balkan Yarımadası'nın büyük bir bölümü Osmanlı hâkimiyeti altına girmiştir. 1396 ile 1483 yılları arasında Boşnakların anayurdu olan bugünkü Bosna-Hersek ve Sancak Bölgesi topraklarının tamamı Osmanlı tarafından fethedilmiştir.¹ Yerli halk İslam kültürü ve medeniyetiyle tanıştıktan sonra Müslüman nüfusun yoğun olduğu birçok merkezde mektepler ve Kur'an kursları açılmıştır. Saraybosna, Üsküp ve Belgrad gibi büyük şehirlerde, din eğitiminin yanı sıra doğu dilleri, İslâm hukuku, felsefe, matematik ve geometri gibi derslerin de okutulduğu dönemin meşhur medreseleri de kurulmuştur.²

Boşnaklarda Arapçanın sistematik bir şekilde tahsil edilmesi, medreseler ve benzeri ilmi kurumlarla başlamıştır. Kaynaklara bakıldığında Bosna topraklarında ilk medresenin 1505-1512³ yılları arasında Firûz Bey tarafından Saraybosna'da yaptırılan medrese olduğu görülmektedir. Bu husus muhtelif ilmi müesseselerde okutulan Arapçanın söz konusu topraklardaki varlığının beş asrı aşkın bir tarihi geçmişe sahip olduğunu göstermektedir. Kozmopolit ve çok dilli bir yapıya sahip olan Osmanlı coğrafyası içinde Arapça, İslâmî ilimlerin tedrisinde ilim dili olarak kabul görmüştür.

20. yüzyılın başlarına kadar Boşnaklar Arapça dilbilgisi ve Arap edebiyatını genellikle Osmanlı medreselerinde okutulmuş Arapça kitaplardan tahsil etmiştir. Ancak, Avusturya-Macaristan işgali döneminde Avrupa'da faaliyet gösteren ilim ve kültür merkezleriyle kurulan temaslar neticesinde, ilmi muhitler içerisinde medreselerin uyguladığı Arapça eğitim usulü giderek artan eleştirilere maruz kalmıştır. Özellikle ana dilde Arapça öğretimi üzerinde durulduğu bu dönemden sonra, Boşnakça yazılmış ilk gramer, aruz ve edebiyat kitaplarıyla Arap dili öğretimi yeni bir boyut kazanmıştır. Klasik dönemde olduğu gibi modern dönemde de Boşnaklar, ilim adamları, dilbilimcileri, filologları ve onların ortaya koymuş olduğu eserleriyle Arap dili alanında önemli bir yer edinmişlerdir.

Medreselerde okutulan ilimler, *el-'ulûmu'l-âliye (araç ilimleri)* ve *el-'ulûmu'l-âliye (yüksek/maksûd ilimler)* olmak üzere iki gruba ayrılmıştır. Derslerde okutulan eserlerin çoğunluğunun Arapça olması nedeniyle de araç ilmi olarak Arap dili her daim okutulacak ilimlerin başında gelmiştir. Bu makalede İslam âleminin tüm topraklarında olduğu gibi başta Bosna-Hersek ve Sancak olmak üzere Balkanlar'da da İslam ve ilim medeniyeti kapısının anahtarı kabul edilen Arapçanın dünü ve bugünü kısa tanıtım ve analizlerle değerlendirilmeye çalışılacaktır.

İncelememize geçmeden önce burada konumuza ilişkin akademik çalışmalara kısaca değinmek yerinde olacaktır. Balkan ülkelerinde Osmanlı'dan günümüze Arapça öğretimini konu alan müstakil bir çalışma olmamakla beraber, çeşitli kitaplarda ve dergilerde konuyla ilgili bazı ayrıntılara ulaşmak mümkündür. Bu anlamda Bosnalı Yusuf Ramiç'in "Obzorja arapsko-islamske književnosti (Arap-İslam Edebiyatının Ufukları)⁴ adlı kitabı zikre değerlidir. Ülkemizde ise Ayşe Zişan Furat, *Gayr-i Müslim İdare Altında Müslümanların Din Eğitimi:*

¹ Üsküp fethi ile beraber (1392) Osmanlı ordularının Sancak (Raşka) bölgesine doğru ilerlemesinin yolu açılmış oldu. 1396'lı yıllarda Raşka bölgesindeki Jeleç, Zveçan ve Gluhaviça'nın Osmanlıların kontrolünde olduğu tahmin edilmektedir. Bu hususta geniş bilgi için bk. Muhammed Aruçi, "Sancak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 38/100; Murat Akgündüz, "Osmanlı İdaresi Döneminde Bosna-Hersek", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2003), 113.

² Jusuf Ramić, *Obzorja arapsko-islamske književnosti* (Sarajevo: el-Kalem, 1999), 203.

³ Salih Sidki Hadžihuseinović Muvekkit, *Povijest Bosne* (Sarajevo: el-Kalem, 1999), 95; Ismet Kasumović, *Školstvo i obrazovanje u bosanskom ejaletu za vrijeme osmanske uprave* (Mostar: Islamski kulturni centar, 1999), 157-160.

⁴ Jusuf Ramić, *Obzorja arapsko-islamske književnosti* (Sarajevo: el-Kalem, 1999).

*Avusturya-Macaristan Dönemi Bosna 1878-1918*⁵ adlı kitabında Avusturya-Macaristan dönemi din eğitimi genel hatlarıyla ele almaktadır. Avusturya-Macaristan dönemine ait arşiv belgelerine ulaşmış olması bakımından özellikle Arapça ders müfredatları noktasında Furat'ın kitabı ufuk açıcudur. Burada Ramiç ile Furat'ın Avusturya-Macaristan dönemine ait ders müfredatlarıyla ilgili verdikleri bilgilerin örtüşmediğini tespit ettiğimizi de belirtmekte fayda vardır. Osmanlı'dan günümüze Boşnaklarda Arapça öğretimi özelinde ülkemizde yapılan tek çalışma ise Sancaklı Nesip Pepiç'in, *Osmanlı Döneminden Günümüze Kadar Arapça'nın Bosna-Hersek ve Sancak Bölgesi'ndeki Varlığı ve Durumu*⁶ başlıklı yüksek lisans tezidir. Oldukça kapsamlı olan bu çalışma Boşnaklarda Arapça öğretimi hakkında önemli bir kaynak teşkil etmektedir. Şunu da ifade etmek gerekir ki, tezinde ana kaynak olarak Ramiç'in kitabını kullanan Pepiç'in çalışmasında da yukarıdaki sebepten ötürü kaynaklar, temsilciler ve müfredatlar noktasında bazı kısımların eksik kaldığını görmekteyiz. Bu açıdan çalışmamız bir sentez çalışması olması bakımından önem arz etmektedir.

Çeşitli siyasi, sosyal ve kültürel olay ve faaliyetler ve bunların ilmî ve kültürel manada toplumda meydana getirdiği köklü değişiklikler göz önüne alındığında, Boşnaklarda Arapça öğretiminin aşamaları kronolojik olarak beş dönemde incelenebilir:

1. Osmanlı Dönemi [15. y.y. - 19., 20. y.y.]
2. Avusturya-Macaristan İşgali Dönemi [1878-1918]
3. İki Dünya Savaşı Arası Dönem [1918-1941]
4. İkinci Dünya Savaşı Sonrası Dönem [1945-1995]
5. Bosna Savaşı Sonrası Dönem [1995 ve sonrası]

1. Osmanlı Döneminde Boşnaklarda Arapça Öğretimi

Bosna-Hersek topraklarının Osmanlı tarafından fethi sırasında Boşnaklar arasında kullanımda olan dil Boşnakça iken (*Bosanski*), yazı olarak bugün daha çok *Bosançitsa* (*Bosančica*)⁷ diye adlandırılan ve Kiril alfabesine benzemekle beraber tarihi ve şekli yönünden Orta Çağ Bosna'sına özgü, otantik bir yazı tipi kabul edilen bir alfabe mevcuttu.⁸ 17. yüzyılda Bosna-Hersek topraklarını gezen meşhur seyyah Evliya Çelebi, Boşnakçadan "Boşnak ve Hırvat milletlerinin dili" olarak bahsetmiş ve devamında Boşnaklar hakkında "Dilleri gibi kendileri de temiz ve kadirşinas insanlardır. Dilleri Latinceye benzer." demiştir.⁹ Fetihden sonra İslâmiyeti kucaklayan Boşnaklar, civar Hıristiyan halklar tarafından ilk başlarda dinlerinden ötürü her ne kadar Türk olarak adlandırılmış olsalar da fetihden yaklaşık yüz yıl

⁵ Ayşe Zişan Furat, *Gayr-i Müslim İdare Altında Müslümanların Din Eğitimi: Avusturya-Macaristan Dönemi Bosna 1878-1918* (İstanbul: İdil Yayıncılık, 2013).

⁶ Nesip Pepiç, *Osmanlı Döneminden Günümüze Kadar Arapça'nın Bosna-Hersek ve Sancak Bölgesi'ndeki Varlığı ve Durumu* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017).

⁷ Kiril alfabesinin Bosna-Hersek orjinli bir tipi olan alfabadır. Bu yazı sistemi, Bosna bölgesi ve çevresinde (Dalmaçya ve Dubrovnik kesimleri) yaygın olarak kullanılmıştır. Eski Boşnakların kullanmış oldukları yazının adı aslında bugüne dek tartışma konusudur. Terim olarak bu yazı sistemi için özellikle Balkanlar'da birçok ad kullanılmıştır (Sırp, Hırvat veya Eski Bosna Kiril alfabesi vs.). *Bosančica* terimi en yaygın olanıdır. Bu terim Orta Çağ döneminden gelmeyip Hırvat bilim insanı Ćiro Truhelka (1865 - 1942) tarafından sonradan ortaya konulmuştur. Bu hususta geniş bilgi için bk. Šefik Bešliagić, Stećci - kultura i umetnost, (Sarajevo: Veselin Masleša 1982), 423-424. *Bosančitsa* yazısına ait en eski kitabeler 10. yüzyıla kadar geriye gitmektedir. Bosna-Hersek'in Humats ilçesi yakınlarında bulunan meşhur *Humats Kitabesi* (10.-11. yüzyıl) ve Bosna Hükümdarı Ban Kulin' ait tüzük (12. yüzyıl) veya kanunnâme bunlardan bazılarıdır. Bu hususta geniş bilgi için bk. Wikipedia, "Humačka ploča" (Erişim 5 Mayıs 2022); Wikipedia, "Povelja Kulina bana" (Erişim 5 Mayıs 2022).

⁸ Bešliagić, *Stećci*, 423-424; Nurcan Boşdurmaz vd., "Osmanlı döneminden günümüze Saraybosna müslüman mezar taşları", *İstanbul Teknik Üniversitesi Dergisi* 8/2 (Aralık 2009), 58.

⁹ Orijinali: "Hakkâ ki lisânları ve kendüleri pâk ve kadir-şinâs âdemlerdir ve lisânları yine Latin lisânına yakındır". Bu hususta geniş bilgi için bk. Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, nşr. Yüce Dağlı - Seyit Ali Kahraman, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001), 5/23.

sonrasına denk gelen 25 Mayıs 1568 tarihli bir evrakta, Hacı Memi, Yusuf, Ali, Kara Oruç, Hasan ve Ferhat adındaki altı kişilik bir tüccar grubunun kendilerini noter huzurunda özellikle “*Mossolmani di Bossina*” (Boşnak Müslümanlar) şeklinde yazdırmaları;¹⁰ diğer yandan Boşnaklarda Arap alfabesiyle Boşnakça yazılmış edebî türlerinin oluşturduğu *Alhamiyado Edebiyatı*'nın¹¹ ortaya çıkarmış olduğu ilk önemli ürünlerinden 1631 tarihli *Makbûl-i Ârif* (veya Potur Şahidi) adlı Boşnakça-Türkçe bir sözlüğün¹² olması,¹³ bu halkın kökenlerine ve dillerine olan bağlılığını açıkça ortaya koymaktadır. Bu bağlamda Osmanlı hâkimiyeti altında Boşnakların Arap alfabesine ve Arapçaya gösterdikleri ilgi, her şeyden önce Arapçanın Kur'an'ın dili olmasıyla doğrudan alâkalıdır.

Osmanlı döneminde eğitim-öğretimin Türkçe yerine Arap dili ile gerçekleştiriliyor olması, uzun asırlar boyunca oluşmuş İslami bilgi sisteminin gerektirdiği, alternatifi olmayan bir tercihe bağlı olmuştur.¹⁴ Bununla birlikte Arapça, Boşnaklar dâhil Osmanlı toplumları içinde halkın anadili veyahut aydın sınıfın iletişim dili seviyesine hiçbir zaman yükselememiştir. Pratik iletişimi göz ardı eden ve yalnızca medreselerde çeşitli ilim dallarının derslerinde okutulan eserlerin okunup anlaşılmasını sağlayacak dil melekesini kazandırmayı hedefleyen bir Arapça öğretimi programı Osmanlı'ya has bir yapıdır. Bu yapıda Arapça bir milletin dili değil, İslâm kültürünün dilidir.¹⁵

Bosna topraklarında Arap dili, Osmanlı'nın Balkanlar'dan çekilmesine kadar faaliyet yürüten *medreselerde* ve Tanzimat'tan sonra açılmaya başlanan *rüşdiye, i'dâdî* ve *dârülmuallimîn* gibi eğitim kurumlarında tahsil edilmiştir.¹⁶ Bu eğitim kurumlarının tamamı, daha evvelinde Osmanlılar tarafından Anadolu'nun çeşitli yerlerinde kurulan benzerlerinin veya aynılarının etkisinde teşekkül etmiştir. Osmanlılar da kuruluş dönemlerinde diğer İslâm ve Türk-İslâm devletlerinin çok zengin teşkilat ve müesseselerinden geniş ölçüde faydalanmışlardır. Büyük

¹⁰ Muhsin Rizvić, *Bosna i Bošnjaci – Jezik i Pismo* (Sarajevo: Preporod, 1996), 8; Ayrıca bk. Marko Šunjić, “*Mossolmani di Bossina*”, *Prilozi Instituta za istoriju* 22/23 (1967), 57-59.

¹¹ Osmanlı döneminde Boşnaklarda iki edebî akım veya gelenekten söz edilebilir. Bunlardan ilki ve daha etkili olanı Türkçe, Arapça ve Farsça dilleriyle özdeşleşmiştir. Şark edebiyatında öne çıkan nazım türlerinde olduğu gibi, Boşnak müelliflerce kaleme alınan ve özellikle hac seferlerini konu alan çeşitli seyahatnameler türlerinde de örneklerine rastladığımız bu akım yaklaşık üç yüz temsilcisiyle adını tarihe yazdırmıştır. Osmanlı dönemi Boşnak Edebiyatı akımlarının ikincisi ve nispeten daha zayıf olanı Endülüs edebiyatından esinlenerek “*Alhamiyado Edebiyatı*” şeklinde adlandırılan ve İslamiyet ve Türk tasavvuf geleneğinin etkisi altında teşekkül eden bir edebiyat türü oluşturmaktadır. Dinî ve didaktik bir özelliğe sahip olan ve kasîde, ilâhî, hikâye, arzuhal, mahzar gibi ilk edebî ürünleri 16. yüzyılın sonlarında ortaya çıkan bu akımın temel özelliklerinden biri Arap alfabesiyle Boşnakça (yerel) dilinde yazılmış veya yazdırılmış olmasıdır. Bu hususta geniş bilgi için bk. Ömer Aksoy, “Türk Kültürü Etkisinde Teşekkül Eden Bir Edebî Gelenek: Boşnak Alhamiyado Edebiyatı”, *TÜRÜK – Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi* 14 (2018), 184-197.

¹² Bu sözlük, dinî ve didaktik konularda şiirleriyle ön plana çıkan ve *Alhamiyado Edebiyatı*'nın en önemli temsilcilerinden biri kabul edilen Bosnalı Muhammed Hevâî Uskûfî tarafından 1631 yılında IV. Murat Han'a atfen kaleme alınmıştır. Aruz vezni ile yazılmış dizeler (mısralar) şeklinde öğüt ve veciz sözler bulunduran sözlük Anadolu sahasında kaleme alınan manzum sözlük geleneğinin devamı niteliğindedir. Balkanlar sahasında bilinen ve tespit edilen ilk ve tek Türkçe-Boşnakça manzum sözlüktür. Bu hususta geniş bilgi için bk. Sait Okumuş, “Muhammed Hevâî Üskûfî ve Türkçe-Boşnakça Manzum Sözlüğü Makbûl-i Ârif (Potur Şahidi)”, *Turkish Studies – International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 4/4 (2009), 823-844.

¹³ Munib Maglajlić, “Skica za pregled bošnjačke književnosti”, *Znakovi Vremena: Časopis za filozofiju, religiju, znanost i društvenu praksu* 3/7-8 (2000), 192-193.

¹⁴ Dursun Hazer, “Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretimi ve Okutulan Ders Kitapları”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Haziran 2002), 274.

¹⁵ Hazer, “Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretimi”, 274-275.

¹⁶ Nesip Peşiç, *Osmanlı Döneminden Günümüze Kadar Arapça'nın Bosna-Hersek ve Sancak Bölgesi'ndeki Varlığı ve Durumu* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 8.

Selçuklular gibi Anadolu Selçukluları da çeşitli şehirlerde bugünkü mahiyetiyle üniversite düzeyinde medreseler inşa etmişlerdir.¹⁷

Yüzyıllar boyunca teşekkül sürecinden geçmiş ve sağlam esaslar üzerine oturtulmuş bu ilmi gelenek sayesinde, Osmanlı'da eğitim ve öğretim özellikle Fatih döneminden sonra Balkanlar'da olduğu gibi imparatorluğun diğer tüm topraklarında da aynı sistem çizgisi üzerinde faaliyet yürütmüştür.¹⁸

Bosna topraklarında Arap dilinin serüveni medreselerin bir alt kademesini teşkil eden ve Arapça okuma ve yazmanın öğretildiği *mekteplerle*¹⁹ birlikte başlıyor olsa da dilbilgisi ve belagat ilimleriyle birlikte yabancı bir dil olarak Arapça sistemli bir şekilde orta ve yükseköğretimin verildiği *medreselerde*²⁰ tahsil edilmiştir. Osmanlı İmparatorluğu'nun Balkan coğrafyasında açılan 665 medresenin 98'i Bosna-Hersek sınırları içerisinde faaliyet göstermiştir.²¹ Osmanlı döneminde Bosna Eyaleti'ni oluşturan yedi sancaktan biri olan Yenipazar Sancağı topraklarında ise Evliya Çelebi'nin seyahatnamesinde verdiği bilgilere göre on bir medrese bulunmaktaydı.²²

Bireysel öğretim modelinin yaygın olduğu medrese geleneğinde öğrenciler yaşlarına göre ayrı kategorilere veya sınıflara tayin edilmemiştir. Farklı yaştaki talebeler hocanın karşısında halkalar halinde oturtularak dersler takip edilmiştir.²³ Bir öğrenci derslerin muhtevasını iyice kavradıktan sonra bulunduğu halkadan bir üsttekine geçme imkânı bulmuştur. Bu "halka sistemi" gayretli ve çalışkan öğrencilere daha hızlı ve daha faal bir eğitim imkânını sunmuştur.²⁴

Günümüze ulaşan bir takım resmi evraklar, Anadolu'da olduğu gibi Bosna ve Sancak topraklarındaki medreselerde de Arapça öğretimi ile ilgili detaylı bilgiler vermemektedir. Âlet ilmi olarak okutulan Arapça, kütüphanelerde rastlanılan ve nispeten tafsilatlı bilgilere ulaşma imkânını sunan icâzetnâmelerde de fazlaca konu edinmemektedir. Medreseler tarihinde ilk resmi evrak olarak bilinen, Fatih'in hazırlattığı medreselerde eğitim-öğretimi düzenleyen

¹⁷ Sefa Yıldırım - Ümit Kılıç, "Klasik Dönem Osmanlı Devleti'nde Eğitim ve Öğretim", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 22 (Nisan 2018), 603.

¹⁸ Enisa Gazija-Pajt, "Obrazovni sistemi i stepenovanje škola na području BiH za vrijeme osmanske uprave", *Glasnik Rijaseta Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini* 3/4, (2009), 297.

¹⁹ Abbasiler devrinde "küttâb" adıyla anılan mektebe, Karahanlı, Selçuklu ve Osmanlı Türkleri sıbyân mektebi diyorlardı. Osmanlılar bu tip kurumlara "daru't-t'âlîm, daru'l-ilm, muallimhâne, mahalle mektebi, taş mekteb, mekteb-i ibtidâiyye" gibi isimler de vermişlerdir. Mektepler, sayı bakımından Osmanlı hâkimiyeti boyunca Bosna-Hersek'te varlığını sürdüren eğitim kurumlarının başında gelmekteydi. Bosna topraklarında açılan mekteplerin sayısı bini aşkındır. Bu hususta geniş bilgi için bk. Hajrudin Čurić, *Muslimansko školstvo u Bosni i Hercegovini do 1918*. (Sarajevo: Veselin Mesleša, 1983), 34.

²⁰ Medreseler Osmanlı yönetim anlayışının Bosna'ya yerleşmesinde de önemli rol oynamışlardır. Bosna-Hersek ve Sancak topraklarında ilk medresenin ne zaman ve tam olarak nerede kurulduğu net olmamakla birlikte ulaşılan kaynaklarda söz konusu topraklarda kurulan ilk medresenin Firüz Bey'in 1505-1512 yılları arasında Saraybosna'da kurduğu medrese olduğu zikredilmektedir. Onu sırasıyla 1520 yılında Saraybosna'da kurulan İshakoğlu Mehmet Bey Medresesi, 1528-1540 yılları arasında Yenipazar'da kurulan Sinan Çelebi Medresesi ve 1537'de Saraybosna'da kurulan meşhur Gazi Hüsrev Bey Medresesi takip etmektedir. Bu hususta geniş bilgi için bk. Hadžihuseinović, *Povijest Bosne*, 95; Kasumović, *Školstvo i obrazovanje u bosanskom ejaletu*, 157-159-160; Cahid Baltacı, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri (Teskilat - Tarih)* (İstanbul: İrfan Matbaası, 1976), 109.

²¹ Zafer Gölen, *Tanzîmat Döneminde Bosna-Hersek* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2010), 203.

²² Pepiç, Arapça'nın Bosna-Hersek ve Sancak Bölgesi'ndeki Varlığı ve Durumu, s. 16.

²³ Mustafa Şanal, "Osmanlı Devleti'nde Medreselere Ders Programları, Öğretim Metodu, Ölçme ve Değerlendirme, Öğretimde İhtisaslaşma Bakımından Genel Bir Bakış", *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14 (2003), 156.

²⁴ Kasumović, *Školstvo i obrazovanje u bosanskom ejaletu*, 153.

kanun-nâmede Arapça ilmi ve alt dallarına işaret edilmekle beraber, program ve amaçlar belirtilmemiştir.²⁵

Medrese öğretim sisteminde Arapça dersinin programını genellikle kitaplar belirlemiştir. Kitapların ihtiva ettiği konular, o dersin müfredat programını oluşturmuştur. Yine, derslerin konularını kitapların ibareleri belirlemiştir. Öğretimde ikinci önemli yeri ise *müderris* almıştır. Hocanın rolü, kitabın cümle yapısına hâkim olması, okunan ibareleri açıklayabilecek bilgi ve istidada sahip olması ve sorulan sorulara doyurucu cevap vermesinde öne çıkmıştır. Osmanlı medreselerinin öğretime ilk başlamaları devletin belirlediği plan-program ve amaçlara göre gelişmediği için, bu yapı her şeyden önce hocaların ilmi geleneği üzerine kurulmuştur. Arapça ilimleri de hocalardan usta çıracak ilişkisi içinde, yetiştikleri tarz üzerine icra edilmiştir.²⁶

Medreselerde Arapça dâhil İslami ilimlerin tümünün öğretiminde birden fazla öğretim metoduna başvurulmuştur. En öne çıkan yöntemler; *takrîr* (anlatma), *hıfz* (ezber), kavrama, *imlâ* (yazma-yazdırma), tekrar yapma, soru-cevap, *müzâkere* ve *münazara* (ilmî tartışma)'dır.²⁷ Arapça dersinde en yaygın öğrenim metodu olan ezberi, öğrenci olduğu kadar müderris de kullanmıştır. Osmanlı medreselerinde Arapça öğretiminde kullanılan eserler de ezber metoduna uygun ve onu kolaylaştıracak bir plana sahipti. Her ilim dalı genellikle üç aşamaya taksim edilmiştir. İlk aşamadaki kitaplar şematik bilgiler ihtiva ederken, ikinci ve üçüncü aşamada bilgi yoğunluğu artmaktadır. Eserlerdeki ibareler zamirlerin çok kullanıldığı cümlelerden oluşmakta ve az sözle çok şey anlatma amacını taşımaktadır.²⁸

Osmanlı medreselerinde okutulmuş Arapça ders kitapları genel olarak sarf, nahiv ve belâgat olmak üzere üç grupta ele alınabilir. Medreselerin müfredatında Arap edebiyatı, edebiyat tarihi ve aruz gibi derslere pek sık rastlanılmamaktadır.²⁹

Uygulanan eğitim-öğretim programı ve okutulan kitaplar açısından Bosna-Hersek ve Sancak topraklarında kurulan medreselerin Anadolu'daki medreselerden bir farkı yoktur. Dolayısıyla Anadolu'da olduğu gibi Bosna eyaletindeki medreselerde de kelime iştikakı ve fiil çekimleri konularının işlendiği sarf (morfoloji) dersinde okutulan kitaplar arasında en meşhur olanlar sırasıyla: *Emsile*, *Binâ*, *Maksûd*, *İzzî*, *Merah* ve *Şâfiye* şeklinde zikredilebilir. Cümle yapısı ve kuruluşu konularının anlatıldığı nahiv (sentaks) dersinde en yaygın okutulanlar ise *Avâmil*, *İzhâr* ve *Kâfiye*'dir. Ayrıca İbn Hişâm'ın *Muğni'l-Lebib* ve *Kavâidü'l-İ'râb* ve İbn Mu'tî'nin *ed-Dürretü'l-Elfiyye* adlı eserleriyle *Molla Câmi* adıyla ünlenen *Kâfiye* şerhi de bulunuyordu. Düzgün ve yerinde konuşma sanatının inceliklerini ele alan belâgat alanında okutulan başlıca kitaplar ise *Miftâhu'l-Ulûm*, *Telhîsu'l-Miftâh*, *el-Mutavvel 'ale't-Telhîs* ve *Muhtasaru'l-Me'ânî*'dir.³⁰

Mezkûr eserlere ilâveten 19. yüzyılın sonu ile 20. yüzyılın başlarına kadar Bosna topraklarındaki medreselerde Arap dili öğretiminde en çok başvurulan kaynaklardan: *Makâmâtü'l-Harîrî*, *Muallakalar* ve şerhleri, *İbn Battuta Seyahâtnâmesi* ve sözlük olarak da

²⁵ Hazer, "Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretimi", 275; Ayrıca bk. Ali (Gelibolulu Mustafa): *Künhü'l-Ahbâr*, Es'ad Ef., No: 2162, varak 116b-118b.

²⁶ Hazer, "Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretimi", 280.

²⁷ Betül Can, "Tanzimat Öncesi Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretim Yöntemleri", *EKEV Akademi Dergisi*, 14/44 (2010), s. 309.

²⁸ Hazer, "Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretimi", 282-283.

²⁹ Hasan Akgündüz, *Klasik Dönem Osmanlı Medrese Sistemi (Amaç-Yapı-İşleyiş)* (İstanbul: Ulusal Yayınları, 1997), 396-397.

³⁰ Mefail Hızlı, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2008), 34-35; Mansur Teyfur, "Bitlis Norşin Medresesinde Okutulan Arapça Ders Kitaplarının Tasnif ve Tahlili", *Bitlis İslamiyat Dergisi* 3/2 (Aralık 2021), 5-9.

Fîrûzâbâdî'ye ait *el-Kâmûsu'l-Muhît* gibi eserler zikredilebilir. Bosna'daki medreselerde *Muhît*'in Türkçe tercümesi kullanıldığı da ayrıca belirtilmelidir.³¹

Anadolu'da olduğu gibi Bosna'daki medreselerde de Arapçaya ne kadar ihtimam gösterildiği ve medreselerin olmazsa olmaz dersleri arasında yer aldığını gösteren bazı vakıfnameler mevcuttur. Örneğin, Gazi Hüsrev Bey'in vakıfnamesinde Gazi Hüsrev Bey Medresesi'nde okutulacak dersler "*tefsîr, hadîs, ahkâm, usûl, me'ânî ve beyân, kelâm ve zamanın şartları gerektirdiği her disiplin*" şeklinde belirlenmiştir.³² Saraybosna Simzâde Medresesi'nde ise okutulacak dersler "*sarf ve nahiv, fıkıh, tefsîr ve hendese*" şeklinde düzenlenmiştir.³³ Akhisar Medresesi'nde belâgat dersinde *Miftâhul'-Ulûm* ve bu okulun müderrisi Hasan Kâfi Pruşçak'ın *Temhîsu't-Telhîs ve Şerhu Temhîsî't-Telhîs* adlı eserleri okutulmuştur.³⁴ Mostar Karagöz Bey Medresesi'nde ders verecek müderristen, fıkıh ve diğer aklî ilimlerin yanında bilhassa Arapçaya vâkıf olması istenmektedir.³⁵

Sarf, nahiv ve belâgat konularını merkeze alan Arapçanın yeterliliği, amaçları karşılayıp karşılamadığı noktasında, Tanzimat dönemine kadar müfredatları değiştirme veya yenilemeye yönelik yeni yapılanmalara veyahut zikre değer tartışmalara rastlanılmamakta, sadece işleyişte ıslahat çalışmalarına dair bazı fermanlar bulunmaktadır. Tanzimat sonrası açılan *rüşdiyeler*, *dârü'l-muallimîn* ve *i'dâdîler* gibi batı tarzı okullar, Osmanlı aydınına yeni metotlar ve öğretim usullerini göstererek Arapça öğretim sisteminin sorgulanmasına zemin hazırlamıştır.³⁶ İlk örneği 1847 yılında açılmış olan ve sonrasında yükseköğretime öğrenci hazırlayan birer orta öğretim kurumu olarak kabul edilen rüşdiye okullarındaki eğitim ve öğretim "*usûl-i cedîde*" yöntemlerine göre gerçekleştirilirdi.³⁷ Yeni müfredat ve öğretim yöntemleriyle beraber, klasik sistemde alışılmışın dışında öğrencilerin yerlere değil, sıralara oturması ve derslerin her talebeye ayrı olarak değil, sınıf öğrencilerinin kısımlara ayrılarak her kısma aynı anda ders gösterilmesiyle eğitim yapılırdı.³⁸

1851 yılında Bosna Vilâyetinde Tanzimat'ın uygulanmasının hemen ardından bölgedeki eğitim seviyesini yükseltmeye yönelik faaliyetlere başlanılmıştır. Bu amaca yönelik Bosna Vilâyeti'nin her bir kazasına (merkezine) medrese yerine o zamanlar sayısı artmaya başlayan rüşdiyelerin³⁹ açılmasına karar verilmiştir.⁴⁰ Rüşdiyeler Tanzimat öncesi medreseler gibi geleneksel eğitim sistemine değil, merkezî sisteme ve yazılı normlara bağlı olarak faaliyet yürüten okullardı.⁴¹ 1869 tarihli Maârif-i Umûmiye Nizâmnamesi, diğer Osmanlı eğitim kurumlarında olduğu gibi rüşdiyelerde de eğitim ve öğretimin niteliğini arttırmayı amaçlamış ve bunu gerçekleştirmek için eğitim programını yeniden düzenlemiştir. Yeni düzenleme ile rüşdiyelerde okutulacak dersler arasında Arapçadan, "*Tertîb-i cedîd üzere kavâid-i Arabiyye*"

³¹ Ramić, *Obzorja*, 210-211.

³² Omer Nakićević, *Arapsko-Islamske znanosti i glavne škole od XV do XVII vijeka* (Sarajevo, Mostar, Prusac) (Sarajevo: Fakultet İslamskih nauka u Sarajevu, 1999), 102.

³³ Kasumović, *Školstvo i obrazovanje u bosanskom ejaletu*, 181.

³⁴ Nakićević, *Arapsko-Islamske znanosti*, 107.

³⁵ Nakićević, *Arapsko-Islamske znanosti*, 106; Pepić, *Arapça'nın Bosna-Hersek ve Sancak Bölgesi'ndeki Varlığı ve Durumu*, 23.

³⁶ Hazer, "Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretimi", 278-279.

³⁷ Cemil Öztürk, "Rüşdiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/301.

³⁸ Hasan Soyupek, *İkinci Meşrutiyet'ten Günümüze Türkiye'de Arapça Öğretimi* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004), 24.

³⁹ Zafer Gölen rüşdiyelerin bölgede açılmaya başladığı 1851 yılından Avusturya-Macaristan'ın Bosna-Hersek'i işgal ettiği 1878 yılına kadarki süreçte rüşdiyesi bulunan Yeni Pazar (Sancak bölgesi) dâhil olmak üzere otuz iki merkezden söz etmektedir. Gölen, *Tanzimat Döneminde Bosna-Hersek*, 199, 226; Sancak'taki rüşdiyeler için ayrıca bk. Muhedin Fijuljanin, *Sandžački Bošnjaci* (Tutin: Centar za bošnjačke studije, 2010), 278-282.

⁴⁰ Gölen, *Tanzimat Döneminde Bosna-Hersek*, 195.

⁴¹ Pepić, *Arapça'nın Bosna-Hersek ve Sancak Bölgesi'ndeki Varlığı ve Durumu*, 30.

şeklinde bahsedilmiştir.⁴² Bu programın en belirgin özelliği, Türkçe ders saatinin Arapçaya nazaran daha fazla oluşudur. Arapça ders saatinin düşmesinin asıl nedenini o dönemde başlayan Türkçülük hareketine bağlamak mümkündür. Diğer bir neden ise, Arapça ve Farsçanın egemen olduğu Osmanlıca dersinde de Arap gramerinin okutulmasıdır.⁴³ Türkçe'nin yanında yeni programla birlikte gelen "okulun bulunduğu bölgedeki halkın çoğunluğunun dili" dersinin⁴⁴ de (bu durumda Boşnakçanın) Bosna rüşdiyelerinde Arapçanın üstünlüğünü kırdığı düşünülebilir.

Anadolu'daki rüşdiye ve benzeri okullarda Arapça derslerinde başlarda *Emsile*, *Binâ*, *Maksûd* gibi klasik eğitim sisteminin kitapları okutulmuşsa da, belli bir süre sonra *Emsile-i Cedide*, *Lisân-i Arabî*, *Temrinli ve İrâblı Lisân-i Arabî*, *Nahv-i Arabî*, *Sarf-ı Arabî*, *Mebâdî'u'l-Arabiyye* gibi Maarif Nezareti'nin '*tertîb-i cedîd*' üzere hazırlanmış olduğu kitaplar devreye girmiştir.⁴⁵

Bosna Hersek'teki batı tarzı okullarda okutulan Arapça kitaplar hakkında net bilgilere sahip olamamak da bahsi geçen yeni kitaplardan birçoğu 1890 yılından sonra yazıldığı ve basıldığı⁴⁶ göz önüne alınırsa, Osmanlı'nın 1878 yılında çekildiği Bosna-Hersek topraklarında okutulan kitaplar açısından klasik sistemin çok fazla değişime uğradığı söylenemez. Bu durum 1912'ye kadar Osmanlı hâkimiyeti altında kalan Sancak bölgesi için ise farklılık arz etmesi muhtemeldir.

Doğu Dillerinde Bosna-Hersek Müslümanlarının Edebiyatı adlı eserinde Hâzım Şabanoviç (1916-1971) Osmanlı döneminde Arapça gramer, Arap edebiyatı, beyân, arûz ilmi ve Arapçanın diğer alt dallarıyla meşgul olmuş ve bu alanlarda eser bırakmış çok sayıda Boşnak isimden söz etmektedir.⁴⁷ Bunlardan, gramerle ilgili telif ettiği *en-Nemliyye fi İzhârî'l-Kavâ'idi's-Sarfîyye ve'n-Nahviyye* adlı eserin tarihine göre 17. yüzyılda yaşadığı belirlenen Travnikli İsmail Abdülkamel,⁴⁸ Türkiye'de daha çok Sâdî Şîrâzî'nin *Gülistanına* yazdığı şerh ile bilinen fakat İbn Hâcib'e ait *eş-Şâfiye* ve *el-Kâfiye* gramer eserlerine de şerh yazmış olan Ahmed Sûdî Bosnevî (ö. 1599),⁴⁹ Türkiye'de *Bosnevî* künyesiyle daha çok tanınan ve tefsirin yanında özellikle Arap belagatı alanındaki şerh ve hâşiye türünde eserleriyle ön plana çıkan⁵⁰ Muhammed Musiç (Musa) Allamek (ö. 1636),⁵¹ Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa topraklarındaki en meşhur âlimlerden kabul edilen ve birçok alanda eser telif etmiş olmakla birlikte Hâtib el-Kazvî'nin bir belagat kitabı olan *Telhîsu'l-Miftâh* adlı eserine yazdığı özet ve şerh kitaplarıyla Arap dili sahasında da adını duyuran Hasan Kâfi Pruşçak (Akhisârî) (ö. 1615),⁵² gramer ve belagatın yanı sıra aruz ilmi ile de meşgul olan Mostarlı Mahmud Dâmâd (ö. 1688),⁵³ dil ve edebiyat alanında gramer ve belagatın önemli eserlerine yazmış olduğu şerh ve haşiyelerle öne çıkan

⁴² Öztürk, "Rüşdiye", 35/302.

⁴³ Soyupek, *İkinci Meşrutiyet'ten Günümüze Türkiye'de Arapça Öğretimi*, 25.

⁴⁴ Öztürk, "Rüşdiye", 35/302.

⁴⁵ Soyupek, *İkinci Meşrutiyet'ten Günümüze Türkiye'de Arapça Öğretimi*, 36-42.

⁴⁶ Rüşdiyelerin kurulmasından hemen önce Mirlivâ İbrahim Hüseyin Rüşdü'nün (ö.1882) 1846 basım tarihli *Emsile-i Cedide* gibi yeni usulle yazılan daha eski kitaplar da vardır.

⁴⁷ Hazim Şabanoviç, *Književnost Muslimana Bih na Orijentalnim Jezicima* (Sarajevo: Svjetlost, 1973).

⁴⁸ Omer Mušić, "En-Nemliyye fi izhari'l-qawa'idi-s-sarfîyye ve-n-nahviyye", *Prilozi za orijentalnu filologiju* 6-7 (1958), 39.

⁴⁹ Muhammed Aruçi, "Sûdî Bosnevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/466.

⁵⁰ Hâsiye 'Alâ Şerhi Mulâ Câmî 'Ale'l-Kâfiye; Hâsiye 'Alâ Şerhi's-Şerîf el-Cürçânî 'Alâ Miftâhi'l-'Ulûm; el-İ'tirâdâtü 'Ale'l-'sâm (haşiye).

⁵¹ Bekir Sadak, "Bosnevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/306.

⁵² Muhammed Aruçi, "Hasan Kâfi Akhisârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/326-329; Zuhdija Adilović, *Hasan Kafija Pruşçak i njegovo djelo* (Zenica: Islamska pedagoška akademija, 2004), 17.

⁵³ Şabanoviç, *Književnost Muslimana Bih*, 370-372.

ve memleketinde Şeyh Yuyo (ö. 1707) lakabıyla da tanınan Mustafa Eyuboviç (Eyyûbizâde Mustafa),⁵⁴ Arapça alanında şerh eserlerinin yanı sıra “*Tabîbu’l-Mubtedî’în*” (Yeni başlayanların doktoru/dermanı) gibi orijinal eserler de telif etmiş olan Foyniçalı Muhammed b. Yusuf – Çelebi (ö. 1770)⁵⁵ gibi isimler zikredilebilir.

2. Avusturya-Macaristan İşgali Dönemi (1878-1918)

1877-1878 yılları arasında meydana gelen Osmanlı-Rus Savaş’ında Ruslar galibiyet elde edince, Balkanlar’da Rus nüfuzu iyice artmaya başlamıştı. Durumdan endişe duymaya başlayan İngiltere ve Avusturya-Macaristan’ın artan itirazları Berlin’de yeni bir kongrenin toplanmasına sebep olmuştu. Temmuz 1878 yılında kongrede imzalanan Berlin Antlaşması’nın 25. maddesine göre Bosna-Hersek, Osmanlı Sultanının hükümlerine haklarının korunması şartıyla, Avusturya-Macaristan İmparatorluğu’na bırakılmış⁵⁶ ve Osmanlı’nın Bosna-Hersek üzerindeki hâkimiyeti sadece görünürde kalmıştır.⁵⁷

Ülkeyi daha kolay istismar etmek ve merkeze daha bağımlı hale getirmek gayesiyle, Avusturya-Macaristan hükümetinin Bosna-Hersek’te Müslüman nüfusunun yoğun yaşadığı bölgelerdeki eğitim ve genel kültür alanlarına yönelik yatırımı ve ilgisi oldukça düşük seviyede olmuştur.⁵⁸

Devlet politikalarının önünde medreseleri ve rüşdiyeleri büyük bir engel olarak görmeyen, hatta onları önemsiz ve çağ dışı okullar olarak gören Avusturya-Macaristan hükümeti, işgalleri boyunca bu kurumların birçoğunun faaliyetine müsaade etmiştir. Buna ilaveten söz konusu dönemin ilk yıllarında Saraybosna’da ileride sayısı nispeten artacak olan bir devlet lisesi (*Real/Yüksek Gimmazyum*), birkaç yıl sonra da *Şeriat Kadılık Okulu* (Osmanlıca ismi: *Mekteb-i Nüvvab*) kurulmuştur.⁵⁹ Medreseler ve rüşdiyelerin yanı sıra Arapça bu dönemde bu iki eğitim kurumunda da okutulmuştur.⁶⁰

Yukarıda da bahsi geçtiği üzere merkezden bir hayli uzakta bulunan Bosna Vilâyeti’ndeki medrese ve rüşdiyelerde Tanzimat sonrasında okutulan ders kitapları açısından müfredatta büyük bir değişikliğe gidilmemiştir. Aynı durum Avusturya-Macaristan döneminin ilk yıllarındaki eğitim kurumları için de geçerlidir. 1906 yılında ıslah edilen rüşdiyelerde yeni ders müfredatı söz konusu iken, ders kitapları olarak tekrar *Emsile*, *Binâ*, *Maksûd* ve *Avâmil* gibi eserler mevcuttur.⁶¹ Rüşdiye okullarının devlet tarafından tamamen kapatıldığı 1913 yılına kadarki süreçte Arapçanın yeni müfredattaki yoğunluğu ise şöyle idi:

⁵⁴ Amir Ljubović, “Eyyûbizâde Mustafa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/33-34.

⁵⁵ Ramić, *Obzorja*, 204-205.

⁵⁶ 7 Ekim 1908’de Bosna-Hersek’in resmen Avusturya-Macaristan toprağı olduğu ilan edilmiştir. Bu hususta geniş bilgi için bk. Branislav Djurdjev, “Bosna-Hersek”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/301.

⁵⁷ Zafer Gölen, *Tanzimat Dönemi Bosna İşyanları (1839-1878)* (Ankara: Alter Yayınları, 2009), 128.

⁵⁸ Ramić, *Obzorja*, 206-207.

⁵⁹ Ramić, *Obzorja*, 207.

⁶⁰ Pepiç’in “Avusturya-Macaristan işgali döneminde devlet tarafından açılan lise okullarında Türkçe ve Farsçanın yanı sıra Arapça da okutulmuştur” şeklindeki genel ifadesi gerçeği yansıtmamaktadır. Yüksek dereceli bazı Realschule okulları, Yüksek kız okulları ve Daru’l-mu’allimîn’ gibi okullarda Arapça, Türkçe ve Farsçanın okutulmadığı belgelerle sabittir. Karşılaştırmalı olarak bk. Pepiç, *Arapça’nın Bosna-Hersek ve Sancak Bölgesi’ndeki Varlığı ve Durumu*, 46; Ayşe Zişan Furat, *Gayr-i Müslim İdare Altında Müslümanların Din Eğitimi: Avusturya-Macaristan Dönemi Bosna 1878-1918* (İstanbul: İdil Yayıncılık, 2013), 67, 71, 80.

⁶¹ Čurić, *Muslimansko školstvo*, 234.

Sınıf	Dersin Adı	Haftalık Ders Saati
1. Sınıf	Arapça Yazı Dersi	2
2. Sınıf	Arapça Yazı Dersi	2
3. Sınıf	Arap Dili	4
4. Sınıf	Arap Dili	4

Tablo 1 Bosna-Hersek'teki Rüşdiyelerde 1906 tarihli Arapça Haftalık Ders Çizelgesi⁶²

1878-1918 yılları arası yaklaşık kırk yıl süren Avusturya-Macaristan işgali döneminde, 1895 yılından sonra birtakım reformlar geçiren ve eğitim süresi 7/8 yıla indirilen medreseler için yeni müfredatın yanı sıra okutulacak dersler belirlenmiş olsa da bu kurumların köklü geleneksel yapısı bundan çok fazla etkilenmemiş ve Arap dili Osmanlı dönemindeki klasik sisteme göre okutulmaya devam etmiştir.⁶³

Avustrurya-Macaristan dönemi, gerek devlet okullarında gerekse Osmanlı'dan kalma rüşdiye okulları ve medreselerde kullanılan ders müfredatının ilmi çevrelerce eleştirildiği ve özellikle öğretim metotlarının sorgulanmaya başlandığı bir dönem olmuştur. Bu dönemde Bosna'da kurulan *İslam Birliği*'nin ikinci *Reîsulülemâsı* olarak 1909 yılına kadar görev yapan Mehmed Tefvik Azabagiç, o yıllarda Boşnakça dilinde yayımlanan *Behar* dergisinin peş peşe çıkan birkaç sayısında Boşnaklarda Arap dili öğretimi konusunu ele almış; anadilde (Boşnakça) yazılmış ders kitaplarının ve Arapça-Boşnakça sözlüğün bulunmayışını, o dönemde Arapçanın içinde bulunduğu "*içler acısı durumun*" başlıca sebepleri olarak zikretmiştir.⁶⁴

İşgalden sonra Saraybosna'da yeni hükümet tarafından ilk lise okulu, *Realgimnaziyum* (*Realna Gimnazija*)⁶⁵ adı altında 1879 yılında kurulmuştur. 1883'te ders programına beşinci yılın eklenmesiyle *Eyalet Yüksek Gimnaziyumu* (*Velika (Viša) Gimnazija*) adını alan bu okulda, ilk kuruluşundan itibaren Arapça seçmeli, 1889-1890 eğitim-öğretim yılına gelindiğinde ise üçüncü sınıftan sekizinci sınıfa kadar '*Kadim Arapça*' adı altında alternatif zorunlu ders olarak okutulmuştur. Söz konusu lisenin 1900 tarihli müfredatına bakıldığında üçüncü sınıftan sekizinci sınıfa kadar Arapçanın haftalık en az dört en fazla ise beş saat okutulduğu, bunun da okutulan diğer yabancı diller göz önüne alındığında (Almanca, Yunanca) tatmin edici bir sayı olduğu anlaşılmaktadır.⁶⁶ Söz konusu müfredatta belki de en fazla göze çarpan şey, istisnasız her sınıfta bulunan Arapça-Boşnakça ve Boşnakça-Arapça çeviri dersleridir. İlk sınıflarda sarf bilgisiyle başlayan gramer dersleri, üst sınıflarda hâkim değildir. Gramer derslerinin yerine Arap şiiri (muallakalardan seçmeler) ve Arap edebiyatı dersleri görülmektedir. Alt sınıflarda Hz. Lokman Hikâyeleri, Denizci Sinbad'ın Maceraları gibi basit edebiyat türlerinin yerini, üst sınıflarda İbn Battuta Seyahatnamesi, Makâmâtı Harîrî, Arap Edebiyatı Tarihi vb. okumalar almaktadır. Beşinci sınıfta bazı Kur'an surelerinin tefsir okumaları mevcut olsa da söz konusu müfredattaki dinî muhteva genel olarak oldukça azdır.⁶⁷

⁶² Pepiç, *Arapça'nın Bosna-Hersek ve Sancak Bölgesi'ndeki Varlığı ve Durumu*, 43.

⁶³ Pepiç, *Arapça'nın Bosna-Hersek ve Sancak Bölgesi'ndeki Varlığı ve Durumu*, 43-44.

⁶⁴ Ramić, *Obzorja*, 2010.

⁶⁵ 19. yüzyılın sonu ile 20. yüzyılda özellikle Almanya, Rusya ve Avusturya-Macaristan İmparatorluklarında görülmeye başlanan, daha çok pozitif ilimlere ve yaşayan yabancı dünya dillerine ağırlık veren, öğrencileri üniversiteye hazırlayan yüksek lise dengi okullarıdır. Osmanlı'da medreseden sonra kurulan rüşdiyeler örneği paralelinde Batı'da '*gymnasium*'dan sonra kurulan '*realschule/realgymnasium*' okulları ele alınabilir.

⁶⁶ Furat, *Gayr-i Müslim İdare Altında Müslümanların Din Eğitimi*, 65.

⁶⁷ Ramić, *Obzorja*, 207, 208.

Avusturya-Macaristan hükümeti 1887 yılında açtığı devlet liselerine ek olarak, bir yandan Bosna-Hersek'teki dinî teşkilatlarda gerekli iş kadrosunu ve şer'î mahkemelerin hâkimlerini eğitecek, diğer yandan Bosna Müslümanlarının İstanbul'da eğitim görmelerinin önünü kesecek bir proje olarak Saraybosna'da bir *Şeriat Kadılık Okulu*⁶⁸ (*Šerijatska sudačka škola*) kurmak zorunda kalmıştır. Kuruluşundan 1930 yılına kadar ders müfredatında iki kez değişikliğe gidilen, 1930 yılında ise ders müfredatının nihai şekle bağlandığı bu okulda Arapça dersleri ve ders saatlerinin durumu şu şekilde idi:

Sınıf	Dersin Adı	Haftalık Ders Saati (1887-1912)	Haftalık Ders Saati (1912-1930)	Haftalık Ders Saati (1930-1935)
1. Sınıf	Arapça (dilbilgisi)	4	6	5
2. Sınıf	Arapça (dilbilgisi); Belagat	4 - 4	6 - 3	1 - 3
3. Sınıf	Belagat	4	3	3
4. Sınıf	Belagat	2	2	2
5. Sınıf	Arapça (dilbilgisi)	x	x	2

Tablo 2 Saraybosna Şeriat Kadılık Okulu'nun 1887 ve 1912 Tarihli Arapça Haftalık Ders⁶⁹ Çizelgesi⁷⁰

Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun Batı medeniyeti ve kültürünün tanıtılmasını amaçlayan kültür politikası, toplumun hemen her katmanında yansımalarını bulmuştur. Söz konusu durum toplumun en önemli sosyal kurumlarından biri olan eğitimi de elbette etkilemiştir. Bu dönemde özellikle Arapça öğretiminde kullanılacak ana dilde yazılmış kitapların olmayışı sorunu çokça dillendirilmiş ve neticede çok geçmeden Boşnakça dilinde yazılmış ilk Arap gramer kaynakları zuhur etmiştir. *Eyalet Yüksek Gimnaziyumu* hocalarından ve dönemin meşhur dilcilerden İbrahim Hakkı Repovats (1860-1900) bu türden yazılmış ilk Boşnakça-Arapça gramer kitabının yazarı olarak bilinir. Repovats'ın uzun yıllar yazma halinde kalıp sonrasında kaybolan söz konusu *Arapça Dil Bilgisi Ders Kitabı*'nın Bosna-Hersek'te Arapça öğretimi sahasında yeni bir çığır açtığı denebilir. Bu eserin yanı sıra Repovats, *Kitâbu'l-Kirâe fi'l-Lisâni'l-'Arabî* adıyla bir Arapça seçme metinler kitabı da kaleme almıştır. Arapça-Boşnakça sözlük bulundurduğundan ilmi çevrelerce kabul gören bu kitap 1889 yılında basılmış ve *Eyalet Yüksek Gimnaziyumu*'nda o zaman üçüncü sınıfta okunan Hz. Lokman Hikâyeleri'nin yerine müfredata dâhil edilmiştir.⁷¹

Boşnakça dilinde yazılmış Arapça gramer kitaplarından bir diğeri bundan belli bir süre sonra Mostar ve Saraybosna *Klasik Liseleri*'nde müderrislik yapan Aliya Kadiç (1868-1928) ve Aliya Buliç (1876-1911) tarafından kaleme alınmıştır. Kitap, *Arapça Dil Bilgisi ve Çalışma Kitabı* (*Gramatika i vježbanica arapskog jezika*) adı altında 1907 yılında basıldıktan hemen sonra Arapçanın okutulduğu Bosna-Hersek'teki tüm klasik ve benzeri okullarda ders kitabı olarak

⁶⁸ Bu tercüme merhum Muhammed Aruçi'nin Diyanet İslâm Ansiklopedisi'ndeki makalelerinde "*Šerijatska sudačka škola*" karşılığında kullandığı tercümedir.

⁶⁹ Bu Arapça ders dağılımı çizelgesi Ramić'in kitabında verdiği bilgilere göre oluşturulmuştur. Ne var ki Ayşe Furat'ın kitabında Alman kaynaklardan naklen verdiği müfredatta tamamen farklı bir görüntü mevcuttur. Söz konusu müfredatta 1. ve 2. sınıfta "*Kadim Arapça*" 4'er, "*Arap Şiiri ve Üslup Bilgisi*" dersi ise 2. sınıfta dört, 3. sınıfta dört ve 4. sınıfta 2'şer saat okutulmuş olduğu görülmektedir. Bu hususta geniş bilgi için bk. Furat, *Gayr-i Müslim İdare Altında Müslümanların Din Eğitimi*, 85.

⁷⁰ Ramić, *Obzorja*, 208-209.

⁷¹ Ramić, *Obzorja*, 211-214.

seçilmiş ve Hancı, Paşiç ve Sikiriç'in meşhur *Arap Dili Grameri* kitabının ortaya çıkacağı 1936 yılına kadar okutulmaya devam etmiştir.⁷²

Mezkur isimlerin yanı sıra bu dönemde Arap dili öğretimine, eserleri ve tecrübeleriyle katkıda bulunanlardan: Birçok okulda Arapça öğretmenliği yapan ve *Kitâbu Sîreti Rasûlillâh için Arapça-Sırbo-Hırvatça Sözlük*'ün yazarı Şükriya Alagiç (1881-1936); Boşnakça olarak kaleme aldığı *Arap Aruzu (Arapaska metrika)* kitabının yazarı Muhammed Efendi Behlilović; Arap şiiriyle alâkalı özgün eserler ortaya koyan ve Bosna Müslümanlarının yürüttüğü din ve eğitim işlerinde özerklik mücadelesinin başında bulunan bir Arap edebiyatı âlimi Ali Fehmi Câbiç (1879-1938)⁷³ gibi isimler de zikredilebilir. Ayrıca bu döneme damga vuran isimlerden bir tanesi de şüphesiz Mehmed Cemâleddin Çauşeviç'tir. *Velika Gimnazija* isimli lisede ve *Şeriat Kadılık Okulu*'nda müderrisliğinin yanı sıra *Ulemâ Meclisi*'ndeki⁷⁴ üyelik görevi sırasında Bosna'yı dolaşarak dinî eğitim ve öğretim konusunda bilâhare ders programlarında değişikliklere vesile olacak köklü reformların yapılması yönünde görüşler ortaya koymuştur. Çabaları sonunda 1909'da Bosna-Hersek'teki Müslümanlar '*Din ve Eğitim Özerkliği Statüsü*'⁷⁵ elde edince kendisi büyük itibar kazanmış, 1913 tarihinde Avusturya-Macaristan kralının fermanıyla Bosna-Hersek Müslümanlarının 4. Reîsululemâsı olarak tayin edilmiştir. Çauşeviç'in Bosna-Hersek'te eğitim alanında gerçekleştirdiği reformlar kapsamında Kur'an kurslarında Türkçe yerine Boşnakça öğrenimi başlatılmış, ayrıca Boşnakça için Arap harfleriyle yeni bir alfabe hazırlanıp bazı eserlerin yayımlanması sağlanmıştır. Önceleri kabul görmemesine rağmen kısa sürede halk arasında yaygınlık kazanan bu alfabeyle o dönemde birçok dergi yayımlanmıştır.⁷⁶

Son olarak, söz konusu dönemin Bosna'sında Arap dili öğretimiyle yakından ilişkili olduğu için Hırvatçaya çevrilmek üzere Macarca yazdığı *Az Arab irodalom rövid története (Kısa Arap Literatürü Tarihi)*⁷⁷ kitabının yazarı Yahudi asıllı Macar Şarkiyatçısı Ignaz Goldziher'i (1850-1921) de burada zikretmek yerinde olacaktır. Ignaz Goldziher 1908 yılında yeni idare tarafından Müslüman okulları için bir Arap edebiyatı tarihi ders kitabı yazmakla görevlendirilmiştir. Aynı yıl Hırvatçaya çevrilen kitabı, 1909 yılında basılmış ve Bosna-Hersek'in Sünni ilahiyatçıları tarafından da kabul gördüğünden her iki eyalette düzenli olarak okutulmuştur.⁷⁸

3. İki Dünya Savaşı Arası Dönem (1918-1941)

Birinci Dünya Savaşı sonunda Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun yıkılmasıyla birlikte Sırbistan Krallığı, Sırp, Hırvatlar ve Slovenlerden oluşan bir krallık kurmak üzere eski Avusturya-Macaristan topraklarına katılma kararı almıştır.⁷⁹ İmparatorluktan ayrılan

⁷² Ramić, *Obzorja*, 214-215.

⁷³ Bekir Sadak, "Ali Fehmi Câbiç", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/393-394.

⁷⁴ Reîsululemâ tabiri ilk olarak Boşnak eşrafının 1881'de Avusturya-Macaristan hükümetinden kendilerinden dinî işlerini idare edecek bir önder tayin etmesi talebiyle ortaya çıkmıştır. Bu amaca yönelik başlarında Reîsululemânın bulunduğu dört âlimden müteşekkil bir Âlimler Meclisi (Meclisü'l-'ulemâ) kurulmuştur.

⁷⁵ Söz konusu özerklik Yugoslavya Krallığı döneminde çıkarılan *İslam Birliği Kanunu*'nun yürürlüğe girmesiyle birlikte 1930 yılında ilga edilmiştir.

⁷⁶ Muhammed Aruçi, "Mehmed Cemâleddin Çauşeviç", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/447-448.

⁷⁷ Kitabın "Klasik Arap Literatürü" adı altında Türkçe çevirisi de mevcuttur. Bu hususta geniş bilgi için bk. Mehmet S. Hatiboğlu, "Ignaz Goldziher", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/104.

⁷⁸ Hatiboğlu, "Ignaz Goldziher", 14/104.

⁷⁹ Hüseyin Bağcı, "Bosna-Hersek - Soğuk Savaş Sonrası Anlaşmazlıklara Giriş", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Araştırmaları Dergisi* 16/27 (1992-1994), 258.

Slavların Sırplarla birleşmesiyle Yugoslavya'nın kuruluşu için ilk adım atılmış oldu. Bu birleşme neticesinde 1 Aralık 1918'de anayasa ile yönetilecek olan *Sırp, Hırvat ve Sloven Krallığı* diye bir devlet kurulmuştur. Ardından kuruluşta yer almamasına rağmen Bosna-Hersek de bu devlete zoraki olarak katılmıştır. Diğer yandan Balkan Savaşları'nın yapıldığı 1912 yılında Osmanlı'dan koparılan ve Sırp tarafından işgal edilen Sancak bölgesi de kurulan bu yeni devletin içinde yer almıştır.⁸⁰

Bu dönemde Arapça, Osmanlı mirası olan medreselerde, Avusturya-Macaristan döneminde kurulan *Şeriat Kadılık Okulu*'nda, savaşın ardından 1918 yılında kurulan *Şeriat Gimnaziyumu*'nda (*Šerijatska gimnazija*) ve Yugoslavya Krallığı Bakanlığı'nın onayıyla 1935 yılında Bosna-Hersek'te fakülte düzeyinde açılmış ilk eğitim kurumu olan *Saraybosna Yüksek İlahiyat Okulu*'nda okutulmuştur.⁸¹

Eğitimde reform rüzgârlarının estiği Avusturya-Macaristan döneminde eğitim ve dinî işlerinde özerklik elde eden Boşnakların ilim meclislerinde, özellikle bölge medreselerine ait müfredat programlarının ıslahına yönelik sıkça anketler düzenlenmiştir. 1911 yılında, Saraybosna'da sekiz yıllık bir *Bölge (Merkez) Medresesi* için ders müfredatı kararlaştırılmış olsa da söz konusu medrese ancak 1917 yılında açılabilmiş ve yine anketler sonucu medreselere yönelik bir takım kararların alındığı 1922'de *Saraybosna Yüksek Medresesi (Viša medresa)* adını alarak müfredatı nihai şeklini almıştır. İslami eğitim anket ve analiz komisyonunun Aralık 1921 ile Ocak 1922 yılları arasında söz konusu müfredata dair getirdiği kararların kayıtlarında Arap dili öğretiminden maksat: "*Dinî, ilmî ve hafif edebî metinleri tamamen anlama ve kavrama kabiliyetine sahip olmak; eski Arap edebiyatına vakıf olmak, Arap edebiyatı alanında yapılacak her türlü ilmî çalışma için öğrencide gerekli istidâdı sağlamak*" şeklinde ifade edilmiştir.⁸²

Bahsi geçen okulda 1. sınıftan 4. sınıfa kadar haftalık beşer, 5. sınıftan 8. sınıfa kadar ise haftalık dörder saat Arapça okutulmuş, Gazi Hüsrev Bey Medresesi'nin ıslahıyla 1925 yılında ise eğitime kapatılmıştır.

1935 yılında *Yüksek İslam Şeriat-İlahiyat Okulu*'nun (*Viša islamska šerijatska teološka škola*) açılmasıyla beraber daha evvelinde dörder yıllık alt, orta ve üst olmak üzere üç bölüme ayrılan Gazi Hüsrev Bey Medresesi'nin üst bölümüne ihtiyaç kalmadığından, o da Üsküp İsâ Bey Medresesi ve Saraybosna'da bu dönemde açılan *Şeriat Gimnaziyumu (Šerijatska gimnazija)* gibi sekiz yıllık bir eğitim kurumuna dönüştürülmüştür. Söz konusu dönemin Gazi Hüsrev Bey Medresesi'ndeki müfredat çerçevesinde Arapça için şunlar söylenebilir:

a) Alt bölümdeki 1. ve 2. sınıfta Arapça beşer, 3. ve 4. sınıfta ise altışar saat okutulmuştur. Bu bölümde okutulan kitapların tamamı klasik medrese sisteminde okutulanlarla aynıdır. Dördüncü sınıfta ise Boşnakça dilinde yazılmış Aliya Kadiç ve Aliya Buliç'in *Arapça Dilbilgisi* kitabı da klasiklerin arasına girebilmiştir.

b) Orta bölümdeki 5, 7 ve 8. sınıfta Arapça dört, 6. sınıfta ise altı saat okutulmuştur. Bu sınıflarda okutulacak dersler genelde Arap edebiyatı ve Arap belagatıyla alâkalıdır. Belagat derslerinde medreselerin vazgeçilmezi *Telhîs* tercih edilmiştir.

c) Medresenin üst bölümü faaliyette olduğu dönemlerde Arapça derslerinde İbn Hâcib'in (ö. 646/1249) *Kâfiye*'si ve İbn Abdî Rabbih'in (ö. 328/940) ciltli ve ansiklopedik kitabı *el-İkdu'l-Ferîd* okutulmuştur.⁸³

⁸⁰ Muhammed Aruçi, "Yugoslavya", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/574.

⁸¹ Ramić, *Obzorja*, 217 vd; Pepić, *Arapça'nın Bosna-Hersek ve Sancak Bölgesi'ndeki Varlığı ve Durumu*, 56.

⁸² Ramić, *Obzorja*, 220.

⁸³ Ramić, *Obzorja*, 223-225.

İki Dünya Savaşı arası dönemde Arapçanın okutulduğu okullardan bir diğeri de önceki bölümde bahsi geçen *Şeriat Kadılık Okulu*'dur. Avusturya-Macaristan döneminde 1887 yılında kurulan *Şeriat Kadılık Okulu* Yugoslavya Krallığı'nda da yirmi yıl kadar eğitim faaliyetlerine devam etmiştir. Arap dili öğretiminde o dönemlerde genelde Boşnakça dilinde yazılmış gramer kitapları tercih edilen ve sonrasında 1935 yılında faaliyete kapanan bu okul Boşnakların manevi-tarihsel dönüşümlerinde ve yine onlarda modern İslâmî düşüncenin kökleşmesinde önemli bir rol oynamıştır.

Boşnak âlimlerde fakülte düzeyinde bir yüksek İslam eğitim kurumu tesis etme fikri Avusturya-Macaristan döneminin başından beri mevcuttu. Bu hedefe doğru gidilen yolda kökleşmiş geleneksel eğitim yapısından siyasî ve maddi sorunlar ve akademik kadroların yetersizliğine kadar birçok zorluklar ortaya çıkmasına rağmen bu fikirden hiçbir zaman dönülmemiştir.⁸⁴ Bu yöndeki uğraşların neticesinde Birinci Dünya Savaşı'nın nihayete erdiği 1918 yılında, 1. sınıftan 8. sınıfa kadar Arapçanın da okutulacağı *Şeriat Gimnaziyumu* (*Šerijatska Gimnazija*)⁸⁵ okulu kurulmuştur. Söz konusu çabaların ikinci adımı ise Gazi Hüsrev Bey Medresesi'nin üst bölümünün eğitim faaliyetlerine son verilmesi ve sonrasında bahsi geçen *Şeriat Kadılık Okulu*'nun kapatılmasından sonra 1937 yılında⁸⁶ *Yüksek İslam Şeriat-İlahiyat Okulu*'nun (*Viša Islamska šerijatska teološka škola*) açılmasıyla atılmış oldu.⁸⁷

Elimize ulaşan okulun yıllık çalışma raporlarına göre *Şeriat Gimnaziyumu*'nun müfredatı 1918 yılında açılışından 1945 tarihindeki kapatılışına kadar iki kez değişmiştir. Raporlarda yer alan bilgilere göre Arapça derslerinin haftalık dağılımı tablo halinde şu şekilde gösterilebilir:

⁸⁴ Bilal Hasanović, "Visoko islamsko školstvo u Bosni i Hercegovini između dva svjetska rata", *Glasnik islamske zajednice* 3-4 (Mart-Nisan 2008), 271.

⁸⁵ Bu isimlendirme dikkat çekicidir. Söz konusu okulun, geleneğin sınırlarını aşan modern müfredatı göz önüne alındığında, bu girişim hem orada verilecek eğitim hem de uygun görülen isimlendirme açısından Avusturya-Macaristan döneminde yüksek düzeyde eğitim veren *Realna Gimnazija* (*Realschule*)'nın İslâmî bir versiyonunu (*Šerijatska gimnazija*) ortaya koyma çabası olarak okunabilir.

⁸⁶ *Şeriat Kadılık Okulu* 1935 yılında faaliyete kapatılmış ve akabinde okulun binası 1937 yılında *Yüksek İslam Şeriat-İlahiyat Okulu* adı altında tekrar faaliyete açılmıştır. Bu nedenden dolayı söz konusu okulun kapanma yılı bazı kaynaklarda 1935, bazılarında ise 1937 yılı olarak geçmekte, bu da bazen okuyucunun kafasında okulun nispeten yakın tarihi konusunda soru işareti bırakmaktadır. Karşılaştırmalı olarak bk. Ramić, *Obzorja*, 225; Hatidža Kahrıman, "Šerijatska sudačka škola u Sarajevu", *Novi Muallim* 14/53 (2013), 82 vd.

⁸⁷ Ramić, *Obzorja*, 225.

Sınıf	Dersin Adı	Haftalık Ders Saati (1918-1926/27)	Haftalık Ders Saati (1927-1939)	Haftalık Ders Saati (1939/40-1945)
1. Sınıf	Arapça	6	5	5
2. Sınıf	Arapça	5	5	5
3. Sınıf	Arapça	5	4	5
4. Sınıf	Arapça	5	4	5
5. Sınıf	Arapça	4	4	4
6. Sınıf	Arapça	4	4	4
7. Sınıf	Arapça	4	4	4
8. Sınıf	Arapça	3	4	4

Tablo 3 Saraybosna Şeriat Gimnaziyumu (Şerijatska gimnazija) - 1918, 1927 ve 1939⁸⁸ Tarihli Müfredata Göre Arapça Haftalık Ders Çizelgesi⁸⁹

Şeriat Gimnaziyumu'nda Arapça derslerinde genellikle Avusturya-Macaristan döneminde Boşnakça dilinde yazılmış şu kitaplar okutulmuştur:

1. *Arapça Dilbilgisi ve Çalışma Kitabı* - Aliya Kadiç ve Aliya Buliç,
2. *Arapça Dilbilgisi I,II. (Gramatika arapskog jezika I,II)*⁹⁰ - Şaçir Sikiriç, Mehmed Hanciç ve Muhammed Paşiç,
3. İbn Hâcib'in Şâfiye'si ve Kâfiye'si,
4. *Peygamberimizin Hayatından Seçme Metinler (Izbor iz kitabi sireti Resulullahi)* ve bu metinlere yönelik hazırlanan *Arapça-Sırbo-Hırvatça Sözlük* - Şukriya Alagiç,
5. *Arap Şiirinden Seçmeler (Izbor arapskog pjesništva)* ve ilgili esere yönelik hazırlanan *Arapça-Sırbo-Hırvatça Sözlük* - Aliya Kadiç,
6. *Klasik Arap Literatürü* - Ignaz Goldziher,

⁸⁸ Pepiç'in Ramić'ten söz konusu müfredata ilişkin naklettiği bilgilerde düzeltilmesi gereken iki yer vardır: 1) İlk kez değişen müfredatın yürürlüğe konma yılı (1925/1927); Müfredattaki ikinci sınıfın Arapça haftalık ders saati (4/5). Karşılaştırmalı olarak bk. Pepiç, *Arapça'nın Bosna-Hersek ve Sancak Bölgesi'ndeki Varlığı ve Durumu*, 61.

⁸⁹ Ramić, *Obzorja*, 217, 218.

⁹⁰ Medreselerde klasik gramer kitaplarının tahtını sarsacak ve Boşnaklar'da anadilde Arap dili öğretiminin ilk ciddi ve vazgeçilmez kaynağı olacak bu eserin ilk baskısı 1936 yılında Saraybosna Vakıflar Müdürlüğü'nce yapılmıştır. Eserin serüveni, her şeyden önce medreselerin ihtiyaçlarını karşılayacak Boşnakça bir Arap dili grameri kitabının ortaya konulması amacıyla Saraybosna *Meclis Ulemâsi*'nin 1933 yılında başlattığı bir kampanya ile başlamıştır. Kitap yazımı için açılan ilana başvuran onlarca kişiden *Meclis* 1934 tarihli bir toplantıda bu görevi *Şeriat Kadılık Okulu*'nun müdürü Şaçir Sikiriç (1893-1966)), *Şeriat Lisesi*'nin müderrisi Mehmed Paşiç (1891-1980) ve *Gazi Hüsvrev Bey Medresesi*'nin müderrisi Mehmed Hanciç'e (1906-1944) tevdi etmiştir. Kitap yazımı sırasında *Meclis Ulemâsi*'nin karara bağladığı uyulması gereken ve göze çarpan hususlardan bazıları şöyledir: a) Arapça gramer konularının imkân dâhilinde Boşnakça gramer konularıyla mukayese edilerek ele alınması b) Kitabın Avrupa ülkelerinde ve Arap dünyasında modern dönemde yazılmış Arap gramer kitapları esas alınarak hazırlanması c) *Çalışma (tedrîbât)* kitabının yazımı sırasında alıştırılarda özellikle Arap edebiyatının her türünden örneklerin kullanılması vs. (Ramić, *Obzorja*, 227). Kitap iki ciltten oluşmaktadır. Birinci ciltte imlâ ve sarf konuları, ikinci ciltte ise nahiv konuları yer almaktadır. İlk basıldığı yıllarda sadece Bosna-Hersek ve Sancak Bölgesi'ndeki medreselerde değil, o zamanlar Federal Yugoslavya Cumhuriyeti sınırları içerisinde bulunan Kosova ve Makedonya'da faaliyet gösteren medreselerde de ders kitabı olarak kullanılmıştır. Bugüne kadar 5 baskı yapmış bu güzel eser hâlâ sadece medreselerde değil fakültelerde de Boşnakların zorunlu veya ek ders kaynakları arasında yer almaktadır.

7. *Arap Aruzu* – Muhammed Behluloviç,
8. İbn Haldun'un *Mukaddimesi*; İbn Battuta'nın *Seyahatnâmesi*, *Hay bin Yakzan* – İbn Tüfeyl ve Mısırlı Muhammed el-Herrâvî'nin o dönemde çocuk şarklarıyla ilgili yazdığı *Semîru'l- etfâl* adlı kitabı.⁹¹

Klasik ile modernin buluştuğu bu müfredatla Arap dilinin yeni dünya düzeni karşısında dinî metinleri sadece anlama, kavrama ve tercüme etme aracı seviyesinden ilmî, siyasi, ticarî ve pratik fonksiyonu olan bir iletişim aracı seviyesine çıkarılmak istendiği aşikârdır. Mezkûr eserler arasında medreselerde asırlar boyu okutulmuş klasik belagat kitaplarının yer almaması da yine müfredatın dikkat çekici noktalarındandır.

Şeriat Kadılık Okulu'nun eğitime kapatılması üzerine aynı binada 1937 yılında fakülte düzeyinde açılmış ilk eğitim kurumu özelliğini de taşıyan *Yüksek İslam Şeriat-İlahiyat Okulu* (*Viša*⁹² *islamska šerijatsko-teološka škola*), iki Dünya Savaşı arası dönemde Arap dilinin okutulduğu eğitim kurumlarının sonuncusudur.

1930'lu yıllarda *Bosna-Hersek İslam Birliği*, Saraybosna'da fakülte düzeyinde açılmak istenen bir Şeriat-İlahiyat okuluna ilişkin taleplerini Yugoslavya Krallığı Bakanlığı'na defalarca kez iletmış ve bu konuda yazışmalarını aralıksız şekilde devam ettirmiştir. Krallık Bakanlığı temsilciliğine sunulan okulun amacı, vizyonu ve müfredat taslağının da yer aldığı 1933 tarihli bir dilekçede okutulması düşünülen yirmi altı din, hukuk ve mantık dersinin; *Arapça Dilbilgisi* (*Sarf, Nahiv*), *Vaz'* (etimoloji), *Şiir ve Belagat* (*meâni, beyân, bedi'*) olmak üzere dört tanesi Arap dili ile alâkalıdır.⁹³ Ne var ki 31 Mart 1935 tarihli düzenlemeyle açılışı kararlaştırılan *İslam Şeriat-İlahiyat Okulu*'nda okutulacak dersler bakanlık tarafından on iki maddeye hasredilmiş, Arapça hakkında ise Türkçe ve Farsçanın da yer aldığı "*Doğu Dilleri*" maddesi altında kısaca söz edilmiştir. Bu okuldaki Arapça haftalık ders saatinin ve okutulan kitapların ayrıntılı bilgisine ulaşamamış olsak da Arapça derslerine giren tek hocanın bahsi geçen *Arapça dilbilgisi* kitabının yazarlarından Şaçir Sikiriç'in olduğu bilgisi bize bu konuda az da olsa bir fikir vermektedir. *İslam Şeriat-İlahiyat Okulu* İkinci Dünya Savaşı bitiminde 1945 yılında kapatılmıştır.⁹⁴

Osmanlı döneminde Sancak Bölgesi'nde faal olan on bir medreseden Birinci Dünya Savaşı sonrası sadece üçünün⁹⁵ eğitim-öğretim faaliyeti devam etmiştir.⁹⁶ 1936 yılında bu medreselere yönelik bir takım ıslahlar ve düzenlemeler yapılmış (sekiz yıllıklar dört yıllığa indirilmiş), 1946 yılında ise faaliyeti devam eden son Merkez Yeni Pazar Medresesi de eğitime kapatılmıştır.⁹⁷ Söz konusu döneme ait ulaşılan bazı faaliyet raporları ve müfredatlara bakıldığında⁹⁸ bu medreselerdeki Arapça öğretiminin Bosna'dakinden daha az değişim geçirdiği rahatlıkla söylenebilir.

⁹¹ Ramić, *Obzorja*, 218, 219.

⁹² Yüksek kelimesinin Boşnakça karşılığı "Visok/i/a/o" dur. Söz konusu isimlendirmede kullanılan "Viša" kelimesi ise Boşnakça veya Sırpçada özellikle eğitim kurumları için kullanıldığında "Yüksek" düzeyinin bir alt kademesini ifade etmektedir. Yugoslavya Krallığı Eğitim Bakanlığının bu isimlendirmede oynadığı kelime oyunu masum olmasa gerektir.

⁹³ Hasanović, "Visoko islamsko školstvo u Bosni i Hercegovini", 275.

⁹⁴ Hasanović, "Visoko islamsko školstvo u Bosni i Hercegovini", 279.

⁹⁵ Bunlar: Yenipazar Medresesi, Priyepolye Bakiye Hanım Medresesi ve Taşlıca Sadri Esbek Osman Paşa Medresesi'dir.

⁹⁶ Kasumović, *Školstvo i obrazovanje u bosanskom ejaletu*, 217 vd.

⁹⁷ Pepić, *Arapça'nın Bosna-Hersek ve Sancak Bölgesi'ndeki Varlığı ve Durumu*, 64.

⁹⁸ Kasumović, 1936 yılına kadar sekiz yıllık olan Yenipazar Medresesi'nde Arapça derslerinde birinci sınıfta *Maksûd* ve *Emsile*, ikinci sınıfta *Maksûd*, üçüncü ve dördüncü sınıfta *İzhâr*, beşinci sınıfta *Kâfiye*, altıncı ve yedinci sınıfta ise *Molla Câmi*'nin okutulduğunu aktarmaktadır. Kasumović, *Školstvo i obrazovanje u bosanskom ejaletu*, 218.

Yenipazar Medresesi'nin eğitime kapatıldığı 1946 yılından Priştine *Alauddin Medresesi*'nin Yenipazar şubesinin açıldığı 1990 yılına kadar Sancak Bölgesi'nin hiçbir eğitim kurumunda Arap dilinin okutulmadığının da altı çizilmelidir.⁹⁹

Arapça Dilbilgisi (Gramatika arapskog jezika) kitabının üç yazarı Mehmed Hanciç, Şaçir Sikiriç ve Muhamed Paşiç'in yanı sıra bu dönemde Arapça sahasında adından söz ettiren isimlerden; Viyana'da Arap dili alanında profesörlük sınavını geçerek ülkesine döndükten sonra birçok lisede Arapça hocası olarak görev yapan ve 1937 yılında faaliyete geçen *İslam Şeriat-İlahiyat Okulu*'nda kurucu rektör görevini üstlenen Mostarlı Muhammed Emin Dizdar (1890-1939); *Şeriat Gimnaziyumu* hocalarından, Boşnakça Arap grameri yazarı ve Kuran-ı Kerim'in Boşnakça mütercimi meşhur Besim Korkut (1904-1975)¹⁰⁰; *Şeriat Gimnaziyumu* hocalarından el-Ezher'in ilk Boşnak mezunlarından Muhammed Foçak (1907-1978)¹⁰¹ gibi âlimler zikredilebilir.

4. İkinci Dünya Savaşı Sonrası Dönem (1945-1995)

İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde Yosip Broz Tito (1892-1980) önderliğinde Yugoslavya'da komünist rejim tesis edilmiştir. Baskıcı rejimin gelmesiyle beraber lise statüsünde çalışmaya devam etmiş olan Gazi Hüsrev Bey Medresesi dışında Bosna-Hersek ve Sancak Bölgesi'nde faaliyet gösteren ve müfredatlarında din dersleri bulunduran tüm okullar kapatılmıştır.¹⁰²

İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde Arapça, kapatılmaktan kurtulan *Gazi Hüsrev Bey Medresesi*'nde, 1949 yılında açılan Saraybosna *Klasik Lisesi*'nde (*Klasična gimnazija*), Saraybosna Felsefe Fakültesi'nin bünyesinde 1950 yılında kurulan *Şark Filoloji Kürsüsü*'nde¹⁰³ ve Bosna-Hersek *İslam Birliği Riyaseti*'nin gayretleriyle 1977 yılında kurulup faaliyete başlayan bugün ise Güneydoğu Avrupa'nın en eski ve en prestijli İslami eğitim kurumlarından kabul edilen *Saraybosna İlahiyat Fakültesi*'nde okutulmuştur.¹⁰⁴

Çalkantılı bu dönem içinde *Gazi Hüsrev Bey Medresesi*'nde eğitim süresi ve ders müfredatı birkaç kez değişmiş olsa da medreselerin vazgeçilmezi Arapça dersi her müfredatta ve her sınıfta yerini korumuş ve okutulmaya devam etmiştir.¹⁰⁵ Ancak, Arapça öğretiminde kullanılan klasik kitapların "çıktığı en son kapı" diye bilinen medreselerin müfredatlarına bu dönemde artık ana dilde yazılmış gramer kitaplarının dâhil edildiğini görmekteyiz. Mehmed Hanciç, Şaçir Sikiriç ve Muhammed Paşiç'in ortaklaşa yazmış oldukları *Arapça Dilbilgisi Kitabı (Gramatika arapskog jezika)*, komünist Yugoslavya'da ideolojik sebeplerden ötürü yasaklanacağı 1983 yılına kadar¹⁰⁶ Arapçanın okutulduğu tüm kurumlarda ana ders kitabı olarak tercih edilmiştir.¹⁰⁷

⁹⁹ Pepiç, *Arapça'nın Bosna-Hersek ve Sancak Bölgesi'ndeki Varlığı ve Durumu*, 64, 65.

¹⁰⁰ Muhammed Aruçi, "Korkut, Besim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/204.

¹⁰¹ Ferid Dautović, "Profesor Muhamed Efendija Foçak", *Novi Muallim* 6/22 (2005), 76.

¹⁰² Pepiç, *Arapça'nın Bosna-Hersek ve Sancak Bölgesi'ndeki Varlığı ve Durumu*, 65.

¹⁰³ Ramić, *Obzorja*, 233-235-248.

¹⁰⁴ Ramić, *Obzorja*, 233, 235.

¹⁰⁵ Bu hususta geniş bilgi için bk. "Uredba Gazi Husrevbegove medrese u Sarajevu", *Glasnik IVZ* (1939), 226-256.

¹⁰⁶ Kitabın yasaklanmasından bir sene sonra komünist rejim, dinî muhtevadan tamamen soyutlanmış bir Arapça dilbilgisi kitabını Belgrad Filoloji Fakültesi'nde Arap dili ve belagati profesörü Rade Bojović'e yazdırmıştır. Bojović'in kitabı Bosna'da o dönemlerde basılmış Arapça gramer kitaplarının dördüncüsü olup bugün halâ Bosna'da Arapça'nın okutulduğu yüksek eğitim kurumlarında zorunlu kaynaklar arasındadır.

¹⁰⁷ Ramić, *Obzorja*, 256-257.

1949 yılında Saraybosna'da *Birinci Klasik Lisesi (Prva klasična gimnazija)* açılmıştır. Açılışından üç sene sonra telifini yukarıda zikri geçen Kur'an-ı Kerim'in Boşnakça mütercimi Besim Korkut'un üstlendiği, okulun birinci ve ikinci sınıflarına yönelik yeni bir Arapça ders kitabı basılmıştır. Bu kitaba ek olarak söz konusu okulda Hanciç ve arkadaşlarının yazmış oldukları gramer kitabı da okutulmuştur.¹⁰⁸

Klasik Lisesi hocalarından Adila Begoviç daha sonraları Arapçaya dair yazdığı bir ders kitabının önsözünde özellikle 1950 yılında açılmış *Şark Filoloji Kürsüsü'nün* teşvikiyle Arapçanın Türkçe ile birlikte 1954/55 eğitim-öğretim yılında *Klasik Lisesi'nin* müfredatına dâhil edildiğini söylemektedir.¹⁰⁹ O zamanlar *Klasik Lisesi'nde* Arapça ve Türkçe'nin müfredata dâhil edilmişinden amacın "genç şarkiyatçıların sayısını arttırmak" olduğunu belirten Begoviç'in sözlerinden, okuldaki Arapça öğretiminden gayenin artık hiçbir şekilde dilin dinî boyutuyla ilişkilendirilemeyeceği anlaşılmaktadır.

1950 yılında *Gramatika arapskog jezika I-II* kitabının yazarlarından Şaçir Sikiriç'in öncülüğünde Saraybosna Üniversitesi Felsefe Fakültesi'nde *Şark Filoloji Kürsüsü* kuruldu. Kuruluşundan 1960'lı yıllara kadar Arapça gramer dersleri bu kürsüde ilk beş sömestrede Şaçir Sikiriç'in *Arapça Dilbilgisi* ile İsviçreli oryantalist Albert Socin'in (1844-1899) ve Alman Doğumlu Norveçli Eski Ahit teolojisi Profesörü Carl Paul Caspari'nin¹¹⁰ (1814-1892) Arapça gramer kitapları esas alınarak işlenmiştir.¹¹¹ Filoloji kürsüsüne uygun olarak Arapça derslerinde dilbilgisi dışında Arapça belâgat, Arap şiiri, aruz ilmi, Arap edebiyatı, Arap edebiyatı tarihi gibi dersler de okutulmuştur. Altıncı, yedinci ve sekizinci sömestrede belâgat ve Arap şiiri derslerinde kitap olarak Danimarkalı oryantalist ve dilbilimci August Ferdinand Mehren'in (1822-1907) *Die Rhetorik der Araber* ve Mısırlı şair ve yazar Hifnî Nâsif'in (1856-1919) *Kavâidu'l-Luğati'l-Arabiyye* kitapları kullanılmıştır. Beşinci sömestreden sekizinci sömestreye kadar aruz ilmi, Arap edebiyatı tarihi ve dilbilimi de içine alan Arap Edebiyatı derslerinde ise ders kitabı olarak Muhammed H. Behliloviç'in *Arap Arûzu (Arapka metrika)*, şiir sanatı alanında bugün de önemli kaynaklar arasında yer alan Georg Freytag'ın (1788-1861) *Darstellungen arabischen Verskunst* ve Carl Brockelman'ın Arapça yazma eserler literatürüne dair yazdığı *Geschichte der arabischen literatur* isimli kitaplardan yararlanılmıştır.¹¹²

1950'de Felsefe Fakültesi çatısı altında faaliyete başlayan *Şark Filoloji Kürsüsü* paralelinde Bosna-Hersek Cumhuriyeti Millet Meclisi'nin kararıyla faaliyetini günümüze kadar sürdüren *Saraybosna Şarkiyat Enstitüsü (Orientalni institut u Sarajevu)*¹¹³ kurulmuştur. Enstitü bünyesinde, kuruluşundan bu yana yayın faaliyetine devam eden *POF Dergisi (Prilozi za orijentalnu filologiju/Şark filolojisi çalışmaları)* ve yine *Özel Yayınlar/Posebna izdanja* adı altında çıkan kitap serileri, Arap dili alanında Boşnaklara büyük katkıları olmuş ve ileride çok değerli eserlerin çıkmasına zemin hazırlamıştır. O eserlerden biri Boşnakların dönemin en meşhur filologlarından Tevfik Muftić'in (1918-2003) Arapça-Sırbohrvatça Sözlüğü'dür (*Arapsko-*

¹⁰⁸ Begoviç, *Arapski jezik*, 5.

¹⁰⁹ Adila Begoviç, *Arapski jezik za prvi razred srednje škole* (Sarajevo: Izdavačka kuća „Ljiljan“, 1997), 5.

¹¹⁰ Pepiç'in tezinde yazarın soyadı kitap editörünün soyadıyla karıştırılmıştır. Söz konusu kitabın editörü August Müller'dir. Bunun haricinde burada yabancı isimlerin yazılışlarında yapılan bazı basit harf hataları, araştırmacıların ilgili kişileri ve eserlerini tespit etme sürecini şüphesiz zorlaştıracaktır: (Ör: Mahren x Mehren; Fraytag x Freytag). Pepiç, *Arapça'nın Bosna-Hersek ve Sancak Bölgesi'ndeki Varlığı*, 68.

¹¹¹ Ramić, *Obzorja*, 50.

¹¹² Ramić, *Obzorja*, 51.

¹¹³ Kuruluşundan 1992 savaşına kadar olan dönemde enstitü Bosna-Hersek Cumhuriyeti idaresinde özel bir kurumdu. Dayton Antlaşması'nın (1995) ardından Bosna-Hersek Federal Milli Eğitim, Kültür ve Spor Bakanlığı bünyesine alınmıştır. Daha sonra Saraybosna Üniversitesi'nin bünyesine dâhil edilerek üniversite kampüsü içerisinde bir araştırma müessesesi olmuştur. Bu hususta geniş bilgi için bk. Muhammed Aruçi, "Orientalni Institut u Sarajevu", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/395-396.

srpskohroatski rječnik).¹¹⁴ İlk olarak 1973 yılında basılan bu devasa eserin 4000 sayfası¹¹⁵ yaklaşık 150 bin kelime ihtiva etmektedir. En son Saraybosna'da *el-Kalem* yayınevi tarafından *Arapça-Boşnakça* olarak basılan bu sözlük, Balkanlar'da Boşnakça, Sırpça, Hırvatça veyahut Makedoncanın konuşulduğu bölgelerde Arapça okuyanların, öğrenenlerin veya severlerin en önemli kaynakları arasındadır.¹¹⁶

İkinci Dünya Savaşı bitiminde Bosna-Hersek'te fakülte statüsünde faaliyet gösteren *Yüksek İslam Şeriat-İlahiyat Okulu*'nun kapatılması üzerine, Boşnakların yüksek İslâmî eğitim alabilecekleri bir eğitim kurumu kalmamıştı. Bosna *İslam Birliği Riyasetinin* komünist rejimle mücadelesi ve iyi diplomasisi neticesinde, otuz iki yıllık "fetret dönemi"nden sonra 1977 yılında Saraybosna'da (*İslâmî*) *İlahiyat Fakültesi (Islamski teološki fakultet)* kurulmuştur.¹¹⁷

Arap dili fakültenin ilk müfredatında Temel İslam Bilimleri bölümü içerisine dâhil edilmemesine rağmen, filolojik çalışmaların Kur'an ve hadis yorumuyla çok sıkı ilişki içinde olması hasebiyle dönemin müfredatıyla ilgili bilgilerden Arapça dersinin tüm alt dallarıyla beraber bu kurumda da yoğun bir şekilde okutulduğu anlaşılmaktadır. Söz konusu müfredata göre birinci ve ikinci sınıfta *Sarf-Nahiv Bilgisi*, *Arap Belagatı* ve *Arap Leksikografisi (sözcükbilimi)*; üçüncü ve dördüncü sınıfta ise *İslam Öncesi Arap Edebiyatı*, *İslamiyet (nübüvvet) Döneminde Arap Edebiyatı*, *Klasik Dönem Arap Edebiyatı*, *Klasik Dönem Sonrası Arap Edebiyatı*, *Yeni Dönem Arap Edebiyatı* ve *Bosna-Hersek'te Arapça Öğretimi* gibi derslerin okutulması öngörülmüştür.¹¹⁸

Derslerin içeriği ile ilgili Yusuf Ramiç'in *Arap-İslam Edebiyatının Ufukları/Obzorja Arapsko-Islamske Književnosti* adlı eserinde verdiği bilgilerden hareketle fakültenin Arapça bazlı ilk müfredatı tablo ve özet halinde şu şekilde verilebilir:

¹¹⁴ Sözlüğün kalitesi ve geniş kapsamı Boşnakların Arap leksikografisi alanındaki çalışmalarının önüne adeta set çekmiştir. Sözlüğün yayınlanmasından ancak yirmi beş yıl sonra Nurko Karaman (Kur'an'ın Boşnakça mütercimlerinden) daha çok imam-hatiplilere yönelik alfabetik ufak bir sözlük yazmaya cüret etmiştir.

¹¹⁵ Cumhuriyetten sonra Türkiye'de basılan Mevlüd Sarı, Emrullah İşler, Arif Erkan ve İlyas Karlı hocalarının büyük Arapça-Türkçe sözlükleri sayfa ve sözcük sayısı bakımından *Muftiç Sözlüğü*'nün gerisindedir.

¹¹⁶ Muftiç, bu eşsiz eserin yanında, çok sayıda makale, 1965-1978 yılları arasında Saraybosna Felsefe Fakültesi'nde Arapça hocalığı yaparken belagat derslerinde kullanmak üzere yazdığı *Klasik Arap Belagatı (Klasična arapska stilistika)* ve bugün Boşnaklar'da Arapça gramer denince akla ilk gelen ve Arapçanın okutulduğu tüm yükseköğretim kurumlarında ders kitabı olarak kullanılan *Arap Dili Grameri (Gramatika arapskog jezika)* kitaplarının da yazarıdır. Muftiç söz konusu gramer kitabında; Fonetik, Sarf, Nahiv, Semantik, Arap Lehçeleri, Arap Filologlar, İmlâ Kuralları, Dilbilim ve diğer benzeri konuları 862 sayfada işlemiştir. Saraybosna İslâmî İlimler Fakültesi öğretim üyesi Dr. Yusuf Ramiç, kalitesinden ve ihtiva ettiği konulardan ötürü *Arap Dili Grameri* kitabının, *Arap Dilbilimine Giriş* ismini de rahatlıkla taşıyabileceğini söylemiştir. Özgün çalışmalarının yanı sıra Muftiç'in yaptığı tercüme faaliyetleri de takdire şayandır. İbn Hazm el-Endülüsi'nin *Güvercin Gerdanlığı* ve İbn Haldûn'un *Mukaddime*'si Boşnakça'ya Muftiç tarafından tercüme edilmiştir. Bu hususta geniş bilgi için bk. Mubera Bavčić, "Bibliografija radova prof. dr. Teufika Muftica", *Prilozi za orijentalnu filologiju* 54 (2005), 215-222.

¹¹⁷ Fakultet islamskih nauka univerzitetu u Sarajevu (FIN), "Historijat/Tarihçe" (Erişim 12 Temmuz 2022).

¹¹⁸ Ramić, *Obzorja*, 248-253.

1./2. Sınıf	
Dersin Adı	İşlenecek Konular
Sarf ve Nahiv	<ul style="list-style-type: none"> • Merfûat, Mansûbât, Mecrûrat, • Tavâbi', • Nahiv bakımından isimler: Müştak ve câmid İsimler; Masterlar ve çeşitleri; Mastardan türeyen isimler; İsimden türeyen isimler, • Düzensiz fiiller
Leksikografi	<ul style="list-style-type: none"> • Leksikografi ilminin doğuşu, gelişimi, kısımları ve özellikleri • Arap leksikografisinin dünya leksikografisi içindeki yeri • En önemli leksikografi ekolleri (Morfolojik ekol, Semantik leksikografi ekolü, Modern Arap leksikografisi...)
Arap Belagatı	<ul style="list-style-type: none"> • Arap Belagatının doğuşu, gelişimi, bölümleri ve özellikleri • Meâni, Beyân ve Bedi' ilmi
3./4. Sınıf	
Dersin Adı	İşlenecek Konular
İslam Öncesi Arap Edebiyatı	<ul style="list-style-type: none"> • Doğuşu, gelişimi ve en önemli özellikleri • İslam öncesi Arap şiirinin rivâyeti, tedvini ve mevsûkiyet meselesi • İslam öncesi şiirin en önemli kaynakları: Mu'allakât, Mufaddaliyyât, Asma'ıyyât,¹¹⁹ Hamâsetu Ebî Temmâm ve Buhturî, Cemheretü Eş'ârî'l-Arab, çeşitli divanlar vb. • Arap şiirinin özellikleri ve türleri • Nesir türleri
İslamiyet Dönemi Arap Edebiyatı	<ul style="list-style-type: none"> • İslam'ın doğuşu: Manevî, aklî, sosyal ve insanî değerler. • İslam edebiyatının temel kaynakları: Kur'an, Hadis, şiir, yabancı edebiyat • Peygamber döneminde şiirin durumu; düşüşü, yükselişi ve sebepleri • İslâmî şiirin temsilcileri:¹²⁰ Hassan b. Sâbit, Abdullah. Revaha, K'ab b. Mâlik, Ka'b b. Zuheyri ve Kasîde-i Bürde'si • Emevî dönemi Arap şiiri ve en önemli temsilcileri (Ahtal, Ferzadak, Cerîr) • Nesir ve türlerinin en önemli temsilcileri
Klasik Dönem Arap Edebiyatı	<ul style="list-style-type: none"> • Arap edebiyatında "adem-i merkeziyet" dönemi. Yabancı edebiyat tesirleri: Fars ve Yunan unsurlarının etkileri • Nazım ve nesirde (<i>hutab, rasâ'il, makâmât</i>) yeni akımlar: Temel özellikleri ve başlıca temsilcileri

<p>Yeni Dönem (Modern) Arap Edebiyatı</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Napolyon'un Mısır'ı işgali: Uyanış döneminin başlangıcı; Matbaanın ortaya çıkışı ve gazeteciliğin gelişimi; Fransız ve İngiliz edebiyatının Arap edebiyatına etkisi; Tercüme faaliyetleri ve özgün çalışmaların ortaya çıkışı; Tarihî roman (Corcî Zeydân), makâmât (Yâzicî, Muveylihi, Hâfiz İbrâhîm), drama ve tiyatro (Ahmed Şevkî, Aziz Abaza vd.). • Lirik şiirin canlanması: Klasik ekol; lirik-didaktik ekol - Başlıca temsilcileri ve temel özellikleri; Mehcer Edebiyatı - Kuzey Amerika'daki Yazarlar Cemiyeti (er-Râbitatu'l-Kalemiyye) ve Güney Amerika'daki Endülüs Ligi (el-Usbetu'l-Endülüsiyye) - Başlıca temsilcileri ve temel özellikleri
<p>Bosna-Hersek'te Arapça Öğretimi</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Osmanlı Dönemi (Osmanlı fethi ve İslamlaşma süreci; Arap dili öğretimi ve Arapçaya verilen önem; Arap dilinin okutulduğu eğitim kurumları; Arap dili sahasında öne çıkan Boşnak isimler) • Avusturya-Macaristan İşgali Dönemi (Avrupa'daki eğitim ve kültür merkezleriyle temaslar; <i>Klasik ve Real Gimnazyumlar</i>'ın açılması ve bu liselerdeki Arap dili öğretimi; Tercüme faaliyetleri (Repovats, Buliç, Başağiç); İlk Arapça seçme metinler ve Boşnakça gramer kitaplarının çıkması). • İki Dünya Savaşı Arasındaki Dönem (Şeriat Lisesi ve Yüksek İslam Şeriat-İlahiyat Okullarının açılması; Gazi Hüsrev Bey Medresesinin reforme edilmesi; Şaîr Sikiriç ve arkadaşlarının yeni Arapça dilbilgisi kitabı (Gramatika arapskog jezika) vd. • İkinci Dünya Savaşı Sonrası Dönem (Saraybosna Klasik Lisesi'nin açılması; Saraybosna Felsefe Fakültesi'nde Şark Filoloji Kürsüsü'nün ve Saraybosna Şarkiyat Enstitüsü'nün kurulması; Besim Korkut ve gramer kitabı; Teufik Muftić ve belagat ve leksikografi alanındaki çalışmaları; Saraybosna İlahiyat Fakültesi'nin kurulması; Bosna-Hersek'te modern dönem Arabolojisi; Rade Bojoviç ve Arapça dilbilgisi kitabı...

Tablo 4 Saraybosna İlahiyat Fakültesi'nin 1977 Tarihli Müfredatına Göre Arapça ve İlgili Derslerin Muhtevası

Yaklaşık kırk yıl önce Bosna'da bir İlahiyat fakültesinin müfredatı içerisinde bulunan ve adeta bir Filoloji fakültesine örnek teşkil edebilecek seviyede olan bu programın, bugün ülkemizde faaliyet gösteren İlahiyat fakültelerinin genellikle sadece hazırlık sınıflarında okutulan Arapça ve ders programlarıyla kıyaslanmayacak kadar geniş kapsamlı olduğu görülmektedir. Kur'an-ı Kerim'in, hadislerin, tefsirin, kısacası tüm İslâmî ilimlerin anahtarı addedilen Arap dilini geçirdiği tüm evreleriyle, edebî türleriyle, şiirleriyle ve dolayısıyla mantığıyla tanımayıp öğrenmedikçe bir ilahiyatçının Kur'an ve İslam yorumu iddiasında bulunması ne kadar mümkün olabileceği bu program ışığında tartışılmalıdır. Programda ufak fakat göze ilişen önemli ayrıntılardan biri de Nahiv ve Sarf derslerinde işlenecek konular arasında *düzenli* (sahîh) fiil çekimlerinin olmayışıdır. Lise seviyesinde eğitim veren İmam-

¹¹⁹ Asma'î'ye (أصمعي) ait bu şiir antolojisi isminin transkripsiyonu Ramiç'te yanlış yapılmıştır ('Asemiyyat x Asma'ıyyât). Bk. Ramić, *Obzorja*, 251.

¹²⁰ Bu isimler Pepiç'in tezinde "İslamiyet sonrası Arap şiirinin temsilcileri" olarak zikredilmiştir. Nübüvvet kelimesinin yerine İslamiyet kelimesinin sehven kullanıldığını var saymakla birlikte söz konusu isimlerin nübüvvet sonrası değil, nübüvvet zamanında İslami şiir temsilcileri olduklarının altını da çizmekte fayda vardır.

Hatip, medrese ve dengi okulların en önemli hedeflerinden birinin İlahiyat fakültelerine hakkıyla öğrenci hazırlamak olduğu bu programla bir kez daha hatırlatılmaktadır.

6. Bosna Savaşı Sonrası Dönem (1995 ve Sonrası)

Sâmî dil ailesinin yaşayan nadir dillerinden biri olan ve günümüzde altmış ülkede konuşulan Arap dili, dünya genelinde en çok konuşulan 5. dil olup aynı zamanda *Birleşmiş Milletler'* de kabul edilen 6 resmî dilden biridir. Arapça din ve kültür dili olmakla birlikte, uluslararası iletişim sahnesinde de öne çıkan dillerdendir.

Bosna-Hersek'in yüzyıllar boyu Orta ve Yakın Doğu ile olduğu gibi, Arapçanın konuşulduğu Kuzey Afrika ülkeleriyle de güçlü medeniyet ve ekonomik bağları mevcuttur. Bu önemine binaen Bosna-Hersek ve Sancak topraklarında Arapça yaklaşık yirmi beş yıldır yabancı dil olarak sadece fakültelerde değil, bazı ilköğretim ve lise okullarında da okutulmaya devam etmektedir.

Günümüz Bosna'sında Arapçanın ilköğretim okullarına girme hikâyesi,¹²¹ aslında 1989'da Berlin duvarının yıkılmasından sonra Yugoslavya'da komünist sistemin çöküşü ve aynı yıllarda çok partili sisteme geçişine kadar uzanmaktadır.

Bosna-Hersek Eğitim Bakanlığı 90'lı yıllarda Arapça alanında uzman birkaç kişi ile yaptığı resmî görüşmelerden sonra, onlardan ilk ve ortaöğretim okullarında uygulanmak üzere bir ders programı, akabinde söz konusu programa uygun ders kitapları hazırlamalarını talep etmiştir. 5 Mayıs 1994 tarihinde UP-1-03-611-400/94 sayılı kararla kabul edilen söz konusu ders programından sonra, 1995'te programa uygun hazırlanmış kitaplar da bakanlık tarafından basılmıştır.¹²² İlgili kitaplar günümüz Bosna'sının emekli İlahiyat hocalarından Ömer Nakiçević, merhum Yusuf Ramiç ve Mesud Hafizović tarafından ortaklaşa telif edilmiştir.¹²³

Bosna-Hersek'te faaliyet gösteren ilköğretim, ortaöğretim ve yükseköğretim kurumlarında 2005 yılında Avrupa Birliği entegrasyonu süreci kapsamında eğitim reformu gerçekleştirilmiştir. Yeni 3+3+3 ilk ve ortaöğretim sistemine göre çocuklar beş buçuk yaşında eğitime başlamaktadırlar.¹²⁴ Bu sistem için hazırlanan yeni müfredata göre Federal Eğitim Bakanlığı, gerekli kriterler yerine getirildiği takdirde ilköğretim okullarında Arapçanın üçüncü sınıftan dokuzuncu sınıfa kadar birinci (zorunlu) yabancı dil, altıncı sınıftan dokuzuncu sınıfa kadar ise ikinci (seçmeli) yabancı dil olarak okutulmasına müsaade etmektedir.

Günümüz Bosna'sında, ilköğretim ve lise düzeyinde eğitim veren medreselerinin yanı sıra Arap dili, bazı devlet düz liseleri ve hatta bazı özel liselerde de zorunlu veya seçmeli ders olarak okutulmaktadır. Liselere yönelik Arapça ders kitapları bahsi geçen *Birinci Klasik*

¹²¹ Dayton antlaşmasından bu yana Bosna-Hersek'te bağımsız olarak faaliyet yürüten bir Eğitim Bakanlığı yoktur. Okullar kanton, federasyon veya Sırp Cumhuriyeti eğitim bakanlıklarına bağlıdır. Dolayısıyla bu bölümde Bosna-Hersek'teki Arapça eğitimden kastımız Boşnak Müslümanlarca görülen eğitimidir.

¹²² Ramiç, *Obzorja*, 254; Burada 2002 yılında yürürlüğe giren "*İkinci yabancı dil düzenlemesi*"nin doğurduğu ihtiyaca binaen iki Arapça hocası Ahmed Halilović ve Saudin Sivro tarafından ortaöğretime yönelik telif edilen ve 2005 yılında basılan yeni dört ciltlik Arapça ders kitabını da zikretmekte fayda vardır.

¹²³ Modern dil öğretim metotlarıyla hazırlanan bu ders kitaplarının yanı sıra Arap Dili ve Edebiyatı profesörü Yusuf Ramiç'in 1) *Arap-İslam Edebiyatının Ufukları* (*Obzorja arapsko-islamske književnosti*) 2) *Arap Dili ve Edebiyatı* (*Klasik ve Modern*) (*Arapski jezik i književnost (klasična i moderna)*) 3) *Ustratu'l-Muvailihi ve eseruha fi'l-edebi'l-'arabi* (*Porodica Muvailihi i njen utjecaj u književnosti*) 4) *Kur'an ve Hadis Işığında Arap Belagatı* (*Arapska stilistika u sojetlu Kur'ana i Hadisa Allahova Poslanika*) kitapları zikre değerlidir.

¹²⁴ Refik Čatić, "Bosna-Hersek Müslümanlarında Eğitimin Başlangıcı, Gelişimi ve Bugünkü Durumu", *İslam Ülkelerinde Eğitim Kongresi*, ed. M. Hilmi Özev (İstanbul: Tasam Yayınları, 2009), 374.

Lisesi'nde uzun yıllar hocalık yapmış Adila Begoviç tarafından telif edilmiştir.¹²⁵ 2014-2015 eğitim-öğretim yılıyla beraber düz liselerin birinci sınıflarında Muftiç'in 1998 yılında çıkan meşhur *Arap Dili Grameri (Gramatika arapskoga jezika)* adlı kitabının kullanılmasına da karar verilmiştir.¹²⁶

Bütün bunlara rağmen Bosna-Hersek'teki ilkokul ve liselerde yoğun bir Arapça öğretiminden söz etmek güçtür. Kanaatimizce bunun başlıca sebebi, öğrenci velilerinin Arapçayı hâlâ din dersi olarak görmeleri ve onun yerine çocuklarını İngilizce, Fransızca, Almanca gibi birinci derecede dünya dillerine yönlendirmeleridir.

90'lı yıllardan itibaren bugüne kadar kesintisiz eğitim faaliyetine devam eden Gazi Hüsrev Bey medresesine ek olarak Bosna-Hersek İslam Birliği Riyaseti tarafından ülkenin çeşitli yerlerinde beş medrese daha kurulmuştur. Riyaset'in 19 Kasım 2014 tarihli medreseler müfredatı düzenlemesinde, Arapçanın birinci sınıftan dördüncü sınıfa kadar haftada üçer saat okutulması¹²⁷ ve tüm medreselerde ders kitabı olarak Gazi Hüsrev Bey Medresesi Arapça hocalarından Ahmed Haliloviç tarafından medrese eğitimine uygun olarak hazırlanan *Medreselere Yönelik Arapça Ders Kitapları'nın* kullanılması kararlaştırılmıştır.¹²⁸ Gerek ders müfredatı gerekse okutulan kitaplar açısından Sancak bölgesinde eğitim faaliyetlerine devam eden dört medresede¹²⁹ de durum farklı değildir.

Açılışından bu yana eğitim faaliyetlerine devam eden *Saraybosna Üniversitesi Felsefe Fakültesi Şark Filoloji Kürsüsü* (1950) ve *Saraybosna İslâmî İlimler Fakültesi* haricinde bugünün Bosna-Hersek'inde Arapçanın okutulduğu üç yüksek eğitim kurumu daha mevcuttur. Bunlar *Zenitsa Üniversitesi İslam Pedagoji Fakültesi*, *Bihaç Üniversitesi İslam Pedagoji Fakültesi* ve *Mostar Cemal Biyediç Üniversitesi Beşerî İlimler Fakültesi*'dir.

1977 yılında *İlahiyat Fakültesi* adıyla açılan bugünkü *Saraybosna İslâmî İlimler Fakültesi* çatısı altında faaliyet gösteren *İslam Teolojisi*, *İmam-Hatip/Din Kültürü Öğretmenliği* ve *İslâmî ve Pedagojik Eğitim Bölümü* olmak üzere üç ana bilim dalı bulunmaktadır. Fakültenin sayfasında bulunan 2018 yılına ait ders müfredatına göre her üç bölümde sömestr bazında okutulacak Arapça dersleri tablo halinde şu şekilde gösterilebilir:

¹²⁵ Adila Begoviç, *Arapki jezik za 1,2,3,4. razred srednje škole* (Sarajevo: Ljiljan, 1997).

¹²⁶ Pepiç, *Arapça'nın Bosna-Hersek ve Sancak Bölgesi'ndeki Varlığı ve Durumu*, 97.

¹²⁷ Gazi Husrev-begova medresa, "Nastavni Plan i Program Medresa" (Erişim 12 Temmuz 2022)

¹²⁸ Ahmed Haliloviç, *Udžbenik arapskog jezika za 1.,2.,3.,4. razred medrese* (Sarajevo: el-Kalem, 2002).

¹²⁹ Bunlar Yenipazar Gazi İsa Bey Medresesi, Yenipazar Sinan Bey Medresesi, Priyepolye Bakiye Hanım Kız Medresesi ve Tutin Kız Medresesi'dir.

Smtr.	İslam Teolojisi Bölümü	İmam-Hatip ve Din Kültürü Öğretmenliği Bölümü	İslâmî ve Pedagojik Eğitim Bölümü ¹³⁰	Haf. Saati
1.	İlahiyatçılara yönelik Arapça I	Arap dili fonetiği ve morfolojisi (sarf)	Arap Dili 1	5
2.	İlahiyatçılara yönelik Arapça II	Arap Dili Sentaksı (nahiv)	Arap Dili 2	5
3.	İlahiyatçılara yönelik Arapça III	Arapça Metinler	Arap Dili 3	5
4.	İlahiyatçılara yönelik Arapça IV	---	Arap Dili 4	5
5.	---	---	---	
6.	---	---	---	
7.	---	---	---	
8.	---	---	---	

Tablo 5 Saraybosna İslâmî İlimler Fakültesi Lisans Düzeyinde Okutulan Arapça Dersleri¹³¹

Yukarıdaki programdan *İlahiyat Teolojisi* ve *İslâmî ve Pedagojik Eğitim* bölümünde Arapçanın ilk iki sene, diğer bölümde ise ilk bir buçuk sene haftalık 5'er saat okutulduğu anlaşılmaktadır.¹³² Hazırlık Arapça programı olmayan söz konusu fakültenin bu ders programı kuruluş yıllarındaki müfredatının hem ders saati hem de ders çeşitliliği bakımından oldukça gerisinde kaldığı görülmektedir. Bu ve diğer fakültelerde okutulan kitaplara gelince, Arapça modern ve klasik kaynaklarının yanı sıra Muftiç'in eşsiz iki eseri *Arapça-Boşnakça Sözlük (Arapsko-Bosanski rječnik, 1973)* ve *Arap Dili Grameri (Gramatika arapskog jezika, 1988)* kitabı ile fakülte düzeyindeki Arapça öğretiminin temel sahalarından olan leksikografi ve gramer açığının büyük bir kısmının kapandığı söylenebilir.¹³³

Modern dönemde Bosna-Hersek ve Sancak topraklarında genel anlamda Arabolojiye özeldir, Arap dili öğretimine büyük katkıları ve etkileri olan Teufik Muftiç, Omer Nakiçević ve Yusuf Ramiç'in dışında, başta Esad Duraković¹³⁴ olmak üzere, merhum Mehmed Kitso

¹³⁰ Fakültenin resmî sitesinde bölümün güncel müfredatı bulunmadığından 2016 yılına ait müfredat verilmiştir: Fakultet islamskih nauka univerzitetu u Sarajevu (FIN), "Nastavni Plan i Program i Ciklusa Studija" (Erişim 12 Temmuz 2022).

¹³¹ Fakultet islamskih nauka univerzitetu u Sarajevu (FIN), "Sudijski Program Islamske Vjeronauke i Religijske Pedagogije" (Erişim 12 Temmuz 2022); Fakultet islamskih nauka univerzitetu u Sarajevu (FIN), "Studijski Program za Imame, Hatibe i Muallime" (Erişim 12 Temmuz 2022)

¹³² Buna mukabil Sancak'taki Uluslararası Yenipazar Üniversitesi İslâm Araştırmaları Fakültesi'nde Arapça ağırlığına göre üç, dört, beş ve altı ECTS kredisiyle sekiz sönestrın tümünde okutulmaktadır. Bu hususta geniş bilgi için bk. Pepiç, *Arapça'nın Bosna-Hersek ve Sancak Bölgesi'ndeki Varlığı ve Durumu*, 159-166.

¹³³ Ramiç, *Obzorja*, 262.

¹³⁴ S. Ü. Felsefe Fakültesi Şark Filoloji Kürsüsü Arap Dili ve Edebiyatı profesörü, filolog, oryantalist, arapolog, edebiyat eleştirmeni, Bosna-Hersek'in yanı sıra Şam, Kahire ve Amman'daki ilim ve sanat akademileri üyesi Esad Duraković, şüphesiz günümüz Bosna'sının ve Balkanlar'ın en büyük ilim ve fikir adamlarından birisidir. 2003 UNESCO eş-Şarika Arap Kültürü Ödülü ve 2018 Şeyh Hamad Tercüme Ödülü, onun Arap dünyasında layık görüldüğü onlarca ödülün bir kısmıdır. Sayısızca değerli eserlerinden şunlar özellikle anılması gerekmektedir: 1) Basıldığı günden (2007) bu yana Balkan dünyasında ve Avrupa'da ses getirmeye devam eden, 2010 yılında İngilizceye ve bu sene itibarıyla (2019) Arapçaya da çevrilen *Oryantoloji: Kutsal Metnin Evrenselliği (Orijentologija: Univerzum skralnog teksta/Mine'l-istişrâk ilâ 'ilmi's-şark)* kitabı 2) *Oryantal-İslâmî çevrenin Edebiyat*

(Kico)¹³⁵, Mustafa Yahîç¹³⁶, Munir Muiyîç, Meyra Softiç, Amra Muloviç, Elma Dizdar gibi isimler de zikredilebilir.

Sonuç

Bosna Hersek'in Doğu kültürü ve Doğu dilleri ile olan teması, 15. yüzyılın ikinci yarısında İslâm'ın Osmanlı bayrağı altında Balkan yarımadasına girişiyle başlamıştır. Bu nedenle Arapçanın hem Boşnak hem de bölgedeki diğer halkların tarihî ve medenî-kültürel kimliğinin ayrılmaz bir parçası olduğunu söylemek mümkündür.

20. yüzyılın başlarına kadar Boşnaklar Arapçayı *Emsile, Binâ, Maksûd, Avâmil* gibi Osmanlı medreselerinde okutulmuş klasik kitaplardan tahsil etmiştir. Bir yandan Tanzimat döneminde eğitim sistemine getirilen yeniliklerin Bosna'ya ulaşan etkileri, diğer yandan Avusturya-Macaristan işgali döneminde Avrupa'daki ilim ve kültür merkezleriyle kurulan temaslar neticesinde, medreselerin tatbik ettiği genellikle ezber yöntemi üzerine kurulu dil eğitim usulü ilmi çevrelerce tartışılmaya başlamıştır. Özellikle ana dilde dil eğitimi üzerinde durulduğu bu dönemden itibaren Boşnakça olarak kaleme alınmış ilk gramer, aruz ve edebiyat kitaplarıyla birlikte Arap dili öğretiminde yeni bir aşamaya geçilmiştir. Bahsi geçen medrese klasik eserlerinin yerini yeni dönemde, ana dilde yazılmış Aliya Kadiç ve Aliya Buliç'e ait *Arapça Dilbilgisi ve Çalışma Kitabı*, Şaçir Sikiriç, Mehmed Hanciç ve Muhammed Paşiç'in ortaklaşa yazdıkları meşhur iki ciltli *Arapça Dilbilgisi.*, Tevfik Muftiç'in eşsiz *Arap Dili Grameri* gibi kitaplar almıştır.

Asırlar boyunca Arap dili öğretimi konusunda büyük rol oynayan medreselerin yanında İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra komünist Yugoslavya'da Boşnak liderlerin çabalarıyla kurulan ve bugüne dek faaliyetlerine devam eden *Saraybosna Felsefe Fakültesi Şark Filoloji Kürsüsü* (1950), *Şarkiyat Enstitüsü* (1950) ve *Saraybosna İslami İlimler Fakültesi* gibi kurumlar, Osmanlı döneminde olduğu gibi modern dönemde de Arap dili alanında uluslararası düzeyde adından söz ettirmiş Esad Durakoviç, Tevfik Muftiç, Besim Korkut, Ömer Nakiçeviç, Mehmed Kitso, Yusuf Ramiç gibi çok değerli isimlerin ve eserlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

15. yüzyılın sonlarından bu yana Arapçanın Bosna-Hersek eğitim sistemindeki varlığı kesintisiz olarak devam etmiştir. Osmanlı hâkimiyeti döneminde ilk olarak mektepler ve medreseler gibi dinî eğitim kurumlarında okutulmaya başlanan Arapça, yirminci yüzyılın sonlarında Bosna-Hersek Eğitim Bakanlığı'nın çabaları neticesinde artık bir dünya kültür ve medeniyet dili olarak Bosna-Hersek'teki İlahiyat fakülteleri ve yüksekokullar dışında bazı liselere ve hatta ilk ve ortaöğretim okullarına da girmeyi başarmıştır.

Tarihine yönelik Prolegomena (Önsöz, giriş) (*Prolegomena za historiju književnosti orijentalno-islamskoga kruga*) 3) *Arapça, Farsça ve Türkçe Dillerinde Klasik Şiir – Poetik bir Yaklaşım (Klasično pjesništvo na arapskom, perzijskom i turskom jeziku. Poetološki pristup)* vd. Tercümelere: 1) *Kur'an-ı Kerim Boşnakça Tercümesi* 2) 1001 Gece Masalları Boşnakça tercümesi 3) *Mu'allakât şiiirleri tercümesi* 4) Necip Mahfuz, Halil Cübran, Taha Hüseyin'e ait çok sayıda roman ve kitap tercümesi vd.

¹³⁵ Saraybosna İslâmî İlimler Fakültesi Kur'an Filolojisi bilim dalı başkanlığı görevi sırasında hayata veda eden Kitso (Kico) Arap dil bilimi, şiir ve çeviri alanında çok sayıda özgün eser ve makaleye sahiptir. Çeviri çalışmaları kapsamında Necip Mahfuz'un on romanı dâhil olmak üzere arkasında otuzu aşkın ilmi ve edebî eseri geride bırakmıştır. Öne çıkan özgün eserlerinden şunlar zikredilebilir: 1) *Arap dil bilimi (Arapka jezikoslovna znanost)* 2) 2014 yılında Kâhire'de Arapça olarak da basılan *Arap Dilindeki Tecrübeler Işığında Çeviri Teorisi Çalışmaları (Ogledi u poetici prevodnja/Dirâsât fi nazariyyeti't-terceme fi dav'i'l-hiberât bi'l-luğa el-arabiyye)* 3) *Arabizm (Arapçılık) ile Arap Filolojisi Arasında İslam Edebiyatı (Islamska književnost izmeğu arabizma i arabistike)* vd.

¹³⁶ Fakültelerde fahri Arapça hocalığının yanında günümüzde Gazi Hüseyin Bey Medresesi'nde müdürlük görevini de yürüten Yahîç'in Arapça sahasına kazandırdığı eserlerden bazıları şunlardır: 1) *İslâmî İlimlerde Arap Dili (Arapski jezik u islamskim naukama)* 2) *Kur'an Nahvi ve Belağatı (Gramatika i stilistika Kur'ana)* vd.

Kaynakça

- Adilović, Zuhdija. *Hasan Kafija Pruščak i njegovo djelo*. Zenica: Islamska pedagoška akademija, 1. Basım, 2004.
- Akgündüz, Hasan. *Klasik Dönem Osmanlı Medrese Sistemi (Amaç-Yapı-İşleyiş)*. İstanbul: Ulusal Yayınları, 1997.
- Akgündüz, Murat. "Osmanlı İdaresi Döneminde Bosna-Hersek". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2003), 111-130.
- Aksoy, Ömer. "Türk Kültürü Etkisinde Teşekkül Eden Bir Edebî Gelenek: Boşnak Alhamiyado Edebiyatı". *TÜRÜK - Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi* 14 (2018), 184-197.
- Aruçi, Muhammed. "Hasan Kâfi Akhisârî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/326-329. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Aruçi, Muhammed. "Korkut, Besim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/204. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Aruçi, Muhammed. "Mehmed Cemâleddin Çauşeviç". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/447-448. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Aruçi, Muhammed. "Orientalni Institut u Sarajevu". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/395-397. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Aruçi, Muhammed. "Sancak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/99-102. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Aruçi, Muhammed. "Südi Bosnevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/466. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Aruçi, Muhammed. "Yugoslavya", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/573-579. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Bağcı, Hüseyin. "Bosna-Hersek - Soğuk Savaş Sonrası Anlaşmazlıklara Giriş". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Araştırmaları Dergisi* 16/27 (1992-1994), 257-279.
- Baltacı, Cahid. *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri (Teskilat - Tarih)*. İstanbul: İrfan Matbaası, 1. Basım, 1976.
- Bavčić, Mubera. "Bibliografija radova prof. dr. Teufika Muftica". *Prilozi za orijentalnu filologiju* 54 (2005), 215-222.
- Bešliagić, Šefik. *Stećci - kultura i umetnost*. Sarajevo: Veselin Meslešam, 1982.
- Boşdurmaz, Nurcan vd. "Osmanlı döneminden günümüze Saraybosna müslüman mezar taşları". *İstanbul Teknik Üniversitesi Dergisi* 8/2 (Aralık 2009), 55-67.
- Can, Betül. "Tanzimat Öncesi Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretim Yöntemleri". *EKEV Akademi Dergisi* 14/44 (Yaz 2010), 305-320.
- Čatić, Refik. "Bosna-Hersek Müslümanlarında Eğitimin Başlangıcı, Gelişimi ve Bugünkü Durumu". *İslam Ülkelerinde Eğitim Kongresi*. ed. M. Hilmi Özev. 1/369-375. İstanbul: Tasam Yayınları, 2009.
- Čurić, Hajrudin. *Muslimansko školstvo u Bosni i Hercegovini do 1918. Godine*. Sarajevo: Veselin Mesleša, 1. Basım, 1983.

- Çelebi, Evliya. *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*. nşr. Yüce Dağlı - Seyit Ali Kahraman. 5 Cilt. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.
- Dautović, Ferid. "Profesor Muhamed Efendija Fočak". *Novi Muallim* 6/22 (2005), 76-82.
- Djurđjević, Branislav. "Bosna-Hersek". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/297-305. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- FIN, Fakultet islamskih nauka univerziteta u Sarajevu. "Historijat/Tarihçe". Erişim 12 Temmuz 2022. <https://fin.unsa.ba/wp-content/uploads/2019/02/Historija-FIN-a.pdf>
- FIN, Fakultet islamskih nauka univerziteta u Sarajevu. "Nastavni Plan i Program i Ciklusa Studija". Erişim 12 Temmuz 2022. https://fin.unsa.ba/wp-content/uploads/2019/02/FIN-I_ciklus-revizija_NPP-2016.pdf
- FIN, Fakultet islamskih nauka univerziteta u Sarajevu. "Studijski Program za Imame, Hatibe i Muallime". Erişim 12 Temmuz 2022. <https://fin.unsa.ba/wp-content/uploads/2019/02/Nastavni-plan-2018-I-ciklus-Imamski-19.11.2018.pdf>
- FIN, Fakultet islamskih nauka univerziteta u Sarajevu. "Sudijski Program Islamske Vjeronauke i Religijske Pedagogije". Erişim 12 Temmuz 2022. <https://fin.unsa.ba/wp-content/uploads/2019/02/Nastavni-plan-2018-I-ciklus-IVRP-19.11.2018.pdf>
- Fijuljanin, Muhedin. *Sandžački Bošnjaci*. Tutin: Centar za bošnjačke studije, 1. Basım, 2010.
- Furat, Ayşe Zişan. *Gayr-i Müslim İdare Altında Müslümanların Din Eğitimi: Avusturya-Macaristan Dönemi Bosna 1878-1918*. İstanbul: İdil Yayıncılık, 1. Basım, 2013.
- Gazi Husrev-begova medresa. "Nastavni Plan i Program Medresa". Erişim 12 Temmuz 2022. [https://medresasa.edu.ba/docs/Nastavni%20plan%20i%20program%20medresa%20\(2014\).pdf](https://medresasa.edu.ba/docs/Nastavni%20plan%20i%20program%20medresa%20(2014).pdf)
- Gazija-Pajt, Enisa. "Obrazovni sistemi i stepenovanje škola na području BiH za vrijeme osmanske uprave". *Glasnik Rijasetu İslamske zajednice u Bosni i Hercegovini* 3/4 (2009), 297-303.
- Gölen, Zafer. *Tanzimat Dönemi Bosna İsyancıları (1839-1878)*. Ankara: Alter Yayınları, 1. Basım, 2009.
- Gölen, Zafer. *Tanzîmat Döneminde Bosna-Hersek*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1. Basım, 2010.
- Hadžihuseinović, Salih Sidki Muvekkit. *Povijest Bosne*. Sarajevo: el-Kalem, 1999.
- Hasanović, Bilal. "Visoko islamsko školstvo u Bosni i Hercegovini između dva svjetska rata". *Glasnik islamske zajednice* 3-4 (Mart-Nisan 2008), 271-286.
- Hatiboğlu, Mehmet S. "İgnaz Goldziher". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/105-111. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Hazer, Dursun. "Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretimi ve Okutulan Ders Kitapları". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Haziran 2002), 274-293.
- Hızlı, Mefail. "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2008), 25-46.
- Kahriman, Hatidža. "Şerijatska sudačka škola u Sarajevu". *Novi Muallim* 14/53 (2013), 82-88.
- Kasumović, Ismet. *Şkolstvo i obrazovanje u Bosanskom ejaletu za vrijeme osmanske uprave*. Mostar: Islamski kulturni centar Mostar, 1. Basım, 1999.
- Ljubović, Amir. "Eyyübîzâde Mustafa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/33-34. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

- Maglajlić, Munib. "Skica za pregled bošnjačke književnosti". *ZNAKOVI VREMENA: Časopis za filozofiju, religiju, znanost i društvenu praksu* 3/7-8 (2000), 180-202.
- Mušić, Omer. "En-Nemliyye fi izhari'l-qawa'idi-s-sarfiyye we-n-nahwiyye". *Prilozi za orijentalnu filologiju* 6/7 (1958), 39-54.
- Nakičević, Omer. *Arapsko-İslamske znanosti i glavne škole od XV do XVII vijeka (Sarajevo, Mostar, Prusac)*. Sarajevo: Fakultet İslamskih nauka u Sarajevu, 1999.
- Okumuş, Sait. "Muhammed Hevâi Üsküfi ve Türkçe-Boşnakça Manzum Sözlüğü Makbûl-i Ârif (Potur Şâhidî)". *Turkish Studies – International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 4/4 (2009), 823-844.
- Öztürk, Cemil. "Rüşdiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/300-303. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Pepić, Nesip. *Osmanlı Döneminden Günümüze Kadar Arapça'nın Bosna-Hersek ve Sancak Bölgesi'ndeki Varlığı ve Durumu*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Ramić, Yusuf. *Obzorja arapsko-islamske književnosti*. Sarajevo: el-Kalem, 1999.
- Rizvić, Muhsin. *Bosna i Bošnjaci – Jezik i Pismo*. Sarajevo: Preporod, 1996.
- Šabanović, Hazim. *Književnost Muslimana Bih na Orijentalnim Jezicima*. Sarajevo: Svjetlost, 1. Basım, 1973.
- Sadak, Bekir. "Ali Fehmi Câbiç". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/393-394. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Sadak, Bekir. "Bosnevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/306. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Soyupek, Hasan. *İkinci Meşrutiyet'ten Günümüze Türkiye'de Arapça Öğretimi*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.
- Šunjić, Marko. "Mossolmani di Bossina". *Prilozi Instituta za istoriju* 22/23 (1967), 55-61.
- Şanal, Mustafa. "Osmanlı Devleti'nde Medreselere Ders Programları, Öğretim Metodu, Ölçme ve Değerlendirme, Öğretimde İhtisaslaşma Bakımından Genel Bir Bakış". *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14 (2003), 149-168.
- Teyfur, Mansur. "Bitlis Norşin Medresesinde Okutulan Arapça Ders Kitaplarının Tasnif ve Tahlili". *Bitlis İslamiyat Dergisi* 3/2 (Aralık 2021), 1-12.
- Wikipedia. "Humačka ploča". Erişim 5 Mayıs 2022. https://bs.wikipedia.org/wiki/Huma%C4%8Dka_plo%C4%8Da
- Wikipedia. "Povelja Kulina bana". Erişim 5 Mayıs 2022. https://bs.wikipedia.org/wiki/Povelja_Kulina_bana
- Yıldırım, Sefa - Kılıç, Ümit. "Klasik Dönem Osmanlı Devleti'nde Eğitim ve Öğretim". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 22 (Nisan 2018), 603-627.

RUMELİ İslâm Araştırmaları Dergisi
Journal of Islamic Studies مجلة روم ايلي للبحوث الإسلامية

ISSN: 2564-7903

Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi, Yıl | Year: 5 - Sayı | Issue: 10 - 2022 Ekim | 2022 October: 48-66.

BİR İLİM ALANI OLARAK DİNLER TARİHİ TEVHİD İNANCI BAĞLAMINDA NASIL
OKUNABİLİR?

History of Religions as a Science How to Read in the Context of Tawheed Belief?

Halim İŞİK

Doç. Dr., Trakya Üniversitesi
Edirne, Türkiye
Assoc. Prof., Trakya University

ha99-isik@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0002-5938-2563

DOI: 10.53336/rumeli.1175520

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 15 Eylül 2022 / 15 September 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 15 Ekim 2022 / 15 October 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Ekim 2022 / 31 October 2022

Yayın Sezonu / Publishing Date Season: Ekim / October

Atıf / Citation: İşık, Halim. "Bir İlim Alanı Olarak Dinler Tarihi Tevhid İnanıcı Bağlamında Nasıl Okunabilir?". Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi 10 (Ekim 2022): 48-66.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <https://rumeli.trakya.edu.tr/> | <https://dergipark.org.tr/rumeli>

mail to: rumelislam@trakya.edu.tr

Copyright © Published by Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Canakkale Onsekiz Mart University, Faculty of Theology, Canakkale, 17020 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Bir İlim Alanı Olarak Dinler Tarihi Tevhid İnancı Bağlamında Nasıl Okunabilir?

Öz:

Dinler Tarihi ilmi, “ilk insan/peygamber Hz. Âdem’den günümüze uzanan süreçte yaşanmış bütün dinleri, dinî hareketleri, mezhep ve tarikatları; tarihleri, doktrinleri, kutsal kitap metinleri, âyinleri, mabedleri, ruhbanları, hiyerarşik yapıları, kurbanları, cemaatleri ile birlikte objektif metodlarla inceleyen bir din ilmidir” diye tarif edilir.

Alan temalarını oluşturan kaynaklardan biri olan vahyin son kitabı Kur’an-ı Kerim’de; Yahudilik, Hıristiyanlık, Budizm, Sâbiîlik, Haniflik, Ehl-i Kitap, Hz. Musa, Hz. İsa, Hz. Muhammed, kurban, esâtîr, Arap şirk ve Mısır/Firavun pagan dinlerinin, terim ve temalarının anlam alanlarına değinilirken, Dinler Tarihi ilmine mukâyeseli yönleri ile de saha çalışması teşkil etmektedir.

Gerek Batı gerek Doğu dünyasında yoğun sayıda din ilimleri araştırmacısına alan oluşturan karakteri yanında deskriptif ve normatif metodların da yörüngesinde Dinler Tarihi, Kur’an’ı temel kabul eden vasfı ile politeizm, pagan kültürleri, şirk, küfür türü inançsızlık tanımları üzerinden tevhid inancına yönlendirme eksenlerinde yüksek düzeyli ve etkin rol oynamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Hıristiyanlık, Yahudilik, Buda, tevhid, deskriptif.

History of Religions as a Science How to Read in the Context of Tawheed Belief?

Abstract:

The History of Religions is defined as “a religious science that analyses all religions, religious movements, sects and orders with their history, doctrines, sacred book/texts, rituals, sanctuaries, clergies, hierarchies, sufferers, communities through objective methods within the process beginning with Adam as the first prophet/human being up to now”.

When the semantic field of the terms and themes, history, clergy, belief models, the distortion of the sacred books of the polytheist Arab and the pagan Egyptian/Pharaoh religions as well as Judaism, Christianity, Buddhism, Mandaean belief, Hanifs, the People of the Book,

The prophets Moses, Jesus, Muhammad (Peace Be Upon Them), sacrifice, and myths are mentioned in Qur’an as the last revealed Book being the principal source for the field themes, they constitute also the field research for the History of Religions along with their comparative aspects.

Although Christianity, which is explained in details in Holy Qur’an, is the most populous religion in the world unto which the most extensive analysis was made in addition to being the most effective one in view of its political and military history with a view to theology and Crusades in the field of the History of Religions, Judaism is another religion along similar lines despite its few adherents.

Keywords: the History of Religions, Divine Unity (Tawhid), Christianity, Judaism, Buddha, descriptive.

Giriş

Kur'an Kaynaklı Bir Dinler Tarihi Okumasında Ortadoğu ve Uzakdoğu Dinleri

Genç bir ilim dalı olan Dinler Tarihi, havzasındaki usûl konularını oluşturan; İslâm ve Batı terminolojisindeki *dinin* tarifi, dinlerin sınıflandırılması, metodu, diğer ilim dallarıyla ilişkisi, din duygusunun kaynağı, ilâh/Tanrı kavramı, ilkel dinlerde mana, totem, tabu, şamanizm, büyü, mitoloji, âyin temalarını, arka planındaki reel boyutları ile teolojik anlamda sorgulananın 'tevhid' perspektifinden din değerli nitelik taşımanın şartları ve konumunu etüd ederken yerkürenin bütün kıtalarına dağılmış haliyle yer alan dünya dinlerini ve hareketlerini bütün boyutları ile analiz etmeyi üstlenmiş bir bilim alanıdır.

Öncelikle din ilimleri olmak üzere bütün sosyal bilimlerin, verilerinden bağımsız kalamayacağı geniş bir alanın ilmi olan Dinler Tarihi tamamı üzerine müstakil çalışmalar yapılabilecek hacim taşıyan karakteri ile Antropoloji, Arkeoloji, Coğrafya, Edebiyat, Etnoloji, Felsefe, Filoloji, Folklor, Mitoloji, Sanat Tarihi, Tarih ilimlerine materyal sunmak gibi fonksiyon görmekte, peygamberler tarihinin İslâmî literatür yanında Yahudilik ve Hıristiyanlık tarafından kabul modelleri bu iki dinin de ilgi ve inceleme alanına alınma gereğini oluşturmaktadır.

Kur'an müfessirlerinin mutlaka eğilmeleri gereken bir konu olarak son Peygamberin (a.) önceki ilâhi kitaplarda müjdelenmesi (beşâirü'n-nübüvve) meselesini incelerken öncelikli müracaat kaynağı adına Tevrat ve İncil(ler), başlıca araştırma alanı olarak Yahudilik ve Hıristiyanlığın sahip olduğu kutsal kitap külliyatı üzerinden mukayeseli metodla yapılmasını gerektiren bir çalışma zemini ile karşılırlarına çıkacaktır.

Müslüman münevverleri Dinler Tarihi araştırmalarına sevk eden başlıca sâik, Kur'an-ı Kerim olmuş, sözgelimi Hz. Muhammed'in, Hz. İsa tarafından, "*Hani Meryem oğlu İsa şöyle demişti: 'Ey İsrail oğulları! Bilin ki benden önceki Tevrat'ı doğrulamak ve benden sonra gelecek Ahmed isimli peygamberi müjdellemek üzere size Allah tarafından gönderilmiş bir peygamberim.'* Ama o kendilerine apaçık delillerle gelince '*Bu besbelli bir sihirdir!*' dediler."¹ sözleriyle, kendisinden sonra peygamber olarak geleceğinin bir Kur'an ayetiyle haber verilmesi olmuştur.

Bu vesileyle İslâm âleminde bilhassa entelektüel toplum en azından Hz. Muhammed'in Kur'an'dan önceki ilâhi karakterli dinlerin kitaplarında haber verilmesi ile ilgili oluşan literatürü apolojetik amaçlı incelemek, araştırmak ve yazmak ihtiyacı hissetmiştir. Bunun yalın bir örneğini ülkemizin, telif eserlerinin yoğunluğu ile tanıdığımız İslâm ve Medeniyet tarihçisi Prof. Ziya Kazıcı'nın akademik alanı olmamasına rağmen Abdülmecid Belli'nin teşvikinde Dinler Tarihi ile tanışma serüvenini anlattığı bir makalesinin bilhassa 'beşâir' üzerinden, yerkürenin en etkili dinî realitesi olan Hıristiyanlığın bir yüzünü teşkil eden kutsal kitap külliyatı ile yakınlık sağlamak adına ciddi bir formasyon alınması gerektiği gerçeğini ifade etmesi bakımından kayda değer bir çalışma olarak işaret edilebilir.²

Bunun yanında yerkürenin popülasyonu en yoğun dini olan Hıristiyanlıkla ilgili İsa'nın ailesi, dünyaya gelişi, annesi, mesajları, havâileri, mucizeleri, vasıfları, muvahhid karakteri, kavmi tarafından zâtına ilâhlık isnad edilmesi, ölümü gibi konuların yer aldığı ayetler de aynı değerde teşvik edici güç olmuştur. Burada bazı örneklerinde Hz. Meryem'in İsa ile müjdelendiğini bildiren Kur'an ayetlerinde Mesih'in "üçün üçüncüsü" olmadığı vurgusuyla

¹ *Kur'an-ı Kerim Meali*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), es-Saf 61/6.

² Ziya Kazıcı, "İncil'de Hz. Peygamber ve İslâmiyet", *RIHLE Üç Aylık İlim, Kültür, Medeniyet Dergisi* 4/16 (Temmuz-Eylül 2013/Şaban-Şevval 1433), 31-40.

tevhid işaret edilmiş, İsa Mesih'in sadece bir peygamber olduğunun bildirildiğini hatırlamak gerekebilir.³

Yahudilik üzerine geliştirilecek çalışmalar da Dinler Tarihi araştırmalarının gerektirdiği deskriptif ve/veya mukâyeseli metotlar ışığında çoklu sebeplerle alınması gereken bir formasyon gereği ifade etmektedir. Burada Kur'an'dan Yahudiliğin Üzeyir/Ezra üzerinden okunmasının Eski Ahid'den Lût ve Davud (a.) ile örneklemelerin Müslüman aydınlarca bu dinin araştırılmasının tevhid okuluna pozitif yansımalarda bulunacağı muhakkaktır.

Buna göre Yahudi tarihinin en önemli şahsiyetlerinden olan ve Kur'an'ın sadece bir yerinde anılan Üzeyir'in dikkat çekici bir şekilde İsa Mesih ile aynı ayette [Yahudiler 'Üzeyir Allah'ın oğludur' dediler, Hıristiyanlar da Mesih (İsa) Allah'ın oğludur' dediler. Bunlar daha önceki inkârcıların söylediklerine benzer biçimde ağızlarından çıkan sözlerdir...]⁴ ifadeleriyle geçmesi Yahudi ve Hıristiyan dinlerinin ürettiği pagan kültürün Tevhid inancı açısından bu dinlerin Kutsal Kitap kaynaklarına da eğilinmesi zarureti oluşturmuştur.

Kur'an'da Yahudiler'in ve Hıristiyanlar'ın 'Allah'ın oğlu' isnadında buldukları Üzeyir, İslâm kültüründe peygamberliği tartışmalı bir şahsiyet kabul edilirken, önceleri Tevrat'a bağlı olan İsrailoğulları zamanla bu sadakati terk etmiş, ceza olarak Allah, Kitap'larını (Tevrat) hafızalarından silmiş, bunun üzerine yaptığı bir dua ile Üzeyir, Kitabı yeniden ezberine almış, kavmine bilgilerini öğrettiğinde yüksek seviyeli itibar kazanmış; bunun yansımaları olarak toplum içinde bazılarının gözünde 'Allahın oğlu' olabileceği tasavvuru oluşmuştur.

Bir başka rivayette Amâlika kavmi Yahudilere uyguladıkları katliam sonrası ellerindeki Tevrat'ı alınca geride kalanlar Tevrat metinlerini toprağa gömmüş ve ülkeyi terk etmiştir. O sıralarda dağlarda zühd hayatı yaşayan ve Tevrat'ı en iyi bilen Üzeyir olduğundan, mevcut olmayan Tevrat'ı yeniden yazmıştır. Memleketi terk eden âlimler geri dönüp gömdükleri Tevrat'ı Üzeyir'in yazdığı nüsha ile mukayese edip ikisinin de aynı metin olduğunu fark ettiklerinde 'Allah bunu sana ancak O'nun oğlu olduğun için verdi' inancıyla Allah'ın oğlu olduğunu hükmetmişlerdir.⁵

Yahudilik ekseninde yol almak için bu dinin günümüze, ilâhi karakterini koruyarak ulaşıp ulaşmadığı ile ilgili bir değerlendirme, kutsal kitabından yapılacak bir okumayla sağlıklı ve net bir sonuca ulaştırılabilecektir. Buna göre Yahudi kutsal kitabında, peygamberler tarihinin en ilginç simalarından, Kur'an'da da adı geçen Lut peygamberin hikâye edildiği model ile alâkalı bazı anlatımlara bakmak gerekir.

Buna göre Eski Ahid'de Lut peygamberin öz kızları, Davud'un da bir ordu kumandanının karısı ile zinada bulunmaları, çok süflî bir karaktere dahi isnad edilemeyecek vahâmetteki yakıştırmalar, bu dinin tevhid algısının yeni baştan gözden geçirilmesini elzem kılmaktadır.⁶

Burada dile getirilmesi gereken bir realite olarak bir dinin orijini itibarıyla ilâhî karakterli olup olmadığı tartışmalarında bağlayıcı bir hüküm için Yahudiliğin Dinler Tarihi araştırmalarından elde edilecek tesbitler ile teolojik ve doktriner yapısının tevhid inancına uygunluğu hükmü, problemi çözecek bir sonuç değer oluşturacaktır. Bize göre bir din ile ilgili

³ el-Mâide 5/73.

⁴ et-Tevbe 9/30. Günümüzde Kilise'nin kanonik kabul ettiği külliyatta İsa Mesih tanrı ve tanrının oğlu ifadeleriyle anılmaktadır. "Tanrı'yı hiçbir zaman hiç kimse görmedi. Baba'nın bağrında bulunan ve Tanrı olan biricik Oğul, O'nu tanıttı." Yuhanna 1/18; "Mesih de bedence onlardandır. O her şeyin üzerinde hüküm süren, sonsuza dek övülecek Tanrı'dır! Amin." Rom. 9:5.

⁵ Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir, çev. Hayreddin Karaman-Mustafa Çağrırcı-İbrahim Kâfi Dönmez-Sadrettin Gümüş, (Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), et-Tevbe 9/8.

⁶ Yaratılış 19:30-38, İİSa. 11:2-27.

yapılan araştırmaların bunun hak din olduğuna hükmettiği tevhid ipuçları onun muvahhid din olduğunun tescilidir, aksi haliyle günümüzdeki kimliğinde muharref bir din olduğu yargısı ile sonuçlanır. Yani orijini hak din olmalarına karşılık Yahudilik, Hıristiyanlık, Budizm, Taoizm,⁷ Konfüçyanizm örneklerinde olduğu gibi teolojik anlamıyla reel din olmadığına hükmedilir.

Uzakdoğu dinlerinden bazılarının teolojik ve doktrin analizinin yapıldığında orijini üzerinden hak ve bâniinin reel bir peygamber olabileceği sonucuna ulaşılabileceği ile ilgili yargı iki Kur'an ayeti ışığında okunabilir:

وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا

*"Daha önce sana kıssalarını anlattığımız peygamberler gönderdik. Kıssalarını anlatmadığımız nice peygamberler de gönderdik. Allah Musa ile doğrudan konuşmuştur."*⁸

وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِنْ قَبْلِكَ مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ فَإِذَا جَاءَ أَمْرُ اللَّهِ قُضِيَ بِالْحَقِّ وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْمُبْطِلُونَ

*"Andolsun ki senden önce de peygamberler gönderdik. Onlardan sana kıssalarını anlattıklarımız da var, anlatmadıklarımız da. Hiçbir peygamber Allah'ın izni olmadan bir mucize getiremez. Allah'ın emri gelince de hak yerine getirilir. İşte o zaman bunu bâtil sayanlar hüsrana uğrarlar."*⁹

Bu problemi Uzakdoğu dinlerinden bazılarıyla örnekleme adına Budizm'in en ilginç yönü, kurucusunun adının Kur'an'da net olarak geçmesi de et-Tin suresinde üzerine yemin edilen 'التين; yabanî incir' ile ilintili ve iki ayrı ayette ismen ifade edilen Zülkifl peygamberin Buda olup olmadığı meselesidir. Buna göre orijini itibarıyla ahlâk, tefekkür/meditasyon benzeri üstün ilkeleriyle dikkat çeken doktrinlerinde Hind ve Çin gibi ülkelerde görülen Uzakdoğu'nun bazı dinlerinin ilâhi karakterleri oldukları ile ilgili yaygın kanaat hâkimdir.

Asıl adı Siddharta Gautoma Sakyamuni olan, altı yıl kadar katı riyâzetin hayat için çözüm olmayacağını fark etmesiyle 'orta yol' olarak tanımladığı, aşırılıktan uzak 'sekiz dilimli yolu' keşfeden ve bundan sonra 'eren, ermiş' anlamındaki Buddha (بودا؛ البوذية) lâkabıyla tanınmaya başlayan bilgenin dinine de bu açıdan bakabiliriz.

Günümüzdeki Nepal bölgesinde Sakya kabilesinin reisinin oğlu olarak dünyaya geldiği için birçok kaynakta prens olarak doğduğu söylenen Buda'nın en önemli özelliklerinden biri inşa ettiği dinin Tanrı konusunda öne sürdüğü teolojik öğretileridir. Kaynakların farklı bilgileri yanında Buda'nın, Brahmanizm'deki antropomorfik tanrı anlayışından uzak olmakla birlikte Tanrı'yı inkâr eden bir ifadesi yoktur.¹⁰

Buna karşılık Buda'nın kendisini Tanrı'nın peygamberi veya temsilcisi ilân etmediği gibi Tanrı/Yüce Varlık düşüncesini reddettiğini, ancak 'uyanmış' vasfıyla ruhânî rehber ve üstad olduğunu ifade eden görüşler vardır. Budizm'in günümüzdeki yapısı Buda'nın ölümünden sonra çağdaş müminler tarafından inşa edilmiş bir mirastır. Buda birlikte yola çıktığı, fakat bir konuda anlaşamadıklarından ayrılmak zorunda kaldığı beş arkadaşından sonra bir ormana çekilip, 'uyanış'ı elde etmeden kalkmamayı düşündüğü bir incir ağacının (Bodhi/Bo; التين شجرة; l'Arbre de la Bodhi; Ficus religiosa) altına bağdaş kurup altına oturmuş, buradan

⁷ Konuya ışık tutabilecek hatıra olarak bir İlahiyat fakültesinde (Marmara Üniversitesi. İ.K.) İslam felsefecisi bir hocamız ile odasında Taoizm üzerine yaptığımız bir görüşmede, bendenizin bu dinin mistik yapısının İslâm tasavvufu ile benzer değerler ve doku uyusumu taşıdığını söylediğimde bilgece bir lâtife ve ironik üslupla 'Tabii ki öyle; ben Taoist'im!' sözleriyle karşılık vermesi yâdında hoş bir anı olarak yer edinmiştir.

⁸ en-Nisa 4/164.

⁹ el-Mü'min 40/78.

¹⁰ Günay Tümer, "Budizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/353.

aydınlanmayı elde ettikten sonra ayrılıp Benares şehrine gelmiş ve vaaz vermeye başlamış; bölgeyi yöneten genç bir kralın Buda'ya bir manastır hediye etmesiyle yeni dini kabul edenlerin sayısı hızla çoğalmaya başlamıştır.¹¹

Buda'nın ölümünden sonra heykelleri, yakılan cenazesinin külleri gibi kutsal hatıraları İÖ. I. yüzyılda kullanılmaya başlamadan önce incir ağacı tarafından temsil edilmekte idi.¹²

Buda üzerine en yaygın tartışma Kur'an'ın iki ayrı yerinde peygamber adı olarak geçen Hz. Zülkifl ile aynı şahsiyet olup olmadığı meselesidir. Buna olumlu yaklaşan âlimlere göre Buda ile özdeşleştirildiği takdirde Zülkifl, Buda'nın doğduğu yer Kapilavastu'nun diğer adı olan Kifl'den türetilmiş, "Kifl'li, Kifl şehrinde olan" anlamına gelmektedir.¹³

Bazı Müslüman Hind müfessirler de Kur'an'da adı geçen Zül-Kifl peygamberin Kifl'li (Kapilavastu) Buda olduğunu ve Kur'an'ın doksan beşinci suresinde adı geçen 'İncir Ağacı'nı Buda'nın altında aydınlanışa kavuştuğu Bodhi/Bo ağacı olarak değerlendirmişlerdir.¹⁴

Bunun yanında Muhammed Hamidullah anılan ayette vurgulanan şahsiyetin Buda olduğu üzerinde "Ayette geçen 'التين' kelimesi yabanî incir anlamında değerlendirilirse bu ağacın, altında Buda'nın aydınlığı elde ettiği incir ağacı olduğu sonucu elde edilir -ki bu ağaç Lâtincede 'ficusreligiosa'¹⁵ kelimesi ile ifade edilmektedir" sözleriyle görüş beyan etmektedir.¹⁶

Budizm'de kurucusu kabul edilen ve kendisinden sonra bir halef ve kutsal kitap bırakmayan¹⁷ Buda'nın Tanrı üzerine görüş beyan etmemesi sebebiyle (Buda'dan Tanrı'yı inkâr anlamında bir söz günümüze intikal etmemesine ve bütün putların kırılmasını emretmesine rağmen)¹⁸ ateist bir din olarak kabul eden bazı düşüncelerin aksine özellikle Mahayana Budizmi'nde ve Hinduizm'de monist veya henoteist düşünce hâkimdir. Mahayana Budizmi'nde "buda" ve "bodhisatva" unvanlarıyla anılan aydınlanmış kişilerin tek tanrılı dinlerdeki tanrılara benzediği veya bu kategorinin dinlerinin tesirinde olduğu fikri mevcuttur. Genelde Mahayana Budizmi'nde buda'ların çokluğuna inanılırken bazı ekollerde bunlardan birinin öne çıkarak ibadet edilen yüce varlık haline dönüştüğü görülür. Zirveye çıkarılan 'ilk buda adibuda' kâinatı yaratmış olsa da onunla doğrudan teması olmayan tabiatüstü bir varlıktır. Diğer ilâhlarsa dünya işleriyle ilgilenir. Diğer yandan 'sonsuz ışık budası'nın (amitabha) kıyamete yakın dönemlerde müminlerine hidayet edeceğine inanılır. Ancak bu ulu varlıklarla birlikte çok sayıda ilâhî varlığın mevcudiyeti kabul edilir. Bu açıdan günümüzdeki Budizm'de mutlak mânada tek tanrı inancından söz etmek güçtür.¹⁹

¹¹ Mircea Éliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi, Gotama Budha'dan Hıristiyanlığın Doğuşuna*, çev. Ali Berktaş, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2012), II/86.

¹² Tümer, "Budizm", 6/357.

¹³ Ömer Faruk Harman, "Zülkifl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 44/353.

¹⁴ Cafer Sadık Yaran, "Budizmle Mukayeseli Olarak İslam ve İslam Mistisizmi: Müslüman-Budist Diyaloguna Bir Katkı", çev. Mehmet Atalay, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17, (2008), 267.

¹⁵ Adını Buda'dan alan, 'kutsal incir' anlamına gelen tema için bkz. Madame Suzanne Amigues, "La flore indienne de Ctésias: un document historique", *Journal des Savants*, (04/2001), 21-76.

¹⁶ Muhammed Hamidullah (çev.), *القرآن الكريم - Le Saint Coran et sa traduction en français*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı/Présidence des affaires religieuses Yayınları, 2016), et-Tin/1.

¹⁷ Tümer, "Budizm", 6/355.

¹⁸ Tümer, "Budizm", 6/356.

¹⁹ Ekrem Sarıkçıoğlu, "Diğer Dinlerde" (Tevhid md. içinde), *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/23.

Buda'nın, kendi zamanında öğretisini sistemleştirmemesi yani bir din haline getirmemesinin sebebi öğretiyi kabul etseler de dünyadan el etek çekmeyen bir ruhban dışı sempatican kitlesinin varlığı ile olmuştur.²⁰

Burada hatırlatmamız gerekir ki büyük mezheb imamı el-Mâtürîdî; Bîrûnî, Makdîsî, İbnü'n-Nedîm gibi âlimlerinin de söz ettiği Budizm (Sümeniyye mezhebi) ile ilgili Kitâbü't-Tevhîd adlı eserinde bilgi vermiştir.²¹

Uzakdoğu'nun bir diğer dini Sihizm, Budizm'e aksi platformda yer alan mizacı ile ilginç ve bu bağlamda değerlendirmeye alınmaya uygun kıvam ifade etmektedir. Bu dinin kurucusu Guru Nanak bir Hindu ailesi içinde dünyaya gelmiş (1469-1538), Müslümanlar'ın da yaşadığı bir toplumda yaşamış ve yetişmiştir. Döneminde Hindistan'a İslâm tasavvufunu getirmekte etkin rol oynayan bilgilerden Şeyh Ferîd ile tanışan Nanak bu sayede Müslümanlarla yakın ilişkiler kurmuş, İslâm'ın iman, ahlâk ve ibadet esaslarından haberdar, doktrinini Tanrı'nın birliğini vurgu üzerine oluşturmuştur.²²

Guru Nanak'a ait şu sözler bilgenin İslâm'a bakışını da özetler mahiyet taşımaktadır:

"Şefkati camiin, samimiyeti seccaden, doğru ve meşru olan şeyi Kur'an'ın yap."

"Tevazuu sünnetin, nezaketi orucun yap, işte o zaman bir Müslüman olacaksın."

"Dürüst davranışı Kâbe'n, hakikati manevî rehberin, iyi amellerini imanın ve ibadetin kıl."

"Ey Nanak, başkalarının malları senin için Müslüman'a domuz, Hindu'ya inek ne ise öyle olsun."

"Beş namaz, namaz için beş vakit ve onların beş ismi vardır."

"Benliğini yok eden/Hakikati ve kanaati kutsal inancı kılan/Durana dokunmayan, düşmüşü yemeyen kimse Müslüman'dır/Böyle Müslüman gidecektir Cennete."

Guru Nanak'ın sözlerini dönemindeki Müslümanlar, kendi inanç ve ahlâk anlayışlarına yakınlığı sebebiyle onun bir veli hattâ İslama hizmet etmesi için gönderilmiş bir görevli olduğunu zanneder olmuşlardır.²³

Klâsik Uzakdoğu dinleri ile aynı coğrafyada doğmuş olan Sihizm'in kronolojik olarak orijini itibarıyla hak din olması mümkün değildir. Böylelikle Sihizm buraya kadar isimleri anılan klâsik dinlerle benzeşik yapı taşıyor olmasının aksine ne türlü yüksek düzeyli ahlâkî, doktriner ve teolojik bir seciye sunmuş, bunun yanında Mekke ve Medine'ye yolculuk yapmış ise de anılan sebeple hak din olarak değerlendirilmesi imkânı söz konusu değildir.

Kur'an İslâm dışındaki dinlerin bazılarından isim vermek suretiyle söz etmiş, bunlar orijinleri itibarıyla hak dinler olmakla birlikte günümüze bu kimliklerini muhafaza edemediği ulaştığı, bundan dolayı burada isimleri geçen dinlerin tevhid esaslı öğretilerinin yolunda ilerlemiş olan mensupları için reel anlamda Müslüman olduklarını ve kıyamet gününde mahzun olmayacaklarını ifade etmiştir.

²⁰ Éliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, 106.

²¹ Hammet Arslan, "Mâtürîdî'nin Kitâbü't-Tevhid İsimli Eserinde Budizm'e Atıflar: Sümeniyye Örneği", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* (Ekim-Kasım-Aralık 2019), 3353-3371.

²² Huzeyfe Sayım, "Sihizm'in Kurucusu Guru Nanak ve İslamiyet", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* V, (2000), 157-158.

²³ Sayım, "Sihizm'in Kurucusu Guru Nanak ve İslamiyet", 160-162.

Dinler Tarihi araştırmaları arasında bir kısmının misyonerlik emellerine hizmet eden hedef taşıması ve buldukları coğrafyalarda hâkim dini tanıyıp, bunun aleyhine, sözgelimi Hıristiyanlığın lehine olacağı gerekçesi ile normatif metodun sadece misyonerler tarafından kullanılabilir bir bakış olarak değerlendirilir.²⁴

Alan ile alâkalı araştırmalarında normatif metoda başvurduğu için tenkid edilen Romen asıllı Amerikalı ünlü yazar Mircea Eliade anılan metod için “*uneherméneutique totale; tam bir yorum*” ifadesini kullanmaktadır. Eliade’ın problem ile ilgili görüşlerini buraya aynı ile almayı uygun ve gerekli bulmaktayız:

“Gerçekte Dinler Tarihi arkeoloji ve nümizmatik gibi yalnızca tarihî bir disiplin değildir. Dinler Tarihi aynı zamanda ‘tam anlamıyla bir yorum’dan ibarettir. Çünkü o tarih öncelerinden günümüze kadar insanın kutsal ile olan her türden karşılaşmasını izah etmeye davet edilmiş bulunmaktadır. Oysa bir tevazu veya muhtemelen değerli seleflerinin aşırılıklarında meydana gelen çok büyük bir utangaçlıkla dinler tarihçileri, araştırmalarının sonuçlarını kültürel olarak değerlendirmede tereddüt göstermişlerdir.”²⁵

Éliade, problem ile ilgili görüşlerinden bir diğesinde Dinler Tarihi’nin bütün alanlarında oluşan gelişmelere ayak uydurmanın zorluğundan bahisle, alanın uzmanı olmanın güçlüğünden bahsetmekte, bu bağlamda sadece bir dinin veya dönemin mütehasısı olunabildiğinin üzüntüyle gözlemlendiğinden söz etmektedir. Amerika’nın dahi bu problem ile karşı karşıya olduğuna değinerek bunu Dinler Tarihi’nin en az gelişmiş yanı olan normatif yorumlara gereken değerin verilmemesine (*l’herméneutique tient une place prépondérante*) bağlamaktadır.²⁶

Bazı görüşlere göre tarih karşıtı bir tutum içinde olsa da bir dinler tarihçisi olarak Éliade, yorumcu (hermenötik) tarihçiler ekolünden kabul edilir. Bununla birlikte yalın ve tarihî bakış açısı dolayısıyla metafizik bilgiler kompleksinden uzak kalmıştır. Agnostisizme yakın olarak incelemelerinde Tanrı’nın varlığı veya yokluğu problemine karşı kayıtsızdır.²⁷

Bir diğer görüşte dinler ve Dinler Tarihi bilimi araştırmalarında normatif ve tasvir edici metotların kullanılması meselesinde hangisinin ağırlıkla tercih edilmesi gerektiği ile ilgili bakışın bu alanda olduğu gibi sosyolojik boyutunun da olduğunun bir realite olarak mevcut olması konuya daha sağlıklı bakılacağını sağlayabilir bir değer ifade etmektedir.²⁸

Normatif metod, Batı’nın Dinler Tarihi havzasında yazılan ilk eserin (*Essays on Comparative Mythology; Karşılaştırmalı Mitoloji Denemeleri*) müellifi ünlü Alman Friedrich Max Müller’in (1823-1900) Dinler Tarihi’ni yeni bir disiplin olarak tanımlaması ve normatif teolojik değerlendirmelerden ayrı tutmasından kaynaklanan ve ‘kutsal’ üzerine bilgilerin, teolojinin egemenliğinden kurtarılıp bu bilgilerin normatif metodun dışında değerlendirilmesi

²⁴ Kurt, Ali Osman. “Normatif Dinî Bilimlerde Mukayese Sorunu ve Çözüm Önerileri”. *Toplum Bilimleri Dergisi* 5/9, (2011), 7-24. 9.

²⁵ Mircea Éliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, çev. Mehmet Aydın (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990), 63. [En effet, l’histoire des religions n’est pas uniquement une discipline historique comme, par exemple, l’archéologie ou la numismatique. Elle est également une *herméneutique totale*, puisqu’elle est appelée à déchiffrer et à expliciter toutes les rencontres de l’homme avec le sacré, de la préhistoire à nos jours. Or, par modestie, peut-être, par trop grande timidité (provoquée essentiellement par les excès de leurs éminents prédécesseurs) les historiens des religions ont hésité à valoriser culturellement les résultats de leurs recherches.] Mircea Éliade, *La nostalgie des origines et Méthodologie et histoire des religions*, (Paris: Gallimard,1971), 103.

²⁶ Éliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, 1; Éliade, *La nostalgie des origines et Méthodologie et histoire des religions*, 18.

²⁷ Kürşat Demirci, “Mircea Éliade”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/33.

²⁸ Yakup Çoştı, “Dine Normatif ve Popüler Yaklaşım “Bir Dini Yönelim Ölçeği Denemesi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2009), 1, 8/15, 119-139.

gerektiğini vurgulamasından ve mukayeseli, eleştirel ve tarihî bir dünya dinleri oluşturma gayretlerinin yansımalarından beden bulmuş yaklaşımdır.²⁹

Burada sözünü etmemiz gereken bir kurum olarak günümüzde dünya dinler tarihçilerinin en önemli yapılanması, 1950 yılında Amsterdam'da kurulmuş olan Uluslararası Dinler Tarihi Cemiyeti (International Association for the History of Religions-IAHR)'nin 2004'de genel sekreterliğinde bulunmuş Armin W. Geertz'in, Alabama Üniversitesi Dinler Tarihi bölümünden Russell T. McCutcheon³⁰ ile birlikte 1995'de Mexico City'de ortak sunduğu tebliğde cemiyetin pek çok üyesinin bir dini pratike etmek ve yaşamak ile onu akademik ölçülerde okumak, araştırmak arasındaki farkı karıştırmama arzusu taşıdığına altını çizmektedir. Buna göre Geertz'in şahsında IAHR, Dinler Tarihi formasyonunda normatif olmamak ve herhangi bir dine ait iman şablonu çizmemek noktasında üyelerine mümkün her motivasyonu sağlayan bir anlayış içinde olduğunu vurgulamaktadır.

Bir başka dinler tarihçisi Finlandiyalı Haralds Biezais, tebliğinde tipolojinin fenomenolojik metod bünyesindeki ele alınış modellerini belirlemiş, bu gayretlerin tarihî ve fenomenolojik yaklaşımlar arasındaki benzerlikten yararlanmak isteyen çabalar gayret olduğunu vurgulamıştır. Biezais, dinlerin tipoloji yönleriyle ele alınışının, dinlerin bünyesinde meydana gelen olguların, dinlerin tasnifi ve tecrübeye dayalı (ampirik) karakterlerin anlaşılmasına ek fayda getireceğini ileri sürmektedir. Biezais'e göre dinlerde mevcut modellere görünmeyen ve normatif ilkeler ile yaklaşılması, bilim insanının kendine ait bir yol edinmesini sağlayacaktır.³¹

Aynı cemiyetin (IAHR) Roma'da düzenlediği sempozyum, *dinin* tarifi ile alakalı üye memleketlerden gelen ilim insanlarının kendine özgü (Lât. *suigeneris*) din hususunda hangi boyutlarda ihtilaf halinde bulduklarını sergilemesi bakımından ehemmiyet kazanmıştır. Bu kongrenin işaret ettiği üzere *suigeneris din*, kesinlikle millî ve coğrafi sınırlarla kısıtlanamaz bir realitedir. Esasen dönemin IAHR reisi ve kongrenin ev sahibi Dinler Tarihi İtalyan Ugo Bianchi (ö. 1995) burada yaptığı konuşmasında din tarifinin normatif olmayan, müsbet ve tümevarım delillerle türlü kültür ve dinî sahalarda alâka içinde, mahallî ve evrensel terminolojiyi içine alacak bir şekilde vurgulanması lüzumu üzerinde durmaktadır. Bianchi'ye göre *din* herhangi bir terim olması yanında en kadîm tarihlerden bugüne kadar tartışmalarla geçmiş bir tarihe sahip olarak var olagelmıştır.

Anılan kongrenin gözden kaçmayan en önemli yönü İngiliz dinler tarihçisi Ninian Smart'ın (ö. 2001) bir *Dünya Din Akademisi* oluşturulmasına ve IAHR'ın, Amerika Din Akademisi'ni örnek alarak yapılanmasına yeni baştan beden kazandırmasına yönelik düşünceleri olmuştur. Hararetli geçen tartışmalarda Smart, dünya çapında bir din akademisi oluşturulmasıyla dinler ve kültürlerarası işbirliğinin yükseleceğini, her çeşitten ilmî dinî kurumun bu Akademi'de saygı göreceğini, öyle ki dini, normatif normlarla ele alan Yahudi dini mütehasşislerinin, Hristiyan ilâhiyatçıların, Müslüman din bilimcilerinin ve Vaishnava (Hinduizm'de *Hare Krishna* tarikatının ait olduğu mezheb) metinleri uzmanlarının ve talep etmeleri halinde Marxist tarihçiler ve liberal Yeni Ahit uzmanlarının da bu Akademi'de kabul göreceğini teklif olarak sunmuştur.³²

²⁹ Ali Osman Kurt, "Mustafa Alıcı, 'Dinler Tarihinin Batılı Öncüleri', (kitap tanımı), İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 560 sayfa." *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XI/1 (2007), 426-427.

³⁰ Yazarın şahsî web sayfası için bakılabilir: <https://religion.ua.edu/profiles/russell-mccutcheon/>

³¹ Mustafa Alıcı, "Uluslararası Dinler Tarihi Cemiyeti (IAHR)'nin Dinler Tarihi Metodolojisine Kurumsal Katkısı", *MİLEL VE NİHAL İnanc, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 1/2, (Aralık 2004), 50, 56.

³² Alıcı, "Uluslararası Dinler Tarihi Cemiyeti (IAHR)'nin Dinler Tarihi Metodolojisine Kurumsal Katkısı", 65-66.

Bütün ilim dallarının karakterine has bir metodu olduğu gibi Dinler Tarihi'nin de Din Felsefesi hâriç, Filoloji, Tarih ve Sosyoloji'nin metodlarından yararlanmakla birlikte şahsına mahsus özel bir deskriptif (nitelendirici) metodu vardır. Diğer dinî ilimlerle paylaştığı bu metot, bir dinin apolojetik/savunmacı yönünü üstlenmiş Teoloji, İslâm Felsefesi ve Kelâm ilim dallarından ayrı değerlendirilir. Genel temâyülde Dinler Tarihi, dinleri taşıdıkları hal ile ele alır, bu alanın ilim insanları herhangi bir dine ait olsalar da araştırmalarında tarafsız davranmak durumundadırlar. Zira genel olarak din bilimleri normatif (kural koyucu) metod taşımazlar, değer yargılarıyla ilgilenmez, tarihî gelişimlerin âdeta resmini çekerler.³³

Dinler Tarihi disiplininin nitelendirici, mukâyeseli ve fenomenolojik üç metodundan olan birincisine göre alanın uzmanı, tema ile ilgili şahsî görüşünü lehde veya aleyhde olarak dipnotunda veya parantez içersinde ifade edebilir.³⁴

Dinin ve insanın menşei ile alâkalı tezlerle yerkürenin gündemine giriş yapmış olan Dinler Tarihi ilmi Batı dünyasında XIX. asrın ikinci yarısında yayın ve konferansları ile varlık gösterirken, bu bilim dalının sitemli kimlik kazanması ve din bilimleri arasında beden bulması diğer bilim dallarının modern mânada tematik problemlere çözüm üretmeyen ve alandaki ihtiyaçlara reel anlamda cevap vermediğinden kaynaklandı anlaşılmaktadır.

Batı'da bir Dinler Tarihi biliminin erken dönemlerde varlık gösterememesinin sebebi özellikle Ortaçağ'da mutlak otorite olan Kilise'nin Hıristiyanlık dışında hakikat kabul etmemesinden, dolayısıyla bu dinin dışında bir dinî bilgi ile ilgilenilmesine izin vermemesi, aksi davrananları aforoz etmesi ve tehdid etmesinden kaynaklanmıştır. Zira Hıristiyanlığın ilk ve orta devirlerde 'kurtuluş'un³⁵ sadece Kilise dogmalarında olduğunu yüklemesinden ileri gelmiştir.³⁶

Bazı araştırmacılara göre Eliade yalın ve tarihi bakış açısı dolayısıyla metafizik bilgiler kompleksinden uzak, tarih karşıtı tutum içinde bir bilimci olduğundan hermenötik (yorumcu) tarihçiler ekolünden kabul edilmektedir. Bunun yanında agnostisizme yakın araştırmalarında Tanrı'nın varlığı veya yokluğu meselesinde kayıtsız bir tutum sergiler. Din fenomenolojisi alanında Gerardeus van der Leeuw, Raffaele Pettazzoni ve Joachim Wach ile aralarında benzerlik taşımaktadır. Bu uzmanların dördü de dinler tarihi disiplininin iki boyuttan oluştuğunu savunur. Bu boyutların ilki, Mircea Eliade'ın morfolojik/sistemik tasnif anlayışıdır. Buna örnek olarak "hierofani" adını alan "kutsalın yansımaları" dikkat çekicidir. Bir mânada mukayeseli dinler çalışmasının pratik metodu olan morfolojik araştırmada önem kazanan nokta insan psikolojisinin dinle kesiştiği yeri bulmaktır. Bundan dolayı Eliade bu safhada sürekli ilk örneklere (archetype) başvurur.³⁷

Diğer taraftan Mircea Eliade'a karşı en sert tenkitleri geliştirenlerden biri olan Kanadalı dinler tarihçisi Donald Wiebe, Eliade'da görünen başlıca problemin onun ilmî araştırmalarda

³³ Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, (Ankara: Ocak Yayınları, 1997), 11-12.

³⁴ Ali Osman Kurt-Dursun Ali Yakıt, *Dinler Tarihi*, (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2019), 17.

³⁵ Değişik dillerde "Lat. *Extra ecclesiam nulla salus*; Fr. Hors de l'Église il n'y a pas de salut; İng. Outsider the Catholic Church there is absolutely no salvation; Ar. لا توجد نجات خارج الكنيسة"; Kilise dışında kurtuluş yoktur" deyim ve anlamıyla anılan kavram, çok geniş bir alanda etüd edilmesi gereken, Hıristiyanlığın diğer dinlere, bilhassa İslâm dinine karşı üretmiş olduğu bir Kilise dogması olarak tarihe geçmiştir. II. Vatikan Konsili (1962-65) kararları sonrasında mutlak anlamda olmasa da Hıristiyanlık dışındaki din ve inanç türlerinin bu dinde olduğu gibi Tanrı ve onun kurtuluş plânından ve hakikatten unsurlar taşır. Ve Eski Akid'in İsa Mesih ile tamamlanmasına benzer bir izdüşümle Hıristiyanlık hârici dinler ve inançlar onun tarafından tamamlanmaktadır ya da tamamlanacaktır. Betül Avcı, "Tamamlayıcı Teolojiyi Tamamlayan Öge: Logos", *Kutadgu Bilig Felsefe-Bilim Araştırmaları* 32, (Aralık 2016), 45.

³⁶ Abdurrahman Küçük, "Tanzimattan Günümüze Türkiye'de 'Dinler Tarihi'", *Dinler Tarihi Araştırmaları-VII, Türkiye'de Dinler Tarihi (Dünü, Bugünü ve Geleceği)*, (Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2010), 333.

³⁷ Demirci, "Éliade, Mircea", 11/34.

tarafsız kalmaktan çok bir tür dindar bir portre çizmiş olduğunu öne sürmektedir. Ona göre Eliade'ın din öğretilerinin altında saklı tuttuğu dindarlık öğeleri, eserlerindeki objektifliği ortada kaldırmakta hatta ilmî olmayan duruş sergilemekte, bilhassa 1980 sonrasında onun reel bir Hıristiyan doktrineri ve kılık değiştirmiş bir misyoner olduğunu iddia etmiştir. Wiebe, Eliade'ın Hıristiyan tanrısına inandığını ve bütün dinleri lehte bir bakışla araştırarak esasen Hıristiyanlığın bütün dinler içinde en ideal boyutlu din olduğunu ileri sürmektedir.

Her şeye rağmen bu tür tezlerin Eliade için bir haksızlık olduğunu ifade etmek gerekir; zira en şiddetli eleştiren bir başka isim olan çağdaş Dinler Tarihçi Douglas Alien dahi Eliade'ın eserlerinde normatif metotlarla Hıristiyan öğretilerini müdafaa veya propagandasını yapmadığını ifade etmektedir. Allen'e göre onun bu yansız kimliği üzerinden agnostik ya da ateist olduğu ileri sürülebilir. Eliade'ın bir misyoner olduğu iddia ediliyorsa ondan Hinduizm'i veya çalışmalarında sıklıkla ifade ettiği arkaik bir dinin propagandasını yapması beklenirdi.³⁸

Eliade'ı objektif ve deskriptif olmamakla suçlayan bu isimler üzerinden Dinler Tarihi'nin din bilimi değil sosyal bilim olduğunu iddia eden seküler düşünce yanında bu ilmin İslâm noktasından tevhid ile alâkalı olarak da değerlendirilmesinin bir ihtiyaç olduğunu söyleyebiliriz. Müslüman dinler tarihçilerinin İslâm dini açısından söyleyeceği çok şeylerin olduğunun kabul edilmesi de bir başka gereklilik olarak karşımıza çıkmaktadır. Aynı bağlamda Hıristiyanlığın Akîde, Kelâm, Teoloji ve Tarih olarak reel anlamda din değil, sosyal ve folklorik anlamıyla din olduğu tezlerinin ön plana çıkarılması bu alanın uzmanlarına mahsus bir araştırma konusu olsa gerektir.

Bunun yanında Yahudi ve Hıristiyan kutsal kitaplarının ilk insan/peygamberden sonuncusuna kadar paylaştığı, tamamına yakını ile ilgili olmak üzere Kur'an'da verilen bilgilere göre çok farklı olmanın yanında bir kısmında benzer anlatımlarla seyreden peygamberler tarihi üzerinden mukayeseli çalışmalara zemin hazırlaması da İslâm dünyasındaki Dinler Tarihi araştırmalarının teşvik edici gücü olmuştur.

Dinler Tarihi'nin İslâm ve tarihi ile münasebeti şahıslar, temalar ve gruplar üzerinden en erken ve önceki devirlerinde Mekke'li, önemli ve ünlü hanıflardan olduğu bilinen Varaka b. Nevfel ile başlamış, Hz. Muhammed'in Hira'da muhatab olduğu ilk vahiyde kendisine gelen melek ile ilgili sorular sorduğu ve Hz. Musa'ya veya İsa'ya gelen Nâmûs (Cebrâil ya da Tevrat) ve soruyu soranın Yahudi ve Hıristiyanlar tarafından beklenen son resul olduğunu söyleyen kişidir. Reel bir Hanîf hayatı süren Varaka, İncil'i Arapça'ya çevirmiş, Tevrat'ı da okuyup anlayabilen şahsiyettir.

Varaka bin Nevfel, Ubeydullah b. Cahş³⁹ ve Yahudi asıllı mühtedî Abdullah bin Selâm, Yahudi kabileleri Benî Kureyza, Benî Kaynukâ' Medine'den çıkarıldıktan sonra Hayber'e yerleşen Benî Nadîr Yahudileri'ne karşı yapılan ve bizzat peygamberimizin yönettiği Hayber gazâsı (628) sonunda ganimetler arasında bulunan bütün Tevrat nüshalarının Peygamberimiz tarafından sahiplerine geri verildiği Hayber ve Tebük gazâları Peygamberimiz ve Müslümanlarla Yahudiler arasındaki münasebetlerde genişleme göstermiş, tüm bunların

³⁸ Mustafa Alıcı, "Kutsalın Peşindeki Adam: Ölümünün 19. Yılında Mircea Éliade İçin Kısa Bir Rehber" *Ekev Akademi Dergisi*, 9/24 (Yaz 2005), 70.

³⁹ Hanıflar'dan olan Ubeydullah b. Cahş, Peygamberimizin hanımı olmadan önce Ümmü Habibe ile evlenmiş, Mekke'deki baskıların artması üzerine birlikte Habeşistan'a hicret etmişler fakat burada önceki dini olan Hıristiyanlığa geçmiş, eşi Ümmü Habibe'yi ve Habeşistan'daki sahâbileri de dinlerinden dönmeye zorlamıştır. Ümmü Habibe bunu eşinin baskılarına rağmen kabul etmeyince boşanmışlardır. Ubeydullah Habeşistan'da Hıristiyan olarak ölmüştür. Aynur Uraler, "ÜmmüHabibe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/318.

devamında Müslüman araştırmacıları erken dönemlerden itibaren bu sahaya yöneltmiş ve alanda geniş bir havza oluşturmuştur.⁴⁰

Burada adına yer verilmesi gereken, Müslüman olunca Peygamberimiz tarafından asıl adı Husayn (الحصين) iken Abdullah'a çevrilen Yahudi asıllı mühtedî Abdullah bin Selâm, Benî Kaynuka kabilesine mensup, babası gibi Yâhudi âlimlerinden bir şahsiyettir. Hz. Muhammed Medine hicretinde Kubâ'ya ulaştığında yanına gelmiş, sorduğu suallere ancak bir peygamberin karşılık verebileceğini söyleyerek aldığı cevaplar üzerine İslâm'la müşerref olmuştur.⁴¹

Abdullah b. Selâm ile ilgili hadis külliyyâtımızda, buraya aslının ve meâlinin bir kısmını alacağımız ünlü bir hadis Hz. Enes'den şu sözlerle rivayet edilmektedir:

بلغ عبد الله بن سلام مقدم رسول الله ص المدينة فأتاه فقال اني سائلك عن ثلاث لا يعلمهن الا نبي فقال ما اول اشراط الساعة وما اول طعام يأكله اهل الجنة ومن اي شيء ينزع الولد الي ابيه ومن اي شيء ينزع الي احواله فقال رسول الله ص خبرني بهنّ آفئاً جبريل...⁴²

[Resulullah'ın (a.) Medine'ye teşrifi haberi Abdullah b. Selâm'a erişmişdi de o hemen Resulullah'a gelerek: -'Ya Muhammed! Ben sana üç soracağım ki bunların cevabını ancak peygamber olan bilebilir' dedi.

1. Kıyametin alâmetlerinin ilki nedir?
2. Ehli, Cennete girdiklerinde ilk önce hangi yemeği yiyecektir?
3. Çocuk hangi yönden babasına benzer, hangi sebeple anne soyuna çeker? diye sordu. Resulullah: 'Bu meseleleri senin önün sıra Cibrîl bana haber vermişti' buyurdu...]⁴³

Dinler Tarihi ilminin verilerinden yararlanmadan yapılacak bir incelemenin eksik kalacağı bu hadiste adı geçen şahsiyet, hâdisenin geliştiği günlerde Medine'ye yeni gelmiş Peygamberimize, anılan hadiste geçen üç soruyu soran, şehre hâkim ve kendileriyle iyi münasebetler kurmanın gerekli olduğu Yahudi kavminin önde gelen âlimlerinden (haberîm; ahbâr/ اخبار), milâdî I ve II. asırlarda Ferisî mezhebi mensuplarına ve Asr-ı Saâdet'de beytül-midrâs denilen Yahudi dinî ilimlerini ve şeriatını öğreten ve halk arasındaki uzlaşmaz meseleleri çözümleyen din âlimlerine verilen, Kur'an'da ahbâr tabiriyle geçen sınıfa ait bir âlim olan Abdullah b. Selâm'dır.

Peygamberimizin 'Yahudi din adamlarından (ahbâr) on tanesi bana iman etseydi yeryüzündeki bütün Yahudiler Müslüman olurdu' anlamındaki hadisi Yahudiler arasındaki ahbârın etkisine işaret etmenin yanında Abdullah b. Selâm'ın böyle bir sınıfa ait olması önemli bir detay olarak öne çıkmaktadır.⁴⁴

Kudüs'ün MÖ. 587'de Babil Kralı Buhtunnasr (Nebukadnezar) veya bir başka görüşe göre MS. 70'te Romalı General Titus tarafından işgali ve tahribatı sırasında buradan kaçarak Medine civarına yerleşen, soylarının Hz. Hârûn'dan geldiğini iddia eden üç Yahudi kabilesi

⁴⁰ Bünyamin Erul, "Varaka b. Nevfel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/517.

⁴¹ Mustafa Fayda, "Abdullah b. Selâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/134.

⁴² Zeynüddîn Ahmed bin Ahmed bin Abdillâtîf ez-Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tercüd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, nşr. Diyanet İşleri Başkanlığı (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019), "Kitâbü Ehâdisi'l-Enbiyâ Aleyhimü's-Salât ve's-Selâm", hadis no: 1368.

⁴³ ez-Zehbî, "Kitâbü Ehâdisi'l-Enbiyâ Aleyhimü's-Salât ve's-Selâm", hadis no: 1368..

⁴⁴ Osman Cilacı, "Ahbâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/485-486.

Benî Kurayza, Benî Kaynukâ' ve Benî Nadîr, Dinler Tarihi alanına İslâm tarihi üzerinden geniş bir araştırma alanı sunmaktadır.⁴⁵

Anılan üç kabileden Benî Nadîr Yahudileri Medine civarında kervanlar için tehdit oluşturmanın yanında Mekkeli müşriklerle ittifak edip Müslümanlara karşı diğer Arap kabileleriyle birlikte saldırı hazırlığında olmuşlar, hedefleri Hz. Muhammedi Medine'den uzaklaştırıp ashabı ile birlikte ortadan kaldırmaya yönelmiş, bütün bu faaliyetleri Hendek savaşını kaçınılmaz kılmıştır.⁴⁶

Peygamberimiz muhârebenin sonunda gazvenin savaş ganimetleri arasında bulunan ve sahiplerine teslim ettiği kutsal kitapları Tevrat hükümlerine göre karar vermesi halinde Yahudiler aleyhine olabilecek iken O kendilerine bütün beşerî haklarını iade etmiştir.

Bu örnekle işaret ettiğimiz üzere Hz. Muhammed'in risâletinin en önemli gelişmelerinden biri olan Yahudi kavimlerinden Benî Nadîr ile arasında gelişen Hayber ve Hendek gazâsı ile ilgili olaylarda Dinler Tarihi'nin en önemli alanlarından olan kutsal kitap külliyatı üzerinden bir Tevrat bilgisi konuya aşağıdaki gibi ışık tutmaktadır.

Hz. Muhammed döneminde Medine'de bulunan, İbranice yazan, Arapça konuşan bu üç Yahudi kavmi ve Arap kabileleri ile Peygamberimiz arasında Medine (Yesrib) Sözleşmesi yapılmış fakat antlaşmanın hiçbir şartına uymayıp ihanet ettikleri için Medine'den çıkarılan iki Yahudi kabilesinden sonra şehirde kalan tek Yahudi kabilesi olan Benî Kurayza'nın Peygamberimizin barış tekliflerini hiçbir şekilde kabul etmemeleri üzerine bir askerî birlik gönderilmiş, vuku bulan gazve sonucunda Tevrat hükümlerine uygun olarak savaş gücüne sahip erkeklerin katledilmesi kararı alınmıştır.⁴⁷

İşaret ettiğimiz Tevrat'ın savaş hukuku ile ilgili karar bütünlüğü Yahudi Kutsal Kitabı Eski Ahid'de şu sözlerle geçmektedir:

“Bir şehre saldırmadan önce halkına barış teklif edin. Barış teklifinizi benimser, kapılarınızı size açarlarsa burada yaşayanların tümü sizin için angaryasına çalışacak, size hizmet edeceklerdir. Ama barış teklifinizi geri çevirip sizinle savaşmak isterlerse şehri kuşatın. Tanrınız Rab şehri sizin elinize teslim edince orada yaşayan bütün erkekleri kılıçtan geçirin. Kadınları, çocukları, hayvanları ve şehirdeki her şeyi yağmalayabilirsiniz. Tanrı'nız Rabbin size verdiği düşman malını kullanabilirsiniz. Yakınızdaki milletlere ait olmayan, sizden çok uzak şehirlerin tümüne böyle davranacaksınız. Ancak Tanrınız Rabbin miras olarak size vereceği bu halkların şehirlerinde nefes alan hiçbir canlıyı yaşatmayacaksınız.”⁴⁸

Burada üzerinde durulması gereken mühim bir şahsiyet ve tema Peygamber'imizin bir icraatında, vahy kâtiplerinden, Hicret öncesinde Kur'an'dan on yedi sureyi, nüzulün tamamlanmasıyla Ku'an'ın tamamını ezberlemiş olan Zeyd b. Sâbit'dir (d. 611 Medine). Hicretten hemen sonra akrabaları tarafından Peygamber'imize tanıtılan, ezberlediği sûreleri yanında okuyan ve takdirini kazanan Zeyd, Peygamberimizin Yahudilerle yaptığı mülâkat ve yazışmalar sırasında kendisine yardımcı olması amacıyla İbrânîce (veya Süryânîce) yazmayı

⁴⁵ Nadir Özkuyumcu, “Benî Nadîr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/275.

⁴⁶ Muhammed Hamîdullah, “Hayber”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/21.

⁴⁷ Casim Avcı, “Kurayza (Benî Kurayza)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), XXVI, 26/432.

⁴⁸ Yas. 20:10-16.

öğrenmesini istediği; kendisinin de kısa sürede bu dil yanında Farsça, Rumca, Kıptice ve Habeşçe dillerine vâkıf bir seviyeye ulaşmış bir şahsiyettir.⁴⁹

Bugün ülkemizdeki İlahiyat Fakültelerinin Dinler Tarihi bilim dalında akademik çalışma yapan talebelere, meyvelerinin son devirlerde olumlu yansıma ile beden bulmuş olarak, aralarında İbranice'nin de bulunduğu kaynak dillerden Süryanice, Lâtince, Grekçe öğrenmeleri mecburiyeti getirilmiştir.

Dinler Tarihi ilim alanında telif ve tercüme olarak tevhid ekseninde çok önemli çalışmalar yapılmıştır. Biz burada bu eserlerden bazılarının tanıtımını yapmaya çalışacağız.

İbrahim Müteferrika'nın (ö. 1747), Müslüman olmasının sebeplerini, son hak dinin İslâmiyet olduğunu ve önceki kutsal kitapların onu müjdelediğini delillerle anlattığı, yer yer Hıristiyanlık ve Kitâb-ı Mukaddes'i eleştirdiği, Hz. Muhammed'i ve İslâmiyet'i övdüğü ifadelerinin mevcut olduğu, 1710 yılında kaleme almış fakat halk arasında yanlış biçimde İslâmiyet'in Hıristiyanlığa karşı müdafaası olarak tanıtılmış *Risâle-i İslâmiyye* bu vesileyle anılması gereken eseridir.

Eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Esad Efendi, nr. 1187) bulunan nüshası, altmış beş varaktan meydana gelen baskısıyla mevcuttur. Halil Necatioğlu tarafından bir inceleme ve başına müellifi hakkında eklenen bir değerlendirmeye birlikte *Matbaacı İbrahim-i Müteferrika ve Risâle-i İslâmiyye* adıyla yeni harflerle tenkidli metin halinde yayınlanmıştır (Ankara 1982).⁵⁰

Eser, günümüz Türkçesine neşrini 'Varlığı eskiden beri bilinmesine rağmen gereği kadar tanınmamış, muhtevası iyi incelenmediği veya mevzuları kamuoyundan saklanmak istendiğinden önemsenmemiş, hakkında yanlış bilgiler verilmiştir. Oysa Dinler Tarihi araştırmalarında, Hıristiyanlık ve İslâmiyet'in mukayesesi yönüyle bazı gerçeklerin ortaya çıkması ve kabulüne ışık tutması yönünde bu eser çok değerlidir. Bundan dolayı biz eseri mütehasısların güvenle kullanabilecekleri, itimada şâyan bir hassasiyetle hazırlamaya gayret ettik' sözleriyle ifade eden Mahmud Esad Coşan tarafından profesörlük takdim tezi olarak sunulmuştur.⁵¹

İbrahim Müteferrika'nın, eserinde yer verdiği temalar arasında Tevrat, Zebur ve İnciller'in tercüme edilmeleri, Zekeriya, Yahya ve İsa peygamberlerin hayatı, Şem'un (Havâri Simon), havâriiler, Hıristiyanlığın bozulmasının başlangıcı, Pavlus'un hilesi, vaftiz suyu, haç, papa, Kur'an'da yer almayan diğer Yahudi peygamberleri dikkat çekerken, günümüzde de varlığını sürdüren Hıristiyan tarikatı Üniteryanizm de yer almaktadır.

Türkçeye de tercüme edilen,⁵² Hıristiyanlığa yönelik *İzhârü'l-hak* adlı, Mekke'de başlayıp İstanbul'da tamamladığı Arapça kaleme aldığı reddiyesiyle⁵³ tanınan Hindistanlı âlim Rahmetullah el-Hindî (1818-1891), Hindistan'ın Uttar Pradeş eyâletinde dünyaya gelmiş, çok ünlü hocalardan dersler aldıktan sonra kendi kasabasında medrese açıp eğitime yoğunlaşmış iken ülkesindeki misyonerlik faaliyetlerinin artması üzerine hocalığı bırakıp bu alanda çalışmalara başlamıştır.

⁴⁹ Bünyamin Erul, "Zeyd b. Sâbit", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/321.

⁵⁰ Erhan Afyoncu, "İbrahim Müteferrika", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/326.

⁵¹ Mahmud Es'ad Coşan, *Risâle-i İslâmiyye-Matbaacı İbrahim-i Müteferrika ve Risâle-i İslâmiyye Adlı Eserin Tenkitli Metni*, (İstanbul: Server İletişim Akademik Çalışmalar Serisi, 2012), 13-14.

⁵² Rahmetullah el-Hindî, *Kutsal Kitaba İlahî Çağrı, İzhârü'l-Hakk Çevirisi*, çev., Abdülhâdi Sıddık, (İstanbul: Faran Yayıncılık, İstanbul 2005.)

⁵³ Mehmet Aydın, "İzhârü'l-hak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/508.

el-Hindî misyonerlik ile ilgili eseri *İzâletü'l-evhâm*'ın⁵⁴ yayımından sonra Karl Gottlieb Pfander ile mektuplaşmaya başlamış, 1854 yılında yazdığı mektubunda Pfander'e mühim konularda tartışmak üzere bir münazara teklif etmiştir. Bu konular nesih, İncil'in tahrifi, İsa'nın ilâhlığı, teslîs inancı, Hz. Muhammed'in peygamberliği ve Kur'an'ın Allah kelâmı olduğu problemleri idi. Hindistan'ın Agra şehrindeki Church Missionary Society'e ait bir lokalde yapılan münazarayı ülkenin değişik yerlerinden gelen kalabalık bir dinleyici kitlesi izlemiş, İngilizler adına aynı bölgede bulunan ilim adamı İskoç asıllı ünlü İngiliz oryantalist misyoner ve İslâm tarihçisi Sir William Muir⁵⁵(1819-1905) yönetmiştir. Pfander'e rahip Thomas Valpy French eşlik ederken Rahmetullah el-Hindî'ye Hristiyanlığa dair yoğun birikime sahip olan doktor M. Vezîrüddin Han refakat etmiştir. 10-11 Nisan 1854'te gerçekleştirilen münazarada henüz konular bitmeden Pfander tartışmadan çekilmek zorunda kalmış, bu durum rakibini Batı kaynaklarını delil göstererek el-Hindî'nin üstün geldiği ve Pfander'in yenildiği şeklinde yorumlanmıştır. Hristiyanlık'takiteslîs inancının aklen tutarlılık taşımadığı ve İnciller'in bugünkü karakterleriyle ilâhî bir kitap olma özelliğini yitirdiğine işaret delillerle öne çıktığı münazarada el-Hindî, Pfander'i mağlûp etmiştir.⁵⁶

Soyu otuz dördüncü nesilden Hz. Osman'a ulaşan el-Hindî, eseri *İzhârü'l-Hakk*'ın ilk cildinde Eski ve Yeni Ahid külliyatının tamamına yakını ile ilgili bilgi vermiş, bunların isim ve muhtevaları, Ehl-i kitap için sağlam bir dayanak olmadığı, kelimelerin eksiltilerek tahrif edildiği konularına değinmiş, üçüncü ve son bölümünde *nesih* meselesine temas etmiştir.

Müellif eserinin ikinci cildinde Teslîs inancının aklî delillerle çürütülmesi, Kur'an'ın Allah'ın kitabı ve mucize oluşu, Hz. Muhammed'in peygamberliğinin ispatlanması, Faraklıt meselesi, papazların İslâma ve peygamberimize yönelik iftiraları gibi konuları ele almıştır.⁵⁷

İslâm âleminde çok yönlü vasıflarıyla tanınan, Hindistan'ın Haydarâbâd şehrinde doğmuş (1903-1979) Pakistanlı âlim Ebü'l-A'lâ el-Mevdûdî, çalışmalarında Dinler Tarihi ilminden uzak olmamış, saha ile ilgili eserler vermiş, *Tefhîmü'l Kur'an* adlı 30 yılda hazırladığı ünlü eseri yanında düşünceleri ve siyasî hayatıyla ölümünden sonra da etkisini sürdürmüş bir diğer âlimdir.

Anılan Tefsir'inde büyük bir vukûfiyetle hâkim olduğu ve müracaat kaynağı olarak değerlendirdiği Kitab-ı Mukaddes'den yaptığı alıntılar dikkati çekmekte hattâ burada yer almayan bir temayı Talmud ve Yahudilere ait diğer kaynaklardan geliştirdiği bilgilerle

⁵⁴ el-Hindî'nin Papaz Pfander'in *Mîzânü'l-hak* isimli eserine reddiye olarak kaleme aldığı, yayınlanma-dan önce çok ciddi tahkiklerden geçen hacimli çalışmasıdır. Aydın, "İzhârü'l-hak", 23/507.

⁵⁵ Kraliçe Victoria'nın Hindçe öğrenmesine yardımda bulunmasıyla tanınan Sir William Muir daha ziyade Arap ve İslâm araştırmaları üzerinde yoğunlaşmış ve esas çalışmalarını bu alanda yapmış olsa da eserlerinden, onun bu sahaya ilgisinin gerçek nedeninin ilim aşkıdan çok, üst seviyelerde vazife yaptığı İngiltere sömürge yönetiminin siyasetine ve dindar kişiliğiyle aktif olarak iştirak ettiği misyonerlik çalışmalarına destekte bulunmak, bu arada bilhassa Kur'an-ı Kerim'in ve tefsir eserlerinin gerçekte Hristiyan vahyini teyid ettiğini kanıtlamak, İslâm dinini ve Hz. Muhammed'i ilmî tarafsızlıktan uzak tahrif edici tenkidleriyle gözden düşürmek olduğu anlaşılmaktadır. Muir, devlet vazifelerinin ve ilmî uğraşlarının beraberinde eğitim faaliyetleriyle de alakadar olmuş ve soylu hânedanının varlığından da yararlanarak Uttar Pradeş eyaletinde bulunan Allahâbâd'daki Muir Koleji ve Üniversitesini başta olmak üzere Hindistan'ın birçok şehrinde Hristiyan eğitimi veren okullar açmıştır. Christine Woodhead, "MUIR, Sir William", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/94.

⁵⁶ Abdülhamit Birışık, "Rahmetullah el-Hindî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/419-420.

⁵⁷ *İzhârü'l-hak* Arapça'ya [إظهار الحق- وقائع لمنظرة التجرت بين الشيخ رحمة الله الهندي والقسيس فنندراكتليزي] adıyla, Fransızca'ya [Izharul-Haq ou manifestation de la vérité d'El-Hage R. U de Delhi, Paris 1880] ismi ve künyesiyle tercüme edilmiştir. Nüzhet Efendi ve Ömer Fehmi tarafından *İbrâzü'l-hak* adıyla Türkçe'ye çevrilmiş, *İzhârü'l-hak Tercümesi* ismiyle sadeleştirilmiştir. Aydın, "İzhârü'l-hak", 23/508.

değerlendirmiştir. Bu metot ve birikimi Mevdûdî'de Yahudi ve Hıristiyanlar'ın hatalarına kendi kaynaklarından delil getirmeyi tercihe yönlendirmiştir.⁵⁸

Müellif bu çalışma usûlüyle Kur'an'la karşılaştırarak Tevrat'ın tahrif edildiğini göstermeyi, böylece Kur'an hakkındaki şüpheleri gidermeyi amaç edinmiştir. Mevdûdî bütün bunları yaparken gerek Kur'an'dan gerekse Kitab-ı Mukaddes'den ayet yerlerini işaret etme yoluna da gitmiştir.⁵⁹

Yahudi ve Hıristiyan kutsal metinleri üzerinde çok sayıda eserin müellifi bir diğer Hindistanlı İslâm bilgini [احمد حسين ديدات; Ahmed Hüseyin Dîdât; Ahmed Deedât; 1918-2005] Dinler Tarihi havzasında daha ziyade doğrudan Hıristiyan ve Yahudi kutsal kitapları üzerinden, muharref, dolayısıyla reel anlamıyla din olamayacakları ekseninde, normatif metod kullanmak bağlamında en karakteristik kimlik, ülkesi Hindistan'ın da çok mağduriyetler yaşadığı misyonerlik⁶⁰ faaliyetlerine karşı ilmen mücadele eden aksiyoner bir kişiliktir.

Türkiye'de de yakından tanınan Dîdât/Deedat'ın yayınlanmış eserlerini şöylece sıralamak mümkündür:

1. Al-Quran: The Ultimate Miracle- Kur'ân: *En Son Mucize*.
2. Al-Quran: The Miracle Of Miracles- *Mucizeler Mucizesi Kur'ân*.
3. Arabs and Israel: Conflict or Conciliation?- *Araplar ve İsrail: Çatışma mı, Uzlaşma mı?*
4. Can You Stomach the Best of Rushdie?- *Salman Rüşdi'nin Yaptığı Kabul Edilebilir mi?*
5. Christ in Islam- *İslâm'da İsa Mesih*.
6. Combat Kit: Against Bible Thumpers- *Mücadele Kiti: İncil Propagadancılara Karşı*.
7. Crucifixion or Crucifixion?- *Çarmıha Gerilme mi, Sözde Çarmıh mı?*
8. Is the Bible God's Word?- *Kitâb-ı Mukaddes Tanrı Sözü müdür?*
9. Muhammed (pbuh) No. 1- *Muhammed (sav) 1 Numara*.
10. Muhammed (pbuh): The Greatest- *Muhammed (sav): En Büyük*.
11. Muhammed (pbuh): The Natural Successor to Christ- *Muhammed (sav): İsa Mesih'in Tabii Varisi*.
12. Resurrection or Resuscitation- *Yeniden Dirilme mi, Sunî Teneffüs mü?*
13. The Choice: Islam And Christianity- *Tercih: İslâm ve Hıristiyanlık*.
14. The God That Never Was- *Hiç Olmayan Tanrı*.
15. What is His Name?- *O'nun Adı Nedir?*
16. What the Bible Says About Muhammad- *Kitâb-ı Mukaddes'in Hz. Muhammed Hakkında Söyledikleri*.
17. What Was the Sign of Jonah?- *Hiz. Yunus'un Alâmeti Neydi?*

⁵⁸ Burhan Çonkor, "Mevdûdî'yi Kitab-ı Mukaddes'e Müracaata Sevk Eden Âmiller", 21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum 4/11, (Yaz 2015), 162-163.

⁵⁹ Çonkor, "Mevdûdî'yi Kitab-ı Mukaddes'e Müracaata Sevk Eden Âmiller", 166-170.

⁶⁰ Hindistan, 1858'de Bâbürlü hânedanının sona ermesinin ardından resmen İngiliz sömürgesi haline gelmiştir. Azmi Özcan, "Osmanlı-Hindistan Münasebetleri (Hindistan md.si içinde)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 28/81-85.

18. Who Moved the Stone- Taşı Kim Kaldırdı?⁶¹

Misyonerlerle girdiği münakaşalarla ünlü, Hind asıllı Güney Afrikalı İslâm davetçisi olarak tanımlanan Ahmed Didât, İslâm dünyasına fikrî saldırıların arttığı, Hıristiyan misyoner faaliyetlerinin zirve yaptığı, Müslüman kıta Afrika'nın Hıristiyanlık'la anılmaya başlandığı, Müslümanlar'ın özgüvenlerini kaybederek inançlarını ifade etmekten sakınır hale geldiği bir devirde, ilim ehlinen çok az kişi davaya sahip çıkarken yine Hindistanlı Müslüman âlim Rahmetullah el-Hindî'nin, *İzhârü'l-hak* adlı eserindeki bilgiler ışığında deliller geliştirerek, kendisine has üslubu ve tartışma tekniği ile karşı çıkmış; Hıristiyanlar'ın ileri gelen misyoner papazlarına karşı, kamuoyuna açık münazaralarda üstün gelmiş ve tüm izzetin Allah'a, Resulüne ve müminlere ait olduğunu bihakkın isbat etmiştir.⁶²

Münazarada bulunduğu Amerikalı Evanjelik misyoner Jimmy Lee Swaggart'ın 'Evet, İncil'in ufak tefek bölümlerinde düzeltmeler olabilir. Bir RollsRoyce düşünün, bu arabanın kapı kolu, teker ve vidaları değişti diye, ona RollsRoyce değil diyebilir miyiz?' ifadelerine şöyle karşılık vermiştir.

"Allah'ın kitabı araba değil, bardaktaki temiz su gibidir. Bir bardak suya bir damla necaset damlasa, artık o, arı su değildir."⁶³

Sonsöz Yerine

Bilim tarihinin geç dönem ilimlerinden, asal kaynaklarından birinin Kur'an olmak üzere 'tamamlayıcı ilim' olarak tasnif edilen Dinler Tarihi, tüm din ve dinî hareketleri bunlara varlık kazandıran unsurları ve değerleriyle inceleyen bir din ilmidir.

Son yarım asrında yoğun, süre içinde son derece kıymetli çalışmalara özne teşkil eden künyesi ile günümüze ulaşmış, diğer bütün din ve sosyal bilimci ve araştırmacılara yüksek dozlu münbit bir zemin sunan karakterinde inceleme alanına giren çok sayıda tema ve ünite ile insanın dinî merkezi üzerinden varlık kazanmıştır.

Dinler Tarihi okumaları, araştırma ve yazma eylemleri gerek İslâm gerekse dışındaki uzmanlarca yaklaşık birtakım hedeflerin elde edilmesi doğrultusunda yapılan değerler taşımakta; bir dine ait kişinin, söz gelimi yerkürenin en yoğun nüfusuna ve global etki ve tarihe sahip olması özelliği ile Hıristiyanlığa karşı bilhassa kutsal kitap külliyatı üzerinden antitez üretmek, bünyesindeki bazı doktrin ve algı yönlerini çürütmek amaçlı da yapılır.

Günümüzde çok tanrılı karaktere sahip olduklarından Uzakdoğu dinlerinin orijinleri üzerine yoğunlaşmak bu eksenlerdeki bir başka amaç olabilir. Yine İslâm'ın öğretisi, kutsal kitap, ahkâm ve tarihinden kaynaklanan yalın haliyle barış ve son din olduğunun delillendirilmesi; bu dinin, diğer dünya dinleri yanında tevhid esaslı karakter taşıyan tek ve son din olduğu realitesinin vurgulanması, belki de dinî hareketlerin dünya ölçeğinde ifade ettikleri anlamların çerçevesinin tanınması da adı anılabilecek bir diğer okuma amacı olarak değerlendirilebilir.

Bilim tarihinde hemen hiçbirinin müstagnî kalamadığı, asgarî bir atıfta bulunmayı gerekli gördüğü Dinler Tarihi ilmi özellikle küremizin ulaştığı teknik, iletişim ve seyahat imkânlarının global hacıma sürüklediği sonsuzlukta ilim ehlinin eserlerinde varlık göstermiştir.

⁶¹ Sıbğettullah Korhan, *Ahmed Deedat ve Temel Hıristiyan Akaidine Tenkitleri*, (Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Kasım 2018), 37-55.

⁶² Korhan, Ahmed Deedat ve Temel Hıristiyan Akaidine Tenkitleri, 2-3.

⁶³ Ahmed Didât İslam dünyasındaki prestijli konumunun nişanesi olarak 1986'da Uluslararası Kral Faysal ödülüne layık görülmüş, kendisine profesörlük unvanı verilmiştir. Huda es-Salih, "Ölümüne Papazların Ağladığı Adam: Ahmet Deedat", *Kur'ani Hayat* 3/15 (Kasım-Aralık 2010), 87.

Bîrûnî'den İbn Hazm'a, Şehristânî'den Fahreddin er-Râzî'ye, Rahmetullah el-Hindî'den Muhammed Hamidullah'a, Georges Dumézil'den Mircea Éliade'a, Ahmed Midhat Efendi'den Şemseddin Sami ve Hikmet Tanyu'ya, eserleri ve çalışmalarıyla Dinler Tarihi ilminin öncüleri olan şahsiyetlerce değişik metodlarla sahaya beden kazandırılmış, bazen tartışma alanına gelmiş olan normatif metodu Üstad Eliade'ın 'dinler tarihçisinin sadece objektif çalışma niyetiyle malzeme toplayan bir antikacı durumuna düşmekten kurtulması ve topladığı malzemeleri yorumlamasını da görevleri arasına alması gerekir' tesbitiyle yaygın eksik bir teâmülün de önüne geçen tezler geliştirilmiştir. Bu tesbit Dinler Tarihi metodolojisi yönünden henüz genel kabul görememiş bir konu olmakla birlikte 'kutsalın tecrübesi üzerinde derin analizleriyle ilk insanın '*homo religiosus*; dindar adam' olduğunu ve 'kutsalın diyalektiği'nin tüm diyalektik davranışlarından önce geldiğini ve modellik görevi yaptığını ifade eden Éliade'a göre bilgi dönemini aşmış bir dinler tarihçisinin yoruma geçerek çağdaş dünyaya gerekli mesajı vermesi gerekmektedir. Éliade'ın anlayışında 'tam bir yorum' tanımlamasıyla varlık gösteren bu uygulamanın Dinler Tarihi alanında bir tabu değil, araştırmacılarınca değerlendirilebilecek bir metot olduğu anlaşılmaktadır.

Görüldüğü üzere Dinler Tarihi biliminde deskriptif, tarih, mukâyeseli ve normatif terimleriyle dillendirilen metod problemi bu bilimin usûl konuları arasındaki başlıca tartışma birimi teşkil eder iken bizim de bu çalışma sürecinde fark ettiğimiz problem, alan araştırmacılarının kesinlikle uzak durması gereken bir metod olarak önerilen, hattâ öznesinin sömürge zihninin olduğu anlaşılan dayatma ile varlık gösteren normatif metodusûlü ile yazan iki araştırmacı, Mircea Eliade ve Ahmed Deedat sîmaları ile görünür kılınmıştır.

Bunlardan yine Éliade üzerinden anlaşılan, Dinler Tarihi araştırmalarının nihâî olarak tevhid prensibinin diğer dinler ve doktrinler karşısında delillendirilmesi adına göreceği fonksiyonun bu ilim dışında pek anlamlı olamayacağıdır. Zira bilhassa günümüzde emperyal misyonerlik ve sömürgeci faaliyetlerinin geçmiş asırlarla mukâyese edilemeyecek ölçüde yoğun ve sistematik bir seviyede olması dolayısıyla Dinler Tarihi'nin araştırma konuları arasında yer alan Hıristiyan kaynakları dışında özellikle kutsal kitap külliyatı üzerine oluşan literatür üst düzey araştırma alanı teşkil eden özelliği ile yüklü bir gereklilik ifade etmektedir.

Dinler Tarihi araştırmaları arasında bir kısmının misyonerlik emellerine hizmet eden hedef taşıması ve buldukları coğrafyalarda hâkim dini tanıyıp, bunun aleyhine, sözgelimi Hıristiyanlık lehine olacağı gerekçesi ile normatif metodun sadece misyonerler tarafından kullanılabilir bir bakış olarak değerlendirilebilir. Dinler Tarihi disiplininin nitelendirici, mukâyeseli ve fenomenolojik üç hâkim metodundan olan birincisine göre alanın uzmanı, tema ile ilgili şahsî görüşünü lehde veya aleyhde olarak dipnotunda veya parantez içersinde ifade edebilir.

Kaynakça/References

- Afyoncu, Erhan. "İbrahim Müteferrika". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/324-327. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Alicı, Mustafa. "Uluslararası Dinler Tarihi Cemiyeti (IAHR)'nin Dinler Tarihi Metodolojisine Kurumsal Katkısı". *MİLEL VE NİHAL İnanc, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*1, (Aralık 2004), 35-74.
- Alicı, Mustafa. "Kutsalın Peşindeki Adam: Ölümünün 19. Yılında Mircea Éliade İçin Kısa Bir Rehber". *Ekev Akademi Dergisi* 9/24 (Yaz 2005), 51-74.
- Amigues, Madame Suzanne. "La florentine de Ctésias: un document historique". *Journal des savants* (2001), 21-76.

- Arslan, Hammet. "Mâtürîdî'nin Kitâbü't Tevhid İsimli Eserinde Budizm'e Atflar: Sümeniyye Örneği". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* (Ekim-Kasım-Aralık 2019), 3353-3371.
- Avcı, Betül. "Tamamlayıcı Teolojii Tamamlayan Öge: Logos", *KUTADGU BİLİG Felsefe-Bilim Araştırmaları* 32, (Aralık 2016) 45-66.
- Avcı, Casim. "Kurayza (Benî Kurayza)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/431-432. Ankara: TDV Yayınları. 2002.
- Aydın, Mehmet. "İzhârü'l-hak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/507-509. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Birişik, Abdülhamit. "Rahmetullah el-Hindî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/419-421. İstanbul. TDV Yayınları, 2007.
- Cilacı, Osman. "Ahbâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/485-486. İstanbul: TDV Yayınları 1988.
- Coşan, Mahmud Es'ad. *Risâle-i İslâmiyye-Matbaacı İbrahim-i Müteferrika ve Risâle-i İslâmiyye Adlı Eserin Tenkitli Metni*. İstanbul: Server İletişim Akademik Çalışmalar Serisi, 2. Basım, 2012.
- Çonkor, Burhan. "Mevdûdî'yi Kitab-ı Mukaddes'e Müracaata Sevk Eden Âmiller". 21. *Yüzyılda Eğitim ve Toplum*, 4/11 (Yaz 2015), 161-178.
- Çoştı, Yakup. "Dine Normatif ve Popüler Yaklaşım "Bir Dini Yönelim Ölçeği Denemesi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/15, (2009/1) ,119-139.
- Demirci, Kürşat. "Éliade, Mircea". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/33-35. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Éliade, Mircea. *La nostalgie des origines et Méthodologie et histoire des religions*, Paris: Gallimard, 1971.
- Éliade, Mircea. *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, çev. Mehmet Aydın. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Éliade, Mircea. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi-Gotama Budha'dan Hıristiyanlığın Doğuşuna*, çev. Ali Berktaş. II. Cilt. İstanbul: Kocabalçık Yayınevi, 2012.
- Erul, Bünyamin. "Varaka b. Nevfel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/517-518. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Erul, Bünyamin. "Zeyd b. Sâbit". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/321-322. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Fayda, Mustafa. "Abdullah b. Selâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/134-135. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Gündüz, Şinasi-Olgun, Hakan-Salihoglu, Mahmut-Tokay, Elif. *Dinler Tarihi-İstanbul İlahiyat Lisans Tamamlama Programı*. İstanbul: Üniversitesi Açık ve Uzaktan Eğitim Fakültesi, tsz.
- Hamîdullah, Muhammed. "Hayber". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/20-22. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Hamidullah, Muhammed (çev.). *القرآن الكريم - Le Saint Coran et sa traduction en français*. Ankara: Présidence des affaires religieuses (DİB.) 3. Basım, 2016.
- Harman, Ömer Faruk. "Zülkifl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/569-570. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

- el-Hindî, Rahmetullah. *Kutsal Kitaba İlâhi Çağrı-Izhâru'l-Hakk Çevirisi*. çev. Abdilhâdi Sıddık, I-II Cilt. İstanbul: Faran Yayıncılık, 2005.
- Kazıcı, Ziya. "İncil'de Hz. Peygamber ve İslâmiyet". *RIHLE Üç Aylık İlim, Kültür, Medeniyet Dergisi*, 4/16, (Temmuz-Eylül 2013, Şaban-Şevval 1433), 31-40.
- Korhan, Sıbğettullah. *Ahmed Deedat ve Temel Hıristiyan Akaidine Tenkitleri*. Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, yüksek lisans tezi, Kasım 2018.
- Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. Karaman, Hayreddin-Çağrı, Mustafa-Dönmez, İbrahim Kâfi-Gümüş, Sadrettin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2007.
- Kur'ân-ı Kerîm Meali*. çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2006.
- Kurt, Ali Osman. "Mustafa Alıcı. 'Dinler Tarihinin Batılı Öncüleri'. (kitap tanıtımı), İz Yayıncılık, İstanbul 2007, 560 sayfa.", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2007), 425-431.
- Kurt, Ali Osman. "Normatif Dinî Bilimlerde Mukayese Sorunu". *Toplum Bilimleri Dergisi* 5/9 (2011), 7-24.
- Kurt, Ali Osman-Yakıt Dursun, Ali. *Dinler Tarihi*. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları (Bilay), 1. Basım, Ocak 2019.
- Kurt, Ali Osman. "Normatif Dinî Bilimlerde Mukayese Sorunu ve Çözüm Önerileri". *Toplum Bilimleri Dergisi* 5/9, (2011), 7-24.
- Küçük, Abdurrahman. "Tanzimattan Günümüze Türkiye'de 'Dinler Tarihi", *Dinler Tarihi Araştırmaları-VII, Türkiye'de Dinler Tarihi (Dünü, Bugünü ve Geleceği)*. Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, (2010), 333-364.
- es-Salih, Huda. "Ölümüne Papazların Ağladığı Adam: Ahmet Deedat". *Kur'ani Hayat* 3/15, (Kasım-Aralık 2010), 86-88.
- Sarıkcıoğlu, Ekrem. "Diğer Dinlerde" (Tevhid md. içinde). *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/22-24. İstanbul 2012.
- Sayım, Hüseyfe. "Sihizm'in Kurucusu Guru Nanak ve İslamiyet". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 5, (2000), 157-168.
- Tümer, Günay. "Budizm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/352-360. İstanbul 1992.
- Tümer, Günay. "Bîrûnî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/206-215. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Tümer, Günay-Küçük, Abdurrahman. *Dinler Tarihi*. Ankara: Ocak Yayınları, 3. Basım, 1997.
- Uraler, Aynur. "Ümmü Habîbe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/318-319. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Yaran, Cafer Sadık. "Budizmle Mukayeseli Olarak İslam ve İslam Mistisizmi: Müslüman-Budist Diyaloguna Bir Katkı". çev. Mehmet Atalay. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17, (2008), 253-273.
- Woodhead, Christine. "Muir, Sir William". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/94. İstanbul 2006.
- ez-Zebîdî, Zeynüddîn Ahmed bin Ahmed bin Abdillâtîf. *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*. nşr. Diyanet İşleri Başkanlığı. 8 Cilt. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1. Baskı, 2019.

<https://religion.ua.edu/profiles/russell-mccutcheon/>

RUMELİ İslâm Araştırmaları Dergisi
Journal of Islamic Studies مجلة روم ايلي للبحوث الإسلامية

ISSN: 2564-7903

Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi, Yıl | Year: 5 - Sayı | Issue: 10 - 2022 Ekim | 2022 October: 68-89.

İSLAM HUKUK DÜŞÜNÇESİNDE ONTOLOJİNİN EPİSTEMOLOJİYLE İLİŞKİSİ
The Relation Between Ontology and Epistemology in Islamic Legal Thought

Hikmet ŞAVLUK

Arş. Gör. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi
Çanakkale, Türkiye
Res. Assist. Dr., Canakkale Onsekiz Mart University

hikmetsavluk@comu.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-9742-5771

DOI: 10.53336/rumeli.1169342

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 31 Ağustos 2022 / 31 August 2022
Kabul Tarihi / Date Accepted: 12 Ekim 2022 / 12 October 2022
Yayın Tarihi / Date Published: 31 Ekim 2022 / 31 October 2022
Yayın Sezonu / Publishing Date Season: Ekim / October

Atıf / Citation: Şavluk, Hikmet. "İslam Hukuk Düşüncesinde Ontolojinin Epistemolojiyle İlişki". Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi 10 (Ekim 2022): 68-89.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <https://rumeli.trakya.edu.tr/> | <https://dergipark.org.tr/rumeli>

mail to: rumelislam@trakya.edu.tr

Copyright © Published by Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Canakkale Onsekiz Mart University, Faculty of Theology, Canakkale, 17020 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

İslam Hukuk Düşüncesinde Ontolojinin Epistemolojiyle İlişkisi*

Öz:

İslam hukuk düşüncesi kalam ve fıkıh usulünün birleşimiyle meydana gelmiştir. Erken dönem fıkıh ve kalam alanına dair eser telif eden İslam bilginleri her iki disiplinin birbirine bağımlı olduklarını varsayarak meseleleri ele almışlardır. Onlara göre kalam ilmi ile fıkıh usulü ilminin birbirine bu kadar bağımlı olmasının sebebi her iki disiplinin temel amacının dini temellendirmek olmasıdır. Kişi bir usul eserini ele alırken bu faktörü göz önünde bulundurmazsa birçok tartışma konusu anlamsızlaşacaktır. Nitekim semereci yaklaşımla usul meselelerini ele almaya çalışan birçok araştırmacı erken dönemde yapılan tartışmaları lafzî bir boyuta indirgemmiştir. Halbuki bu dönemde usulcünün amacı sadece nassın hüküm istinbat etmek değil, öncelikle nassın inanılabilirliğini ispat etmektir. Bu gayeyle mezhepler kalam ilminde benimsemiş oldukları ontolojik yapıya uygun bir epistemolojik temelle hüküm teorisi inşa etmiştir. Ehl-i Rey tarafından ilke haline getirilen hüsün-kubuh teorisi ile hükümler ontolojik bir yapıyla ilişkilendirilmiş ve usulde bu ilkenin içine yerleştirilebileceği epistemolojik bir temel oluşturulmuştur. Bu yapının temelinde vacip, mümkün ve mümteni tasnifi bulunur. Bu sayede hükümleri tasnif edebilen Ehl-i Rey (Mu'tezile, Hanefiler ve Zeydiler) şer' öncesi ahkâmın akılla idrak edilmesini ve şer' sonrası ahkâmın akla uygunluğunun ölçülmesini mümkün kılmaktadır. Ahkâmın akla uygunluğunu bu cihetle değerlendiren erken dönem usulcüler arasında Ehl-i Rey'den alimler olsa da bu durum zamanla Mu'tezile'yle özdeşleşmiştir. Eşyanın ontolojik yapısını ahkâmın idrakinde önemli bir kriter olarak görenler bu bakış açısıyla akli ve şer'i hüküm tasnifine girişmiştir. Çalışmamızda eşyanın hakikatinin akılla vacip, mümkün ve mümteni olarak tasnif edilmesinin hükümlerin idrakinde önemli bir kriter olduğu anlatılmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda erken dönem Ehl-i Rey ve Eş'arîlerin aklın vahiy karşısındaki durumu ile ilgili görüşlerini ele alacağız ve aklın hükümleri idraki hususunda gerçekleşen ihtilafı farklı bir düzlemde inceleyeceğiz.

Anahtar Kelimeler: Kalam, Usul, Ontoloji, Epistemoloji, Mu'tezile, Eş'arîlik.

The Relation Between Ontology and Epistemology in Islamic Legal Thought

Abstract:

Islamic legal thought was formed by the combination of both kalam and jurisprudence. Scholars assume that both disciplines are interdependent. For them, the reason why kalam and jurisprudence are interdependent is that the main purpose of both disciplines is to justify religion. Many topics will become meaningless if one does not take this into account. In the period of mutaqqaddimün, the purpose of proceduralist was not only to deduce the decree from the nass, but to prove its credibility first. For this purpose, sects have built a theory of judgment with an epistemological basis in accordance with the ontological structure they have adopted in kalam. With the theory of husn-qubh especially, the decrees were associated with an ontological structure and an epistemological basis was formed in which this principle could be placed. The basis of this structure is the classification of obligatory, possible, and impossible. This structure makes it possible to understand the pre-shar' rules within reason and to measure the rationality of the post-shar' rules. This method became identified with the Mu'tazila in time. This study tries to explain that the classification of existence as obligatory,

* Bu çalışma *Fıkıh Kalam İlişkisi Bağlamında İbâha Kavramının Analizi* adlı doktora tezinden üretilmiştir.

possible and impossible is an important criterion in the comprehension of decrees. In this context, we will discuss the views of the early Ahl al-Ra'y and Ash'aris about the status of reason in the face of revelation, and we will examine the debate on reason's comprehension of religious decrees on a different plane.

Keywords: Kalam, Usul, Ontology, Epistemology, Mu'tazila, Ash'arism

Giriş

Erken dönem kalam ve fıkıh usulü eserlerinde ifade edildiği üzere “şer’/dini hukuk (hükümler)” hem kalam ilminin hem de fıkıh usulü ilminin temel meselesidir. Buradaki “şer’” ifadesi din kavramıyla eş değer olup dini hükümleri ihtiva eden İslam hukukunu da kapsamaktadır.¹ Erken dönemde kalam ve fıkıh usulü ilimleriyle İslam bilginleri, şer’in (dini hukukun) ispatına girişmiş, kişinin mükellef oluşunun ma’küliyetinin teorik arka planını temellendirmek için şer’i kendi dönemlerinde mevcut olan temel akli ilkelere uygunluk ile izah etmeye çalışmışlardır. Erken dönemde İslam düşüncesini oluşturan bu iki kurucu disiplinden kalam ilmine dair yazılan eserlerde ontolojik cihetle fıkıh usulü eserlerinde ise epistemolojik cihetle din temellendirilmiştir. Şeyler/fiiller hakkında kimi zaman aynı hükmü vermiş olmalarına rağmen hükmün elde edilmişinde ortaya çıkan ihtilaf, İslam bilginlerinin semereli bir yaklaşımla meseleleri ele almadıklarını göstermektedir. Kişi bir usul eserini ele alırken bu durumu dikkate almazsa her iki disiplinin ele aldığı birçok mesele lafzi boyuta indirgenmiş olacaktır. Oysa bu dönemde usulcünün amacı salt nastan hüküm istinbat etmek değil nassın inanılabilirliğini ispat etmektir.² Özellikle kalam ve fıkıh usulünün önemli bir meselesi olan hüsün-kubuh meselesi ile ilgili yapılan ihtilafın mana cihetiyle bir farklılaşmaya neden olmadığına dair uzlaştırma çabaları lafzi bir ihtilaf görüntüsü vermekte ve tartışmayı

¹ Din-şariat ayrıntılığı veya ayrımı ile ilgili muhtelif görüşler vardır. Şariat, dar anlamda emirler ve yasaklar anlamında kullanıldığında dinamik bir hal alırken din ise sabit kalmaktadır. Bu kullanımda şariat, din kavramından ayrılrsa da “hüküm” anlamı taşıma bağlamında her iki kavram müteradif halde kullanılmaktadır. Bk. Metin Avcı, “İmam Mâtürîdî’nin ‘Din-Şariat Ayrımı’ Anlayışında Ebû Hanîfe’nin Etkisi”, *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 11/1 (2018), 177-199.

² Kalam ve usul-i fıkıh ilmine dair ilgili literatüre baktığımız da şer’in sıhhati, ispatı ve iptali gibi ifadeler kullanılmaktadır. Örneğin: Kâdî Abdülcebbar kitap ve sünneti esas alan şariatın sıhhatini aklın Allah’ın hakîm bir yaratıcı olduğu ve kabîh fiil işlemeyeceğine dair bilgisine bağlamaktadır. Mu’tazilî öğretiyeye göre bilgi akıldaki sabit olmadığı müddetçe şariatın sıhhatini ortaya koymak mümkün değildir. Abdullah b. Ahmed Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî Eboâbi’t-Tevhîd ve’l-adl: Aslah, İstihkâku’z-Zemm, Tevbe*, thk. Mustafa el-Yakâ (Beyrût: Dâru’l-Meşrik 1986), 14/151. Ebü’l-Huseyn el-Basrî’ye (ö. 436/1044) göre, Allah’ın kabîh fiili işlemesinin mümteni’ oluşu bilgisi akli delil ile elde edilen bir bilgidir ve dinin sıhhati bu bilgiye bağlıdır. Ebü’l-Huseyn el-Basrî dinin sıhhatini şu öncüllerle izah eder: Şer’in doğrulanması Peygamberin sadık biri olduğu bilgisine bağlıdır. Peygamber’in doğruluğu da mucizeye bağlıdır. Mucizenin peygamberin iddiasını ispat ettirdiğine dair bilginin doğruluğu da Allah’ın yalancılara elinde mucizeyi gerçekleştirilmeyeceğine dair bilgidir. Mezkûr bilginin doğruluğu da Allah’ın kabîh bir fiil işlemeyeceği bilgisine dayanmaktadır. Muhammed b. Ali b. Tayyib Ebü’l-Huseyn el-Basrî, *el-Mu’tamed fî Usûli’l-Fıkıh*, ed. Halil İlmîs (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1982), 2/887-888. Hüsün-kubuh zatılığını savunan düşünürlerden Cessâs, eşyanın hakikatinin akıl ile üç şekilde tespit edilebileceğini ifade etmektedir. İcâb, imtinâ’ ve cevaz olarak belirtmiş olduğu bu tasnifte bazı fiillerin zorunlu olarak vacip bazı fiillerinde zorunlu olarak haram kılındığını ifade eder. Cevaz kısmına dahil olan fiillerin ise şer’i bildirim ile vacip, mubah veya haram olacağını ifade eder. Cessâs, ontolojik olarak eşyanın vacip, mümkün ve mümteni’ oluşunu hükümlerin idrak edilmişinde aklın rolüne aracı kılar. Böylece aklın eşyanın hakikatine dair elde edeceği bilgiyle şer’i bildirim doğrulanabilmesi mümkün olmaktadır. Bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, 1/149. Nitekim Cessâs, kimi zaman haberleri reddederken “peygamberin bunu söylemesi caiz değil” argümanını öne sürer. Bkz: Cessâs, *el-Fusûl*, 2/51. Cüveynî’nin (478/1085) fiillerin yaratıldığı görüşünün kabulü şer’i / dini iptal edecektir / anlamsız kılacaktır” ifadesi buna örnek teşkil eder Bkz: İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Akîdetü’n-Nizâmîyye fî erkânî’l-İslâmîyye*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-türâs, 1992), 48.

ana mecrasından uzaklaştırmakta ve literatürde yer alan bazı bilginlerin görüşlerinde yer alan kelâmî arka planı göz ardı etmektedir.³

Beşerî hukuk sistemi fayda ve çıkar amaçlı olarak toplumsal bir sözleşme ile toplumsal bir düzeni inşa edebilir. Ancak dünyevî fayda ve maslahat ile birlikte aynı zamanda metafizik bir fayda ve zarar olan sevap ve ikâba müstahak olmak üzere dini hukuk ile toplumsal bir düzen oluşturma ve tüm insanların buna inanmakla sorumlu olduğunun yani teklifin temellendirilmesi makul izahlar gerektiren bir husustur. İslam dini henüz erken dönemde farklı coğrafyalara yayılmıştır. Bu coğrafyalara İslâm dinini götüren kişi muhataplarını dine çağırduğunda onun, tebliğ edeceği bu dini, hakikatlerle temellendirmesi gerekmektedir.⁴ Akıl ile elde edilen bu hakikatler dinin inanılabilirliği için gerekli olan mucizeyi dahi sınırlandırıcı bir konumundadır.⁵ Bu sebeple Mu'tezile, dine girişin akla uygun ve mümkün olması için teklifin Allah tarafından bildirilmiş olmasının ispatlanmasını gerekli görür.⁶ Onlara göre bu ispatın hem aklî hem de sem'î verilere dayalı olması gereklidir. Mu'tezile'ye göre insanın fitratın sahip olduğu zaruri bilgi ve bu bilgiler üzerinde akıl yürüterek elde edeceği istidlâlî bilgi ile dini hükümleri anlamlandırması mümkün olur. Kâdî Abdülcebâr (ö. 415/1025) bu nedenle zaruri bilgiyi teklifin öncülü olarak kabul eder. O, dine girme veya dini inkâr etmenin ancak insanın fitratında bulunan bu bilgiyle mümkün olduğunu söyler.⁷

İslam düşünürleri eşyanın hakikatinin sabit olduğunu iddia etmiş ve bu hakikate dair tanrı ve alem hakkında kişinin bilgi sahibi olabileceğini savunmuştur. Henüz erken dönemde eşyanın hakikati ile ilgili ontolojik ve epistemolojik tartışmalar bazı Müslüman toplumların gündemine girmiş ve bu meseleyle tanrı ve tanrı-insan ilişkisi (mükellif-mükellef) makul hale getirilmeye çalışılmıştır.⁸ Bu tartışmaları ontolojik yapının epistemolojik temelle ilişkisi

³ Eş'arilerce marifetullah, nimet verene şükretmek, itaat edenin sevap, günah işleyenin azap göreceği bilgisi hüküm gerektirmeden ve kesinlik değeri taşımadan akıl ile elde edilmesi mümkündür. Çünkü bu bilgi kişide var olmadıkça şer'î bildirim muhatap olan kişinin dine girmesi mümkün değildir. Bu nedenle Bâkılânî, marifetullah ve nübüvvet meselesini aklî bilgiyle bilinenler kategorisinde saymaktadır. Bkz. Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd es-Sağîr*, thk. Abdulhamîd b. Ali Ebû Zeyd (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 1/228. Bu tür ifadeleri esas alıp Eş'arilerin akıl ile hükümlerin idrak edileceğini kabul ettiğini söylemek doğru değildir. Çünkü bilginin hasıl olması hükmü gerektirmemektedir. Hüküm ancak şer'î bir bildirim ile sabit olur. Benzer şekilde Ebû'l-Huseyn el-Basrî'nin şer'î hüküm tanımını sevâp ve ikâbî gerektirmesi cihetiyle akıl ile elde edilen hükümleri de kapsayacak şekilde tarif etmiş olması Mu'tezilî yaklaşımı Eş'arilere yaklaştırmaz. Basrî, *el-Mu'temed*, 1/9. Bu ve benzeri ifadeler fikhî bir semere cihetiyle ele alındığında aynı şeyi ifade edebilir. Ancak hüsn-kubuh ilkesinin ortaya çıkışı dinin temellendirilmesi bağlamında olup ortaya çıkan ihtilafta bu minvaldedir. Lafzî bir ihtilaf olarak değerlendirilmesi ile ilgili olarak bk. Mustafa Murad Subhî, "el-İhtilâfu'l-Lafzî", *Mecelletü Külliyyetü'd-Da'veti'l-İslâmiyye Câmîatü'l-Ezher 7/24* (2010), 291-295.

⁴ İslam dininin yayıldığı bölgelerde tanrı ve nübüvvet meselelerin tartışıldığı kadim medeniyetler bulunmaktadır. İslam bilginleri benimsemiş oldukları tanrı ve nübüvvet tasavvurunu onların da kabul edeceği temel ilkelere dayandırmak istemişlerdir. Onlar tanrı tasavvurunu kelâm ilmiyle, nübüvvet tasavvurunu ise fıkıh usulü ile izah etmeye çalışmışlardır. Bkz. Hasan Hacak, "Fıkıh Usulü Okumaları, 50. Seminer", 12 Kasım 2021, <https://www.youtube.com/watch?v=W6NX4przPt0>, 00:05-01:24

⁵ Mucize ile dine girilmesi mümkün kabul edilse dahi Allah'ın yalancılara elinde mucizeyi getirmeyeceğine dair kişinin de bilgisinin olması gerekir. Mu'tezile bunu "dinin sıhhati, Allah'ın kabîh bir eylem yapmayacağına dair kesin bilgimize bağlıdır" ifadesiyle açıklarken Eş'ariler ise "peygamberin başka bir şekilde doğrulanmasının imkansız olacağı" nedeniyle Allah'ın aciz duruma düşeceğini ve acziyetin de Allah için muhal olması nedeniyle yalancının elinde mucizenin var olmayacağı bilgisinin aklen zorunlu olduğunu iddia eder. Bkz. Basrî, *el-Mu'temed*, 2/887-888; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usul*, ed. Muhammed Abdusselâm Abdüşşâfi (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993), 112.

⁶ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usulü'l-Hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*, thk. ve trc. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 2/336.

⁷ Abdülkerîm Osman, *Nazariyyetü't-Teklif ve Ârâü'l-Kâdî Abdülcebâr el-Kelâmiyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1971), 41.

⁸ Çalışmamızı Gazzâlî'ye kadar olan mütekaddim dönemle sınırlı tuttuk. Çünkü Gazzâlî'ye kadar olan süreçte fıkıh usulü ve kelâm ilişkisi oldukça belirgindir. Sonrasında/Memzuç dönemde öyle değil mi? İslam

düzleminde incelemek meselelerin daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. Nitekim hükümlerin aklı olabilirliği ile ilgili hilaf aklı bilginin epistemik değerini ifade etse de tartışmanın kelami arka planında eşyanın hakikati ve Allah'ın kudreti bulunmaktadır. Doğru söylemenin aklın vacip olduğunu ifade eden kişi Allah'ın mezkûr fiili bu hakikat üzerine var ettiğini söylemekte ve kudretinin bu hükmü değiştirmeye yönelik olamayacağını ifade etmektedir. Buna karşın doğru söylemenin şer'an vacip olduğunu iddia edenler ise Allah'ın dilerse hükmü değiştirebilecek güce sahip olduğunu söylemekte ve söz konusu eylemin Allah için caiz/mümkün kategorisinde olduğunu ifade etmektedir.⁹

Dini temellendirme amacıyla usul düşüncesini ortaya koyan ilk mezhep Mu'tezile olduğu söylenebilir. Bilhassa bulunduğu konum onların Müslüman olmayan insanlara İslam'ın kabul edilir bir din olduğunu ispat etmeye sevk etmiştir. Bölgede bulunan ve köklü bir medeniyete sahip olan gayrimüslimlerle yaptıkları münazaralar sonucu elde ettikleri tabiat ve bilgi felsefeleri dini temellendirebilecekleri usulleri meydana getirmelerine vesile olmuştur.¹⁰ Onlar, tevarüs ettikleri bu birikimle bir teori geliştirdiler ve birtakım farklılıklar söz konusu olsa da dinî hükümleri hüsün-kubuh ilkesiyle aklı bir temellendirme yaptılar. Hüsün-kubuh ilkesi İslam inancının hâkim olduğu ve İslam dışında bir dini veya felsefi akımın bulunmadığı bölgelerde ortaya çıkmamıştır. Mu'tezile'den önce de mezkûr ilke herhangi bir Müslüman grup tarafından ele alınmamıştır. Onlar, peygamberin getirdiği bilginin aklı selim herkes tarafından kabul edilir olduğunu ispatlamak için kökleri Antikçağ Yunan filozoflarına uzanan hüsün-kubuh ilkesini öne sürmüşlerdir. Nitekim Gazzâlî (ö. 505/1111), Mu'tezile'nin münazaralarda gayrimüslimleri ikna edebilmek için muhaliflerin kabul edeceği bazı mukaddimelerden faydalandığını zamanla bu mukaddimleri de savunur hale geldiklerini haber vermektedir.¹¹

Mu'tezile, hüküm konusunda adalet ilkesi gereği Allah'ın hasen olan bir şeyi emredeceği, kabîh olan bir şeyi ise yasaklayacağı, insanların eylemlerinin kendileri tarafından yaratıldığı ve bu sebeple fiillerin hasen ve kabîh diye nitelendirilebileceği öncüllerini kabul ederek hükmün akılla idrak edileceğini açıkça savunur.¹² Hükümlerin nasıl bilinebileceği meselesini hükmün nitelendiği eylemlerin ontolojik değerinin olup olmadığına değinerek açıklamaya çalışan Mu'tezile, böylece benimsemiş oldukları epistemolojik yapıyı ontolojik temele nasıl dayandırdıklarını da göstermiş olmaktadır. Buna karşılık Eş'arîler ise tüm fiillerin Allah tarafından yaratıldığını ve mümkün kategorisinde olduğunu kabul etmiş, bunun sonucunda da hükmün bilinebilmesini yalnızca şer'î hitapla sınırlı tutmuştur. Fiilin

bilginleri mensup oldukları kelamî mezheplere uygun eserler kaleme almışlardır. Bilhassa Mu'tezile-Eş'arî müellifler bu döneme ait eserlerde kelamî kaygılarını usullerine yansıtmışlardır. Bkz. Asım Cüneyd Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2008), 108-111.

⁹ Eş'arîler teklif bahislerini ilahi irade ve kudret ile izah etmeye çalışmışlardır. Bu nedenle Allah'a gereklilik ifade eden her şeyi reddetmektedirler. Zaten onlara göre teklifin kendisi Allah için caiz iken içeriğinin Allah'a caiz olması daha evladır. Bk. Sibel Kaya, *İlahi Fiillerde Zorunluluk* (Ankara: Ankara Okulları Yayınları 2021), 230-231.

¹⁰ İlyas Çelebi, "Mu'tezile", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/397; Bu konuda detaylı bilgi için bkz.: "Fıkıh Usulü Okumaları, 50. Seminer", haz. Hasan Hacak, *Fıkıh Usulü Okumaları, Klasik Düşünce Okulu* (2021).

¹¹ Gazzâlî, *el-Munkiz mine'd-dalâl ve'l-mûsil ilâ zi'l-İzzeti ve'l-Celâl*, thk. Muhammed Muhammed Ebû Leyle, Nursif Abdurrahman Rif'at (Washington: The Council for Research in Values and Philosophy, 2001), 176.

¹² Şehristânî, tüm Mu'tezile'nin vahiy gelmeden insanın bilginin temelleri, nimet verene şükretmenin vacip olacağı hüsün-kubuh meselesi ve vahiy gelmeden de insanların mükellef olacağı hususunda ittifak ettiğini bildirir. Ebû'l-Feth Muhammed Abdülkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Muhammed Fehmi Muhammed, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1996), 39.

yaratılması hususunda onların kabul ettikleri bu ontolojik yapı gereği teklifin sem'iyât ile kısıtlı olduğu neticesi ortaya çıkmıştır.¹³

Teklifi hükümlerin bazılarının idrak edilebilir olduğunu iddia eden ve bu doğrultuda hüsün-kubuh ilkesini savunan Ehl-i Rey (Mu'tezile, Hanefiler, Zeydiyye) emredilen tüm fiillerin hasen, nehyedilen tüm fiillerin kabîh olduğunu kabul eder.¹⁴ Bu hususta Eş'arîler de şer'ın varit olması Ehl-i Rey ile şartıyla mutabık kalırlar. Ancak Ehl-i Rey, yaratıcıya emretme ve nehyetme gibi birtakım zorunluluklar getirmektedir. Onlar Allah'ın emirleri ve yasaklarını ontolojik bir tasnife tabi tutarak bunu ifade etmektedirler. Örneğin Allah'ın emretmesinin vacip, mümkün ya da mümteni' olduğu fiillerden söz ederler. Nitekim Eş'arî, Nazzâm'dan (ö. 231/845) hüsün-kubuh ile ilgili şöyle bir bilgi aktarır: "Allah'ın emretmesi de mümkün olmasına rağmen bir fiili nehyetmesi o fiilin kabîhliğinden kaynaklı olsa da kabîh oluşu Şârî tarafından nehyedilmesi nedeniyledir. Ancak mubah olması mümkün olmayan ve nehyedilen fiiller bizatihi kabîhtir. Aynı şekilde Allah'ın emretmesi caiz olan emirler emretmesiyle hasen olduğu gibi emredilmesi zorunlu olan fiiller de bizatihi hasendir."¹⁵ Eş'arî, Nazzâm'a nispet ettiği bu taksimde hasen ve kabîh fiillerin ontolojik bir tasnifini oluşturmuştur. Bu tasnifte hasen ve kabîh olan fiillerden, ontolojik olarak vacip ve mümkün olan fiiller olarak söz edilmiştir.¹⁶ Cessâs (ö. 370/981), epistemolojinin konusu olan eşyanın/fiillerin hükmünün idrak cihetinin akıl mı yoksa şer' mi olduğu hususunu eşyanın hakikati ile ilgili akılda var olan ontolojik tasnifle izah eder.¹⁷ Cessâs, bu tasnifle bazı hükümlerin kesin olarak bilinebileceğini ve bu kesin bilgi üzerine dini temellendireceklerini ifade etmektedirler.¹⁸

Erken dönemde Cessâs'ın (ö. 370/981) ve diğer Mu'tezilî bilginlerin hükümlerde ontolojik bir arka plan olduğuna dair ifadelerini esas alarak yazdığımız bu makalede ontolojik bir ayırım olan vacip, mümkün ve mümteni' tasnifiyle; vacip, haram ve mubah hükümlerinin ilişkisini izah etmeye çalıştık. Giriş ve üç bölümden oluşan bu çalışmada erken dönem tartışmalarını esas aldık. İlahi irade ve kudretin fıkhi hükümlerde tesirinin yansıtıldığı bu çalışma fıkıh-kelam ilişkisine de örnek teşkil etmektedir.¹⁹

¹³ Mu'tezile'ye göre akıl bir şeyi güzel görüyorsa o Allah'tan sudur etmiştir ve adaletlidir. Akıl bir şeyi kabîh görüyorsa o zulümdür ve Allah'tan sudur etmesi muhaldir. Mu'tezile'nin çoğunluğuna göre akıl icâb ve tahrimde yetkindir. Eş'arîler ise Allah'tan sudur eden her şeyin adalet sıfatıyla vasıflanacağını, aklın bir fonksiyonunun olmadığını ifade etmektedirler. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *et-Telhîs fi Usûli'l-Fıkh*, ed. Abdullah Cevlem en-Nîbâli - Şübbeyr Ahmed el-Ömerî (Beirut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1996), 1/143. Tartışma her ne kadar Mu'tezile ve Eş'arîler arasında cereyan etse de Hanefî ve Zeydîler de erken dönemde Mu'tezile'den farklı bir görüşte değildiler. Usul eserlerinde tartışma Eş'arî ve Mu'tezile arasında yürütüldüğü için meseleyi iki görüş arasında zikrettik. Cessâs, Kerhî ve İsa b. Ebân ve birçok Hanefî ile Zeydî usulcüler Mu'tezile'nin iddiasını benimsemiştir. Bkz: Cessâs, *el-Fusûl*, 3/247-257; Basrî, *el-Mu'temed*, 2/868-879; Nâtik bi'l-Hak, *el-Müczi*, 4/329-347.

¹⁴ Mesut Erzi, "Kâdî Abdülcebbar'ın Düşüncesinde Dilin Yeri", *Kader* 20/1 (Haziran 2022), 372-376.

¹⁵ Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-Musallîn*, thk. Nuaym Zerzûr (Beirut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005), 2/267.

¹⁶ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-Musallîn*, 2/267; Zübeyir Bulut, "Hüsün ve Kubuh Meselesinin Ahlâk Teorilerine Temel Oluşturması Bakımından Analizi", *Kader Kelam Araştırmaları Dergisi* 13/2 (2015), 638.

¹⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, 1/149.

¹⁸ İfade ettiğimiz bu mesele hüsün-kubuh ilkesinin ontolojik bir değer yargısı oluşturup oluşturmadığı şeklinde kelamcılar tarafından ele alınmıştır. Bu meseleye mezhepler kendi epistemolojik temelleriyle yaklaşmışlar ve farklı görüşler ortaya atmışlardır. İbrahim Özdemir, "Mu'tezile'de Hüsün-Kubuh ve Kelâmî Ta'lîl", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2019), 14-15.

¹⁹ Bu mesele ile ilgili bk. Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, 115-125; Sibel Kaya, *İlahî Fiillerde Zorunluluk*, 29-34, 222-233; Vahap Ovacı, "Fukahâ ve Müttekellimin Fıkıh/Hukuk Felsefesinde Normların Ontolojik Temellendirilmesi", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (2016), 128-140. Ahmet Selman Baktı, *Şer'î Hükmün Tanımı ve Aslı İbâha Prensibi (Hanbelî Fıkıhı Özelinde)* (İstanbul: Kitâbî Yayınları, 2019), 77-88.

1. Eşyada Ontolojik Yapının Epistemolojik Temele Etkisiyle Oluşan Hüküm Düşüncesi

İslam hukuk düşüncesinde hüsün-kubuh ilkesinin akliliğinden kastedilen objenin süje ile ilişkisinden koparılmış olarak bir değer yargısının olmasıdır. Bir başka ifadeyle “eşyanın aslı nedir?” sorusunun anlamı o eşyanın hangi ontolojik değere sahip olduğudur. Deyim yerindeyse kendiliğinden bir değer mevcut olmakta ve tüm akıl sahipleri cevherleştirilmiş o değeri idrak edebilmektedir. Mu‘tezile’nin sistematize ettiği hüsün-kubuh ilkesi bu minvalde olup ontolojik değer yargısının olduğuna yönelik bir iddiayı barındırmaktadır.²⁰ Hüsün-kubuh ilkesi özelinde hükümlerde ontoloji ve epistemoloji ilişkisine değinmemizin nedeni mütekaddim dönemde bu ilkenin nasıl ele alındığını ortaya çıkarmaktır. Hüsün-kubuh ilkesini bireyselci ve vicdani bir yaklaşımla ahlaki bir temel oluşturmak gayesiyle hükümlerin ölçütü haline getirmek ve bu doğrultuda ibadet dışında kalan sosyal, kültürel, hukuki ve iktisadi alanlarda gerçekleşen fiillerimizi bu temele dayandırıp hüküm bina etmek da hatalı bir yorum olacaktır. Hüsün-kubuh ile ilgili tartışma, sevap ve ikâb gerektiren dini hükümlerin temellendirilmesine yöneliktir. Çünkü tüm İslam bilginlerine göre hükmü gerektirmediği müddetçe hüsün-kubuh sıfatlarının fiilleri nitelemesinde bir sakınca bulunmamaktadır. Bu hususu Bâkılânî (ö. 403/1013) şöyle izah eder: “Hüsün ve kubuhun akliliğini reddederken kastımız bu bilginin şer‘ olmaksızın fiillere sevap ve ikâbı gerektirmesidir. İnsanlar hoşlarına giden şeylere temayül edip çirkin gördükleri şeyden de kaçınabilirler. Fakat onların bu fiilleri işleyişi veya terk edişleri sem‘î delil olmadan medh ve zemmi gerektirmez.”²¹ Bâkılânî’nin ifadelerinde görüldüğü üzere tartışma, şer‘î hükümlerin temellendirilmesi cihetiyle hüsün-kubuh ilkesinin ele alınmasını gerektirmektedir. Tartışma tamamen hükümlerden müteşekkil dinin temellendirilmesine yöneliktir. Çünkü şer‘ dışında diğer değerlerin izafi olduğu neredeyse herkesçe malumdur.²²

Dine girişin aklın bazı bilgileri kesin olarak bilmesiyle mümkün olacağını savunan Ehl-i Rey taraftarları dinin temellerini oluşturan birtakım hükümlerin söz konusu olan kesin bilgilere dayanmasını zorunlu görürler. Bu da hükümlerde aklın idrak etmesine imkân tanıyacak bir nedenselliğin olmasını gerekli kılar. Mu‘tezile, doğadaki varlığı illet-malul ilişkisiyle bir nevi determinist bir yaklaşımla izah etmiş, Allah’ın emir ve yasaklarını da bu minvalde ele alarak ilahi kudrete sınırlama getirmiştir. Hanefiler ise kudret sıfatını esas almayıp ilahi fiil ve hükümlerde gaye ve hikmetin varlığını Allah’ın tekvin sıfatına dayandırmıştır. İlahi fiillerde gaye ve hikmet ise bir determinizm şeklinde kabul görülmemiş “sünnetullâh” olarak ifade edilmiştir. Buna karşın Eş‘arîler ise tekvin sıfatını reddetmiş Allah’ın tüm fiillerini kudret sıfatıyla izah etmeye kalkışmıştır. Bu nedenle mutlak kudrete sahip olan Allah’ın fiillerinde ve hükümlerinde sınırlandırıcı bir hikmet ve gayenin varlığını

²⁰ Hanefîleri hasen ve kabîh fiilleri zati olanları bizatihi hasen veya kabîh diye nitelemiş başka bir nedene binaen hasen veya kabîh olan fiiller ise liğayrihi hasen veya kabîh olarak ifade edilmiştir. Hanefîler de zati hasen ve kabîh sıfatların varlığını kabul ederek bir anlamda eşyanın aslında ontolojik bir değer yargısının varlığını kabul etmektedir. Ebû Zeyd Ubeydullah b. İsa ed-Debûsî, *Takvîmü’l-Edille fî Usûli’l-Fıkh*, thk. Halîl Muhyiddin el-Meys (Beirut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye), 44-54; Ayrıca bkz. Hasan Hacak, *Atomcu Evren Anlayışının İslam Hukukuna Etkisi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 187-190.

²¹ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkılânî, *et-Takrîb ve’l-İrşâd es-Sağîr*, thk. Abdulhamid b. Ali Ebû Zeyd (Beirut: Müessesetü’r-Risâle 1998), 1/284.

²² Din ve ahlak arasındaki ilişki müteahhir dönemde daha iç içedir. Erken dönemde ise ahlaki değerler göreceli olup bölgeden bölgeye değiştiği gibi kişiden kişiye de değişebilmektedir. İnsanların alışkanlıkları, kültürleri ve benzeri sebepler ahlaki değer yargılarında değişkenliğe sebep olabilir. Nitekim Ebû’l-Huseyn el-Basrî, kanın içilmesi örneğinde mezkur fiilin kesin bir şekilde kabîh olmadığını (ontolojik açıdan) ve şer‘in bildirimleriyle haram kılındığını ifade eder. Kanın içilmesi ona göre aslı ibâhadır. İnsanların onu kabîh görmesi alışkanlıkları gereğidir. Basrî, *el-Mu‘temed*, 1/301. Din ve ahlak arasındaki ilişki için bk. Ferhat Akdemir, “Ahlakî Normların Ontolojik Kaynağı ve Epistemolojik Değeri Bağlamında Din/Tanrı-Ahlak İlişkisi”, *Muhafazakar Düşünce Derneği* 5/19-20, (2009), 37-51.

reddetmişlerdir.²³ Görüldüğü üzere ihtilaf eşyanın varoluşunda mezheplerin ilahi fiillere yaklaşımından doğan ihtilafa dayanmaktadır. İslam düşüncesinde doğadaki varlık ile ilgili bu tartışma günümüze kadar iki temel ayrımla izah edilir olmuştur. Birincisi, hükme konu olan fiillerin nesnel bir değere tabi tutulduğunu, Allah'ın bu bilgiyle insan aklını donattığını savunan Mu'tezile, ikincisi ise neyin iyi neyin kötü olduğuna sadece Allah'ın karar vereceğini savunan Eş'arilerdir.²⁴

İslam düşüncesinde varlık, aklî bir tasnif ile vacip, mümkün ve mümteni' olmak üzere üçlü bir sınıflandırmaya tabi tutulmuştur. Bu ontolojik tasnifin benzeri fıkhi hükümlerde de yer almıştır.²⁵ Teklifte aklî hükümleri kabul eden düşünürlerin çoğunluğuna göre -bu kesimi Ehl-i Rey olarak da adlandırabiliriz-²⁶ vacip, mubah ve haram hükümler, varlığın mezkûr tasnifiyle ilişkilidir. Bu ilişkiyi şu şekilde izah edebiliriz: Akıl bir şeyin var oluşunu vacip, mümkün ve mümteni' olarak sınıflandırdığı gibi fiilleri de yapılması cihetiyle vacip, mubah ve haram olarak tasnif eder. Fiilin var oluş yönü (ontolojik yapısı) ve iyi-kötü kriteri (epistemolojik temeli) ile tasnif edilmesi sonucunda toplamda dokuz türlü hüküm elde ederiz. Yani, var oluşu cihetiyle fail, zaman ve mekandan soyutlanmış olarak bir fiil a) ya vacip, mubah²⁷ veya haram oluşu zorunlu (vacip), b) ya vacip, mubah veya haram oluşu mümkün, c) ya da vacip, haram veya mubah oluşu mümteni'dir. Bu tasnifi kabul edenlere göre akıl, yalnızca vacip, mubah ve haram olması mümkün olan fiilleri idrak edemez. Mümkün altındaki tüm hükümlerin kaynağı haberlerdir. Aklın buradaki rolü mezkûr hükümlerin mümkünâtından olduğunu idrak etmektir.²⁸ Bir başka ifadeyle akıl bu hükümlerin Allah tarafından emredilebilir olduğunu idrak eder. Eş'arilere göre tüm fiillerin hükmü mümkünâtındadır. Hiçbir şekilde Allah'a bir zorunluluk atfedilemez. Tanrı'nın varlığının bilgisine ulaştıran vacip, mümkün ve mümteni' olarak varlığın üçlü bir taksime tabi tutulması aklî bir bilgi de olsa bu bilgiyle kişi mükellef olmamakta, Tanrı'nın varlığına ulaşmanın vacip oluşu ancak sem'î bir delili gerektirmektedir.²⁹ Eş'arilerin yaklaşımıyla peygamberin getireceği bilginin doğrulanamayacağını söyleyen Mu'tezile, dinin gelişinden önce aklın bir takım bilgilere sahip olmasını gerekli görmekte³⁰ ve bu bilginin teklif için yeterli olduğunu

²³ Ovacı, "Fukahâ ve Mütakellimin Fıkıh/Hukuk Felsefesinde Normların Ontolojik Temellendirilmesi", 132.

²⁴ Tuncay Akgün, makalesinde ilahî nesnellik ve ilahî öznel tabirlerini kullanmaktadır. Ancak Akgün, dini hükümlere getirilen bu yorumu ahlakî değer üzerinden izah etmektedir. Özellikle batı felsefesinde ahlakın ontolojik temeline getirilen izah ile İslam düşüncesinde hüsün-kubuh teorisine getirilen izah benzetilerek mezkûr ilkeyle Müslümanların ahlakî değer anlayışı izah edilmeye çalışılmıştır. Oysa tartışmayı ahlakî değerler üzerinden izah etmek anakronik bir okumadan başka bir şey ifade etmez. Tuncay Akgün, "Bertrand Russell ve Nurettin Topçu'da Ahlakın Ontolojik Kaynağı ve Epistemolojik Değeri Bakımından Din-Ahlak İlişkisi", *Felsefe Dünyası* 64, 159-195, 161.

²⁵ Tebdil ve tağyiri mümkün olmayan fiiller vacip ve mümteni kapsamına girmektedir. Bu tür hükümler zorunlu olarak vacip veya mahzurdur. Tebdil ve tağyiri de imkansızdır. Tebdile ve tağyire uğraması mümkün olan fiillerde caiz/mümkün kısmına girmektedir ki şer' öncesi fıkıh ilminde mubah kavramı ile eş değerdir. Cessâs, *el-Fusûl*, 1/149.

²⁶ Cessâs, Kerhî, İsa b. Ebân ve Hanefî ile Zeydî usûlcülerin çoğunluğu Mu'tezilenin iddiasını benimsemiştir. Cessâs ve onun görüşünde olan Hanefileri Natık Bi'l-Hak gibi Zeydileri Mu'tezile ile epistemolojik olarak aynı kategoride ifade edebileceğimiz en kapsayıcı küme Ehl-i Rey'dir.

²⁷ Zorunlu olarak mubah olma durumunu olasılık cihetiyle zikrettik. Gerçekte mubah kavramı ontolojik vacip kavramı ile de tezat halindedir.

²⁸ Cessâs, aklın eşya hakkında hükümde bulunması durumunda vacip, mümteni' ve caiz olmak üzere üç cihetle hükümde bulunacağına dair verdiği bilgide eşyanın ontolojik yapısıyla eşya hakkında hüküm verilmesi ile ilgili vermiş olduğu izahıtan yararlanarak bu taksimi yapmaya çalıştık. Cessâs, *el-Fusûl*, 1/149.

²⁹ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek, *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret, (Beirut: Dâru'l-Meşrik, 1987), 32.

³⁰ Bu husus ile ilgili olarak Mu'tezile'yi akılcı olarak tarif etmek genellemeci ve bağlamından uzak bir yakıştırma. Akılcılık kavramı "ya inan ya da felsefe yap" önermesine benzer şekilde dini metinler ile akıl arasında tercihini akıldan yana kullanmayı ifade eder. Bk. Arthur Schopenhauer, *Din Üzerine*, trc. Ahmet Aydoğan (İstanbul: Say Yayınları 2015), 147.

iddia etmektedir.³¹ Onlara göre Allah tarafından insanların zihnine vacip ve mümteni' hükümlerin bilgisi iliştilirilmiş olup bu aklı bilgi tek başına insanı mükellef kıldığı gibi gelecek peygamberin de doğrulanmasına ölçüt oluşturmaktadır.³²

Tespit edebildiğimiz kadar ontolojik yapıya dayalı olarak hükümleri aklı ve şer'î olarak taksim eden ilk usulcü Cessâs'tır. Cessâs, eşyanın hakikatının yani ontolojik yapısının akıl ile icâb, imtinâ' ve caiz olmak üzere üç kısımda bilineceğini söyler. Bu tasnif, İslam düşüncesinde eşyanın hakikatine dair yapılan vacip, mümkün ve mümteni' üçlü tasnifiyle aynıdır. Cessâs bu tasnifle hükümlerin idrak edilişlerini şöyle izah eder: Vacip ve mümteni' aklın tek yetkili olduğu alan olarak kabul edilir. Mümkün (caiz) alanının sınırlarını belirlemede akıl yetkilidir ancak bir şeyin vacip, mubah ve haram oluşu şari'in tercihinine bağlı olduğundan hükmün tayininde sem'î hitap yetkilidir.³³

Cessâs, hükümleri bu şekilde sınıflandırırken peygamberin getireceği bilginin akıl ile değerlendirilebileceği ilkeler de ortaya koymaktadır. Bunlardan ilki, gelen tüm haberlerin eşyanın hakikatine yönelik yapılan aklı tasnifle vacip, mümkün ve mümteni' olarak sınıflandırılmasıdır. İkincisi haberlerin vacip ve mümteni' hükümlerini de mutlaka içermesinin gerekmesidir. Üçüncüsü haberlerin, aklın vacip veya mümteni' kabul ettiklerine muhalif olarak gelmemesidir. Dördüncüsü de aklın vacip ve mümteni' dışında kalan alana ilişkin olarak kulların maslahatlarını bilen Allah'ın bu maslahata göre hükümde bulunacağına dair bilgisidir. Bu ilkeler ışığında kişi, peygamberin getirdiği dinin bir kısmının (vacip ve mümteni' olanın) Tanrı tarafından gönderildiğini akıl ile kesin olarak bilir. Diğer kısmının da (mümkün) Tanrı tarafından gönderilebilir olduğunu kesin olarak bilir. Bu şekilde kişi peygamberin getireceği dinin inanılabilir bir din olduğunu kesin olarak bilebilir.

Cessâs'a göre kişinin dine girişte elinde tek bir yol bulunmaktadır ki o da akıldır. Usul eserinde genel anlamda dini bilginin kaynağına yönelik dört ilkedden bahseder. Bunlar akıl, haber, ilham ve taklittir.³⁴ İlham ve taklidi savunanları da eleştiren Cessâs'ın asıl muhalif gördüğü kesim haberi dini bilginin esası kabul edenlerdir. Cessâs, aklı hüccetlerle bilginin sabit olacağını ve haberin doğruluğunun da yine aklı hüccetlerle sağlanacağını ifade eder. Aklı bilginin doğruluğunun ne ile sağlanacağı sorusunu muhtemel gören Cessâs, aklın iki tür bilgiye sahip olacağını birinin açık ve seçik olması cihetiyle herkesçe şüphe ve şek olmaksızın kabul edileceğini, diğer bilginin ise akıl yürütme ve üzerinde düşünme gerektirdiğini ifade ederek cevaplamaktadır. Cessâs, bu konuyu izah etmek için şöyle bir örnek verir: "Zeyd şu saatte evdedir" sözü ile "Zeyd şu saatte evde değildir" sözünün doğruluğu için şunlar söylenebilir: Ya iki söz doğrudur ya ikisi yalandır ya da ikisinden biri doğru diğeri yalandır. İlk olasılık yani ikisinin doğru olma ihtimali mümkün değildir. Diğer iki olasılığın ise doğruluğu muhtemeldir. Görüldüğü gibi bilgiyi bu şekilde sınıflandıran Cessâs, hangi bilginin mümkün hangi bilginin imkânsız olduğunu ancak akıl ile bilineceğini ifade eder.³⁵

³¹ Allah'ın haseni nehyedemeyeceği ve kabîhi emredemeyeceği gibi bir takım şariat öncesi bilgilerin olması gereklidir. Bkz. Ebü'l-Huseyn el-Basrî, *Mu'temed*, 2/910.

³² Kadı Abdulcebbar'a göre Allah'ın şari/mükellef oluşu için mükellefin yani insanın aklı yetkinliğe sahip yükümlülükleri kavrayabilecek ve kabîh fiilden kaçınabilecek olgunluğa sahip olması gerekir. Kadı Abdulcebbar, Allah'ın yalnızca mucip olmasını yeterli görmez, insanın da vacibi kavrayacak olgunlukta olmasını zorunlu görür. Aklın idrak etmiş olduğu bilginin aksine dahi hüküm inzal olsa dikkate alınması gereken akıl ile elde edilen emir ve nehiylerdir. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 11/189.

³³ Cessâs, *el-Fusûl*, 1/149.

³⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, 3/380-382.

³⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, 3/369.

Ona göre dine girişte de dini bilgiyi doğrulanabilir veya doğrulanamaz olarak ancak akıl ile sınıflandırabiliriz. Bu sebeple aklın verileri bizim için dine girişte esas oluşturmaktadır.³⁶

1.1. Ontolojik Olarak Vacip Olan Fiiller

Ehl-i Rey'e ait usul eserlerinde vacip insana yöneltildiği gibi Allah'a da yöneltilmektedir. Allah'a yüklenen bu zorunluluk, ontolojik temelde akla şüphe götürmez bir bilgiyi elde etme imkânı sağlanmaktadır. Böylece bu hükümler aklî hüküm olarak kabul edilir. Aklî hükümleri kabul edip aklî vacip, mubah ve haramların olduğunu ifade eden her usulcü söz konusu hükümlerin tebdil ve tağyire uğramasının imkansızlığına itikat edip bunların zorunlu olarak vacip, mubah ve haram olduğunu kabul etmek zorundadır.³⁷ Bir örnek üzerinden izah etmek gerekirse "doğru söylemek" fiilini aklî bir vacip olarak ifade eden kişi dolaylı olarak Allah'ın bunu insanlara vacip kılmasını gerekli görür. Yani doğru söylemeyi vacip kılmak da Allah'a vaciptir. Bu nedenle Ehl-i Rey'e mensup usulcüler eserlerinde rahatlıkla "Allah'a gereklidir" (يجب علي الله) ifadesini kullanabilmektedir.³⁸ Buna karşılık Eş'arîler ise Allah'a hiçbir şekilde zorunluluk atfedilemeyeceğini bu nedenle de hükmün ancak sem'î bir bildirim ile mevcut olacağını ifade etmektedir.³⁹ Eş'arî düşüncesine göre Allah'ın maslahatları gözetmesi Allah için zorunlu değildir. Kulun, Allah'ın maslahatları gözetmesine dair bilgisi zorunlu bir bilgi olmadığından, bu durum, Allah'a o maslahatlara uygun hükümde bulundurmaya gerektirmez.⁴⁰

İlk dönem Ehl-i Rey'e mensup usulcüler fiillerde hüsün-kubuh sıfatının bulunduğunu ve hükmün buna tabi olduğunu ifade etmektedir. Bu nedenle onlar eşyanın/fiillerin bir hükme mebni oluşundan önce o eşyanın/fiilin ontolojik bir değere sahip olup olmadığını inceler.⁴¹ Bunu hüsün-kubuh ilkesinin aklılığıyla izah eden -akıllı olmayı hüsün-kubuh bilgisine sahip olmakla eş değer gören-⁴² Mu'tezile kişinin bir fiilin hükmüne erişebilmesini şu şekilde sistemleştirmektedir: Öncelikle fiilin hükmünün akıl ile elde edilip edilemediği

³⁶ İbn Metteveyh, akıl yürüterek elde edilecek bilginin zorunlu (bedihî) bilgide son bulmasını zorunlu görür. Bilginin teselsül olmaksızın doğrulanması ancak zorunlu bilgiyle mümkündür. Kâdî Abdülcebbar, *Kitâbü'l-Mecmû' fi'l-Muhîr bi't-Teklîf*, cem. Muhammed b. Hasen b. Ahmed b. Metteveyh, thk. Jan Peters (Kahire: y.y., 1986), 3/180. Delillerin en son dayanacağı nokta akıl olacağı için sem'î teklifin de aklî teklife dayanması gerekir. Hüseyin Maraz, *Mu'tezile'de Mükafat ve Cezayı Temellendirme Yöntemi (İstihkâk Teoris)* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 109.

³⁷ Cessâs, aklın eşya/fiillerin hükmünün idrakini üç kısma ayırmaktadır. Aklın zorunlu olarak idrak ettiği, tebdil ve tağyire uğramayacak vacipler ve haramlar ilk ikisini teşkil etmektedir. Üçüncü kısım ise aklın vacip, mubah ve haram olmasını mümkün gördüğü fiillerin/eşyanın hükmüdür. Cessâs'a göre şer'î hükümler bu gruba aittir. Ancak şer' gelmeden evvel bu grupta olan eşyanın/fiillerin hükmü ibâhadır ve aklî bir hüküm olarak kabul edilir. Cessâs bu taksimi farklı başlıklar altında birçok kez yapmaktadır. Bkz: Cessâs, *el-Fusûl*, 1/149; 2/203; 3/247; 3/248; 4/69.

³⁸ Burada kastedilen vacip kelimesi aslında ontolojik bir kavramdır. Cessâs farz ve vacip kavramları arasında farkı izah ederken "Allah'a Muhsinleri mükafatlandırması vaciptir" ifadesinde vacip yerine farzın kullanılmasını doğru görmez. Vacip ontolojik bir kavram olup varoluşsal olarak zorunluluğu ifade eder. Cessâs, *el-Fusûl*, 3/236.

³⁹ İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Lüma'u'l-edille fi kavâ'id Ehlî's-sünne*, thk: Fevkiyye Huseyn Mahmûd, (Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1987), 122; Cüveynî, *et-Telhîs*, 3/157.

⁴⁰ Gazzâlî, Allah'a teklif, yaratma, teklife sevap ve ikâb ile karşılık verme gibi vücûb ifade eden zorunlulukların yüklenemeyeceğini ifade etmektedir. Gazzâlî Allah için kullanılacak vacip kavramının anlamsız olacağını ileri sürmektedir. Çünkü Mu'tezile'ye göre vacip, terkinin zarara neden olduğu fiillere denir. Allah'a zararın ilişmesi mümkün olmadığı için vücûb ifadesini ona yüklemek anlamsız hale gelecektir. Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, thk. Müveffak Fevzî el-Cebr (Dimeşk: Daru'l-Hikme, 1994), 155.

⁴¹ Detaylı bilgi için bk. Ahmet Selman Baktı, "Nassın Kapsamadığı Meseleler ve Şer'î Hüküm Tanımı", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/1 (2021), 182-188.

⁴² Necmüddîn et-Tûfî, *Der'ü'l-kavli'l-kabîh bi't-tahsîn ve't-takbîh*, thk. Eymen Mahmud Şehhade (Riyâd: Merkezü Melik Faysal İ'l-Buhûs ve'd-Dirâseti'l-İslâmiyye, 2005), 70. Kâdî Abdülcebbar, aklı nazar ve istidlalde bulunmayı epistemolojik açıdan mümkün kılan özel bilgiler olarak ifade etmektedir. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni fi Ebvâbi't-Tevhîd ve't-Ta'dîl: Teklîf*, 11/375.

tespit edilir. Akıl ile elde edilebildiği kabul edilirse bu durumda hükmün tebdil ve tağyire uğrama ihtimaline yani nesih için uygun olup olmadığına bakılır. Şayet akıl söz konusu fiilin hükmünün hiçbir şekilde değişmez olduğuna hükmederse bu hükmün zorunlu olarak vacip, mubah veya haram olmasını gerektirecektir.⁴³

Varoluş cihetiyle vacip olan tüm vacip, mubah ve haram hükümler, akli hüküm olarak kabul edilir. Peygamberin getireceği haber ancak aklın pekiştiricisi (*müte'ekkid*) olabilir. Cessâs, hükümleri taksim ederken tevhidin, peygamberi doğrulamanın, nimet verene şükretmenin ve insafın vacip oluşu ile küfür, zulüm, yalan ve diğer aklın kabîh gördüğü eylemlerin haram oluşunun akli hükümler olduğunu söylemektedir. Peygamberin getireceği bilginin aklın hilafına olmaması gerektiğini ifade eden Cessâs, akıl ile elde edilen bu bilgilerin neshe de uğrayamayacağını haber vermektedir.⁴⁴ Örneğin, "Yetmiş defa da istiğfar etsen Allah onları bağışlamayacaktır"⁴⁵ ayetine Peygamberimizin (s.a.v.) "Yetmişten daha fazlasını yapacağım..." dediğine dair rivayeti reddeden Cessâs, mezkûr rivayetin batıl olduğunu ve onu kabul edenin dinden çıkacağını öne sürmüştür. Çünkü kafirin ebediyen cehennemde kalması gerektiği bilgisi peygamberde de mevcuttur. Peygamberin Allah için nelerin caiz nelerin caiz olmadığı bilgisini sıradan bir insandan daha iyi anlayabileceğini ifade eden Cessâs, bu bilginin hilafına gelen hiçbir beyanda bulunamayacağını ifade etmiştir.⁴⁶

Akıl aracılığıyla vacip, mubah veya haram olduğu bilgisine ulaşılan hükmün bilgisi mütevatir bilgi derecesindedir. Cessâs, bu tür mütevatir haberlere şöyle bir örnek verir: O, umum ifade eden ayetlerin haber-i vâhid ile tahsis edilemeyeceğine dair görüşüne muhalif olanların "Kadın halası üzerine nikahlanamaz" ve "Varise vasiyet yoktur" haberlerini delil olarak öne sürdüklerini haber verir. Muhalifler bu iki rivayetin haber-i vâhid olduğunu ve ayeti tahsis ettiklerini iddia etmişlerdir. Cessâs bu iddiaya karşı rivayetlerin haber-i vâhid kategorisinde olamayacağını iddia etmiştir. Ona göre ümmet tarafından kabul görmüş olan haberler (*telakkî bi'l-kabûl*), haber-i vâhid olarak aktarılmış olsa da mütevatir haber gibi kesin bilgi gerektirir.⁴⁷ Cessâs'ın bu yaklaşımına benzer bir yorum da Cüveynî tarafından aktarılmıştır. Cüveynî haber-i vâhidi, "zaruri olarak veya akıl yürüterek doğruluğuna veya yanlışlığına kesin olarak hükmedilemeyen haberler" olarak tanımlamaktadır.⁴⁸

Eşyanın hakikatine dair akli bilgiyle elde edilen vacip, mubah ve haram hükümler Ehl-i Rey tarafından teklifî hüküm vasfını kazanır. Bu nedenle akıl sahibi herkes şer'î hitap olmaksızın mükellef durumundadır. Bunun için peygamberin gönderilmesi şart değildir. Cessâs'ın savunduğu bu görüş, Mâtürîdî tarafından da benzer şekilde savunulmaktadır. Allah'ın sıdk ve adaleti iyi kılıp yalan ve zulmü kötü kıldığını ve iyi fiilleri gönülde şerefli, kötü fiilleri de hakir kılarak şeriat öncesi anlaşılmasını sağladığını söyleyen Mâtürîdî, aklın bu cihetle emredici ve yasaklayıcı olduğunu iddia etmektedir. Ona göre aklın emir ve yasaklarına

⁴³ Basrî, *el-Mu'temed*, 2/910.

⁴⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, 4/70.

⁴⁵ Tevbe, 9/129

⁴⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, 1/308.

⁴⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, 1/174.

⁴⁸ Cüveynî, *et-Telhîs*, 2/325. Bu tanım aslında güç getirilemeyen şeyle (*mâ lâ yutâk*) teklifi mümkün gören Eş'arilerce ma'kul görünmemektedir. Nitekim Cüveynî'nin bu hususta Eş'arilerden farklı bir görüşte olduğu Gazzâlî gibi tekliften murat fiilin işlenmesinin talep edilmesi ise alim olan Allah'tan güç getirilemeyecek şeyin teklif edilmesi caiz değildir. Teklife konu olan emirlerden murat eğer talep içermeyip sadece sığa ise bu durumda "öyleyse maymuna dönüşün" ayetinde olduğu gibi güç getirilemeyecek şeyle kişi mükellef olur. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, ed. Salah b. Muhammed b. Uveyda (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 1/15.

uymak sevap ve ikâbı gerektirmektedir.⁴⁹ Aklın hüsün-kubuh bilgisine sahip olacağını ve bu bilginin hükmü gerektirdiğini savunan herkes Allah'ın aklın bilgisine uygun hükümler vahyetmesini zorunlu görür. Onların bu bilgiyi savunmaları, Allah'ın eşyayı yaratmasında ona ontolojik bir değer verdiğini ve bu değerın akıl ile idrak edildiğini de zımnen savunmaları sebebiyledir.

1.2. Ontolojik Olarak Mümkün Olan Fiiller

Mütekaddim dönem usul tartışmalarında özellikle Mu'tezile'ye nispet edilen şeriat öncesi eşyanın durumu ile ilgili hilafın konusu mümkün fiillerdir. Usul eserlerinde mümkün fiiller daha çok "caiz" olarak nitelenmektedir.⁵⁰ Ehl-i Rey'in şer'î hüküm olarak adlandırdığı hükümler mümkün fiillerdir. Mümkün fiilin şeriat öncesi karşılığı Ehl-i Rey'in çoğunluğuna göre ibâhadır. Bu nedenle ontolojik bir kavram olan mümkün ile ibâha yakın anlamlar içermektedir.

Mümkün fiillerin mahiyeti ile ilgili hilaf daha çok "ibâha" hükmü üzerinden gerçekleşmektedir. İbâha, yapılıp yapılmaması hususunda serbestlik tanınan sevap ve ikâb gerektirmeyen fiiller olarak tarif edilir.⁵¹ İbâha fiilin işlenmesi ve işlenmemesi bakımından eşitliğini, mümkün de vücûd ve adem arasında bir eşitliği ifade eder. Mümkün ontolojik bir eşitliği ifade ederken mubah ise epistemolojik bir eşitliği ifade eder. Ancak dikkat edilmesi gereken bir nokta var ki o da tüm mubahların mümkün kategorisinde olamayacağıdır. Bu nedenle mütekaddim dönemde önemli bir mesele olan ibâhanın kullanıldıkları alan itibari ile sınıflandırılması gerekir.

Usul eserlerindeki kullanımı göz önüne alındığında ibâha hükmü üç kısma ayrılır. Akli ibâha, aslî ibâha ve şer'î ibâha. Akli ibâha,⁵² aklın zorunlu olarak mubah gördüğü fiilleri kapsar. Akıl bir fiili var oluşu cihetiyle mubah görürse bu fiilin mubah olması vaciptir. Dolayısıyla bu tür mubahlar mümkün olarak adlandırılmazlar. Bu tür mubahlar var oluşları cihetiyle vacip olan mubah kategorisine dahil olur. Aslî ibâha ve şer'î ibâha ise eşyanın hakikati cihetiyle mümkün fiillerden sayılır.⁵³ Dolayısıyla mütekaddim dönemde aslî ibâha tam anlamıyla mümkün fiilleri içerir. Aslî ibâhayı Cessâs, aklın hakkında vacip, mubah ve haram diyebileceği (*mücevvizâtü'l-ukûl*) tüm fiiller olarak ifade eder.⁵⁴ Bir başka ifadeyle şer'in getirmiş olduğu bilgiyle vacip, mubah ve haram olduğunu bildiğimiz hükümlerin şer'î hitap olmaması durumunda hakkında aklın hükmünde bulunamayacağı fiiller, aslî ibâha kavramıyla ifade edilir.

⁴⁹ Serahsî (ö. 483/1090) sonrası farklı bir noktaya evrilmişse de Hanefiler, erken dönemde Mu'tezile gibi aklın eşyanın hakikatine yönelik elde ettiği bilgilerle hükmü idrak edebilmeyi ve idrak edilen hükümlerden mesul olmayı savunmuşlardır. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî es-Semerkindî, *Kitâbu't-Tevhîd*, (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 365.

⁵⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, 3/380-382.

⁵¹ Bâkullânî, *et-Takrîb*, 1/289; Cüveynî *et-Tellûs*'te verdiği bu tanım dışında Burhân'da verdiği tanım farklıdır. Burhan'da verdiği tanım "iktiza ve yasaklama gerektirmeksizin şari'in yapılmasında veya terkedilmesinde mükellefi muhayyer bırakmasıdır" şeklindedir. Cüveynî, *el-Burhân*, 1/313.

⁵² Akli ibâha da aslî ibâha olarak kabul edilir. Ancak aslî olarak ifade ettiğimiz ibahadan daha çok şer'î sonrası vacip veya mubah olması muhtemel fiiller kastedilir. Akli hükümlerde aklın hilafına bir hüküm gelemeyeceği için akli hükümleri aslî hükümden ayrı kullanmanın daha doğru olacağına karar verdik.

⁵³ İbâha-i asliyye ile berâet-i asliyye arasındaki fark bu cihetle ortaya çıkmaktadır. Berâet-i asliyyeyi savunan Eş'arîlere göre şeriat öncesi tüm fiiller mesuliyeti gerektirmez. Bir diğer ifadeyle akıl ile kişi mükellef olmaz. Nitekim Bâkullânî, açıkça "akıllı kişiye akıl ciheti ile teklif gerekmez" derken Gazzâlî de mucizesiz peygamberi kabul etme ve onun getireceği vahiy öncesi teklif ile mükellef olmanın imkânsız / muhal olacağını söyler. Ona göre muhal bir şeyle kişinin mükellef olmasının mümkün olmaması nedeniyle şeriat öncesi tüm fiiller, berâet-i asliyye / zimmet kabiledir. Bâkullânî, *et-Takrîb*, 302.

⁵⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, 1/150.

Aslî ibâha kavramını ancak teklifte aklî hükümlerin olabileceğini benimseyenler kullanabilir. Şer‘in hakkında beyanda bulunmadığı durumda teklifin olamayacağını iddia eden Eş‘arîler, aslî ibâha kavramı yerine *berâet-i zimmet* ifadesini kullanmaktadır.⁵⁵ “Şer‘î bildirim yoksa teklif de yoktur” düşüncesinde olan Eş‘arîler, bu anlamda şeriat öncesi tüm fiilleri hükümsüz olarak görmekte ve sevap ile ikâbı gerektirmemesi sebebiyle de pratikte eylemleri mubah gibi kabul etmektedir. Yani Ehl-i Rey tarafından aklın vacip veya haram olduğuna dair bilgisine eriştiği kabul edilen sıdk, nimet verene şükretmek, adalet, kizb ve zulüm gibi fiiller de mubah gibi sevap ve ikâb gerektirmemektedir. Nitekim Cüveynî şeriat öncesi durumu lafzi anlamda ibâha olarak nitelemektedir.⁵⁶ Eş‘arîler, mubah kavramını mubih gerektirmesi nedeniyle kullanmaktan kaçınır. Çünkü ibâha görüşünü savunanlar bu hükmü akıl ile idrak etmektedir ki Eş‘arîlere göre burada mubih yani akıl şâri‘ konumunda olacaktır.⁵⁷

Mümkün hükümler akıl ile bilinmeyeceği için şer‘ tarafından mutlaka beyanda bulunulması gerekir. Şer‘in beyanda bulunmadığı tüm fiiller aslî hükmüne (cumhura göre ibâhaya, bazılarına göre harama) rücu eder. Tüm Mu‘tezile‘ye göre Allah insanı akılla bilemeyeceği vacip ve haramlarla mükellef tutamaz. Teklifin mutlaka şer‘î bir beyanla izah edilmiş olması gerekir. Nitekim Cessâs da mümkün kısmında olan fiillerde şeriatın hâkim olduğunu açıkça belirtmektedir.⁵⁸

Mümkün kısmında olan hükümler aklî hükümlerden farklı olarak neshe konu olurlar. Ancak bu nesh de şer‘î bir beyanla mümkündür. İnsanın mümkün fiillerde maslahatı tam olarak kavrayamayacağını ifade eden Cessâs, kulların maslahatını bilen Allah‘ın fiilde bulunan hasen ve kabih özellikleri sebebiyle hükümde bulunacağı gibi bunu belli bir zamanla da kısıtlayabileceğini ifade etmektedir. Neshi müddetin sonlandırılması olarak tanımlayan Cessâs hiçbir şekilde akla yer vermemektedir.⁵⁹

Mümkün kategorisinde olan fiillerde aklın herhangi bir nedenden bir fikre sahip olması fiilin mümkün kategorisinde olması hasebiyle hükmü zorunlu kılmaz. Ebü‘l-Huseyn el-Basrî “kan” örneği üzerinden izah ettiği şer‘îlik-aklîlik örneğinde adetlerin veya alışkanlıkların aklın zarurî bilgisine dahil edilmemesi gerektiğine vurgu yapar. Ona göre kan her ne kadar insanlar tarafından kabih görülse de aslî ibâhadan sayılır. Çünkü akıl, kanın hasen veya kabih olduğuna kati bir kesinlikte yaklaşamaz. Mümkün kategorisinde görülen “kan”ın necis olarak telakkisini reddeden Basrî, bir anlamda eşyanın hükme konu edilebilmesi için bilginin zorunlu bilgi düzeyinde olmasını şart koşar.⁶⁰

Mümkün kategorisinde aklın bildikleri çevresel ve ailevi saiklerle bilinen meşhur bilgi gibi sayılır. Hükümlerin idrak edilişi yakinî olmadığı müddetçe de teklif hasıl olmaz.

⁵⁵ Gazzâlî’nin “berâet-i asliyye” kavramını, peygamberin vürudundan sonra hakkında nas varit olmayan fiillerle ilgili hüküm verebilmenin imkanını oluşturmak için geliştirdiği söylenebilir. Çünkü peygamberin gelişinden sonrası tüm eylemlerimiz teklif altına girmektedir. Tüm eşya hakkında nassın varit olması mümkün olmayınca hakkında şer‘î nas varit olmayan eşyanın mubah olacağını iki şekilde ifade edebilmek durumunda kalmaktadırlar. Ya hazrına delil olmayan fiiller mubahtır gibi delilsizlik ile delillendireceklerdir. Ya da şer‘ öncesi durumun şer‘ sonrası da devam ettiğini kabul edeceklerdir. Beraat-i asliyye işte bu şer‘ öncesi durum olmakta ve şer‘ sonrası hazra uğramadığı müddetçe beraatın devam ettiğini ifade etmektedir. Bkz: Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 162-164.

⁵⁶ Cüveynî, *el-Burhân*, 186.

⁵⁷ Cüveynî, *el-Burhân*, 186.

⁵⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, 1/150.

⁵⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, 1/149. Mâtürîdî bu hususta farklı bir kanaate sahiptir. İmam Mâtürîdî zekatın müellefe-i kulûba verilmesine dair Hz. Ömer döneminde hükmün neshedilmesini içtihat ile yapılan bir nesh olarak bildirmektedir. Bu bakış açısı kimi Hanefî bilginlerce Mâtürîdî’nin neshi aklen mümkün gördüğü şeklinde yorumlanmıştır. Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, thk. Ertuğrul Boynukalın (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006), 6/392.

⁶⁰ Basrî, *el-Mu‘temed*, 1/301.

Eş'arîlerin teklifi hükümlerin tümünün şer'a dayalı olmasını şart koşmalarının nedeni de aklın eşya/fiiller hakkında kesin bir bilgiye sahip olamayacağı kanısı yer almaktadır. Örneğin Gazzâlî, fiillerin asıl itibari ile kesin olarak hasen veya kabîh oluşunun bilinemeyeceğini ancak tüm fiillerin çevresel etkenlerden ve alışkanlıklardan dolayı hasen veya kabîh olarak sınıflandırılacağını belirtmektedir.⁶¹ Bu nedenle Gazzâlî'ye göre tüm fiillerde şeriat öncesi beraat söz konusu iken Mu'tezile'ye göre ise yalnızca aklî vacip ve haramlar dışında kalan mümkün fiillerde aslanan ibâhadır.

1.3. Ontolojik Olarak Mümteni' Olan Fiiller

Cessâs'ın hükümleri eşyanın hakikatının bilinmesi cihetiyle yaptığı sınıflandırmada aklın alanına dahil ettiği hükümlerden bazıları da mümteni'dir. Ontolojik anlamda bir şeyin varlığının imkansızlığını ifade eden mümteni' kavramı hükümlerin idraki hususunda önemli bir kriter olarak kullanılmaktadır. Cessâs usul eserlerinde haberin yanlışlığını kimi yerlerde "bu Allah'a caiz değildir" veya "Peygamber'in bunu söylemesi caiz değildir" (لا يجوز على الله) veya (لا يجوز أن يقول النبي) şeklinde ifadeler kullanarak belirtmektedir.⁶² Bu ifadelerde Cessâs, belirtilen haberlerin akla aykırı olması sebebiyle kabul edilemez olduğunu bildirmektedir. Yani ona göre insanın aklıyla idrak edebildiği sabitelere aykırı olan tüm haberler mümteni'dir.

Cessâs'ın bu yorumu Mu'tezile tarafından da benzer şekilde savunulmakta ve hüsn-kubuh teorisinin temelinde de bu anlayış yer almaktadır. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr ve Ebü'l-Huseyn el-Basrî'nin peygamberliğin doğrulanması hususunda Allah'ın kabîh fiil işleminin imkansızlığıyla ilgili kastettikleri mümteni' hükümlerdir.⁶³ Tüm İslam alimlerine göre aklın zorunlu olarak mümteni' gördüğü fiiller ahkâmın içeriğine dahil olamaz. Ancak hüsn-kubuh ilkesi gereği fiillerin emredilmesi veya yasaklanması hususunda alimler ihtilafa düşmüşlerdir.⁶⁴ Tartışılan bu husus fûrû meselelerde bir ihtilafa neden olmamışsa da özellikle usul eserlerinde önemli bir yer edinmiştir. Mümteni' hükümlerde tartışmaya neden bu meselelerden biri ma'dûmun teklifi ve güç getirilemeyen şeyle mükellef olma hususudur. İlkesel olarak Allah'ın bu hükümleri emretmesine imkân vermeyen Ehl-i Rey'in aksine Eş'arîlerin çoğunluğu ma'dûmun teklifini ve güç getirilemeyen şeyle mükellef olmayı

⁶¹ Gazzâlî, iyi veya kötü olarak bilinen şeylerin bilgi olarak yakınlık taşımadığını kültür, çevre veya eğitim aşamasında kazanılmış ve şöhret bulmuş bilgiler olduğunu ifade eder. Gazzâlî bunu beş arızı sebep ile izah eder. Birincisi, insanın fitratında olan kalp inceliğidir. Bu fitrî durumu hayvanın boğazlanmasını kabîh görebilir. İkincisi, insanın nefsine ve namusuna düşkünlüğünden kendisine karşı gelecek ahlaksızlıkları kabîh görmesidir. Üçüncüsü, yaşamını sürdürülebilmesi için barışçıl ve iş birliğini savunmasıdır. Dördüncüsü, din eğitimi ve ahlaklıdır. Bunu anne ve babası ile öğretmenlerinden zamanla edindiği bilgilerle oluşturur. Beşincisi istikra (tüme varım) yapmasıdır. Gazzâlî salt aklın bu beş arızı durumdan arındığı takdir de hiçbir şekil de kabîh ve hasen bilgisine yakîni olarak ulaşamayacağını ifade etmektedir. Yakîni bilgiye ulaşmadığı müddetçe de sevap ve ikaba söz konusu olamayacağı açıktır. Gazzâlî, *Mi yâru'l-İlm*, thk. Hasan Hacak, trc. Ali Durusoy ve Hasan Hacak (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 262-270.

⁶² Cessâs, *el-Fusûl*, 1/309.

⁶³ Ebü'l-Huseyn el-Basrî'ye göre, Allah'ın kabîh fiili işleminin mümteni' oluşu bilgisi akli delil ile elde edinilen bir bilgi olup o dinin sıhhatini bu bilgiye bağlı kılar. Basrî dinin sıhhatini şu öncüllerle izah eder: Şer'in doğrulanması Peygamberin sadık biri olduğu bilgisine bağlıdır. Peygamber'in doğruluğu da mucizeye bağlıdır. Mucizenin peygamberin iddiasını ispat ettirdiğine dair bilginin doğruluğu da Allah'ın yalancılara elinde mucizeyi gerçekleştirmeyeceğine dair bir bilgidir. Mezkûr bilginin doğruluğu da Allah'ın kabîh bir fiil işlemeyeceği bilgisine dayanmaktadır. Basrî, *el-Mu'temed*, 2/887-888. Cessâs da mümteni' hükümler eğer haberlerle aktarılmışsa haberleri reddederken "peygamberin bunu söylemesi caiz değil" argümanını öne sürer. Yani hükmün varlığı mümteni'dir. Bkz: Cessâs, *el-Fusûl*, 1/309, 2/51.

⁶⁴ Cüveynî'ye göre bu hükümler akla aykırı (muhâlât) olmayan aklın tespit edemeyeceği ve hayret ettiği (muhârât) kısmına girer. Cüveynî'ye göre dini hükümler, mümteni' kısmından değil mümkünlerden olmalıdır. Ona göre aklın görevi mümkünlerin tespit edilmesi, şer'in görevi de mümkünler içerisinde sorumlu olduklarımızın temyiz edilmesidir. Bir başka ifadeyle akıl, dini hükümleri belirlemede etkili değildir; ancak dinin hükümlerin çerçevesini çizmekte etkilidir. Cüveynî, *el-Burhân*, 1/140.

mümkün görmektedir. Eş'ariler arasında da bu hususta bir görüş birliği bulunmayıp fiillerin Allah tarafından yaratılmış olması etrafında bu görüş tartışma konusu olmuştur.⁶⁵

Aklın vacip, mümkün ve mümteni' olarak eşyanın hakikatini bilmesi ve hükümleri bu hakikate göre tasnif etmesi teklif bahsinde kulların fiilleri meselesiyle de doğrudan ilişkilidir. Çünkü tüm eylemleri Allah yaratır diyen Eş'arilere göre kabîh fiil de Allah tarafından yaratılır. Kabîh fiilleri yaratan -her ne kadar şer'î hitap öncesi kabîh diye nitelenmesi mümkün değilse de- Allah'ın farazi olarak bu fiili emretmesi de imkân dahilinde olur. Bu durumda şer'î hitap varid olmadan önce akıl ile kabîh fiilin hazredilmesi veya hasen fiilin emredilmesi imkânsız olmakta ve teklifin ancak şer'î hitap ile var olacağı sonucu ortaya çıkmaktadır.

İnsan fiillerinin kim tarafından yaratıldığı tartışmasının hükümlerin aklılığı meselesiyle ilişkisinin temelinde "hüsün-kubuh" meselesi ile "fiillerin yaratılması" meselesinin birbirini gerektirmesi yer almaktadır. Hasen ve kabîh, fiili niteleyen iki sıfattır. Eşyayı ve eşya üzerinde tasarruf etme imkânını yaratan Allah olmakla birlikte fiili niteleyen bu sıfatların oluşumu Mu'tezile'ye göre Âdil ve Hakîm olan Allah'ın kadirliğinin dışında kalır.⁶⁶ Örneğin sıdk ve kizb fiillerinin oluşumu insan tarafından gerçekleşmektedir. Kişi bu fiili işlerken adaletli ve hikmet sahibi bir yaratıcının fiilleri bu cihetle yarattığını ve adaleti ve hikmeti gereği buna göre emretmesi veya nehyetmesi gerektiğini bilir. Fiillerin Allah tarafından yaratıldığını savunan Eş'ariler ise şer'î bir bildirim ile belirtilmediği müddetçe tüm fiillerin Allah'ın mutlak kudretine dahil olduğunu söyler. Buna hukuku var eden milk de dahildir (milkü'l-kisâs, milkü'l-mut'a ve milkü'l-ayn). Nitekim milk, "başkasının malik olduğu eşyayı ondan izinsiz kullanmak haramdır" hükmü Eş'ariler, şer'î bir hüküm olarak kabul edilmektedir ve cana, mala ve ırza karşı yapılan suçlar bütünüyle sorumluluk dışında kalmaktadır.⁶⁷

İnsan fiillerinin teklifi hükümlerin bilinmesinde bir kriter olarak ele alındığını şer'î bildirimde bulunulmamış toplumların eylemlerinden sorumlu tutulup tutulmayacağına dair tartışıldığı meselede (*ef'alu'l-İbâd kable vurûduş'şer'*) de görmekteyiz. Mu'tezile insanın aklıyla şer'a muhatap olmasa da mükellef olacağını söyler. Onlar yaptıkları bazı fiillerin adil ve hikmet sahibi yaratıcının emrine ve nehyine uygun olduğunu ve bunun da bir imtisal değeri taşıdığını söyler. Eş'arilere göre ise insan eylemleri daha sonra varit olacak emir ve nehiylere uygun düşse de bunun bir taklitten öteye geçemediğini söyler.⁶⁸ Eş'ariler tıpkı Mu'tezile gibi yaratıcının adil ve hakîm olmasını zorunlu görür ancak fiillerinin fayda / maslahat ve zarar / mefsedet üzerinden yaratıcının emirlerine bir sem'î bildirim gelmeden muvafık olmasının imkânsız olduğunu söyler. Oysa işlediği fiili bütün yönüyle sahiplenen biri bu fiili fayda / maslahat ve zarara / mefsedete delalet edip etmediğini bilebilir ve aklıyla bildiği bu fiilden sorumlu olabilir.⁶⁹

⁶⁵ Özellikle güç getirilemeyecek şeylerle insanın mükellef oluşuna dair usulcülerin görüşleri onların uluhiyyet anlayışlarının bir yansıması olmuştur. Tanrı'yı mutlak kudret ve irade sahibi olarak gören Eş'arî usulcüler, bu tür bir teklifi bir sınırlı da olsa mümkün görmüşlerdir. Mu'tezile ise adalet ilkesi gereği teklifin yapılamayacak abes bir emri ifade etmemesi ve Tanrı'nın hikmet sahibi bir varlık olması nedeniyle bu tür bir teklifle insanları mükellef kılmaması gerekir. Abdulnasır Süt, "İlahi Teklifin Ahlakî ve Kelamî Arka Planı: Teklif-i mâ lâ Yutâk Örneği", *Mukaddime* 6/2 (2016), 296-305.

⁶⁶ Bilal Taşkın, "İslam Düşüncesinde İnsan Fiilleri: Farklı Söylemler Ortak Amaçlar", *Kader* 19/1 (2021), 151-153.

⁶⁷ Bu hususta bir eleştirinin geleceğini düşünen Eş'ariler iki şekilde cevap vermektedir. Birincisi, kendilerine şer' gelmemiş bir toplum aklen mümkün ise de Allah bir toplumu şer'siz bırakmadığı fikridir. İkincisi ise milkin ezeli bir hüküm olduğu ve neshedilmeksizin her topluma taalluk ettiği düşüncesidir. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 166.

⁶⁸ Bâkîllânî, *et-Takrîb*, 283.

⁶⁹ İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rûknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh* (Beyrut: Daru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1997), 92. Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl* (Beyrut: Daru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1993), 39.

İnsan fiillerinin usul eserlerinde ve hüsün-kubuh meselesiyle ilişkili olarak ele alınmasının bir nedeni de “tevellüd” teorisi. Akli hükümlerin idrak edilebilirliğini savunan Mu‘tezile bu bilginin nazarı / akıl yürütmeye dayalı olduğunu söylemektedir. Mu‘tezile, tevellüd görüşünü esas alıp sahih nazarın bilgiyi zorunlu olarak ortaya çıkaracağını belirtir. Eş‘ariler’de ise Allah fiilleri yarattığı için akıl yürütülerek bilginin ortaya çıkması zorunlu değildir. Çünkü akıl yürütme fiilini var eden de Allah’tır ve sonra devamlı olarak bilgiyi var etme de onun adetindedir.⁷⁰

İnsan fiilleri meselesi erken dönem fıkıh usulü eserlerinde etik-aksiyoloji cihetiyle değil aksine “hüküm, fiillerin bir niteliği mi yoksa fiillere taalluk eden bir hitap mı” olduğu tartışmasında ortaya çıkan hüsün-kubuh ile bağlantılı olarak hükümlerin idrak edilebilirliği yönüyle ele alınmıştır.⁷¹ Bu tartışmada tüm fiilleri Allah yaratır diyen Eş‘ariler, Allah’ı mutlak kudret sahibi olarak tanımlayıp fiilleri sem‘î bildirim öncesi mümkün kategorisinde /aslı mubah olarak kabul etmektedirler. Mu‘tezile ve erken dönem Hanefiler ile Zeydiler ise Allah’ın adil ve hakîm vasfına uygun olarak hükümde bulunacağını ve insanın fiillerinin sahibi olması cihetiyle bazı fiillerinin hükmünü idrak edebileceğini savunmaktadır.

2. Kulların Fiilleri

İslam hukuk düşüncesinde fiillerin kim tarafından gerçekleştirildiği (hakikatte failin kim olduğu) hususu erken dönemde tartışılmış ve müteahhir dönemde cebrilik eleştirisine zemin olduğu için yaygın bir kelami sorun olarak ele alınmıştır. İslam tarihinde bu hususla ilgili hilâfın siyasal çekişmelerden ortaya çıktığı iddia edilse de zamanla bu meselenin ontolojik ve epistemolojik yansıması konunun alanını genişletmiştir.⁷²

Mu‘tezile’ye göre insan kendi eyleminin gerçek yaratıcısıdır.⁷³ Çünkü *usûl-i hamse* olarak benimsedikleri beş temel ilkedeki “adalet” ilkesi insanın gerçek anlamıyla fiilinin faili olmasını icâb eder. Yani fiilin ihtiyar ve ifasında Allah’ın herhangi şekilde etkisinin bulunmaması gerekir. Aksi takdirde tahlîl (helal kılma) veya tahrîm (haram kılma) kullun fiillerine iliştileremez.⁷⁴ Çünkü bir kimse kendisine ait olmayan eylemle vasıflanamaz. Dil açısından da başkasının eylemini bir başkası için helal veya haram kılmak doğru değildir. Şehhâm (ö.

⁷⁰ Louis Gardet - Georges Anawati, *İslam Teolojisine Giriş*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, ts.), 518.

⁷¹ Teklifi hükümlerin varlığı ile ilgili bu tartışma modern çalışmaların birçoğunda etikte nesnellik ve öznellik tartışmaları çerçevesinde yürütülmüştür. Özellikle batılı çalışmalarda hüsün-kubuh meselesi neredeyse etikle özdeşleşmiş olarak ele alınmıştır. Örnek olarak bkz: Ahmed el Shamsy, “The Wisdom of God’s Law: Two Theories”, *Islamic Law in Theory: Studies on Jurisprudence in Honor of Bernard Weiss*, ed. A. Kevin Reinhart, Robert Gleave (Leiden: Brill, 2014), 20-37; Omar Ferahat, *The Foundation of Norms in Islamic Jurisprudence and Theology*, Cambridge 2019, 28; Anver Emon, *Islamic Natural Law Theories*, (Oxford: Oxford University, 2010), 14.

⁷² Nadim Macit, *Eylem Değişim İlişkisinin Teolojik Yorumu* (Samsun: Etüt Yayınları, 2009), 66.

⁷³ Halk, ifadesini ilk kullanan kişi Ebu Ali’dir. Neseфі, Ebu Ali’ye kadar olan süreçte Mu‘tezile’nin mucid ve muhdis ifadelerini kullandıklarını ancak halk kelimesini kullanmaktan kaçındıklarını ifade etmektedir. Ebu Ali’den sonra bu tutum güçlenmiş ve Basra’da yaygınlık kazanmıştır. Ebu Abdillâh el-Basrî, daha da ileriye giderek halik lafzının gerçek anlamda insanlar için kullanıldığını Allah için mecazî anlamda kullanıldığını ifade etmiştir. Ebû’l-Mu‘în Meymûn b. Muhammed en-Neseфі, *Tabsiretü’l-Edille*, thk: Hüseyin Atay (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 2/39.

⁷⁴ İnsan fiillerinin Allah tarafından yaratıldığı görüşünü ilk ortaya atan kişinin Cehm b. Safvân olduğu iddia edilmekte ve ondan önce bu görüşü iddia eden bilinmemektedir. Bu görüş daha sonra cebriyye adı altında bahsedilmekte ancak ilk dönem eserlerinde cebriyye adı altında bir düşünce ekolünden söz edilmemektedir. Mu‘tezilenin ifade ettiği cebriyye ekolü içerisinde kesb anlayışını savunan Eş‘arilerin varlığı da söz konusudur. Onlara göre kesbin cebirden farklı bir yanı yoktur. Fiillerin doğrudan insana havale eden düşünce ekolü de Mu‘tezile’dir. Ancak onlardan daha önce bu fikri ortaya atan ve kaderiyye diye nitelenen bir grubun olduğu ilk dönem eserlerinde göze çarpmaktadır. Bkz: Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 218-228.

278/892) haricinde Mu‘tezile bu görüşte ittifak halindedir. Onlara göre Allah’ın emretme veya nehyetme dışında insan fiillerinde bir yetkisi yoktur. Emri yerine getirme ve nehyiden uzaklaşma kulun salt kendi yaptığı fiildir.⁷⁵

Hanefî usulcülerden Cessâs, nehyetme ve emretmenin ilkesel olarak insana nispet edilmesinin gerekli olduğunu söyler. O, tahrîm veya tahlîl sözlerinin başkasının fiillerine iliştilmesinin caiz olmadığını zikreder. Cessâs, Allah tarafından fiillerin yaratılmasını birkaç cihetle imkânsız görür. Öncelikle, insan fiilinin yaratıcısı değilse yasaklama veya serbest bırakmanın abes olacağını ve bunun da Allah için muhal olduğunu söyler. “Anneleriniz size haram kılındı”⁷⁶, “leşler size haram kılındı” ayetlerinde yasaklanan şeyler eşyanın aynı gibi gözükmeindedir. Aslında orada gizli fiiller vardır ve bu fiiller de insan fiili olmalıdır. Cessâs söz konusu fiilin insana ait olduğunu iki vecih ile izah etmiştir.⁷⁷ Birincisi ayetlerde hükme bina edilen fiil kabul edilir ve o fiillerde aksine delil olmadıkça umumun ölçüt olarak alınması gerekir. Fiiller, baba lafzının oğlu gerektirdiği gibi içerisinde faillerini zorunlu olarak bulundurlar. Umum ifade ettiği için de bunu yalnızca Allah’a isnad etmek muhaldir. İkincisi de annelerin nikahlanması, leşlerin yenilmesi kafirlerce makbul bir eylem değildir. Kafirlerin çoğunluğuna göre anneyle cinsel ilişkiye girmek son derece çirkindir. Ayetler ise bu fiilleri işleyenlere değil tüm insanlara yöneliktir. Bu da ayetin umum ifade ettiğini gösterir. Fiillerin Allah tarafından yaratıldığını iddia edenler, mezkûr ayetlerde fiillerin insana nispet edilmesini mecazi bir söylem olarak ifade etmektedir. Bu duruma Cessâs, hakiki anlamdan vazgeçip mecazi bir anlamı murat etmenin bir delili (karineyi) gerektirdiğini ve bu delilin bulunmadığını söyleyerek cevap vermiştir.⁷⁸ Umumun delaleti bağlamında konuyu inceleyen Cessâs, kulların fiilleri meselesini de bu bağlamda ele almış ve teklifin varlığını kulun kendi fiilini var edebilmesine bağlamıştır.

Mu‘tezile’nin adalet düşüncesine göre ikâb ve sevaba müstahak olmak için iki önemli ilke şart koşulmaktadır. Birincisi insan hürriyeti, ikincisi ise hüsün ve kubhun akıl ile bilinmesidir.⁷⁹ Bunun neticesinde kul ceza ve mükafata müstahak olmaktadır. Bu mezkûr iki ilke gereği Allah’ın fiillerin yaratıcısı oluşunu reddederler. Çünkü fiiller ve hüküm arasında bir ilişki vardır ki bu da övgü ve yergidir. Övgü ve yergi fiilin faili haricinde bir gözlemciyle mümkündür. Allah’ın fiillerinin ne kendisi tarafından ne de başkası tarafından övülmesinin veya yerilmesinin söz konusu olması imkânsızdır.⁸⁰

Mu‘tezile’nin eylemlerin insan tarafından yaratılmasını öne sürmesi hüsün-kubuh ilkesinin akliliğinin ontolojik yapısını oluşturur. Çünkü Mu‘tezile’ye göre insan fiillerini ancak kendi yaratmasıyla akıl ile fiilleri hasen ve kabîh olarak nitelendirebilmesi mümkün olur. Bununla beraber Mu‘tezile’de fiilin her şeyden bağımsız ontolojik olarak hasen veya kabîh olduğu görüşü ihtilafıdır. Kâdî Abdülcebâr “fiilin kötülük vasfını alması bizatihi kötü olmasındandır” ifadesine karşılık Mu‘tezilî Hayyât’ın hasen fiilleri neshi mümkün olanlar ile neshi imkânsız olanlar olarak iki kısma ayırması Mu‘tezile arasında görüş ayrılığının olduğunu gösterir. Kâdî Abdülcebâr’a göre fiilin failinden bağımsız, herhangi bir vucûh söz konusu olmaksızın akıl ile kabîh olarak nitelenmesi fiilin ontolojik yapısı gereği olacağı için

⁷⁵ Osman Demir, *Nedensellik*, 231.

⁷⁶ Nisâ, 4/13.

⁷⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, 1/257.

⁷⁸ Cessâs, mümin kölenin azat edilmesi meselesinde mümin kaydını öne sürenlerin delili olan “habîs olanı infak etmeye çalışmayın” (Bakara, 2/267) ayetini yorumlarken muhaliflerin delilini şöyle eleştirir: “Kafirin habîs olduğu iddiası doğru değildir. Kafirde habîs olan onun küfrüdür. Kafirin kendisi Allah’ın fiilidir ve habîs diye nitelenmez.” O bu sözlerle fiillerin hakikatte failinin insan olduğunu, insanın fiili işlemlerini sağlayacak fiziksel şartlarını yaratmanın da Allah olduğunu haber vermektedir. Cessâs, *el-Fusûl*, 1/258

⁷⁹ Hüseyin Maraz, *Mu‘tezile’de Mükâfat ve Cezaı Temellendirme Yöntemi*, 79.

⁸⁰ Tahsîn Görgün, “Hüsün-Kubuh Meselesi Kadı Abdülcebâr’ın Yaklaşım Şeklinin Tahlili Bir Tasviri veya Toplumsal Varlığı Sürdürmenin Ma’kul Yolları Üzerine Bir Araştırma”, *İslam Araştırmaları Dergisi* 5 (2001), 85.

neshedilmesi imkansızdır. Bazı Mu‘tezililer de bir kısım fiillerin zatında kötülük olduğu için neshedilmeyeceğini zatında kötülük olmayan fiillerin ise neshedilebileceğini ifade etmektedirler.⁸¹

Mu‘tezile‘ye göre kişinin kadir olması fiilinin de mümkün olmasını –yani ahz ve terke (yapma veya yapmamaya) güç getirilebilir cinsten olmasını– gerektirir. Mu‘tezile‘de aklın fonksiyonlarından biri de bu güç getirebildiği fiillere değer biçme yetisidir. Yani onlara göre vacip, mendûb, mubah, mekruh ve hazır fiillerin aslında bulunan sıfatlardır.⁸² Bu aslı sıfatlar tafsili olarak ya da bir bütün olarak bilinebilir. Örneğin kişi zulüm fiilinin kötü oluşunu aklen bilir. Bu aklın yetisi kulun kendi fiillerini yapabilme yetisinden kaynaklanmaktadır. Fiillerin Allah tarafından yaratıldığı var sayıldığı takdirde akla bu imkânı vermek mümkün olamayacaktır.

Eş‘arî‘ye göre insan fiillerini kendi seçer; fakat bu seçme iradesi Allah tarafından yaratılmıştır. İnsanların fiilleri Allah‘ın ezeli ilmine uygun gerçekleşir ve hiçbir fiil ilahi ilim dışında gerçekleşmez.⁸³ Onlara göre Allah‘ın cüz‘î şeyleri ezelde bilmesi fiillerin de onun tarafından yaratıldığı sonucuna götürmektedir. Eş‘arî, kulların fiillerini ıztırarı ve kesbî fiiller olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. ıztırari fiiller, insanın titremesi gibi istemsiz olarak işlemiş olduğu fiillerdir. Kesb ise gitme, gelme, dönme vb. ihtiyari fiillerdir. Eş‘arî, felçli bir insanın titremesi durumunda kendi fiilinin yaratıcısı olamayacağı gibi kesbî fiillerinin de yaratıcısı olamayacağını söylemektedir. Onun bu delili öne sürmesine karşılık Eş‘arî‘ye “bu durumda kesbî fiiller de ıztırarî fiiller gibi zorunlu hale gelecektir” şeklinde itiraz yapılmıştır. Eş‘arî, ıztırarî fiillerin kulun tercihine bırakılmadığını ve gerçekleşmesi dışında bir tercihin bulunmadığını; kesbî fiillerde ise kulun bir tercihte bulunabileceğini ve fiili işlemesinde bir zorunluluk bulunmadığını söylemektedir. İnsanın zorunlu olarak iki fiil türünü birbirinden ayırt ettiğini ifade eden Eş‘arî, kesbin hakikati ile ilgili olarak hâdis kudretin fiilin gerçekleşmesinde rol aldığını ima eder. ıztırarî fiiller acziyet halinde gerçekleşirken, kesbî fiiller ise hadis kudretin varlığını gerektirir. Eş‘arî, hâdis kudretin fiilin gerçekleşip gerçekleşmemesi hususunda ihtiyarda bulunduğunu bildirmektedir. ıztırarî fiiller, ihtiyar (seçilme) ve hâdis kudretin taalluku hususunda kesbî fiillerden ayrılmış olsa da bir hareket olması cihetiyle kesbî fiiller ile aynı durumdadır. Yanî Eş‘arî‘ye göre onları yaratan Allah olduğu için var oluşta aynı kategoride sayılmaktadır. Ancak bu fiilin ihtiyarı hususunda aynı durumda olmalarını gerektirmemektedir.⁸⁴

Eş‘arîlerin fiillerin gerçekte faililin Allah olduğunu iddia etmelerinde diğer bir sebepte benimsedikleri atomcu evren anlayışı olmuştur. Bu anlayışla sebeplilik / illiyet teorisini reddetmiş ve tüm sebep sonuç ilişkisini “adet” üzere yorumlamışlardır. Adetin zorunluluğunu reddetmeleriyle de tabii determinizmi reddetmek durumunda kalmışlardır. Böylece onların akıl ile bir hükmü idrak etmeleri de mümkün olamayacaktır.⁸⁵

⁸¹ İbrahim Özdemir, *Fıkıh Usûlünde Ta‘lîl Tartışmaları* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 109.

⁸² Abdulnasır Süt, “İlahi Teklifin Ahlakî ve Kelamî Arka Planı: Teklif-i mâ lâ Yutâk Örneği”, 291.

⁸³ Ebü‘l-Hasen el-Eş‘arî, *Makâlâtü‘l-İslamiyyîn*, 261.

⁸⁴ Eş‘arî, *Makâlâtü‘l-İslamiyyîn*, 74-75. Cüveynî ve Gazzâlî ilk dönem eserlerinde sıradan bir Eş‘arî mukallidi gibi hadis kudretin fiilin yaratılmasında etkisinin olmadığını öne sürseler de Eş‘arîler tarafından ortaya atılan kesb anlayışı onları mutmain etmemektedir. Teklifin ma‘küliyeti hususunda endişeleri olan Cüveynî ve Gazzâlî kesbin teklif için yeterli oluşunu kabul edip mükteseb fiilde hadis kudretin tesirinin olmadığını ifade etmenin ma‘kul olmadığını söylemektedir. Bununla beraber hüsün-kubuh ilkesinin kabulünü götürecektir derece kulun tek fail olduğunu kabul etmemekte bu nedenle de Mu‘tezileye karşı tutumlarından vazgeçmemektedirler. Cüveynî, *Akîdetü‘n-Nizamiyye fî Erkânî‘l-İslamiyye*, Kahire: el-Mektebetü‘l-Ezheriyye li‘t-Turâs, 1992), 46; Gazzâlî, *Mustasfa* 1/69. Bkz: Bilal Taşkın, “İslam Düşüncesinde İnsan Fiilleri: Farklı Söylemler Ortak Amaçlar”, *Kader* 19/1 (2021), 154-159.

⁸⁵ Hacak, *Atomcu Evren Anlayışının İslam Hukukuna Etkisi*, 75.

Sonuç olarak fiillerin kim tarafından yaratıldığı meselesi mezhepler arası hem kelami hem de hukukî farklılıklar ortaya çıkarmıştır. Kelami açıdan insanın kendi fiillerini var edememesi durumunda Mu'tezile tarafından Eş'arîlere "cebr" eleştirisi yöneltmesine neden olmuştur. Fiillerin yaratıcısının Allah olduğunu savunan Eş'arîler kesb anlayışıyla ve kısmen de olsa kulun kudret ve imkanını kabul ederek söz konusu duruma bir cevap vermişlerdir.⁸⁶ Hukukî açıdan ise fiillerin Allah tarafından yaratılmış olması durumunda dini hukukun yalnızca sem'a dayanmasını gerektirir ki Mu'tezile ve Eş'arîlerin usul anlayışları burada net olarak ayrılmaktadır. Çünkü tüm fiilleri Allah'ın yarattığını söyleyen Eş'arîlere göre sem'î bir bildirim öncesi fiile kabîh ve hasen sıfatları yüklemek mümkün değildir. Allah'ın dilediği fiilleri emretmesi veya yasaklaması mümkün olmaktadır. Bu durumda şer' gelmeden önce akıl ile kabîh fiilin yasaklanması veya hasen fiilin emredilmesi mümkün olmaktan çıkmakta ve teklifin ancak şer' ile kaim olacağı sonucunu doğurmaktadır.

Hükümlerin idrak edilmesi meselesinde epistemolojik temelin fiillerin yaratılması meselesinde ortaya çıkan ontolojik tartışmayla ilişkisini Eş'arî ve Sayrafi arasında gerçekleşen "nimet verene şükretmenin vacipliği" tartışmasını örnek vererek açıklamak mümkündür.⁸⁷ Günümüze ulaşan bazı eserlerde Sayrafi'nin nimet verene şükretmenin aklen vacip olduğunu savunduğu ve Eş'arî ile yaptığı tartışmadan sonra "nimet verene şükretmenin aklen vacip olduğu görüşünü terk etmek ehven olandır ve ben de buna inanıyorum" dediği zikredilmiştir. Bu münazarada Eş'arî, Sayrafi'ye ontolojik yapı ve epistemolojik temel arasında bir ikilemde kaldığını şöyle söyler: "Sen Allah'ın şükürü irade etmiş olma ihtimalinden dolayı şükürü vacip görmektesin. Böylece şükürü yerine getirmeyenin ikâbı hak ettiğini ifade ediyorsun. Bu durumda "Allah kafirin küfrünü yarattı ve o küfrü irade etti" görüşünle çelişmekte. Ya fiillerin kullar tarafından yaratıldığını kabul etmelisin ya da sonsuza kadar nimet verene şükretmenin vacip olduğu görüşünü terk etmelisin."⁸⁸ Sayrafi'nin benimsemiş olduğu ilkeye göre Allah'ın küfrü irade etmesi ve küfrü yaratması ile Allah'ın şükürü irade etmesi ve yaratması aynı doğrultudadır. Şükürün vacip olması ile küfrün de vacip olması gerekecektir. Onun bu ikilemden kurtulması için ya Mu'tezile'nin fiillerin yaratılması bahsinde onların görüşlerini benimsemesi gerekir ya da benimsediği kelami aslına yani Ehl-i Sünnet akaidine rücu etmesi gerekir. Nitekim bu tartışmadan sonra kitaplarına şükürün vacipliği noktasında şer' ve sem' kaydını eklediği söylenilmektedir.

Yukarıda aktarılan tartışma doğrultusunda şu sonuç ortaya çıkmaktadır: Mezheplerin benimsemiş oldukları kelami ilkeler hangi ontolojik yapı üzerine kaim ise dini hükümlerin idraki hususunda takınacakları tavır da o doğrultuda olmalıdır. Eş'arî düşüncesinde fiillerin Allah tarafından yaratıldığı iddiasını savunup akli hükümleri kabul etmek imkansızdır. Bu durum bize İslam hukukunda ontolojik yapının epistemolojik temelle uyumunu açıkça göstermektedir.

⁸⁶ Eş'arîlerin kesb anlayışına benzer bir görüşü de İbâzî bilgin Vercelanî savunmaktadır. O, Mu'tezile'nin fiillerin insan tarafından yaratıldığı, kulun bir etkisinin olmadığı görüşü ile Cehmiyye'nin fiillerin Allah tarafından yaratılıp varlığında kulun bir iradesinin olmadığı görüşünü reddetmektedir. Ona göre fiilin yaratılması ve işlenmesi ayrı iki durumdur. O yaratılma Allah'a ait olmakla beraber fiilin işleyenin insan olduğunu savunmaktadır. Ebû Ya'kûb Yusuf b. İbrahim el-Vercelanî, *el-İnsâf ve'l-Adl*, (Umân, Vizâretü't-Türâsî'l-Kavmî ve's-Sekâfi, 1984, 1/33)

⁸⁷ Hicri üçüncü yüzyıl ile dördüncü yüzyıllarda Şafiilerden "nimet verene şükretmenin vacipliğinin akli oluşu" gibi diğer akli hükümleri de kabul edenler var olmuştur. Şafiî mezhebine mensubiyeti ve mezhebe katkıları oldukça fazla olan bu bilginlerin kelimada Şafiî'den farklı bir yerde bulunmaları nazarı dikkarti celbetmektedir. Bu husus ile ilgili iki Şafiî alim ve iki risalesi üzerinde çalışan Ahmed el Shamsy'nin *The Wisdom of God's Law: Two Theories* adlı çalışması bakılabilir. Ahmed el Shamsy, "The Wisdom of God's Law: Two Theories", 20-37.

⁸⁸ Ebû Nasr Taceddin İbnü's-Subkî Abdulvehhab Ali b. Abdulkafi es-Subkî, *Tabakâtu's-Şafiyyetü'l-Kübra*, ed. Muhyiddin Ali Necib (Beyrut: Daru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 2013), 2/132.

Sonuç

İslam hukuk düşüncesinde aklın rolü hüsün-kubuh ilkesiyle yer edinmiş ve usulcüler bu hususla ilgili olarak bir yol ayırımına girmiştir. Bu mesele kadim bir hilaf olup dinin temellendirilmesi bağlamında önemli bir kriterdir. Hüsün-kubuh meselesi bir değer yargısını ifade eder. Bu ilkeyi ortaya atanlar birtakım eylemlerin değer yargılarının ontolojik bir yapısının olduğunu ve kulların bu ontolojik yapıya göre fiillerin hükmünü akıllarıyla idrak edebileceğini iddia ederler.

Hüsün-kubuh ilkesini ortaya atan Ehl-i Rey'e göre değer yargılarının ontolojik bir temeli vardır. İnsan akli bu temelle birtakım hükümleri idrak eder. Ehl-i Rey'e göre idrak edilen bu hükümlerle dinin temellendirilmesi akılla mümkün hale gelir. Onların ilke olarak dinin sıhhatini akli hüküm olan "Allah kabih işlemez" öncülüne dayandırması bu sebeptir. Mu'tezile'nin bu öncülü peygamberin peygamberlik iddiasının ispatlanabilir olmasını sağlamak içindir. Onlara göre peygamberin getireceği emirler ve yasakların da ispatlanabilmesi için Allah'ın insan zihninde var olan hüsün-kubuh bilgisinin hilafına bildirimde bulunmaması gerekir. Ehl-i Rey bu şekilde Allah'a birtakım yükümlülüklerde bulunmaktadır. Böylece Allah'ın emretmesi veya yasaklaması vacip olan fiiller ile emretmesi veya yasakta bulunması mümteni' olan hükümler akıl ile idrak edilir hale gelmektedir.

Ehl-i Rey'in akli hüküm ifadesinden kastettiği aklın eşyanın hakikatinden idrak ettiği hükümlerdir. Onlara göre bu hükümlerde tebdil ve tağyir söz konusu olmayıp vahiy yalnızca teyit edici olarak gelebilir. Bu tür hükümler için şer'î bir bildirim gelmesine gerek de yoktur. Ehl-i Rey'e ait usul eserlerinde ifade edilen *يجب على الله* (Allah'a gereklidir) ve *يجوز على الله* (Allah'a caiz değildir) ifadeleri bu minvaldedir. Ehl-i Rey, ifadelerinde Allah'a getirdiği yükümlülükler ve kısıtlamalar yalancı ve doğru peygamberin temyiz edilmesi içindir.

Ehl-i Rey bir bütün olarak hükümlerin akli olduğunu iddia etmez. Ancak tüm hükümlerin akılla sıhhatinin mümkün olacağını ifade eder. Onlara göre şer'in hâkim olduğu şer'î hükümlerin sıhhati de akla bağlıdır. Çünkü teklife muhatap olan insanın şer'î bildirimde varid olan hükmü Allah'ın emredebileceği bir hüküm olarak telakki etmesi gerekir. Bir diğer ifadeyle hüküm akıl ile idrak edilemezse de aklın, hükmün Allah tarafından emredilmesini imkân dahilinde görmesi gerekir. Böylece var oluş cihetiyle vacip ve mümteni' hükümler akli, mümkün olanlar ise şer'îdir. Peygamberin getireceği bilginin (dinin) doğruluğu için aklın vacip, mümkün ve mümteni' bilgisine uygun olması gerekir. Aksi takdirde dinin ma'küliyeti ortadan kalkar ve dinin iptal olması gerekir. Akla verilen bu yetki bir anlamda dini temellendirmek içindir.

Kaynakça

- Akdemir, Ferhat. "Ahlakî Normların Ontolojik Kaynağı ve Epistemolojik Değeri Bağlamında Din/Tanrı-Ahlak İlişkisi". *Muhafazakar Düşünce Derneği* 5/19-20 (2009), 37-51.
- Akgün, Tuncay. "Bertrand Russell ve Nurettin Topçu'da Ahlakın Ontolojik Kaynağı ve Epistemolojik Değeri Bakımından Din-Ahlak İlişkisi". *Felsefe Dünyası* 64, 159-195.
- Avcı, Metin. "İmam Mâturîdî'nin 'Din-Şeriat Ayırımı' Anlayışında Ebû Hanîfe'nin Etkisi". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 11/1 (2018), 177-199.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *et-Takrîb ve'l-İrşâd es-Sağîr*. thk. Abdulhamîd b. Ali Ebû Zeyd. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Baktı, Ahmet Selman. "Nassın Kapsamadığı Meseleler ve Şer'î Hüküm Tanımı". *Din bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/1 (2021), 182-188.

- Baktı, Ahmet Selman. *Şer'î Hükmün Tanımı ve Aslî İbâha Prensibi (Hanbelî Fıkhu Özelinde)*. İstanbul: Kitâbî Yayınları, 2019.
- Basrî, Muhammed b. Ali b. Tayyib Ebü'l-Huseyn. *el-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkh*. ed. Halil İlmîs. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1982.
- Bulut, Zübeyir. "Hüsün ve Kubuh Meselesinin Ahlâk Teorilerine Temel Oluşturması Bakımından Analizi". *Kader Kelam Araştırmaları Dergisi* 13/2 (2015), 634-654.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-Usûl*. ed. Uceyl Casim Neşemî. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1994.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *Akîdetu'n-Nizamiyye fi Erkâni'l-İslâmîyye*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1992.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye fi erkâni'l-İslâmîyye*. thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 1992.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *el-Burhân fi Usûli'l-Fıkh*. ed. Salah b. Muhammed b. Uveyda. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *et-Telhîs fi Usûli'l-Fıkh*. ed. Abdullah Cevlem en-Nibâlî - Şübbeyr Ahmed el-Ömerî. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1996.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *Lüma'u'l-edille fi kavâ'idi Ehli's-sünne*. thk. Fevkiyye Huseyn Mahmûd. Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1987.
- Çelebi, İlyas. "Mu'tezile". *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 391-401. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. İsa. *Takvîmü'l-Edille fi Usûli'l-Fıkh*. thk. Halil Muhyiddin el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Demir, Osman. *Kelâmda Nedensellik*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Emon, Anver. *Islamic Natural Law Theories*. Oxford: Oxford Üniversitesi, 2010.
- Erzi, Mesut. "Kâdî Abdülcebbar'ın Düşüncesinde Dilin Yeri". *Kader* 20/1 (Haziran 2022). 372-376.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen. *Makâlâtü'l-İslâmîyyîn ve'htilâfü'l-Musallîn*. thk. Nuaym Zerzûr. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005.
- Gardet, Louis - Anawati, Georges. *İslam Teolojisine Giriş*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, ts.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*. ed. Muhammed Abdusselâm Abdüşşâfi. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Munkiz mine'd-dalâl ve'l-mûsil ilâ zi'l-İzzeti ve'l-Celâl*. thk. Muhammed Muhammed Ebû Leyle, Nursif Abdurrahman Rıf'at. Washington: The Council for Research in Values and Philosophy, 2001.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*. thk. Müveffak Fevzî el-Cebr. Dimeşk: Daru'l-Hikme, 1994.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Mi'yâru'l-İlm*. thk. Hasan Hacak. trc. Ali Durusoy - Hasan Hacak. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Görgün, Tahsin. "Hüsün-Kubuh Meselesi Kadı Abdülcebbar'ın Yaklaşım Şeklinin Tahlili Bir Tasviri veya Toplumsal Varlığı Sürdürmenin Ma'kul Yolları Üzerine Bir Araştırma". *İslam Araştırmaları Dergisi* 5 (2001), 59-108.

- Hacak, Hasan. "Fıkıh Usulü Okumaları, 50. Seminer". 12 Kasım 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=W6NX4przPt0>, 00:05-01:24.
- Hacak, Hasan. *Atomcu Evren Anlayışının İslam Hukukuna Etkisi*. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007). 187-190.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1987.
- Kâdî Abdülcebbar, Abdullah b. Ahmed. *el-Muğnî fî Eboâbi't-Tevhîd ve'l-adl: Aslah, İstihkâkû'z-Zemm, Tevbe*. thk. Mustafa el-Yakâ. Beyrût: Dâru'l-Meşrik, 1986.
- Kâdî Abdülcebbar, Abdullah b. Ahmed. *Kitâbü'l-Mecmû' fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, cem. Muhammed b. Hasen b. Ahmed b. Metteveyh. thk. Jan Peters. Kahire: y.y., 1986.
- Kâdî Abdülcebbar, Abdullah b. Ahmed. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*. thk. ve trc. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Kaya, Sibel. *İlahi Fiillerde Zorunluluk*. Ankara: Ankara Okulları Yayınları 2021.
- Köksal, Asım Cüneyd. *Fıkıh Usûlüniün Mahiyeti ve Gayesi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2008.
- Macit, Nadîm. *Eylem Değişim İlişkisinin Teolojik Yorumu*. Samsun: Etüt Yayınları, 2009.
- Maraz, Hüseyin. *Mu'tezile'de Mükafat ve Cezayı Temellendirme Yöntemi (İstihkâk Teorisi)*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbu't-Tevhîd*. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Ertuğrul Boynukalın. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006.
- Nesefî, Ebû'l-Mu'în. *Tabsiretü'l-Edille*. thk. Hüseyin Atay. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Ferahat, Omar. *The Foundation of Norms in Islamic Jurisprudence and Theology*. Cambridge 2019.
- Osman, Abdülkerim. *Nazariyyetü't-Teklîf ve Ârâü'l-Kâdî Abdülcebbar el-Kelâmiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1971.
- Ovacı, Vahap. "Fukahâ ve Mütেকellimin Fıkıh/Hukuk Felsefesinde Normların Ontolojik Temellendirilmesi". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (2016), 128-140.
- Özdemir, İbrahim. "Mu'tezile'de Hüsün-Kubuh ve Kelâmî Ta'lîl". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2019), 11-35.
- Özdemir, İbrahim. *Fıkıh Usûlünde Ta'lîl Tartışmaları*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.
- Shamsy, Ahmed el. "The Wisdom of God's Law: Two Theories", *Islamic Law in Theory: Studies on Jurisprudence in Honor of Bernard Weiss*. ed. A. Kevin Reinhart, Robert Gleave. (Leiden: Brill, 2014), 20-37.
- Schopenhauer, Arthur. *Din Üzerine*. trc. Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları 2015.
- Subhî, Mustafa Murad. "el-İhtilâfu'l-Lafzî". *Mecelletü Külliyyetü'd-Da'veti'l-İslâmiyye Câmîatü'l-Ezher* 7/24 (2010), 291-295.
- Süt, Abdulnasır. "İlahi Teklifin Ahlakî ve Kelâmî Arka Planı: Teklif-i mâ lâ Yutâk Örneği". *Mukaddime* 6/2 (2016), 283-308.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed Abulkerim. *el-Milel ve'n-Nihal*. thk. Muhammed Fehmi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996.

Taşkın, Bilal. "İslam Düşüncesinde İnsan Fiilleri: Farklı Söylemler Ortak Amaçlar". *Kader* 19/1 (2021), 146-176.

Tûfî, Necmüddîn. *Der`ü'l-kaoli'l-kabîh bi't-tahsîn ve't-takbîh*. thk. Eymen Mahmud Şehhade. Riyâd: Merkezü Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâseti'l-İslâmiyye, 2005.

Vercelanî, Ebû Ya'kûb Yusuf b. İbrahim. *el-İnsâf ve'l-Adl*. Umân: Vizâretü't-Türâsî'l-Kavmî ve's-Sekâfî, 1984.

RUMELİ İslâm Araştırmaları Dergisi

Journal of Islamic Studies مجلة روم ايلي للبحوث الإسلامية

ISSN: 2564-7903

Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi, Yıl | Year: 5 - Sayı | Issue: 10 - 2022 Ekim | 2022 October: 91-108.

“BERÂET-İ ZİMMET ASILDIR” KAİDESİNİN TEMELLERİ, KAPSAMI VE EVRENSELLİĞİ

The Foundations, Scope and Universality of the Principle of “Everyone Is Innocent Until
Proven Guilty”

Mustafa BORAN

Dr. Öğr. Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi
Çanakkale, Türkiye
Assist. Prof., Canakkale University

mustafaboran1963@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0002-7849-0623

DOI: 10.53336/rumeli.1146758

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 21 Temmuz 2022 / 21 July 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 01 Eylül 2022 / 01 September 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Ekim 2022 / 31 October 2022

Yayın Sezonu / Publishing Date Season: Ekim / October

Atıf / Citation: Boran, Mustafa. ““Berâet-i Zimmet Asıldır” Kaidesinin Temelleri, Kapsamı ve Evrenselliği”. Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi 10 (Ekim 2022): 91-108.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <https://rumeli.trakya.edu.tr/> | <https://dergipark.org.tr/rumeli>

mail to: rumelislam@trakya.edu.tr

Copyright © Published by Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Canakkale Onsekiz Mart University, Faculty of Theology, Canakkale, 17020 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

“Berâet-i Zimmet Asıldır” Kaidesinin Temelleri, Kapsamı ve Evrenselliği

Öz:

İslam dininin esasları genel olarak iman, amel, ahlak kısımlarına ayrılmıştır. Amel, fıkıh kapsamında ele alınmıştır. Fıkıh da usûl ve fûru’ şeklinde ifade edilen iki yazım türüne sahip olmuştur. Fıkıh ilminin bu yazım türleriyle birçok alt edebi türler ortaya çıkmıştır. Bu alt türlerden birisi de kavâid edebiyatı denilen genel kurallardır. Bu kurallara “külli kâideler” denilmektedir. Küllî kâidelerin kaynağı dinî naslar, fikhî miras ve kültürel unsurlardır. İslam hukukundaki genel kurallardan biri de “berâet-i zimmet asıldır” kâidesidir. Bu kâideye göre kişi asıl olarak doğuştan, suçsuzdur, borçsuzdur. Bu kural aynı zamanda “asli berâet ilkesi” olarak tanımlanmaktadır. Buna göre kişi suçu ispat edilirse suçlu, borcu ispat edilirse borçlu olur. Kişinin zimmetinin boş olması temel olarak Kur’ân-ı Kerim ve sünnete dayanmaktadır.

Asli berâet ilkesi, borçlar hukukunda, ceza hukukunda geçerlidir. İslam hukukunun temel prensiplerinden birisi olan kişinin borçsuzluğu ve suçsuzluğu ilkesi esasen, evrensel bir kuraldır. Bütün hukuk sistemlerinde yeri vardır. İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi’nde de mevcuttur. Bu beyannameye göre; kişi kamuya açık olarak suçu ispatlanıncaya kadar suçsuzdur. Kendisini savunma hakkı vardır. Asli berâet ilkesi günümüzde uygulanan hukuk sistemlerinde de mevcuttur. Bu ilkeye güncel hukukta “masumiyet (suçsuzluk) karinesi” denilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Küllî Kâide, Berâet-i zimmet, Asıl, Temel, Evrensellik

The Foundations, Scope and Universality of the Principle of “Everyone Is Innocent Until Proven Guilty”

Abstract:

The principles of the religion of Islam are generally separated as faith, deeds and morals. Deeds are covered within the scope of Islamic Law (Fiqh). Islamic Law also has two types of writing: method (usûl) and issue (fûru’). Many sub-literary genres have emerged with these writing types of the science of Islamic Law. One of these sub-genres is called regulations (kavâid) literature which is a general rule. These rules are called "universal rules". A person becomes a debtor if his debt is proven, and a sinner if he commits a sin. If there is doubt about the proof of crime and debt, the situation is evaluated in favor of the accused, in a manner that is essentially based on the Qur'an and the Sunnah.

The principle of “everyone is innocent until proven guilty” is valid in criminal law and in the law of obligations. This principle is also related to some other general rules as well. It is a universal rule that a person should be essentially debt-free and guilt-free; and this rule has its place in all legal systems. This principle is also present in the Universal Declaration of Human Rights. According to this declaration, the person is publicly innocent until proven guilty; and everyone has the right to defend themselves. The principle of essential acquittal is also present in the legal systems applied today. Currently in law, this principle is called “presumption of innocence (guiltlessness)”.

Keywords: Islamic Law, Universal Rule, Acquittal of Embezzlement, Essence, Fundamental, Universality

Giriş

Her ilmin kendine mahsus kâideleri vardır. Fıkıh ilminin de kendine ait kâideleri mevcuttur. Bu kâidelerden diğer ilimlerle ortak yönleri bulunanlar olduğu gibi fıkıhın kendisine ait olan hatta her fıkıh mezhebinin yapısını yansıtan kâideler de bulunmaktadır.

İslam hukukunun temelleri Kitap, Sünnet, icmâ, kıyas gibi asli deliller ve sahâbî sözü, şer’u men kablenâ, amelü ehl-i Medîne, istishâb, istihsan, ıstislâh gibi fer’î delillerdir. İslam hukukunda hükümler, bu delillere dayanılarak çıkarılmıştır. İslam hukukunun umumi prensiplerini oluşturan küllî kâidelerin kaynağı da genel olarak fikhî delillerdir. Fikhî meseleler elde edilirken kullanılan kaynaklar, fikhî kâidelerin elde edilmesinde de kullanılmıştır. Bu kaynaklara ilave olarak geçmiş fikhî birikim de kâidelere temel oluşturmuştur. Çünkü fikhî kâideler, geçmişte elde edilen fikhî birikim üzerine inşa edilmiştir.¹ Küllî kâideleri yalnızca bir kaynağa dayandırmak doğru değildir. Her kâide birden fazla kaynağa dayanabilir. Nasıl ki fıkıhta bir konuda Kitap, Sünnet, icmâ ve kıyas delil olarak gösterilebiliyorsa aynı şekilde küllî kâidelerin de farklı delillere dayanması mümkündür.² Bununla beraber her kâide için naslardan doğrudan bir delil bulunması şart değildir. Çünkü bu kâideler zaman içerisinde delillerden süzülerek elde edilmiştir.

Küllî kâideler hakkında birçok araştırma yapılmış, eserler verilmiş; hatta bu kâideleri müstakil olarak ele alan çalışmalar ortaya konulmuştur. Bu çalışmada da “berâet-i zîmmet asıldır” kâidesi incelenmiştir. Bu kâidenin dayandığı temeller, kapsamı ve evrenselliği üzerinde durulmuştur. Temelleri çerçevesinde öncelikle Kitap ve sünnetten delillere temas edilmiştir. Kâidenin kapsamı olarak İslam hukukunun hangi dallarını ilgilendirdiği üzerinde durulmuştur. Diğer kâidelerden hangileri ile irtibatı olduğu örnekleriyle ele alınmıştır. Bu çalışma ile küllî kâidelerin topluca olduğu gibi her birinin ayrı ayrı incelenmesinin faydalı olacağı vurgulanmak istenmiştir. Küllî kâideleri araştırmak isteyenlere faydalı olması amaçlanmıştır. Bu incelemenin bir hedefi de İslam hukukunun genel kurallarının günümüzdeki hukuk sahasında geçerli olup olmadığını anlamaya çalışmaktır.

1. Küllî Kâidelerin Tarihi Gelişimi ve Dayandığı Temeller

Küllî kâidelerin tarihsel gelişimi ve dayandığı temellere az da olsa temas etmek yerinde olacaktır. Küllî kâideler zaman içerisinde tedricen oluşmuştur. Fakihler bu kâideleri genel hukuk kurallarının delaletinden, usulü fıkıh kurallarından, hükümlerin illetlerinden, akli prensiplerden elde etmişlerdir.³

Bu sahada ilk önce çalışma yapıp eser verenlerin Hanefi fakihleri olduğu görülmektedir. Daha sonra diğer mezheplerin fakihleri de eserler vermeye başlamıştır. Küllî kâideler konusunda ilk eser veren fakih, hicri III. asırda yaşamış olan Hanefi fakih Ebû Tahir el-Debbâs’ır (ö. 340/952). Daha sonra Kerhî (ö. 340/952), Debûsî (ö. 430/1039), İbn Nüceym (ö. 970/1563, Hâdimî (ö. 1176/1762) gibi Hanefi fakihleri, Hirevî, Cüveynî (ö. 478/1085), İzzeddin b. Abdisselam (ö. 660/1262), Suyutî (ö. 911/1505) gibi Şafiî fakihleri, Karafî (ö. 684/1285) gibi Maliki ve İbn Receb (ö. 795/1393) gibi Hanbeli fakihleri küllî kâideler hakkında çalışmalar

¹ Necmettin Kızılkaya, *Hanefi Mezhebi Bağlamında İslam Hukukunda Küllî Kâideler*, (İstanbul, İz Yayıncılık, 2013), 89.

² Ali Bakkal-Zehra Sula, *Mecelle’deki Küllî Kâidelerin Genel Kural Tipi Diğer Kavramlarla İlişkisi ve Bunların Delil Oluş Keyfiyeti*, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yıl:2019/2, Sayı: 43, 102.

³ Ali Pekcan, *İslam Hukuku Literatüründe Fıkıhın Genel Kurallarına Dair İlk Risale*, (İslami Araştırmalar Dergisi, Cilt 16, Sayı 2, 2003), 294.

yapmış, eserler ortaya koymuşlardır. Küllî kâideler, eserlerde “el-asl”, “dâbit”, “eşbâh ve nezâir” “furûk”, “kaziyye” gibi isimlerle de isimlendirilmiştir.⁴

Osmanlı devletinin son zamanlarında küllî kâideler konusunda Mecelle heyeti tarafından tanzim edilen kanunlaşma hareketi dikkat çekmektedir. 1868 tarihinde ilmi bir heyet tarafından tanzimine başlanan Mecelle çalışması, 1876 yılında tamamlanmıştır. Mecelle heyeti İslami ilimler ve tarih konusunda ihtisas sahibi olan Ahmet Cevdet Paşa (1823-1895) başkanlığında toplanmıştır. Heyetin tamamına yakını konusunda uzman kişilerden oluşmuştur. Mecelle’de değişik başlıklar altında 1851 madde tanzim olunmuştur. Bu maddelerin ilk 99’u, fıkıhın değişik konularında ortak olarak kullanılan “küllî kâideler / fıkhi kurallar” olarak düzenlenmiştir. Mecelle’de; borçlar, aynı haklar, haksız fiiller, şirketler, sulh, ibra, ikrar, davalar, deliller, yargılama usulü, yargı, hakimlik, tahkim gibi konu başlıkları vardır.⁵ Hazırlanışı üzerinden bir asır geçmesine rağmen Mecelle’nin etkileri devam etmektedir. Mecelle, önceki dönemlerde yapılan fikhî meseleleri, üzerine kurulu oldukları asıllarla irtibatlandırmak maksatlı kavâid çalışmaları gibi görülmemekte, fıkıhtan beslenen, pragmatik gayelerle kaleme alınmış kanun metni olarak mütalaa edilmektedir. Ayrıca Mecelle ile kavâid kitapları, yazılma maksatları ve gözettiği hedefler açısından birbirinden farklılık göstermektedir.⁶

Modern dönemde ise küllî kâideler, güncel çalışmalarla çok yönlü olarak incelenmektedir. Bu konuda üniversiteler bünyesinde gerçekleşen akademik çalışmalarda tahkikler yapılmakta, tarihsel gelişimi inceleyen eserler yazılmakta, ansiklopediler telif edilmektedir. Genel kurallar ayrıntılı bir şekilde ele alınmaktadır.⁷

Yukarıdaki izahlardan anlaşıldığı üzere hicri üçüncü asırda başlayan kâideler/genel kurallar hakkındaki çalışmalar, o asırdan itibaren günümüze gelinceye kadar gelişerek devam etmiştir. Hiçbir asırda değerini kaybetmemiştir. Hanefi fakihlerinin başlattığı eserler diğer mezhep fakihlerinin de çalışmalarıyla zenginlik kazanmıştır. Bu eserlerde genel kurallar ve geçerli olduğu alanlar örneklerle açıklanmıştır. Osmanlı devletinin son zamanlarında bir kanunlaşma hareketi olarak yapılan genel kurallar alanındaki Mecelle çalışması dikkat çekmektedir.

Küllî kâidelerin dayandığı temeller de önem arz etmektedir. Küllî kâidelerin bir kısmının temeli âyetlere dayanmaktadır. “Allah hiç kimseye gücünün yeteceğinden fazlasını yüklemez”⁸, “Allah size kolaylık diler, zorluk dilemez”⁹, “Allah size güçlük çıkarmak istemez”¹⁰ âyetleri İbn Nüceym gibi fakihler tarafından buna örnek gösterilmektedir. Fıkıhta bulunan kolaylık ve istisnalar, meşakkatin giderilmesi konusunda bu âyetler fakihlere yol göstermiştir. “Meşakkat teysiri celbeder” kâidesinin aslının bu gibi âyetlere dayandığı anlaşılmaktadır.¹¹ İslam

⁴ Kızılkaya, *Hanefî Mezhebi Bağlamında İslam Hukukunda Küllî Kâideler*, 143, 200; Ahmet Şimşirgil-Ekrem Buğra Ekinci, *Ahmet Cevdet Paşa ve Mecelle*, (İstanbul, KTB yayınları, 2008), 72. **El-asl** kavramı kâideden daha geniş manalara gelir. **Dâbit** kavramı fıkıhta özel bir alanı içerisine alan prensip olup kapsam itibarıyla kâideden farklıdır. **Eşbâh ve nezâir**; “ancak fakihlerin anlayabileceği incelikler sebebiyle hükümleri farklılık gösteren birbirine benzer meseleler” demek olup kavâid kitaplarına verilen bir isimdir. **Furûk**; şekil yönünden birbirine benzeyen, hüküm açısından birbirinden ayrılan kâidelerin bilgisini ifade eder. **Kaziyye**; önerme anlamında olup kâidelerin hamliyye ve şartiyye gibi önermelerden meydana gelmesini gösterir.

⁵ Ali Himmət, Berki, *Açıklamalı Mecelle (Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye)*, (İstanbul, Hikmet Yayınları, 1985), IX, XII.

⁶ Kızılkaya, *Hanefî Mezhebi Bağlamında İslam Hukukunda Küllî Kâideler*, 276.

⁷ Necmettin Kızılkaya, *Hanefî Furû-ı Fıkıh Eserlerinde Fıkhi Kâidelerin Uygulama Alanına Bir Örnek Olarak Bedâi’u’s-Sanâi’*, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 8, 2006, 88,89.

⁸ el-Bakara 2/286.

⁹ el-Bakara 2/185.

¹⁰ Mâide 5/6.

¹¹ İbn Nüceym, Allame Zeynüddin b. İbrahim (ö. 970/1563), *el-Eşbâh ve’n-nezâ’ir*, (Kahire, Dâru’l-fikir, 1998), 84.

hukukunda azimet ve ruhsat bağlamında kolaylaştırma ilkesinin birçok alanda geçerli olduğu görülmektedir. Bu ilkenin varlığı ve işlerliği uygulama alanında genişlik sağlamaktadır.

Genel kuralların bir kısmı hadis-i şeriflere dayanmaktadır. Örnek olarak; “*beyyine müddei için ve yemin münkir üzerinedir*” genel kuralı, aslı hadis-i şerif olan bir kâidedir.¹² Yine “*sarhoş eden her şey hamırdır ve sarhoş eden her şey haramdır*”¹³ kuralı da hadis-i şeriflere dayanmaktadır. “*Zarar ve mukabele bi’z-zarar yoktur*”¹⁴, “*Allah’ın kitabında bulunmayan her şart batıldır*”¹⁵ hadis-i şerifleri genel kurallar kapsamındadır. Suyûtî, “*zarar izale olunur*” kâidesinin “*zarar ve mukabele bi’z-zarar yoktur*” hadisinden alındığını söylemektedir. Aynı şekilde “*adet muhakkemdir*” kâidesinin “*Müslümanların güzel gördüğü şey Allah katında da güzeldir*”¹⁶ hadisinden alındığını ifade etmektedir.¹⁷ “*Bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir*” kâidesinin de “*ameller niyetlere göredir*”¹⁸ hadisine dayandığını belirterek niyet konusunda uzunca izahlarda bulunmaktadır.¹⁹ Peygamber Efendimiz (s.a.v) kendisine cevâmiu’l-kelim verildiğini, kendisinin cevâmiu’l-kelim ile gönderildiğini haber vermiştir.²⁰ Allah Teâlâ, Hz. Peygambere özlü söz söyleme melekesini ihsan etmiştir. O’nun bazı hadisleri genel kural olmuş, bazıları da genel kuralların sistemleşmesine vesile olmuştur.

Bazı küllî kâideler, sahâbî sözlerine dayanır. Tabiîn alimlerine ulaşan genel kurallar vardır. Bazı kurallar mezhep imamlarının eserlerinden alınmıştır. Sözcüleri “*ücret ile tazminat bir arada bulunmaz*”²¹ genel kuralı Hanefi fakihî İmam Muhammed’in (r.h.) (v.189/805) eserlerine dayanmaktadır.²² Hanefi mezhebinde değişik fikhî konularda geçerli olan “*ekser, bütünün yerine geçer*” kâidesi Ebû Hanîfe ve Hasan b. Ziyâd’a (r.h.) atfedilmektedir. Hasan b. Ziyâd bu kuralı başa mesh etmenin ölçüsü konusunda başın çoğunu mesh etmek gerektiğini söylerken dile getirmiş, “*bütün içerisinde çoğunluk olan, tamın yerini tutar*” demiştir.²³

Yukarıda kısa da olsa yapılan izahlardan, genel kuralların dayandığı temeller anlaşılmaktadır. Başta Kur’ân-ı Kerim âyetleri olmak üzere, Peygamber Efendimizin hadis-i şeriflerinin, sahâbî sözlerinin, müçtehit imamların eserlerinin küllî kâidelere temel teşkil ettiği görülmektedir. Bazı kurallar olduğu gibi bu kaynaklardan alınarak kullanılmıştır. Bazı kurallar ise değişime uğrayarak veya ifade ettiği mana alınarak kâide haline getirilmiştir. Genel kuralların büyük bir emek ve gayret ile oluşturulduğu, zaman içerisinde yaygınlaşarak benimsendiği, kullanıldıkça pratikleştiği söylenebilir.

İslam hukukunun değişik alanlarında geçerli olan genel kurallardan birisi de “*berâet-i zimmet asıldır*” kâidesidir. Bu kâideyi öncelikle biraz açıklamak yerinde olacaktır.

¹² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-sahîh*, nşr. (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1423/2002), “Menâkıb”, 24 (No. 3437). “Rehin”, 6 (No. 2514); Tirmizî, “Ahkâm” 12 (No. 1340); Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni İbn Mâce (v.274/887). *es-Sünen*. (Riyad: Mektebetü’l-maârif, ts.) “Ahkam”, 7 (No. 2321).

¹³ Ebû’l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nisâbü’rî Müslim b. el-Haccâc, (v.261/874). *el-Câmi’u’s-sahîh*, (Riyad: Daru Tayyibe, 1427/2006). “Eşribe”, 73-75 (No. 2003); Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre es-Sülemî Tirmizî, (v.279/892). *Sünenü’t-Tirmizî*, (Riyad, Mektebetü’l-maârif, ts.) “Eşribe”, 1-2 (No. 1861.62.63).

¹⁴ Muvatta’, “Akdiye”, 31.

¹⁵ Buhârî, “Buyû”, 73.

¹⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6, 84.

¹⁷ Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman (ö. 911/1505 *el-Eşbâh ve’n-nezâ’ir*, (Beyrut, Dâru’l-kütübü’l-ilmîyye, 1983), 7.

¹⁸ Buhârî, “Bed’ül-vahy” 1, “İman”, 41, “Nikah”, 5; Müslim, “İmâre”, 155.

¹⁹ Suyûtî, *el-Eşbâh ve’n-nezâ’ir*, 8; Kızılkaya, İslam Hukukunda Küllî Kâideler, 92.

²⁰ Buhârî, “Cihad”, 122, “Tabir”, 11.

²¹ Ebû Saîd Muhammed, Hâdimî, (ö. 1176/1762), *Mecâmi’u’l-hakâ’ik*, (İstanbul, Dâru’t-tabâii’l-âmire, 1308), 44.

²² Şimşirgil- Ekinci. *Ahmet Cevdet Paşa ve Mecelle*, 72.

²³ Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Serahsî (483/1091), *el-Mebsût*, (Beyrut, Dâru’l-Ma’rife, ts.), I, 63.

2. “Berâet-i Zimmet Asıldır” الْأَضْلُ بَرَاءَةُ الذِّمَّةِ Kâidesinin İzahı

Genel kuralların ele alındığı eserlerde²⁴ yer verilen ve Mecelle’nin sekizinci maddesinde ele alınan bu küllî kâidenin ifade ettiği mana, insanların günahsız, suçsuz, borçsuz ve hür olarak doğmasıdır. Buna “masumiyet karinesi” denilmektedir. İslam’da doğuştan gelen günah yoktur. Bir kimse, suçu ispat edilinceye kadar suçsuzdur, borcu sabit oluncaya kadar borçsuzdur. Alacağı olduğunu iddia eden kimsenin buna dair delil getirmesi gerekir. Buna göre hiç kimseye ispat edilmedikçe borçlu ya da suçlu gözüyle bakılamaz.²⁵

Kişinin zimmetinin asli olarak gınahtan, suçtan ve borçtan beri olduğunu bildiren bu kural acaba neden konuldu? diye akla bir soru gelebilir. Suç işlemeyenin suçsuzluğu, borç almayanın borçsuzluğu, günah işlemeyenin günahsızlığı bellidir. Bunun küllî kâide olarak ifade edilmesinin sebebi nedir? Burada cevap olarak; genel bir kural oluşturmak, malumu i’lâm, var olanı tespit, aksini düşünenleri hatadan döndürmek için bu kuralın konulduğu söylenebilir. Özellikle suç ve borç şüphesi olduğu zaman bu kuralın önemi artmaktadır. Bir suç ile suçlanan kişiye insanlar suçu sabit olmasa bile suçlu gözüyle bakabilir. Burada zanlıyı bu töhmetten korumak gerekmektedir.

Bu küllî kâidede bulunan “berâet”, “zimmet” ve “el-asl” kelimelerini kısaca açıklamak yerinde olacaktır. Böylece bu kelimelerin lügat ve ıstılah manalarının genel kuralda da geçerli olup olmadığı anlaşılacaktır.

Berâet; kelime olarak aklanma, bir kimsenin zimmetinin bir şeyin gereklilik ve bağlayıcılığından uzak ve temiz olması, iddia edilen hak ile meşgul olmaması, boynunun borcu bir şey olmaması, hastanın hastalıktan kurtulması gibi anlamlara gelmektedir. Berâet; suçlu sayılarak mahkemeye çıkan bir kişinin üzerine atılı bulunan fiili işlemediğine veya bu fiilin suç sayılmadığına dair ceza mahkemesince verilen hükümdür.²⁶

Berâet kelimesi, Kur’ân-ı Kerim’de iki âyette geçmektedir. Birincisi; Kamer suresinin 43. âyetindedir. Burada *berâet* kelimesi “suçsuzluk”, “kurtuluş belgesi” anlamında kullanılmıştır.²⁷ Sözlük manası ile ilgisi vardır. İkincisi Tevbe suresinin ilk âyetinde geçmektedir. Bu âyette geçen *berâe* kelimesi müşriklere yapılan şiddetli bir ihtarı, ultimatomu ifade etmektedir. Sözlük anlamıyla tam bir irtibatı yoktur.²⁸ Âyetteki *berâe* kelimesinin müşriklerden her türlü ilişkiyi kesme, onlardan uzak durma manası öne çıkmaktadır. Halbuki *berâe* kelimesi herhangi bir kötülükten uzaklaşma manasına gelir. Hastanın hastalıktan, borçlunun borçtan kurtulması buna örnektir. “Berâet-i zimmet asıldır” denildiği zaman başlangıçtan itibaren zimmetin selametini ifade eder. Cezada suçlamadan berâet etmek de böyledir. Borçtan kurtulmak bunun yanında ibra ile yani bir kişinin başka kimsede var olan alacak hakkından vazgeçmesi suretiyle de olabilir.²⁹

İslâm hukukunun genel kurallarından birisi daha önce de ifade edildiği gibi kişinin borçsuzluğunun ve suçsuzluğunun asıl olması prensibidir. Buna berâet-i asliyye denilmektedir. Bu ilke, kelâmda ve fıkıh usulünde kişinin, hüküm koyucunun hükmü

²⁴ Tâceddin es-Sübki, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi es-Sübki (ö. 771/1370), *el-Eşbâh ve’n-nezâ’ir*, Tahkik, Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz, (Beirut, Dâru’l-Kütübi’l-ilmîyye, 1991), 1/218; Süyûtî, *el-Eşbâh ve’n-nezâ’ir*, 53; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve’n-nezâ’ir*, 64; Hâdimî, *Mecâmi ‘u’l-hakâ’ik*, 44.

²⁵ Ali Haydar Efendi, Hocaeminefendizâde, *Dürerü’l-Hükkâm Şerhu Mecelleti’l-Ahkâm*, (İstanbul, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 1/56; Saffet Köse, *İslam Hukukuna Giriş*, (İstanbul, Hikmetevi Yayınevi, 2012), 274.

²⁶ Zebîdî, Ebü’l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdırrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-Zebîdî (ö. 1205/1791) *Tâcü’l-‘arûs min cevâhiri’l-Kâmûs*, (Kuveyt, Kuveyt Hükümet Matbaası, 2001), 1/145; Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul, Ensar Neşriyat, 2013), 50.

²⁷ *Kur’ân Yolu*, (06 Ekim 2021), el-Kamer 54/43.

²⁸ *Kur’ân Yolu*, Tefsir, (06 Ekim 2021), Tevbe 9/1.

²⁹ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, (İstanbul, Eser Neşriyat, 1979), 4/2446.

olmadan sorumlu tutulmamasını ifade eder. Ceza hukukunda suçun ve cezanın kanuniliğini ve aynı zamanda kişinin suçsuzluğunun asıl olmasını belirtir. Borçlar hukukunda ise kişinin borçlu olduğuna dair bir delil bulununcaya kadar borçsuzluğunu esas alır.³⁰

Berâet kelimesinin lügat ve terim olarak ifade ettiği farklı anlamlar üzerinde durulmuştur. Konumuzla ilgili olan anlamı ise kısaca bir kişinin borçtan ve suçtan uzak olması şeklinde özetlenebilir. Kelimenin manalarının kuralda da geçerli olduğu görülmüştür. Günümüzde mahkemelerdeki yargılamada suçsuz bulunan kimseler hakkında berâet kelimesi aynı manada kullanılmaktadır.

Zimmet; kelime olarak, hak, borç, kefalet, antlaşma, eman, güvence, ahit, ahit altına girme gibi manalara gelmektedir.³¹ Zimmet; “İnsanda mevcut olan manevi bir özelliktir ki, insanın lehine ve aleyhine, menfaatine ve zararına olan hususlara yalnızca bu özellik sebebiyle ehil olur”³² diye tanımlanmıştır.

Zimmet kelimesinin kullanıldığı değişik alanlar vardır. İslam ülkesinde yaşayan ve zimmet antlaşması ile can, mal, ırz ve din güvenlikleri Müslümanların teminatı altında olan gayr-i müslimlere “ehl-i zimmet” denir.³³

Zimmet kelimesi aslen Arapça olup oradan Türkçeye geçmiştir. Türkçede zimmet; “Üstünde olan şey, kurumlarda çalışanlara veya para işleri ile uğraşan vazifeliye imza karşılığı teslim edilen para veya eşya, bir ticaret kuruluşunun borçları”³⁴ anlamlarına gelmektedir. Türk Ceza Kanunu’nda da zimmet kelimesinin ilgili anlamlarda kullanıldığı görülmektedir. TCK’ da suç olarak zimmete geçirme; “Herhangi bir görevlinin kendisine emanet olarak verilen veya görevi dolayısıyla koruma, gözetme ve sorumluluğu altında bulunan para veya para hükmündeki malları kendinin olma amacıyla alması”³⁵ şeklinde tanımlanmıştır.

İslam hukukunda zimmet, insan için canlı olarak doğduğu andan itibaren sabit olur. Vücup ehliyetinin esası insanın canlı olarak doğmasına bağlıdır. Canlı doğan insan tam olarak vücup/hak ehliyetine sahip olmaktadır. Kişi ölünceye kadar devam eder, ölünce zimmeti sona erer.³⁶

İncelemeye çalıştığımız küllî kâidenin kelimelerinden birisi olan “zimmet” kelimesinin sözlük ve terim anlamları ele alınmıştır. Türkçede de kök manasına yakın olarak kullanıldığı müşahade edilmiştir. Sonuç olarak sözlük anlamı ile terim anlamı arasında irtibat olduğu görülmüştür. İslam hukukunda yaygın olan kullanımının genel kuralımızda da geçerli olduğu söylenebilir.

el-Asl ; (ç. usûl) bir şeyin ana maddesi, özü, temel, kök, delil, ilke, prensip veya yerleşik kural gibi manalara gelmektedir.³⁷ Kural olarak asıl; “Başkası kendi üzerine bina kılınan şey”³⁸ demektir.

³⁰ Ali Bardakoğlu, “Berâet”, (İstanbul, DİA, 1992), 5/470, 471.

³¹ Zebidî, *Tâcû'l- 'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, 32/206; Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-Hükkâm*, 56; Ömer Nasuhi Bilmen, “*Hukukî İslâmîyye ve İstilahatı Fıkhiyye*” *Kamusu*, (İstanbul, Bilmen Yayınevi, ts.) 1/31; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 621.

³² Eyyüp Said Kaya-Hasan Hacak, “Zimmet”. *DİA*, (İstanbul, 2013), 44/424.

³³ Bilmen, “*Hukukî İslâmîyye ve İstilahatı Fıkhiyye*” *Kamusu*. 3/353; Eyyüp Said Kaya-Hasan Hacak, “Zimmet”. 44/424.

³⁴ <https://sozluk.gov.tr/>, Zimmet md.

³⁵ TCK.202,208//247.

³⁶ Abdülkerim Zeydan, *el-Vecîz fi Şerhi'l-kavâidi'l-fıkhiyye fi ş-şeriatî'l-islamiyye* (Dimeşk, Müessetü'r-risale, 2017), 44.

³⁷ Zebidî, *Tâcû'l- 'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, 32/206; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. 34.

³⁸ Molla Hüseyin, *Mir'at*, 7; el-Cilâli el- Merîni, *el-Kavâidü'l-usûliyye inde'l-imam Şâtîbî min lülâ-i kitabihî'l-muvâfakât*, (Demmam, Dâru İbn Kayyim, 2002), 53.

Kâide ve kural yerine ilk dönemlerde kâideden daha geniş anlamlara sahip olan el-asl kavramı kullanılmıştır. Fıkıh eserlerinde fikhî kâideler el-asl olarak ifade edilmiştir. Kavâid sahasında yazılmış ilk müstakil eserlerden birisi olarak kabul edilen İmam Kerhî'nin eseri Risâle fi'l-usûl başlığını taşımaktadır.³⁹ Yine Serahsî Mabsut'unda “asıl” kelimesini “kâide” yerine kullanmaktadır. Teyemmüm bahsinde teyemmüm alan kimse, suyu bulup kullanma imkanına kavuşuncaya veya teyemmümünün bozulduğunu kesin olarak bilinceye kadar abdestli sayılır. Abdestte asıl olan, kişinin kesin olarak bozulduğunu bilinceye kadar abdestinin devam etmesidir. “Şek ile yakın zail olmaz” denilmektedir.⁴⁰

“Berâet-i zimmet asıldır” kâidesindeki asıl kelimesi ilke, prensip veya kural anlamında kullanılmıştır. Bir şeyin baskın ve öncelikli olmasını ifade etmektedir. Bu kural, prensip olarak kişinin suçsuz ve borçsuz olduğunu anlatmaktadır.⁴¹ Bu kâide de “asıl” kelimesi ile, sabit olan kâide, yerleşik kural murat olunmuştur.⁴²

Asıl kelimesinin kullanıldığı farklı küllî kâideler vardır. Bu kâidelerden bazıları şunlardır: “Bir şeyin bulunduğu hal üzere kalması asıldır.” (Kural manasına kullanılmıştır) “Arizi sıfatlarda asıl olan, ademdir/yok olduğudur.” (Kural manasında kullanılmıştır) “Hâdis olan işte asıl, onu en yakın vaktine izafe etmektir.” (Kural manasında kullanılmıştır) “Kelimada asıl olan manayı hakikidir.” (Râcih manasında kullanılmıştır) “Hayvanlarda asıl olan temiz olmaktır.” Köpek, hünzür ve benzeri hayvanlar bundan istisnadır. (Kural manasında kullanılmıştır) “Meyte/ölü olan hayvanlarda asıl olan necisliktir”. Balık, çekirge ve akıcı kanı olmayan hayvanlar bundan istisnadır. (Kural manasında kullanılmıştır)⁴³

Burada genel kuralımızın üç kelimesinden birisi olan “el-asl” kelimesinin geldiği manalar ve kullanıldığı alanlar verilmiştir. Türkçede de kullanılan asıl kelimesinin, kâidemizde ilke, prensip, kural gibi anlamlarda kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bir kişinin aksi sabit olmadıkça suçsuzluğunun ve borçsuzluğunun esas olduğunu ifade etmektedir.

3. “Berâet-i Zimmet Asıldır” Kâidesinin Temelleri

Küllî kâidelerin dayandığı temeller, daha önce de işaret edildiği gibi Kitap, sünnet gibi şerî deliller, fıkhi birikim ve kültürel unsurlardır.⁴⁴ Fakihler bu kuralları mezkûr delillere dayanarak oluşturmuştur. “Berâet-i zimmet asıldır” kâidesinin de Kitap ve sünnetten dayandığı deliller vardır. Bu delillere temas etmek yerinde olacaktır.

3.1. Kur’ân-ı Kerim’deki Temelleri

İslam hukukunun birinci kaynağı Kitap yani Kur’ân-ı Kerim’dir. Kitapta insanda asıl olanın zimmetinin günahattan, suçtan ve borçtan beri olduğunu bildiren âyetler vardır.

Bunun en başta gelen delili Hz. Âdem ve Havva validemizin durumudur. Onlar yaratılıp cennete konuldukları zaman orada bulunan bütün nimetlerden yemelerine izin verilip yalnızca bir ağaca yaklaşmaları yasaklanmıştı. Daha sonra onların yasaklanan ağaçtan yemeleri, hata etmelerine ve yeryüzüne indirilmelerine sebep olmuştu. Hz. Âdem ve Hz. Havva bu hatalarına tövbe etmişler, tövbeleri kabul edilip af olunmuşlardır.⁴⁵

³⁹ Kızılkaya, *Hanefî Mezhebi Bağlamında İslam Hukukunda Küllî Kâideler*, 63, 64.

⁴⁰ Serahsî, *el-Mabsût*, 1/121.

⁴¹ Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, (Ankara, Bilimsel Araştırma Yayınları, 2018), 19.

⁴² Zeydan, *el-Veciz*, s. 44.

⁴³ Sübkî, *el-Eşbâh ve’n-nezâ’ir*, 1/218.

⁴⁴ Kızılkaya, *Hanefî Mezhebi Bağlamında İslam Hukukunda Küllî Kâideler*, 89-107.

⁴⁵ el-Bakara, 2/34-37.

Buradan insanların zimmetinde başlangıçta bir suç ve günahın bulunmamasının asıl olduğu görülmektedir. İşlenen hata ve kusurlardan dolayı tövbe edildiğinde o hatanın affedilmesinin mümkün olduğu anlaşılmaktadır. Peygamber Efendimiz (s.a.v) de işlemiş olduğu günahına tövbe eden kimsenin hiç günah işlememiş gibi olacağını haber vermiştir.⁴⁶

Kur’ân-ı Kerim’de birçok âyette iddia sahiplerine “Eğer doğru söylüyorsanız delillerinizi getirin.”⁴⁷ diye hitap edildiğini görmekteyiz. Bu âyetler herhangi bir konuda iddiada bulunmanın yeterli olmadığını, delil getirerek iddianın ispat edilmesinin gerektiğini göstermektedir.

Allah ile birlikte Allah’tan başkasına tapanların buna dair herhangi bir delillerinin olmadığı, böyle kimselerin hesabının Allah katında görüleceğinin⁴⁸ bildirilmesi kişinin yaptığı işe dair delilinin olması gerektiğini göstermektedir.

Kur’ân-ı Kerim’de aynı zamanda herkesin kendi yaptıklarından sorumlu olacağı, kişinin başkasına ait günah ve suçlardan sorumlu olmayacağı ifade edilmektedir. “Onlar bir ümmetti gelip geçti. Onların kazandıkları kendilerinin, sizin kazandıklarınız sizindir. Siz onların yaptıklarından sorguya çekilecek değilsiniz”⁴⁹ âyet-i kerimesinde herkesin kendi amelinden sorumlu olup ondan hesaba çekileceği, insanların geçmişte yaşayan atalarının faziletleriyle övünmekle yetinmemeleri gerektiği uyarısı yapılmaktadır.⁵⁰

“İnsan ancak çabasının sonucunu elde eder. Ve çabasının karşılığı ileride mutlaka görülecektir”⁵¹ âyet-i kerimesinden bir kişinin başkasının cürmünden hesaba çekilmeyeceği gibi, kendi çalışmasından başkasıyla mükafatlanmaya hakkı olmayacağı anlaşılmaktadır. Kişinin kendi çalışmasının dışında mükâfat elde etmesinin ancak başkasının hibe ve teberrusuna bağlı olduğu vurgulanmaktadır.⁵²

“Hiçbir günahkâr başkasının günahını yüklenmez”⁵³ âyetinde geçen “vizr” kelimesi günah, ağır yük anlamına gelmektedir. Vizr kelimesinin âyetten anlaşılan manası, günah ve günahın cezasını çekmek olarak izah edilmiştir. Ahirette herkesin kendi cezasını çekeceği, hiç kimsenin başkasının cezasını çekmeyeceği ifade edilmiştir. Fıkıhta bunun ifadesi “ukubatta niyabet cari olmaz”⁵⁴ küllî kâidesidir.⁵⁵

Kur’ân-ı Kerim’de farklı surelerde bulunan hiç kimsenin başkasının günahını yüklenmeyeceğini bildiren âyetlerin ortaya koyduğu hüküm, sorumlulukla ilgili mühim bir kuralın ifadesidir. Sorumluluk konusunda, suçların ve cezaların şahsiliğini ortaya koymaktadır. İstese dahi hiç kimse bir başkasının günahını alamaz. Bu hüküm, dinî sorumluluğun ve kişinin ahirette göreceği hesabın esas ölçülerinden bir tanesini belirtmektedir. Bu hüküm ayrıca hukukta adeta bir vecize gibidir. Batı alemi cezalarda şahsilik kuralını daha yakın zamanlarda anlayabilmiştir. İslam dininde ise, burada olduğu gibi birçok âyette değişik konularda geçen bu esas, fakihlerin hukuk düşüncesine asr-ı saadetten itibaren tesir etmiştir. Diğer yandan bu âyetlerden, Hristiyanlıkta “aslî günah” olarak görülen, Hz.

⁴⁶ İbn Mâce, “Zühd”, 30 (No. 4250).

⁴⁷ el-Bakara, 2/111; Neml, 27/64.

⁴⁸ Mü’minün 23/117; Hayrettin Karaman vd., *Kur’ân Yolu, Türkçe Meâl ve Tefsir*, (Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 4/47.

⁴⁹ el-Bakara, 2/141.

⁵⁰ Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 1/518, 519.

⁵¹ Necm, 53/39, 40.

⁵² Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 7/4609.

⁵³ el-Fâtır, 35/18; İsra, 17/15; Necm, 53/38.

⁵⁴ Mecelle, md. 632, Berki, *Açıklamalı Mecelle*, 117, 118.

⁵⁵ Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 7/4609.

İsa'nın bütün insanların günahının kefarecini kendi canıyla ödediğini ifade eden düşüncenin kabul edilmediği anlaşılmaktadır.⁵⁶

Daha önce de izah edildiği gibi genel kuralların bazıları Kur'ân-ı Kerim'e dayanmaktadır. Zimmetin boş olmasının asıl olduğunu bildiren kuralımız da her ne kadar kelimelerin aynısı ile âyetlerde bulunmasa da anlam olarak dayandığı âyetler olduğu görülmüştür. Burada âyetlerden bazı örnekler verilmiştir. Verilen örneklere benzer zimmet kuralı ile ilgisi olan başka âyetler de bulunabilir.

3.2. Hadis-i Şeriflerdeki Temelleri

“Berâet-i zimmet asıldır” küllî kâidesinin Peygamber Efendimizin (s.a.v) sünnetinde de temellerinin olduğu görülmektedir. Hadis-i şeriflerde kişinin durumunda asıl olanın suçsuzluk ve borçsuzluk olduğunu suç borç vb. iddia edilen hakların ispat edilmesi gerektiğini ifade eden birçok rivâyet görülmektedir. Örnek olarak bir dava konusunda Peygamber Efendimize bazı kimseler gelmiş, bazı iddialarda bulunmuştu. İddia sahiplerine Efendimiz (s.a.v) “Ya senin delilin ya da karşı tarafın yemini” buyurmuşlardı. Bunun üzerine gelen kişi karşı taraf yalan yere yemin ederse ne olacak? diye sormuştu. Bunun üzerine Efendimiz (s.a.v) o kimsenin günahkâr olacağını, yalan yemin sebebiyle bir kimsenin hakkının zayi olması durumunda kıyamet gününde Allah'ın (c. c.) o kimseye gazap edeceğini haber vermiştir.⁵⁷

“Beyyine müddei için ve yemin münkir üzerinedir.” Bu genel kuralın aslı, Peygamber Efendimizin (s.a.v.) hadis-i şerifidir.⁵⁸ Bu kâide, berâet-i zimmet kuralıyla doğrudan ilgilidir. İnsan, masumiyet karinesinin icabı olarak aslen suçsuz ve borçsuzdur. Bu sebeple aksini iddia edenin delil ile ispat etmesi gerekir. Sözelimi; birisinden alacak iddiasında bulunup davacı olan kimse bunu delil ile ispat etmek durumundadır. Eğer tanık ve belge gibi ispat vasıtaları ile ispat edemezse, davacı talep ederse hâkim davalıdan borcu olmadığına dair yemin etmesini ister. Davalı borcunun olmadığına yemin ederse dava bitmiş olur. Davalı yemin etmezse, sükût ikrardan sayılır, borcunu kabul etmiş olur. Delil getirmenin davalıdan değil de davacıdan istenmesinin hikmeti, davacı tarafın iddiası görünenin hilafına olduğundan zayıf olup, davalı taraf “berâet-i zimmet asıldır” kâidesine dayandığından daha kuvvetli olmasıdır.⁵⁹

Ancak delil davalıdan değil davacıdan istenmekle birlikte davalının dava etme hakkı da korunmaktadır. Davalarda asıl olan müddei için sabit olan hakların düşmemesidir. Eğer bir delil ile iddia sahibi için hak sabit olursa bu düşmez ve düşürülmez. Bu kurala bütün akitler ve tasarruflar girer.⁶⁰ Delil getirmek sahih olan her konuda dava açmak da sahih olur.⁶¹

Ceza hukukuyla ilgili olarak hadis-i şeriflerde recm cezasının uygulanmasının ancak beyyine/delil, ispat ile mümkün olacağı bildirilmiştir.⁶² Delil olmadan, ispat edilmeden sanığa ceza verilemeyecektir.

İslam'da savaş hukukunda da yerine göre delil aranmaktadır. Savaşta İslam askerinin öldürdüğü düşmanın teçhizatını almasına izin verilebilir. Böyle bir durumda “Kim bir düşmanı öldürür de onu öldürdüğüne dair delil olursa o düşmandan geriye kalan şeyler onunundur”⁶³

⁵⁶ Hayrettin Karaman vd., *Kur'ân Yolu, Türkçe Meâl ve Tefsir*, 4/457-460.

⁵⁷ Buhârî, “Tefsir-i sure”, 3, “Eyman”, 12.

⁵⁸ Tirmizî, “Ahkâm” 12 (No. 1340).

⁵⁹ Zeydan, *el-Veciz*, 142, 143; Köse, *İslam Hukukuna Giriş*, 297, 298.

⁶⁰ İbn Abdüsselam, *Kavâidü'l-ahkâm*, 2/65.

⁶¹ Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, 1/432.

⁶² Buhârî, “Hudud”, 30 (No. 6829); Müslim, “Hudud”, 15 (No. 1691).

⁶³ Buhârî, “Humus”, 18, (No. 3142) Megâzî”, 54, (No. 4321) “Ahkâm”, 21 (No. 7170); Müslim, “Cihâd”, 42 (No. 1752).

buyrulmuştur. Düşmanı o kimsenin öldürdüğüne dair delil olmadığında düşmanın teçhizatını alamayacaktır.

Evlilik hukukunda da delil aranmaktadır. Nikah konusunda bir erkeğin bir kadın ile evli olup olmadığının bilinmesi delil ile ispata bağlanmış “Nikah ancak delil ile sabit olur”⁶⁴ buyrulmuştur.

Hadis-i şeriflerde borçlar hukuku, ceza hukuku, savaş hukuku, aile hukuku gibi İslam hukukun farklı dallarında hep davanın ispatı için delil lazım olduğu, delilsiz dava olamayacağı, eğer delil olmazsa, karşı tarafa yemin gerekeceği anlaşılmaktadır. Örneklerde görüldüğü üzere hukukun bütün alanlarında tek taraflı ortaya konan iddialar bir delil ile ispat edilmedikçe geçerli görülmemiştir. Çünkü “Berâet-i Zimmet Asıldır” kâidesine uygun olarak kişilerin suçsuzluğu ve borçsuzluğu esastır. Herhangi bir suç isnadı için muhakkak bir delile ihtiyaç vardır.

4. “Berâet-i Zimmet Asıldır” Kâidesinin Diğer Kâideler ile İrtibatı

Küllî kâidelerin birbiriyle irtibatı vardır. Bazısı bazısını tamamlar veya açıklar. Bazı küllî kâideler diğer kâide tarafından tahsis edilir, sınırlandırılıp daraltılır. Örnek olarak Mecelle’de “zaruretler mahzurları mubah kılar”⁶⁵ kâidesinin hemen arkasından “zaruretler kendi miktarınca takdir olunur”⁶⁶ kâidesi gelerek, önceki hükmü sınırlandırmaktadır. Zaruret halinde haramlardan haramlık hükmü kalkmaktadır. Ancak bu zaruret ne kadarsa onunla sınırlı olmaktadır.

“Berâet-i zimmet asıldır” kâidesinin ilgili olduğu küllî kâideler vardır. Onlardan bazısını burada zikretmek uygun olacaktır.

“Beyyine müddei için ve yemin münkir üzerinedir.” Bu genel kuralın aslı, Peygamber Efendimizin (s.a.v.) hadis-i şerifidir.⁶⁷ Bu kâide, berâet-i zimmet kuralıyla doğrudan irtibatlıdır. Bu kural yukarıda berâet-i zimmet kâidesinin hadis-i şeriflerdeki temelleri bölümünde ele alınmıştır.

Berâet-i zimmet kâidesiyle irtibatlı olan diğer bir kural da “beyyine hilaf-ı zahiri ispat için ve yemin aslı ibka içindir”⁶⁸ kâidesidir. Bir konu hakkında delil, görünenin aksini ispat içindir. Yemin ise mevcut durumun devamını korumak içindir. İslam hukukuna göre insanın, borçsuz ve suçsuz olarak tertemiz doğduğu ve bu halin ömür boyu kalıcı olduğu kabul edilmektedir. Bu sebeple görünenin aksini ispatlamak için iddia sahiplerinden delil talep edilmektedir. Eğer iddia sahibi tarafından ispat olmazsa edilen yemin ile o tertemiz halin devam ettiği anlaşılır. Ancak emin/güvenilir bir kimsenin yemini ile berâet-i zimmeti hakkında tasdik olunması⁶⁹ bu kâidenin istisnalarındandır.⁷⁰

“Bir şeyin bulunduğu hal üzere kalması asıldır.”⁷¹ hükmünü ifade eden kâide de berâet-i zimmetin asıl olduğunu bildiren kâide ile ilgilidir. Kişi borçsuzsa aksi ispat edilmedikçe bu hal üzerine kalır. Suçsuzsa aksi ispat edilmedikçe suçsuzluk hali üzerine kalır. Değiştiğine dair herhangi bir delil bulunmayan bir şeyin aynı hal üzerine kalıp varlığının devam ettiği kabul edilir. Örnek olarak; bir şahıs kaybolur da (mefkûd) hayatta olup olmadığı bilinemez,

⁶⁴ Tirmizî, “Nikah”, 16 (No. 1103).

⁶⁵ Süyûtî, *el-Eşbâh ve’n-nezâ’ir*, 84; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve’n-nezâ’ir*, 94.

⁶⁶ Süyûtî, *el-Eşbâh ve’n-nezâ’ir*, 84; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve’n-nezâ’ir*, 95.

⁶⁷ Tirmizî, “Ahkâm” 12 (No. 1340).

⁶⁸ Mecelle, md. 77.

⁶⁹ Mecelle, md. 1774.

⁷⁰ Ali Haydar Efendi, *Dürerü’l-Hükkâm*, 1/155, 156; Köse, *İslam Hukukuna Giriş*, 298.

⁷¹ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve’n-nezâ’ir*, 62; Berki, *Açıklamalı Mecelle*, 19; Mecelle, md. 5.

kendisinden haber alınmazsa sağ olduğuna hükmedilir ve o anda var olan hakları muhafaza edilir.⁷²

Berâet-i zimmet kâidesiyle ilgili olan diğer bir genel kural da “*Sıfat-ı Arızada Asıl Olan Ademdir*”⁷³ küllî kâidesidir. Daha önce olmayıp sonradan meydana gelen sıfatlarda asıl olan yokluktur. Aslı sıfatlarda ise asıl olan, o sıfatın varlığıdır. Sıfatın yokluğunu iddia edenin ispat etmesi gerekir. Varlığını inkâr edenin ispat etmesi gerekmez. Örnek olarak bir kimse bir atı satın alsın sonra bu atta önceden var olan bir kusur bulunduğunu iddia etse, satıcı da önceden kusur olduğunu inkâr etse, atın, sattığında sağlam olduğunu söylese, söz yemini ile beraber satıcındır. Çünkü sağlık aslı sıfat olup onda asıl olan var olmaktır.⁷⁴ Bir kimse avlanmayı bildiği söylenen bir av köpeği satın alsın daha sonra satıcı ile alıcı arasında ihtilaf çıksa, köpeğin avlanmayı bilmediği iddia edilse ispat satıcıya düşer. İspat edemez ise müşterinin sözüne itibar edilir. Çünkü avcılığı öğrenme sonradan kazanılan, arızı bir durumdur.⁷⁵

Berâet-i zimmet kâidesiyle ilgili olan diğer bir genel kural da “*bir emr-i hâdis’in akreb-i evkâtine izafeti asıldır*”⁷⁶ kuralıdır. Sonradan meydana gelen bir hadise hakkında ihtilaf olduğunda hadisenin meydana geldiği zaman ispat edilemezse ortaya atılan iki iddiadan hangisi zaman açısından yakın ise o esas alınır. “*Berâet-i zimmet asıldır*” kâidesi bu kâideden daha kuvvetli olup çelişki olduğu zaman bunun tercih edileceği vurgulanmaktadır.⁷⁷

Berâet-i zimmet kâidesiyle ilgili olan diğer bir kâide de “*şek ile yakın zail olmaz*”⁷⁸ kuralıdır. Bu bir ıstıshab kâidesidir. Şüphe ile kesin olan bir hükmün değişmeyeceğini ifade eder. *Şekk* bir meselede tereddüt etmek, bir şeyin varlığı ile yokluğu arasında kararsız kalmaktır. Burada tereddüt edilen şeyin varlığı ile yokluğu eşit seviyededir. Eğer bir taraf ağır basarsa ona *zann* denilir. Zan daha da kuvvetlenirse ona *zann-ı galip* denilir. Zann-ı galip *yakîn* gibidir. Kesin bilgi ifade eder.⁷⁹ Bu kâideye göre bir kimse başka birisini bütün alacaklarından ibra etse, yani kendisinden herhangi bir alacağı bulunmadığını söylese sonra da tarih vermeksizin alacaklı olduğunu iddia etse davası dinlenmez. Kesin olarak bilinen ibradan dolayı şekke itibar edilmez.⁸⁰ Asıl olan zimmetin boş olmasıdır. Kişinin borcu olduğu ispat edilmedikçe borçlu sayılmaz.

Bu bölümde aslı berâet kuralının diğer genel kurallarla ilgi ve alakası ele alınmıştır. Altı kadar değişik küllî kâidenin bu kural ile irtibatı olduğu vurgulanmıştır. Bu kuralları daha çoğaltmak da mümkündür. Buradan anlaşılan genel kurallarının çoğunun birbiriyle irtibatı olabileceğidir. Konu örneklerle açıklanmaya gayret edilmiştir. Delil getirmenin iddia edene, yeminin ise inkâr edene gerekeceğini bildiren kuralın aslı berâet kuralı ile doğrudan ilgili olduğu görülmüştür. Delilin görünenin aksini ispat, yeminin ise asıl olanın devam etmesi için gerekeceği kuralı da aslı berâet kuralı ile ilgilidir. Bir şeyin bulunduğu durum üzere kalması gerektiğini bildiren kural da genel kuralımız ile alakalıdır. Sonradan meydana gelen sıfatlarda esasın yokluk olduğunu bildiren kuralın da ilgisi üzerinde durulmuştur. Sonradan meydana gelen bir olayın en yakın zamana bağlanacağı ifade eden kural da buna benzerdir. Şüphe ile kesin olan bir hususun ortadan kalkamayacağı hükmünü bildiren genel kuralın da berâet-i zimmet kuralıyla ilgili olduğu görülmüştür.

⁷² Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-Hükkâm*, 1/52; Köse, *İslam Hukukuna Giriş*, 273.

⁷³ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, 71; Mecelle, md. 9.

⁷⁴ Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-Hükkâm*, 1/58.

⁷⁵ Köse, *İslam Hukukuna Giriş*, 141, 274.

⁷⁶ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, 71; Mecelle, md. 11.

⁷⁷ Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-Hükkâm*, 1/57.

⁷⁸ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, 60; Mecelle, md. 4.

⁷⁹ Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-Hükkâm*, 49; Köse, *İslam Hukukuna Giriş*, 272.

⁸⁰ Köse, *İslam Hukukuna Giriş*, 272.

5. Berâet-i Zimmet Kâidesi ile bağlantılı hükümler

Berâet-i zimmet kâidesine bağlı olarak bazı sonuçlar ortaya çıkmaktadır. Bunlar; bir kişinin zimmetinin asıl olarak günahattan, borçtan ve suçtan boş olmasıdır. Bu hususlara temas etmek yerinde olacaktır.

5.1. Asıl Olan Günahsızlıktır

“Berâet-i zimmet asıldır” küllî kâidesinin gereği olarak yeni doğan bir çocuğun İslam dinine göre günahsız olarak dünyaya gelmesi asıldır. Bu küllî kâideye göre, her doğan çocuk günahsız, dini yönden tertemiz olarak doğar. Çünkü günahın meydana gelmesi onun işlenmesine bağlıdır. “Hayır, hayır; onların işledikleri (günahlar) kalplerini paslandırıp köreltmıştır”⁸¹ âyet-i kerimesinde kalplerin paslanması insanın kendi iradesiyle işlemiş olduğu günahlara bağlanmıştır.

Berâet-i zimmet kâidesi aynı zamanda Hristiyanlara bir cevaptır. Çünkü Hristiyanlıkta genel olarak kabul edilen inanç, kişinin günahkâr olarak doğmasıdır. Onlarda “aslî günah” inancı vardır. Bu inanca göre dünyaya günah Hz. Âdem ile gelmiştir. Hz. Âdem cennette yasaklanan ağaçtan yemek suretiyle günahkâr olmuştur. Bu günah bütün insanlara geçmiş ve nesilden nesile aktarılmaktadır. Onlara göre Hz. İsa insanlığı bu suçtan kurtaran kişidir. Yeni doğan her çocuğun vaftiz olması gerekir. Çünkü günahattan bu şekilde kurtulabilir. Hristiyanlığa göre Hz. Âdem ile Havva’nın neslinden gelen bütün insanların nesepten dolayı bu suça ortak olduklarına inanılmış ve cezaya çarptırılacakları söylenmiştir. Tanrı Meryem’in rahminde İsa’ya hulûl ederek günahsız olan kendi oğlunu dünyaya göndermiştir. İsa da bu günaha kefarete olarak çarpmıya gerilmiş, orada ruhunu teslim etmiştir. Yine onlara göre insanlar ancak vaftiz edilerek bu aslî günahattan kurtulabilirler.⁸²

İslâm dinine göre herkes kendi yaptığından sorumludur. Kimse başkasının günahını yüklenmez. Her doğan çocuk, tertemiz bir fıtratta dünyaya gelir. Hiç kimse doğuştan olan bir günah ile dünyaya gelmez. İslam dininde suçlar ferdîdir. Yahudi ve Hristiyanların iddia ettiği gibi önceki insanların işlemiş olduğu günahların sonraki nesillere geçmesi gibi bir durum yoktur.⁸³

Her çocuğun günahsız olarak doğması, günahın sonradan kazanılması, itikadî bir mesele olup öncelikle kelimelerin ilminin konusudur. Ancak İslam hukukunda değerlendirmeye çalıştığımız aslî berâet ilkesi ile ilgili olduğu için burada konuya değinilmesinin uygun olacağı düşünülmüştür. Kişi, zimmeti her hususta boş olarak doğar. Üzerine günah atılmayacağı gibi borç ve suç da yüklenemez. Hiç kimse, kendisinin ilgisi olmadığı bir suça ortak da edilemez.

5.2. Borçların Tespitinde “Berâet-i Zimmet Asıldır” Kâidesi Geçerlidir

Kişinin zimmetinin boş olması esastır. İnsanlar, üzerlerinde herhangi bir borç olmadan dünyaya gelirler. Kişinin zimmetini dolduran her şey doğumdan sonra bir takım arızı/sonradan meydana gelen sebeplere dayanır. Arızı işlerde ise asıl olan yokluktur.⁸⁴

Bir kişinin aksi ispat edilmedikçe borçsuz olması asıldır. Çünkü borç sonradan meydana gelen bir durumdur. Borçsuzluk asıl olduğu için borç konusunda müddeaya aleyhin yani borçlunun sözüne itibar edilir. Borcun ispatında ise borçluluk asıl olmadığı için delil getirmek

⁸¹ Mutaffifin, 83/14.

⁸² *Kitab-ı Mukaddes* (Erişim 06 Ekim 2021), Romalılar, 5:12-21; Günay Tümer, “Aslî günah”, *DİA*, (İstanbul, DİB, 1991), 3/496, 497.

⁸³ Tümer, “Aslî günah”, *DİA*, 3/496, 497.

⁸⁴ Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-Hükkâm*, 1/56.

iddia sahibinden istenir. Telef edilen bir mal veya gasp edilen bir eşyanın miktarı konusunda taraflar ihtilafa düştüğü zaman borçlunun sözü esas alınır. Çünkü asıl olan borcun ortaya çıkan, ispat edilen borçtan fazla olmamasıdır.⁸⁵ Alışveriş konusunda alan ile satan, satılan malın bedeli konusunda mal harcandıktan veya alanın elinden çıktıktan sonra ihtilafa düşseler müşterinin sözüne itibar edilir. Bir gayri menkulü kiraya veren ile kiralayan, menfaat oluştuktan sonra kira bedeli konusunda ihtilafa düşseler kiralayanın sözüne itibar edilir. Mülk sahibi kira miktarının daha fazla olduğunu iddia etse ispat yükümlülüğü ona aittir.⁸⁶

Aynı zamanda telef edilen ve gasp olunan bir malın kıymeti konusunda ihtilaf edilse borçlunun sözüne bakılır. Çünkü borçta asıl olan fazlalıktan beri olmaktır. Mütekavvim olan bir mal hakkında miktarını belirtmeden birisi ikrarda bulursa söz yemini ile beraber ikrarda bulunanındır.⁸⁷

Borç konusunda şüphe, sanık lehine yorumlanır. Çünkü kâide olarak o kimse borçsuzdur. Borçsuz kimseye de borçlu gibi muamele edilip ceza terettüp ettirilemez. Borçta şüphe bulunduğu anda kişinin beraatı yönü tercih edilir ve dava sanık lehine yorumlanır. Böyle bir tercih sonucunda hata yapılmış olabilir. Burada gerçekte borçlu olan sanığın beraatı için verilen karardaki hata, borçlu olmayan kişinin borçluluğu hakkında verilen karardaki hatadan daha hayırlı görülmektedir.⁸⁸

Konuya diğer bir örnek de alacak davasındaki ihtilafıdır. Bir kimse, herhangi bir kişinin kendisine borcu olduğunu ve borcunu ödemediğini iddia edip mahkemeye müracaat etse, karşı taraf da borcu olmadığını söylese öncelikle iddia sahibinden delil istenir. Eğer alacağı olduğunu ispat edemezse davalıya borcu olmadığını dair yemin ettirilir. Eğer yemin ederse borçsuz sayılır, herhangi bir meblağ ödemesi gerekmez.⁸⁹ Emek sermaye ortaklığında (mudarabe) sermaye sahibi ile işletmeci arasında kâr elde edilip edilmediği konusunda ihtilaf olsa, sermaye sahibinin kâr edildiğini ispat etmesi gerekir. Eğer ispat edemezse kâr yapılmadığını söyleyen işletmecinin yemini ile beraber sözüne itibar edilir.⁹⁰ Çünkü borçsuzluk asıldır, kâr arızı bir durumdur, asıl olan kârsızlıktır.

Aslı berâet kuralının en fazla geçerli olduğu konulardan birisi mali haklarla ilgili olan borçlar hukukudur. Burada borçlar hakkında bazı meseleler ele alınmıştır. Örneklerle izah edilmeye çalışılmıştır. İslam dininin korunmasını hedeflediği, zaruri görülen beş temel esastan birisi malın korunmasıdır. İnsanlar arasında en fazla ihtilaf olan konulardan birisi de yine alacak verecek davalarıdır. Bu sebeple genel kuralımızın borçlar konusundaki işlevi çok önemli görülmektedir. İhtilafların çözülmesinde kilit rol oynamaktadır. Sonuç olarak kişi borcu ispat edilene kadar borçsuzdur. Öncelikle alacak davasında bulunan kimsenin ispat yükümlülüğü vardır. Ya da borçlu olduğu söylenen kimsenin itirafıyla borç sabit olabilir. Şüphe ile de borç tahakkuk etmez.

5.3. Suçların İspatında “Berâet-i Zimmet Asıldır” Kâidesi Geçerlidir

Ceza hukukunda da “berâet-i zimmet asıldır” kuralı geçerlidir. Herhangi bir suç ile itham olunan kimse, (maznun/zanlı, sanık) suçu ispat edilene kadar suçsuz sayılır. Suçun ispatında şüphe olursa şüphe sanık lehine değerlendirilir. Çünkü asıl olan zimmetin suçtan beri

⁸⁵ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, 64.

⁸⁶ Zeydan, *el-Veciz*, s. 45.

⁸⁷ Şirvânî, Ahmed Hamdi, *Levâmi'u'd-Dekâik Fî Tercemeti Mecâmi'i'l-Hakâik (Mecâmi'u'l-Hakâik Tercümesi)*, (İstanbul Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları: 91, 2017), 294, 295.

⁸⁸ Abdülkerim Zeydan, *el-Medhal li dirâseti's-şerâti'l-İslamiyye*, (Beirut, Müessesetü'r-risâle, 2005), 91.

⁸⁹ Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-Hükkâm*, 1/57.

⁹⁰ Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-Hükkâm*, 1/59.

olmasıdır. Suç olmayınca ceza da olmayacaktır. Eğer kişinin suçluluğu ispat edilemezse şüphe ile sanığı cezalandırmak uygun olmaz, şüphe sanık lehine yorumlanarak beraat kararı verilir.⁹¹

Bütün haklarda berâet-i zimmet asıldır. Bir hüküm olmadıkça kişinin bedeni had, kısas ve tazir cezalarından beridir. Bir kişi delil olmadıkça nesep olarak belirli bir kişiye bağlanamaz. Kişi söylemediği sözden, işlemediği fiilden sorumlu tutulamaz.⁹²

Bu kâideye göre, kanunlarda yasak olmayan bir fiili işlemek suç sayılmaz. İşlenen fiil sebebiyle aleyhine bir kanun bulunmayınca kişinin beraati asıl olur.⁹³ Buradan kanunlarda yasak olmayan her fiili işlemenin uygun olduğu anlaşılmalıdır. Örf ve adete, gelenek ve göreneklere ters düşmemek, etik değerlerle bağdaşmak gibi ölçüler de gündeme gelebilir. Burada anlatılmak istenen, kanunlarda yasak olmayan bir fiili işleyene ceza verilemeyeceğidir.

Berâet-i zimmet kuralının en fazla kullanıldığı alanlardan birisi ceza hukukudur. Buna göre kişi suçu ispat edilene kadar suçsuzdur. Yargılama sırasında ona suçlu gözüyle bakılamaz. Meydana gelen suçların kimin tarafından yapıldığının ispatı gerekir. Suç şüphesi ile suç sabit olmaz.

6. “Berâet-i Zimmet Asıldır” Kâidesinin Tarihsel Gelişimi ve Günümüzde Hukukta Geçerliliği

İslam hukukunda tespit edilen küllî kâideler, özel olarak İslam hukukuna mahsus olsa bile genel olarak bütün hukuklarda geçerli olabilmektedir. Fıkıh ve usulü fıkıh kaynaklarımızda bulunan genel kuralların birçoğunun diğer hukuk sistemlerinde de farklı şekillerde yer alabilmektedir.

Araştırma konumuz olan “berâet-i zimmet asıldır” kâidesinin ifade ettiği hükümler, geçmişteki ve günümüzdeki hukuk uygulamalarında vardır. Hukukta suçsuzluğu ifade eden “masumiyet karinesi” dir. Masum kelimesi; Arapça “ismet” kökünden türemiştir, günahattan uzak, suçsuz, günahsız olmak, tehlikeden korunmak, engel olmak gibi anlamlara gelmektedir. Masumiyet de günah ve suçtan beri olma, masum olma hali demektir.⁹⁴

Masumiyet karinesi suçsuzluk ilkesidir. Bir kimsenin suçu sabit olmadığı sürece hükümlü sayılmayacağını bildiren temel hukuk kuralıdır. Evrensel hukuka göre, bir kimsenin suçsuzluğunun ispatlanması gerekmez. Hukukta hüküm giydirmek, atılı olan suçun ispatına bağlıdır. Bu durum masumiyet karinesinin temelini teşkil eder. Masumiyet karinesine “suçsuzluk karinesi” de denilmektedir.⁹⁵

Masumiyet karinesinin ilk defa ortaya çıkışı milattan önce 1792 yıllarına kadar gitmektedir. Roma döneminde bu karinenin az da olsa tatbik edildiği görülmektedir. Anglo-Sakson hukuk sisteminde bu karinenin uygulaması gelişmiştir. Kıt’a Avrupası Hukuku da masumiyet karinesinin yaygınlaşmasına yardım etmiştir. Anglo-sakson hukuk sisteminde daha çok suç şüphesine sahip kişinin şüphe dolayısıyla korunması mantığı hakimdir. Kıta Avrupa hukuk sisteminde ise adil yargılanma hakkını sağlama amacına hizmet etmektedir. Hammurabi Kanunları, Atina Şehir Devleti, Roma döneminde masumiyet karinesine dair kuralları görmekteyiz. Daha yakın dönemde Magna Carta adil yargılanma hakkına yer

⁹¹ Zeydan, *el-Veciz*, 45.

⁹² İbn Abdüsselam, *Kavâidü'l-ahkâm*, 2/65.

⁹³ Zeydan, *el-Veciz*, 44.

⁹⁴ Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, 33/100; Bilmen, “Hukukî İslâmiyye ve İstılahatı Fıkhiyye” Kamusu, 3/342; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 346.

⁹⁵ A. Caner Yenidünya, *Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi ve Masumiyet Karinesi*, Güncel Hukuk Aylık Hukuk Dergisi, Sayı:5, Mayıs 2004; Gökhan Çayan, *Masumiyet Karinesi Doktrini*, TAAD, Türkiye Adalet Akademisi Dergisi, Yıl: 11, Sayı: 42, Nisan, 2020, 51.

verilmiştir. 1789 yılında yayınlanan Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Evrensel Bildirisi’nde, mahkeme kararıyla suç işlediği ispat edilinceye kadar herkesin suçsuz sayılacağı ilan edilmiştir. Batıda masumiyet karinesinin en net olarak belirtildiği şekli budur.⁹⁶

Masumiyet karinesi, yargılamada evrensel bir ilkedir. [İnsan Hakları Evrensel Bildirisi](#)’nde bulunmaktadır. Bu bildirinin 11. maddesinin 1 ve 2 numaralı bentleri konuya açıklık getirmektedir. Burada üzerine suç atılı olan bir kimsenin kendisini savunması için gerekli güvencelerin sağlanmasının gerektiği belirtilmiş, kişinin kanuna göre suçu sabit olmadıkça suçlu sayılmayacağı ifade edilmiştir. Yargılamanın da kamuya açık olmasının icap ettiğine dikkat çekilmiştir. İşlenen bir fiilin suç sayılabilmesi için o fiilin işlendiği vakitte ulusal veya uluslararası hukuka göre suç sayılmasının gerektiği, eğer suç sabit olursa kanunlarda o suça karşılık gelen cezadan daha fazla bir ceza uygulanamayacağı vurgulanmıştır.⁹⁷

Günümüzde ülkemizde cari olan kanunlarında ve güncel hukuk uygulamalarında suçsuzluğun ve borçsuzluğun asıl olduğunu gösteren masumiyet karinesi vardır. Sanıkların yargılanmasında dikkate alınmaktadır. Sözgelimi bugün cezaevlerinde kalanları incelediğimizde orada iki kısım insanın bulunduğunu görmekteyiz. Bunlardan bir kısmı hükümlüdür. Hükümlüler, sanık olarak suçlandığı konuda yargılanmış ve haklarında bir karar verilmiştir. Suçlu oldukları ispat olunmuştur. Mevcut yasalara göre bir cezaya çarptırılmıştır ve bu cezaları sebebiyle cezaevinde yatmaktadır.

Cezaevlerinde bulunanların ikinci kısmı ise tutuklulardır. Bunlar henüz sanık/maznundur. Yargılamaları devam etmektedir. Delillerin karartılmaması, kaçmalarını önlemek gibi sebeplerle tutuklu olarak yargılanmaktadırlar. Eğer suçları sabit olursa ceza alıp yattığı kadarı mahsup edilerek cezaları bitince cezaevinden çıkarlar. Eğer suçları sabit olmazsa berat edip bir ceza almadan serbest bırakılırlar.

Sanıkların bir kısmı da tutuksuz olarak yargılanır. Eğer suçlu bulunurlarsa hapse girerler. Suçsuz bulunurlarsa berat ederler, hiç cezaevine girmeden serbest kalmış olurlar.

Buna göre Türk Ceza Hukuku’nda da “berâet-i zimmet asıldır” kâidesinin geçerli olduğu görülmektedir. TCK’nın 5237 sayılı suç ve cezada kanuniliği esas alan 2. maddesi asli berâet kuralı ile ilgilidir. Bu maddeye göre kanunda açık bir şekilde suç sayılmayan bir eylemden dolayı hiç kimseye ceza verilemez. Ancak kanunda yazılı olan cezalar, o cezayı hak eden kişiye verilebilir. İdare kendi başına düzenleme yaparak ceza uygulayamaz. Aynı zamanda kanunlarla belirlenen suç ve cezaların tatbikinde kıyasa baş vurulamaz. Kıyas yapılacak tarzda geniş yorumu tabi tutulamaz.⁹⁸ TCK 285/1 maddesinin a bendinde masumiyet karinesi, sanığın soruşturma aşamasında “suçlu sayılmama karinesi” olarak geçmektedir.⁹⁹

Yukarıdaki izahlardan anlaşıldığı gibi kişinin zimmetinde asıl olanın suçsuzluk ve borçsuzluk olduğu genel olarak bütün hukuk sistemlerinde vardır. Tarihi milattan öncesine dayanmaktadır. İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi’nde de mevcuttur. Batı hukukunda da varlığı açık olarak görülmektedir. Günümüzde geçerli olan Türk Hukuk Sistemi’nde de yeri vardır. Sanığın tutuklu olarak yargılanması suçlu olduğunu göstermez. Eğer suçu sabit olur, cezası kesinleşirse masumiyet karinesi sona erer.

⁹⁶ Çayan, Masumiyet Karinesi Doktrini, 51. İlhan Üzülmez, Türk Hukukunda Suçsuzluk Karinesi ve Sonuçları, TBB Dergisi, Sayı, 58, 2005, 42.

⁹⁷ İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi, Madde 11, <https://www.ihd.org.tr/insan-haklari-evrensel-beyannames/> (Erişim,17.07.2021).

⁹⁸ <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.5237.pdf> (Erişim, 21.07.2021)

⁹⁹ <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.5237.pdf> (Erişim, 31.07.2021)

Sonuç

Küllî kâideler, fıkıhın değişik bölümlerini kuşatan genel kurallardır. Bu kurallar Kitap, sünnet, icmâ, kıyas gibi delillere dayanmaktadır. Fıkıh sahasında oluşan kültürel birikimin de küllî kâidelerin teşekkülüne etkisi vardır. Küllî kâideler, fıkıhın gelişmesiyle kökleşmiş, hükümlerin ortaya konulmasında kolaylık ve pratiklik sağlamıştır. Küllî kâidelerin bazıları tek başına bir kural oluştururken bazıları da birbiri ile irtibatlı olarak hükümler ortaya koymuştur. Hükümlerin tespitinde küllî kâideler, bazen birindeki kapalılığı diğeri açmış, bazen sonraki öncekini tahsis etmiş, bazen de değişik açıdan pekiştirmiştir.

Adaletin sağlanmasında, borçlu olan kimsenin borcunu ödemesi, suçlu olan kimsenin cezalandırılması, hakların alınmasının önemi büyüktür. Bunun için öncelikle borç ve suçun sabit olması gerekmektedir. Aslı berâet ilkesi burada önem arz etmektedir. Çünkü kişi doğuştan günahsız, borçsuz ve suçsuzdur. Bunlar arızî olup sonradan meydana gelmektedir. Her zaman, var olan borcun ve suçun ispatı da mümkün olmamakta, gerekli delil ve tanık bulunamamaktadır. Bu durumda masumiyet karinesine göre şüphe, sanık lehine değerlendirilmektedir. Çünkü suçsuz bir insanı cezalandırmak, suçlu bir insanı cezalandırmamaktan daha ağır bir sorumluluktur. Davayı ispatta şüphe olduğunda bunun sanık lehine kullanıldığında bazı hakların alınmaması söz konusu olabileceği akla gelebilir. Ancak, İslam hukukunun uhrevi boyutu da olduğundan hiçbir hak alınmadan kalmaz.

Aslı berâet ilkesi, dayandığı temeller, ilgili olduğu diğer kurallar, borçlar hukuku, ceza hukuku gibi gereçli olduğu alanlarla İslam hukukunun çok önemli bir prensibi olmuştur. Bu kuralın varlığının milattan öncesine kadar gitmesi, bütün hukuk sistemlerindeki mevcudiyeti, günümüzde geçerli olması, hukuk uygulamalarının birbirinden etkilendiğini, masumiyet karinesi gibi önemli bir kural olmadan hukukun yeterince yerine gelmeyeceğini ortaya koymuştur.

Kaynakça

- Ali Haydar Efendi, Hocaeminefendizâde. (1853-1935) *Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, I-IV, 2. Basım, 2017.
- Azak, Necmettin. *Ebû Saîd El-Hâdimî'nin Mecâmiu'l-Hakâik Adlı Eserindeki Kavâid-i Küllîye'nin İslâm Hukuku'nun Temel Kâideleri İçindeki Yeri ve Önemi*, Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.
- Apaydın, Yunus. *İslam Hukuk Usulü*. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 6. baskı, 2018.
- Bakkal, Ali, Sula-Zehra. *Mecelle'deki Küllî Kâidelerin Genel Kural Tipi Diğer Kavramlarla İlişkisi ve Bunların Delil Oluş Keyfiyeti*. Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yıl:2019/2, Sayı: 43.
- Bardakoğlu, Ali. “Berâet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: 1992.
- Berki, Ali Himmet. *Açıklamalı Mecelle (Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye)*. İstanbul: Hikmet Yayınları, 1985.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. “*Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye*” *Kamusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi 'u's-sahîh*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1423/2002.
- Çayan, Gökhan. *Masumiyet Karinesi Doktrini*. TAAD, Türkiye Adalet Akademisi Dergisi, Yıl: 11, Sayı: 42, Nisan, 2020.

- E-Cilâlî, el- Merînî. *el-Kavâidi'l-usûliyye inde'l-imam Şâtıbî min hulâl-i kitabihî'l-muvâfakât*. Demmam: Dâru İbn Kayyim, 2002.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 4. Baskı, 2013.
- Hâdimî, Ebû Saîd Muhammed (Ö. 1176/1762). *Mecâmi 'u'l-hakâ'ik*. İstanbul: Dâru't-tabâii'l-âmire, 1308.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvînî (ö.274/887). *es-Sünen*. Riyad: Mektebetü'l-maârif, ts.
- İbn Nüceym, Allame Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî. (ö. 970/1563) *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*. Kahire: Dâru'l-fikir, 1998.
- İbn Abdüsselâm, İzzeddin Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm b. Ebî'l-Kâsım es-Sülemî ed-Dımaşkî. (ö. 660/1262) *Kavâ'idü'l-aşkâm fî meşâlihi'l-enâm (el-Kavâ'idü'l-kübrâ)*. Dimeşk: Dâru'l-kalem, 2000.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'ân Yolu, Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, I-V, 2006.
- Kur'ân Yolu*. Erişim 06 Ekim 2021. <https://kuran.diyanet.gov.tr>
- Kaya, Eyyüp Said- Hacak, Hasan. “Zimmet”. *DİA*, İstanbul, 2013.
- Kızılkaya, Necmettin. *Hanefî Mezhebi Bağlamında İslam Hukukunda Küllî Kâideler*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Kızılkaya, Necmettin. *Hanefî Furû-ı Fıkıh Eserlerinde Fikhî Kâidelerin Uygulama Alanına Bir Örnek Olarak Bedâi'u's-Sanâi'*. Konya: İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy. 8, 2006.
- Kitab-ı Mukaddes*. Erişim 06 Ekim 2021. <https://www.kitabimukaddes.com>
- Koçyiğit, Yaşar. *İslam Hukukunda Bir Hüküm ve Küllî Kâide Kaynağı Olarak İstishâb*. Yüksek Lisans Tezi, Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.
- Köse, Saffet. *İslam Hukukuna Giriş*. İstanbul: Hikmetevi yayınları, 2. Baskı, 2012.
- Molla Hüsrev, Mehmed b. Ferâmurz b. Ali Muhyiddin Hüsrevî (ö. 885/1480). *Mir'âtü'l-uşûl fî şerh-i Mirkâti'l-vüsûl*. İstanbul: Eser Kitabevi, ts.
- Müslim B. E-Haccâc, Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nisâbûrî (v.261/874). *el-Câmi 'u's-sahîh*. Riyad: Daru Tayyibe, 1427/2006.
- Pekcan, Ali. *İslam Hukuku Literatüründe Fıkıhın Genel Kurallarına Dair İlk Risale*. İslami Araştırmalar Dergisi, Cilt 16, Sayı 2, 2003.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl (483/1091). *el-Mebsût*. Beyrut: I-XXXI, Dâru'l-Ma'rif, ts.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl (483/1091). *Usûlü's-Serahsî*. (Thk. Ebu'l-Vefa Afgânî), Beyrut: I-II. Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1993.
- Sübkî, Tâceddin, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübkî (ö. 771/1370). *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*. Tahkik, Âdil Ahmed Abdülmevcûd – Ali Muhammed Muavvaz, Beyrut: I-II. Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 1991.
- Süyûtî, Celaleddin Abdurrahman eş-Şafîî (ö. 911/1505). *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1983.
- Şimşirgil, Ahmet- Ekinci, Ekrem Buğra. *Ahmet Cevdet Paşa ve Mecelle*. İstanbul: KTB yayınları, 2008.

- Şirvânî, Ahmed Hamdi. *Levâmi’u’d-Dekâik Fî Tercemeti Mecâmi’i’l-Hakâik (Mecâmi’u’l-Hakâik Tercümesi)*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları: 91, 2017.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre es-Sülemî (v.279/892). *Sünenü’t-Tirmizî*. Riyad: Mektebetü’l-maârif, ts.
- Tuzcu, Abdullah. *Kur’ân-ı Kerim Açısından Mecelle’nin Küllî Kâideleri*. Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Erzurum, 2012.
- Tümer, Günay. “Asli Günah”. *DİA*. İstanbul: 1991.
- Üzülmez, İlhan. *Türk Hukukunda Suçsuzluk Karinesi ve Sonuçları*. TBB Dergisi, Sayı 58, 2005.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur’ân Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.
- Yenidiünya, A. Caner. “Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi ve Masumiyet Karinesi”. *Güncel Hukuk Aylık Hukuk Dergisi*, Sayı:5, Mayıs 2004.
- Zebîdî, Ebü’l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-Zebîdî (ö. 1205/1791). *Tâcü’l-’arûs min cevâhiri’l-Kâmûs*. Kuveyt: Kuveyt Hükümet Matbaası, 2001.
- Zeydan, Abdülkerim. *el-Vecîz fi Şerhi’l-kavâidi’l-fikhiyye fi’ş-şerîati’l-islamiyye*. Dimeşk: Müessesetü’r-risale, 2017.
- Zeydan, Abdülkerim. *el-Medhal li dirâseti’ş-şerîati’l-İslamiyye*. Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 2005.

Elektronik Kaynaklar

<https://www.ihd.org.tr/insan-haklari-evrensel-beyannames/> (Erişim, 17.07.2021)

<https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.5237.pdf> (Erişim, 21.07.2021)

RUMELİ İslâm Araştırmaları Dergisi
Journal of Islamic Studies مجلة روم ايلي للبحوث الإسلامية

ISSN: 2564-7903

Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi, Yıl | Year: 5 - Sayı | Issue: 10 - 2022 Ekim | 2022 October: 110-121.

İSLAM HUKUKUNA GÖRE HIRSIZLIK HADDİ: ZÂHIRÎ MEZHEBİ ÖRNEĞİ
Of Hadd Penalties for Theft According The Islamic Law: Example of Zâhirî Madhhab

Eyüp ÖZTÜRK

Doktora Öğrencisi, İzmir Katip Çelebi Üniversitesi

İzmir, Türkiye

PhD Student, İzmir Katip Çelebi University

eyupozturk@klu.edu.tr

ORCID ID: 0000-0003-2143-3895

DOI: 10.53336/rumeli.1132762

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 19 Haziran 2022 / 19 June 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 06 Eylül 2022 / 06 September 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Ekim 2022 / 31 October 2022

Yayın Sezonu / Publishing Date Season: Ekim / October

Atıf / Citation: Öztürk, Eyüp. "İslam Hukukuna Göre Hırsızlık Haddi: Zâhirî Mezhebi Örneği". Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi 10 (Ekim 2022): 110-121.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <https://rumeli.trakya.edu.tr/> | <https://dergipark.org.tr/rumeli>

mail to: rumelislam@trakya.edu.tr

Copyright © Published by Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Canakkale Onsekiz Mart University, Faculty of Theology, Canakkale, 17020 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

İslam Hukukuna Göre Hırsızlık Haddi: Zâhirî Mezhebi Örneği

Öz:

Zarûrât-ı hamse diye tabir edilen; din, can, nesil, akıl ve mala yönelik her türlü saldırıları yasaklayan İslam dini bu sayede insanın onur ve şerefini koruma altına almış, bunlara yönelik saldırıları önlemek amacıyla bir takım caydırıcı önlemler getirmiştir. Mala yönelik bir suç olan hırsızlık eylemi, İslam ceza hukukunda had suçları içerisinde yer almaktadır. İslam ceza hukukunda bu suçun failine el kesme cezası öngörülmektedir. Bununla birlikte İslam hukukçuları hırsızlığa konu olan eylemin suç olarak kabul edilip cezai müeyyidenin icrası için; suça konu olan mal, bu malın bulunduğu yer, suçun işlenme şekli ve eylemi gerçekleştiren kişi ile ilgili birtakım şartlar aramışlar, bazı hususlarda farklı görüşler ortaya koymuşlardır.

Bu makalede İslam hukukunda nasların zahirindeki hükümlerle iktifa etmeyi prensip edinip fıkhîta ictihada başvurmanın ölçüsünün ne olduğu hususundaki görüş farklılığında re'y/kıyas karşıtlığının bulunduğu nihai seviyeyi temsil eden Zâhirîlerin hırsızlık suçuna yaklaşımı İbn Hazm'in *el-Muhallâ bi'l-âsâr* isimli eserinden hareketle ele alınmıştır. Bu mezhebin zâhirciliği, şer'î hükümlerin elde edilmesinde Arap dilinin kurallarını dikkate alarak nasların yalnızca lafzî anlamları ile yetinmelerini ifade etmektedir. Zâhirîlerin bu tutumları hırsızlık suçuna yaklaşımlarında net bir şekilde görülmektedir. Çünkü onlar hırsızlık suçu ile ilgili âyetin zahiriyle yetinmektedirler. Bu sebeple de Cumhura göre malın yakın akrabadan, devlet hazinesinden veya korunaklı alandan çalınmış olması gibi durumlar failden had cezasını düşürmektedir. Zâhirîler ise diğer mezheplerden ayrılarak bu gibi yerlerde hırsıza had cezasının uygulanması gerektiği görüşünü savunmuşlardır.

Anahtar Kelimeler: Hırsızlık, Zâhirî mezhebi, Had suçu, Had cezası, Hırs.

Of Hadd Penalties for Theft According The Islamic Law: Example of Zâhirî Madhhab

Abstract:

Islam, which prohibits all kinds of attacks on life, generation, mind, religion and property, In this way, he protected the dignity and honor of the human being, has also introduced some deterrent measures in order to prevent attacks against them. Theft, which is a crime against property, is included in the hadd crimes in Islamic criminal law. However, Islamic jurists argue that the act that is the subject of theft is considered a crime and the criminal sanction takes place; they sought a number of conditions regarding the property that is the subject of the crime, the location of this property, the way in which the crime was committed and the person who committed the act, they differed on some issues. In this article, he came to the fore with the principle of being content with the outward provisions of the verses in Islamic law It has been tried to deal with the approaches of the Zahiri sect, which represents the final level of the opposition of. The apparentism of this madhhab means (zahir) that the nass are content with only their verbal meanings in obtaining the shari'a decrees. These characteristics of the Zahirites are clearly seen in their approach to the crime of theft. Because they are content with the apparent meaning of the verse about the crime of stealing. Therefore, in case that the property is stolen from a close relative, state treasury or a protected place etc., they, unlike the other madhhabs, argue the view that hudud penalties should be applied to the offender.

Keywords: Theft, the Zâhirî, Hadd offenses, Hadd penalties, Islamic jurists, Hırs (Protection).

Giriş

İslâm; din, nesil, can, akıl ve maldan oluşan beş değeri zarûriyyât kategorisinde değerlendirmiş ve bunların korunmasına önem vermiştir. Hırsızlık eylemi İslam ceza hukukunda mala karşı işlenen suçlar arasında yer almaktadır. İslâm hukuk tarihinde nasların zahirindeki hükümlerle yetinmeyi ilke edinen Zâhirî mezhebi prensip olarak nasların zâhirî manalarına tutunmaktadır. Zâhirîlerin bu ilke ile yetinip; nasların illet, hikmet, maslahat, makâsîd temelinde yorumlanmasına karşı çıkmaları onları diğer mezheplerden ayıran temel özelliklerdir. Onların bu tutumlarındaki etken; nasların ta'lîlini reddetmeleri ve şer'î hükümlerin elde edilmesinde nasların zahiriyle sınırlı kalmalarıdır.¹ Zâhirîlerin kabul ettikleri şer'î deliller; Kitâb, Sünnet, icmâ ve delil olmak üzere dördtür. Onlara göre, "Ey iman edenler! Allah'a Peygambere ve içinizden buyruk sahibi olanlara itaat edin."² âyeti bu dört delilin temelidir. Bu âyet re'y, ta'lîl³, kıyas⁴, istihsân⁵ ve istislah⁶ gibi şahsi görüşlerin dâhil olduğu yolları kapamaktadır.⁷ Bunun yanında zahiriler sadece nasların zahirine bakmayıp Arap dilinin inceliklerinden faydalanmakta, karşıtlarının görüşlerini çürütmek üzere delil olarak kullanmaktadırlar.⁸

Bu çalışma şer'î hüküm elde etmede nasların zâhirini esas alan ve kıyas vb. ictihad metotlarını keyfilik gördüğü için muteber kabul etmeyen Zâhirî mezhebinin hırsızlık eylemine yaklaşımlarını İbn Hazm'ın *el-Muhallâ bi'l-âsâr* isimli eseri üzerinden ortaya koymayı amaçlamaktadır. Böylece diğer mezheplerin özellikle de Hanefîler'in hırsızlıkta bazı unsurlarda şekil şartı aramalarına karşılık Zâhirîlerin had cezasını hangi durumlarda gerekli gördükleri ve bu konuda usuldeki farkın fürû meselelerine nasıl yansdığı tespit edilecektir. Bu bağlamda hırsızlık kavramının tanımı ve mahiyetinin yanı sıra suçun teşekkülü ve had cezası için gerekli unsurlar mukayeseli olarak incelenecektir.

Hırsızlık Suçunun Tanımı ve Unsurları

Arapça'da *sirkat ve serika* kelimeleriyle ifade edilen hırsızlık lügatte; başkasının malını gizlice almak manasına gelmektedir.⁹ İctihâdî delilleri kabul etmeyip sadece nasların zahiri anlamlarıyla yetinmeleri sebebiyle Zâhirîler hırsızlıkla ilgili "Erkek hırsız ve kadın hırsızın yaptıklarına karşılık bir ceza ve Allaktan bir ibret olmak üzere ellerini kesin. Allah izzet ve hikmet

¹ H. Yunus Apaydın, "Zâhiriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/94-95.

² en-Nisâ 4/59.

³ Ta'lîl; "Bir hükmün illetini, gerekçesini araştırma ve tespit etme yöntemidir." Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 544.

⁴ Kıyas; "Kitap, Sünnet veya icmâda hükmü bulunmayan meseleye, aralarındaki illet birliği sebebiyle, bu kaynaklardan birinde yer alan meselenin hükmünü vermek" demektir. Serahsî Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl (ö. 483/1090), *Usûlü's-Serahsî* (Beirut, ts.), 2/143.

⁵ İstihsân; "Müctehidin, bir meselede, kendi kanaatinde o meselenin benzerlerinde verdiği hükümden vazgeçmesini gerektiren nass, icmâ, zaruret, gizli kıyas, örf veya maslahat gibi bir delile dayanarak, o hükmü bırakıp başka bir hüküm vermesidir." Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl (ö. 483/1090), *Usûlü's-Serahsî*, 2/200; Zekiyüddîn Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkıh)*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2014), 181.

⁶ İstislah; "Hükmün kendisine bağlanması ve üzerine hüküm bina edilmesi, insanlara bir fayda sağlayan veya onlardan bir zararı gideren, fakat muteber veya geçersiz sayıldığına dair belirli bir delil bulunmayan manalardır." Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 170.

⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-âhkâm* (Beirut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.), 1/158.

⁸ Detaylı bilgi için bkz: Mehmet Yaşar, "İbn Hazm'ın Yorum Anlayışında Kur'an-Sünnet Bütünlüğü", (2020), 27; Mehmet Yaşar, "İbn Hazm'ın Kur'an'ın Dil ve Üslûp Özelliklerine Yaklaşımı", *Mütefekkir* 8/15 (15 Haziran 2021), 165-187.

⁹ Ebü'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem (ö. 771/1369) İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beirut, h. 1414), 10/155-156.

*sahibidir*¹⁰ âyetinin zahirini esas almışlardır. Bu sebeple hırsızlığı; “kendisinin olmayan bir şeyi almak suretiyle gizlemek” şeklinde tanımlamaktadırlar.¹¹

Yukarıdaki tanımdan; suçun oluşması için Zâhirîlerin birtakım unsurları aradıkları, bununla beraber failin hırsız olarak nitelendirilmesi için kendisine ait olmayan bir malı çalmış olmasını yeterli gördükleri anlaşılmaktadır. Dolayısıyla onlar; malı çaldığı kişinin akraba, hırsız, gâsıp veya başka herhangi bir kimse olması ve malı korunaklı ya da korunaksız yerden çalması arasında fark görmeyip faile had cezasını gerekli görürler.

Had cezasını gerektiren hırsızlık eyleminin unsurları ve bunlarla ilgili şartlar, suçun benzerlerinden ayırma ve böylece suç ve cezada kanunilik ilkesini sağlama amacını taşımaktadır.¹² Zâhirîler, hırsızlık suçunun oluşumu için umûm lafızla Kur’an’da yer alan ilgili âyeti ve Hz. Peygamber’in uygulamalarını esas almaktadırlar. Hırsızlık haddi için cumhurun gerekli gördüğü şartlara yaklaşımları çoğunlukla farklılık göstermektedir. Onlara göre bu suçun oluşumu için; çalınan şeyin mal olması, başkasına ait bir mülk olması ve gizlice alınması şeklinde gerekli üç unsur bulunmaktadır.

1. Çalınan Malın Başkasının Mülkiyetinde Olması

Hırsızlık haddinin teşekkülü için çalınan malın başkasına ait olması, çalınan mal üzerinde hırsızın mülkiyet hakkının veya mülkiyet şüphesinin bulunmaması gerekir. Zira mülkiyet hakkı veya bu türden şüphe bulunan kişinin bir malı alması halinde, mevcut şüphe haddi düşüreceği için hırsızlık suçu oluşmuş sayılmaz ve had cezası verilmez. Bu durumda yalnız ta’zîr cezası uygulanır.¹³

1.1. Akrabalar Arası Hırsızlık

Babanın çocuğuna, usul ve fûrûun, karı kocanın birbirlerine ait malı gizlice alması cumhura göre haddi gerektirecek bir suç sayılmaz. Zira bunlardan her birinin malında diğerinin tevil yoluyla da olsa mülkiyet hakkı şüphesi bulunmaktadır.¹⁴ Kişinin usul ve fûru ile ilgili olarak Hanefî, Şâfiî ve Hanbelîler’e göre, bunlardan herhangi biri diğerinin malını çaldığında haklarında had cezası verilmez. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.s) hadislerinde “*Sen ve malın babanıdır*”¹⁵ ve “*Kişinin yediği rızkın en temiz ve en helal olanı kendi emeğinin kazancıdır. İsterse bu kazanç çocuğunun kazancı olmuş olsun*”¹⁶ buyurmuştur.

İmâm Mâlik’e göre usulden birisi fûrûdan birinin malını çaldığında o kişi hakkında had cezası verilmez. Ancak fûrûdan birisi usulden birinin malını çaldığında ona had cezası uygulanır. Mesela baba veya dede çocuklarının veya torunlarının mallarını çaldıklarında had cezası verilmezken çocuk veya torun babalarının veya dedelerinin malını çaldıklarında kendilerine had uygulanır. Çünkü İmâm Mâlik akrabalık sebebiyle had cezasının

¹⁰ el-Mâide 5/38.

¹¹ Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed (ö. 456/1064) İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr* (Mektebetü Dâri't-Türâs, 2005), 11/415.

¹² Detaylı bilgi için bkz: Mehmet Dirik, “Hırsızlık Suçunda Koruma Alanı Şartı (Hırs) Kavramı”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (2015), 127-175.

¹³ Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud el-Hanefî (ö. 587/1191) Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'* (Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986), VII, 75. Hadis-i Şerifte şöyle buyurulmaktadır: “Gücünüz yettiği kadar şüphelerle had cezalarını düşürünüz.” Tirmizî, “Hudûd”, 2.

¹⁴ Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*, VII, 75-76; İbn Rüşd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed (ö. 595/1198), *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-mukteşid* (Beirut, 1971), 818; İbn Kudâme Ebû Muhammed Muvaffâkuddîn Abdullah (ö. 620-1223), *el-Muğni* (Mektebetü'l-Kâhire, 1968), 9/133-135.

¹⁵ İbn Mâce, “Ticârât”, 64.

¹⁶ Ebû Davud, “Büyü”, 77; Neseî, “Büyü”, 1, “Ahkâm”, 22.

düşmeyeceği, had cezasının sadece usule uygulanmayacağı görüşündedir. Delili ise “Sen ve malın babanıdır” hadisidir.¹⁷

Zâhirîlere göre ise akrabalar arasında meydana gelen hırsızlıkta el kesme cezası düşmez. Usul fûrûdan, fûrû da usulden mal çaldığında had cezası uygulanır.¹⁸ Çünkü onlara göre çocuğun malında anne-babanın mülkiyet hakkı bulunmamaktadır. Çocuğunun malını çalan anne-babadan haddi düşüren cumhurun delil olarak sunmuş olduğu “Sen ve malın babanıdır”¹⁹ hadisinin hükmü miras âyetleriyle neshedilmiştir.²⁰

Zâhirîler “Rabbin, sadece kendisine kulluk etmenizi ve ana babanıza iyi davranmanızı emretti”²¹, “Hem bana hem ana babana minnet duymalısın”²² âyetlerini getirerek çocuğun malında anne-babanın hakkı bulunduğunu savunan cumhurun tenakuza düştüğü görüşündedir. Nitekim cumhurun ileri sürdüğü deliller onların iddialarını desteklemez, aksine aleyhlerine bir duruma sebep olur. Çünkü anne-babaya iyilik yapılması ile alakalı emirler olduğu gibi başkalarına iyilik yapmakla alakalı emirler de bulunmaktadır.²³ Bu durumda hırsızlık yapımları halinde yakın akrabaya, yolda kalmışa ve komşuya da had cezasının uygulanmaması gerekir. Ancak cumhur bu sayılan kişilere had cezasının uygulanacağı görüşünü benimseyerek çelişkiye düşüp hata etmiştir.²⁴

Zâhirîler anne-babaya iyilik emrinin, kendilerine had cezasının uygulanmasına engel olmadığı görüşündedir. Onlara göre, “Şüphesiz Allah adaleti ve iyilik yapmayı emreder”²⁵ âyetinde belirtildiği üzere Allah, mutlak olarak hadlerin anne-babaya da uygulanmasını istemektedir. Hak eden kişiye had cezasını uygulamak da suçlunun günahlarına kefarete olacağı için bu durum onlara yapılan bir iyilik gibi değerlendirilir.²⁶ Diğer taraftan cumhur hırsızlık yapan kişiler devlet başkanının anne ya da babası ise böyle bir durumda had cezasının uygulanmasının gerekliliği hususunda görüş birliği içerisindedir. Dolayısıyla Zâhirîlere göre anne-babaya iyilik emri had cezasının uygulanmasına engel değildir.²⁷

Zâhirî mezhebine göre; taraflardan biri için malın alınması mübah olmadığı müddetçe karı-kocadan herhangi birisi diğerinin malını gizlice alamaz. Aksi takdirde malı çalmış sayılır ve bu durum haddi uygulamayı gerektirir. Ancak, kadının nafakası ile giyim kuşama gibi alınması mübah bir mal, kocası tarafından çalınmış veya kadın kendisinin ve çocuklarının nafakasını kocasından habersiz almış ise had cezası verilmez.²⁸

1.2. Ortaklar Arası Hırsızlık

Ortakların birbirlerine ait şirket malının hırsızlığa konu olması durumunda Zâhirîler’e göre, bir kimse ortağı bulunduğu malda payından fazlasını çalar ve çaldığı miktar nisaba ulaşırsa el kesme cezası verilir, aksi halde verilmez. Ancak hissesine muhtaç bulunduğundan dolayı hakkını çalmaktan başka bir yol bulamamış da hakkından fazlasını almak zorunda kalmışsa böyle bir durumda had cezası verilmez. Çünkü âyette “Allah, çaresiz yemek zorunda

¹⁷ İbn Rüşd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed (ö. 595/1198), *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-mukteşid*, 818.

¹⁸ İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, 11/438.

¹⁹ İbn Mâce, “Ticârât”, 64.

²⁰ İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, 11/343-347.

²¹ el-İsrâ 17/23.

²² Lokman 31/14.

²³ en-Nisâ 4/36.

²⁴ İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, 11/438-439.

²⁵ en-Nahl 16/90.

²⁶ İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, 11/439.

²⁷ İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, 11/439.

²⁸ İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, 11/446.

kaldığımız dışında, haram kıldığı şeyleri size açıklamıştır”²⁹ buyrulmaktadır. Dolayısıyla o kişi, hakkını korumak için bu yola girmiş, ancak sırf hakkını almaya çalışırken ölçüyü kaçırmıştır.³⁰

1.3. Kamu Malından Hırsızlık

Hırsızlık eyleminin beytülmale veya kamuya ait malın çalınması şeklinde gerçekleşmesi durumunda mezheplerin farklı yaklaşımları vardır. Ebû Hanîfe’ye göre, beytülmalden çalan kimse ister hür ister köle olsun had cezasına çarptırılmaz. Çünkü bütün Müslümanların hazineye hissesi ve hissedarlık şüphesi vardır. Şayet çalan kimse muhtaç durumdaysa ihtiyacını devlet karşılamalıdır. Hanefîlerin delili sahabenin şu uygulamasıdır; Bir adam beytülmalden hırsızlık yapmıştı. Sa’d b. Ebî Vakkâs durumu Hz. Ömer’e mektup yazarak bildirdi. Hz. Ömer de cevaben “Ona el kesme yoktur, çünkü beytülmalde hakkı vardır”³¹ dedi. Yine ganimet malından miğfer çalan bir adam Hz. Ali’ye getirilmişti. Ancak o, devlet malının muayyen bir sahibinin bulunmayışı ve hırsızın da o malda hissesinin olması münasebetiyle had cezasını tatbik etmemişti.³²

Zâhirîler, devlet malının çalınması halinde, eylemi yapan kişinin o malda belirli bir payı yoksa el kesme cezası verileceği görüşündedirler. Onlara göre, hırsızın beytülmalde hakkı bulunduğu iddiasının had cezasını düşürecek bir delili yoktur. Çünkü Kur’an’da böyle bir hüküm bulunmamaktadır. Hz. Peygamber’den (s.a.s) bu konuda sahih bir rivayet aktarılmadığı gibi ümmet de böyle bir şey üzerine icmâ etmemiştir. Aksine icmâ ile sabittir ki, hırsızın beytülmalde ve ganimette hakkının bulunması, başkasının hakkını almasını mübah kılmaz. Zâhirîler bu görüşlerine delil olarak “Mallarınızı aranızda batıl yollarla yemeyin.”³³ âyetini gösterirler.³⁴

Zâhirîler’e göre, hırsızın çalmış olduğu kamu malında belli bir payı varsa bakılır. Şayet payından fazla bir malı çalmış ve bu miktar da nisabı aşmış ise kendisine had cezası uygulanır. Payından az miktarı çalmış ise veya muhtaç olduğu halde hakkına ulaşamamış ve hakkı kadarını da ayıramayıp bu yola başvurmuş ise had cezası uygulanmaz.³⁵

Görüldüğü üzere İbn Hazm, mezhebinin usulünün gerektirdiği şekilde Kitap, Sünnet ve sahâbenin icmâ’ı dışında getirilen delilleri kabul etmemektedir. Bunun bir göstergesi olarak da sahâbe kavline itimat ederek “hırsızın çaldığı devlet malında hakkı vardır” şeklinde görüş bildiren, bunun neticesi olarak da haddi düşüren cumhura şiddetle karşı çıkmakta, bunların had cezasının düşürülmesi hususunda delil olamayacağını ifade etmektedir.³⁶

1.4. Hırsızın Çalınanı Ödünç Aldığını İddia Etmesi

Zâhirîler’e göre, ödünç olarak aldığı malı inkâr edip bunun kendi mülkü olduğunu iddia eden kimsenin, malı alıp mülkiyetine geçirdiğine dair bir delil bulunur ya da belli bir müddet sonra bu kişi malın kendisinin olmadığını ikrar ederse malın nisap miktarına tekabül etmesi durumunda hırsıza had cezası uygulanır. İkinci defa suçu işlemesi durumunda diğer eli kesilir. Bu kişinin hırsızdan farkı yoktur.³⁷ Onların bu konudaki delili Hz. Âişe’den (r.a) rivayet edilen hadistir. Rivayete göre; Hz. Peygamber (s.a.s), Mahzûm kabilesinden ödünç

²⁹ el-En’âm 6/119.

³⁰ İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, 11/418.

³¹ Abdurrazzak, Ebû Bekr b. Hemmam es-San’ânî, *el-Musannef* (Beyrut: Meclisü'l-İlmî, 1920), 10/212.

³² Serahsî Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, *el-Mebsût* (Beyrut, 1993), 9/188.

³³ el-Bakara 1/188.

³⁴ İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, 11/417.

³⁵ İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, 11/417.

³⁶ İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, 11/417.

³⁷ İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, 11/457-463.

olarak mal alıp bunu inkâr eden kadının elinin kesilmesini emretti. Yakınları Usâme b. Zeyd'e gelip aracı olmasını istediler. Onun bu kadına şefaathçi olması üzerine Nebi (s.a.s): "Ey Usâme Allah'ın hadlerinden bir had için mi şefaatte bulunuyorsun?" dedi ve kalkıp insanlara hitaben "Sizden öncekiler, içlerinden şerefli biri çaldığında dokunmamaları zayıf biri çaldığında ise elini kesmeleri sebebiyle helak oldular. Allaha yemin olsun ki kızım Fâtıma dahi çalsa elini keserim." dedi ve hırsızın elini kesti.³⁸

1.5. Zorda Kalma Durumunda Hırsızlık

Zâhirîler'e göre, açlık ve genel kıtlık zamanlarında zorda kalan kişinin canını kurtaracağı miktarda bir yiyeceği çalması durumunda had cezası uygulanmaz. Bu durumdaki kişi hiçbir şey bulamaz ve deve ile mücevher gibi ihtiyacını aşan kıymetli bir malı çalarsa yine had cezası uygulanmaz. Çünkü ihtiyacı kadarını o kıymetli şeyden ayırabilme kuvvetine sahip değildir. Ancak fazlalık miktarı, aldığı kimseye iade etmesi gerekir. Şayet kendisini yaşayacağı yere ulaştıracak miktardaki azığı fazlasından ayırabilme imkânı varsa bu durumda ihtiyaç fazlasını bırakması gerekir. Aksi halde zaruret fazlasını almış sayılacağı için had cezası uygulanır.³⁹

Zaruret durumundaki insanın, hayatta kalmasını sağlayan miktardaki yiyeceği alması farzdır. Kişi farz olan miktarı almaz ise "Kendinizi öldürmeyin." âyeti gereği intihar etmiş ve Allah'a asi olmuş sayılır.⁴⁰

2. Malın Gizlice Alınması

Hırsızlık suçunun teşekkülü için aranan unsurlardan biri de malın, mağdurun bilgisi ve rızası bulunmaksızın gizlice alınmasıdır. Cumhur malın gizlice alınması şartına ek olarak mağdurun mülkünden fiilen çıkmış olmasını da (hırz) gerekli görmektedir.⁴¹ Zâhirîler ise gizlice alma şartını kabul etseler de hırsızlık kastıyla malın el değiştirmesini yeterli sayıp, hırz mefhumunu kabul etmezler. Bu sebeptendir ki çalınan malın mağdurun zilyetliğinden çıkıp suçlunun zilyetliğine girmiş olması şartını aramazlar. Yani hırsız teşebbüs aşamasında, malı henüz mahallinden çıkarmadan yakalansa bile hırsızlık kastıyla malın el değiştirmesini had cezasının tatbiki için yeterli görürler.⁴²

3. Malın Özellikleriyle İlgili Şartlar

Zâhirîler, her türlü malın çalınması halinde had cezasının uygulanacağı görüşündedirler. Yine onlara göre, herhangi bir yerdeki meyvenin ya da mushaf-ı şerif veya ilmî bir eserin çalınması durumunda had cezası verilir.⁴³

Şârî'in alım ve satımını yasakladığı, şarap ve domuz eti gibi şeylerin çalınması durumunda Zâhirîlere göre had cezası verilemez. Çünkü Allah, şarabın mülk edinilmesini, içilmesini, alım-satımını mü'min-kâfir ayırt etmeksizin yasaklamış; şer'î yasakların herkesi kapsadığını ilan etmesi hususunda da Peygamberine şöyle buyurmuştur: "De ki: Ey insanlar! Gerçekten ben Allah'ın hepinize gönderdiği elçisiyim"⁴⁴ Hz. Peygamberin (s.a.s) "Her sarhoş edici şey haramdır"⁴⁵ sözü, şarabın hiçbir kimse için mal olmadığını ifade eder. Çünkü o

³⁸ Buhârî, "Enbiyâ", 52.

³⁹ İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, 11/436-437.

⁴⁰ İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, 11/437.

⁴¹ Abdülkâdir Udeh, *Mukayeseli İslam Ceza Hukuku*, çev. Ali Şafak (İstanbul: Kayıhan, 2012), 2/590.

⁴² İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, 11/407-417.

⁴³ İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, 11/407-417.

⁴⁴ el-A'râf 7/158.

⁴⁵ Buhârî, "Eşribe", 4; Müslim, "Eşribe", 67-68; Ebû Dâvûd, "Eşribe", 5.

kiymetsizdir. Mal olmaması sebebiyle onu çalan da hırsızlık suçu işlemiş sayılmaz.⁴⁶ Hakkında vârid olan nasların umûmu sebebiyle şarapta olduğu gibi domuzun çalınması durumunda da had cezası uygulanır.⁴⁷

Zâhirîler, üzerinde süs bulunsun ya da bulunmasın, mushaf veya herhangi bir eseri çalan kişiye had cezasının uygulanmasının vacip olduğu görüşündedirler. Onlar bu konuda Mâlikî ve Şâfiîlerle aynı görüştedirler. Mushaf vb. eserlerde talim hakkı bulunduğu iddiasını kesinlikle reddeden Zâhirîler, öğrenme hakkının sadece telkin ile olduğu, Ebû Hanîfe'nin bu konuda Kitap, Sünnet ve İcmâ'a aykırı düştüğü fikrindedirler. Onlara göre, insanlar için farz olan, Kur'ân'ı birbirlerine öğretmek ve ezberletmektir. Çünkü Peygamber (s.a.s) zamanında sahâbenin uygulaması bu şekilde idi. Kur'ân'ı birbirlerine okuyarak öğretir, ezberlediğini kayıt altına almak isteyenler onu sadece kürek kemiğine, deri parçalarına ve taş levhalara yazardı. Öyle ise "hırsızın mushafta hakkı vardır" sözü geçersizdir. Zaruret bulunmadığı için sahibi onu kimseye vermeyebilir.⁴⁸

3.1. Malın Nisaba Ulaşması

Hırsızlık cezasının tatbiki için malda aranan şartlardan bir diğeri de çalınan malın hırsızlık nisabına ulaşmasıdır. Cumhur, had cezasının uygulanabilmesi için malın nisaba ulaşmasının gerekliliği hususunda ittifak etmiş ancak miktarını tespititte farklı görüşler ortaya koymuşlardır.

Hanefî mezhebine göre, hırsıza had cezasının uygulanabilmesi için çalınan malın miktarının on dirhem veya buna eşit bir değerde olması gerekir. Çalınan mal bu miktardan az ise hırsıza el kesme cezası verilmez. Hanefîler bu konuda: "Değeri on dirhemden az olan malın çalınmasında kesme cezası yoktur."⁴⁹, "Nebi (s.a.s), değeri bir kalkan kıymetinden az olan malın çalınmasında kesme cezası vermezdi" ve "Bir dinar veya on dirhem kıymetindeki malın çalınmasında el kesilir"⁵⁰ hadislerini delil getirirler.⁵¹

Mâlikî ve Şâfiîlere göre, çalınan mal gümüşte üç dirheme, altında dörtte bir dinara ulaşıyorsa hırsızlık haddi verilir. Onların bu konudaki delilleri şu hadislerdir: "Çeyrek dinar ve daha fazlası hırsızlıkta had uygulanır."⁵², "Hz. Peygamber değeri üç dirhem tutan bir kalkan sebebiyle hırsızın elini keserdi."⁵³ Fakat Mâlikîlere göre eşyanın kıymetlendirilmesinde aslolan gümüştür. Şâfiîlere göre ise altındır. Buna göre çalınan mal altın ve gümüş değilse Şâfiîler altının, Mâlikîler ise gümüşün değerinden hesaplarlar.⁵⁴

Hırsızlıkta nisab şartını arayanlar arasındaki görüş farklılığı, Resûlullah (s.a.s) zamanındaki el kesilmesine sebep teşkil eden kalkanın değeriyle ilgili rivayet ve takdir farklılığından kaynaklanmaktadır.⁵⁵ Hanefîler nisabın değerinin bir, cumhur ise çeyrek dinar olduğunu iddia etmişlerdir. Nitekim İbn Rüşd (ö. 595/1198), "Hırsızlık nisabının üç dirhem

⁴⁶ İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, 11/427.

⁴⁷ İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, 11/427.

⁴⁸ İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, 11/429, 430.

⁴⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/204.

⁵⁰ Neseî, "Sânk", 13.

⁵¹ Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*, 7/77.

⁵² Buhari, "Hudûd", 13; Müslim, "Hudûd", 2-5; Tirmizî, "Hudûd", 16.

⁵³ Müslim, "Hudûd", 6; Ebû Davûd, "Hudûd", 12; Tirmizi, "Hudûd", 16.

⁵⁴ İbn Rüşd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed (ö. 595/1198), *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-mukteşid*, 814; Remlî Şemsüddîn Muhammed b. Ebû'l-abbâs Ahmed b. Hamza (ö. 1004/1595), *Nihâyetü'l-Muhtâc* (Dâru'l-Fikr, 1984), 7/439-440; Şirâzî Ebû İshak İbrahim b. Ali el-Firûzâbâdî (ö. 476/1083), *el-Mühezzeb fi fihî'l-İmâm eş-Şâfi'î* (Beirut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, ts.), 3/354.

⁵⁵ Ali Bardakoğlu, "Hırsızlık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/388.

olduğu görüşü her ne kadar hırsızlık olaylarını önleme bakımından uygun ise de on dirhem olduğu görüşü, değersiz bir şey için şerefli olan insanın çok lüzumlu bir organını kesmenin doğru olmadığı düşüncesine daha uygundur" diyerek İbn Ömer (ö. 73/692) ve Hz. Âişe'nin (ö. 58/678) rivayet ettiği hadislerle, Hz. Osman'ın (ö. 35/656), üç dirhem değerinde bir malı çalan kişinin elini kestirmesi uygulamasını telif etmeye çalışmış ve çoğunluğun görüşüne meyletmıştır.⁵⁶

Hırsızlık eyleminde had cezasının uygulanabilmesi için nisap şartının gerekliliği noktasında Zâhirîler arasında görüş farklılığı bulunmaktadır. Dâvûd b. Ali ez-Zâhirî'den (ö. 270/884) aktarıldığına göre, kendisi hırsızlıkla ilgili, "Erkek hırsızla kadın hırsızın, o işlediklerine bir karşılık ve ceza ayrıca Allah'tan bir ukûbet olmak üzere ellerini kesin. Allah mutlak galiptir, yegâne hüküm ve hikmet sahibidir."⁵⁷ âyetin hükmünü mutlak kabul eder ve Ebû Hureyre'nin rivayet etmiş olduğu "Allah Teâlâ yumurta çalan hırsıza lanet etsin. Onun eli kesilir. Urgan çalan hırsıza da lanet etsin onun da eli kesilir"⁵⁸ hadisini delil göstererek hırsızlıkta nisap şartını aramaz.⁵⁹

İbn Hazm'e göre ise, çalınan malda aranan nisap şartı nisbîlik arz etmektedir. Buna göre mal altınsa dörtte bir dinar'a ulaşması, altından başka bir şeyse dinar cinsinden bir sınırlama olmaksızın; bir kalkan kıymetini bulunca had cezası uygulanır. İbn Hazm'in hırsızlık nisabının belirlenmesinde altın ve diğer mallar arasında ayrıma gitmesinin sebebi, "Hırsızın eli ancak çeyrek dinar veya daha fazla kıymetteki malın çalınması halinde kesilir."⁶⁰, "Nebi (s.a.s), bir kalkan kıymetinden az olan bir malın çalınmasında kesme cezası vermezdi"⁶¹ şeklindeki rivayetlerdir. İbn Hazm değersiz malların çalınması halinde de hırsıza had cezasının uygulanacağıyla alakalı rivayetlerin yukarıdaki hadislerle tahsise uğradığını söyler.⁶²

Şevkânî (ö. 1250/1834), *Neylü'l-Evtâr* isimli eserinde İbn Hazm'in nisapla ilgili görüşüyle ilgili şunları söyler:

"Çalınan mal altın ise, kıymeti dörtte bir dinara ulaşması durumunda hırsıza had cezası uygulanır. Ancak çalınan mal başka türden ise az olsun, çok olsun hırsıza had cezası verilir. Delil olarak da nisabı sınırlayan hükmün yalnızca altınla ilgili olduğu, altının dışındaki mallar hakkında böyle bir sınırlamanın olmadığını söyler."⁶³

Şevkânî'nin bu ifadeleri İbn Hazm'in *el-Muhallâ* isimli eserindeki görüşleriyle uyuşmamaktadır.⁶⁴

1.3.1.1. Hırsızlığa Konu Olan Malın Değersizliği

Cumhura göre, daldaki meyve ile tarladaki ekinin çalınması durumunda had cezası uygulanmaz. Bunlar sergi mahalline getirildiklerinde çalınır ve miktarları da bir kalkan kıymetindeyse had cezası uygulanır.⁶⁵ Onların bu konudaki delili Râfi' b. Hadîc kanalıyla Allah Resûlünden (s.a.s) yapılan şu rivâyettir: "Meyvede ve ağacın diğer faydalı şeylerini almada

⁵⁶ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 815.

⁵⁷ el-Mâide 5/38 .

⁵⁸ Buhâri, "Hudûd" 7, 13; Müslim, "Hudûd", 7.

⁵⁹ Şevkânî Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdullah (ö. 1250/1834), *Neylü'l-Evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr* (Mısır, 1993), 7/151; İbn Kudâme Ebû Muhammed Muvaffâkuddîn Abdullah (ö. 620-1223), *el-Muğni*, 9/105.

⁶⁰ Neseî, "Sârık", 9, 10; Müslim, "Hudûd", 2-5.

⁶¹ Neseî, "Sârık", 11; Dârimî, "Hudûd", 4.

⁶² İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, 12/346-348.

⁶³ Şevkânî Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdullah (ö. 1250/1834), *Neylü'l-Evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr*, 12/151-152.

⁶⁴ İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, 12/346-348; Detaylı bilgi için bkz: Udeh, *Mukayeseli İslâm ceza Hukuku*, 2/654.

⁶⁵ Kâsânî, *Bedaii's-sanâi'*, 7/73; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 10/279.

el kesme cezası yoktur."⁶⁶ Yine dal üzerindeki meyvenin durumu Hz. Peygambere (s.a.s) sorulmuş o da bu konuda şöyle buyurmuştur: "Her kim ki ihtiyaç içinde olur ve gizlice olmaksızın bir şey alır, yer-içerse hakkında ceza gerekmez, o maldan bir miktar alırsa bedelini ödemesi gerekir. Harman ve sergi yerine getirildikten ve burada kurutulduktan sonra çalarsa ve çaldığı miktar da bir kalkan kıymetinde ise, hakkında el kesme cezası uygulanır."⁶⁷

Zâhirîler'e göre çalınan malın değersiz veya asıl itibariyle mübah olması ya da kısa sürede bozulabilir cinsten olması arasında fark bulunmamakta, bundan dolayı da her türlü malın çalınması halinde had cezasının uygulanacağı görüşü benimsenmektedir. Onlara göre cumhurun delil olarak sunmuş olduğu yukarıdaki rivâyetler sahih değildir. Şayet bu hadisler sahih olsaydı hırsızın gerekliliğini iddia eden cumhurun aleyhine delil olurdu. Şöyle ki, mülk edinmek maksadıyla, haksız yere gizlice çalınan meyve ve ağacın diğer faydalı şeylerinin hiç birinde had cezasının uygulanmaması gerekirdi. Öyleyse dalda, yerde, sergide, kapta, korunaklı yerde olsun ya da olmasın fark etmez, âyetin umûmu gereği hırsızlık fiilini işleyene had cezası verilir. Zâhirîler ot yiyen hayvanların çalınması durumunda da had cezasını gerekli görürler. Ancak kayıp olmaları durumunda ilan etmek gayesi ile alana had cezası uygulanmaz. Çünkü bu kişi hukuken hırsız değildir.⁶⁸

3.2. Malın Korunduğu Alandan (Hırsız) Çalınması

Hırsıza had cezasının uygulanması için aranan şartlardan bir diğeri de koruma altında bulunan malın bulunduğu alandan (hırsız) gizlice çıkarılmasıdır. ⁶⁹ Zâhirîler ve bir grup hadisçileri dışarıda bırakacak olursak İslâm hukukçularının çoğu hırsızlık suçunun had ile cezalandırılabilmesi için malın fail tarafından korunaklı yerden çıkarılması şartını ileri sürmüşlerdir.⁷⁰ Koruma altında bulunmayan bir malın sahibinden izinsiz gizlice alınması, hukuken mala karşı işlenmiş bir suç olmakla birlikte, faile had uygulanmasını gerektirecek bir eylem değildir. Ancak gizli olarak işlenmesi sebebiyle bu eylem ihtilas⁷¹ sayılır ve suçlu ta'zîrle cezalandırılır.⁷²

Zâhirîler'e göre, malın korunduğu alandan veya bir başka yerden çalınmış olması arasında fark yoktur. Kişinin çalmış olduğu malın değeri nisap miktarına ulaşmış olması had cezasının uygulanabilmesi için yeterlidir. Onlara göre cumhurun hırsızlık haddi için gerekli gördüğü korunaklı yer şartı kesinlikle geçersizdir. Bunun nedeni korunaklı yer mefhumunun hırsızlık âyetinin umumunun kapsamına girmemesidir.⁷³ Ayrıca şu hadis de bu uygulamanın geçersiz olduğunu göstermektedir: Mahzûmoğulları kabilesinden bir kadın hırsızlık yapmış, Kureyşliler bu kadının affını ummuştu. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.s) kalktı ve şöyle dedi: "Sizden öncekiler, aralarında şerefli ve itibarlı biri hırsızlık yaptığı zaman onu bıraktıkları, zayıf biri hırsızlık yaptığında ise elini kestikleri için helak oldular. Allaha yemin olsun ki Muhammed'in kızı Fâtîma çalmış olsaydı, muhakkak onun elini de keserdim."⁷⁴, "Allah bir yumurta ya da bir ip çalıp da

⁶⁶ Müslim, "Hudûd", 5; Neseî, "Sârik", 10.

⁶⁷ Ebû Dâvûd, "Lukata", 11; Buhâri, "Hudûd", 13; Tirmizî, "Büyû", 54.

⁶⁸ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 11/423

⁶⁹ Detaylı bilgi için bkz: Dirik, "Hırsızlık Suçunda Koruma Alanı Şartı (Hırsız) Kavramı"; Ahmet Aydın, "Hanefî Doktrininde Hırsızlık Suçunda Şekil Unsuru Ve Cezaî Mesuliyete Etkisi", *İHAD* 24 (2014), 269.

⁷⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 9/36; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 816; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 3/354; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/117.

⁷¹ İslam hukuk terimi olarak ihtilas, "bir malı sahibinin elinden veya evinden gâfletinden istifade ile alenen ve süratle kapıp almak" anlamına gelmektedir. Bkz: Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 238.

⁷² Dirik, "Hırsızlık Suçunda Koruma Alanı Şartı (Hırsız) Kavramı", 137; Recep Cici, *İslâm Ceza Hukukunda Hırsızlık ve Cezası* (Bursa: Emin Yayınları, 2013), 106.

⁷³ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 11/415.

⁷⁴ Buhâri, "Fezâilü's-Sahâbe", 18.

eli kesilen hırsıza lanet etsin."⁷⁵ İbn Hazm'e göre, Hz. Peygamber (s.a.s) istisnasız olarak hırsızlık yapan herkesin elinin kesilmesine hükmetmiş, cezayı uygulamak için herhangi bir şekilde korunaklı yerden alınmış olmasını (hırz) şart koşmamıştır. Şayet böyle bir uygulama olsaydı, "O arzusuna göre konuşmaz, o (bildirdikleri) vahyedilenden başkası değildir. Senin Rabbin unutucu değildir."⁷⁶ âyetinde olduğu üzere bu durumu insanlara bildirirdi. Ayrıca Allah, malı hırsızından alıp çıkarmadığı müddetçe hırsızın elinin kesilmemesini murad etseydi bunu ihmal etmez, Resûlünün lisanıyla ya âyet, ya da hadis olarak bizlere açıklar, biz de buna muttali olur ve mükellefiyet hususunda sıkıntıya düşmezdik. Allah ve Resûlü böyle bir şey yapmadığına göre, hırsızlıkta korunaklı yer (hırz) mefhumunun şart koşulması geçersizdir.⁷⁷

Ayrıca İbn Hazm, sirkat lafzının "hırsızın, kendisinin olmayan bir malı çalması" manasına geldiği, lafzın gerektirdiği mefhum içerisine hırzın dâhil edilemeyeceği hususunda ümmetin ittifağının bulunduğunu ifade etmektedir. Ona göre; lafzın lügat manasına hırz şartını karıştıran cumhur kelimenin lügat manasıyla ilgili oluşan icmâ'a muhalefet ederek şeriatla olmayan ve sıhhati hususunda hiçbir delili bulunmayan bir şeyin varlığını iddia etmektedir.⁷⁸

Sonuç

Müslüman âlimler, şer'î hükümleri istikra yoluyla incelediklerinde bu hükümlerin temelde can, mal, din, akıl ve nesil şeklinde beş esası korumayı amaçladıkları neticesine ulaşmışlardır. Bu esasların korunması dünya hayatının istikrarı ve ahiret hayatının da kurtarılması açısından önem arz eder. Bu bakımdan İslam hukuku hırsızlık ve türevlerini yasaklamış, hırsızlık yapana caydırıcı olması için bir takım cezai müeyyideler uygulamıştır.

İslam ceza hukukunda had suçları kategorisinde yer alan hırsızlık suçunun cezası, şartları gerçekleşince failin elinin kesilmesidir. Şartların tam olarak gerçekleşmediği hırsızlık suçlarında faile ta'zîr kapsamında yasama organının takdir etmiş olduğu bir ceza uygulanabilmektedir. İslâm hukukçuları işlenen suçun haddi gerektirecek bir nitelik kazanması için Hz. Peygamberden (s.a.s) gelen rivayetler doğrultusunda kendi metotlarına uygun olarak bazı şartlar aramaktadırlar.

Çalışmamızda Zâhirî mezhebinin görüşleri çerçevesinde had cezasını gerektirecek bir hırsızlık suçunun oluşumunu incelemeye çalıştık. Zâhirî mezhebi nasların zahirlerindeki hükümlerle yetinmeyi kendisine ilke edinmektedir. Onlar genel olarak nasların illet, hikmet, maslahat temelinde anlaşılmasına ve bu yolla hükümlerin, hakkında hüküm bulunmayan başka olaylara yürütülmesine karşı çıkarlar. Kitap, Sünnet, Sahâbenin İcmâ'ı ve delil dışındaki delilleri zannî oldukları gerekçesiyle kabul etmemektedirler. Bu özellikleri sebebiyle birçok fıkhi meseledeki görüşleri cumhurun görüşleri ile farklılık arz etmektedir.

Zâhirî mezhebinin hırsızlık suçuna ilişkin temel yaklaşımı hırsızlık ile ilgili âyetin zahirini esas almalarıdır. Bu sebeple onlar hırsızlığı, "kendisinin olmayan bir şeyi almak suretiyle saklamak" şeklinde tarif etmişlerdir. Yapmış oldukları tanımın neticesi olarak da hırsızlık haddinin uygulanması için kişinin kendisine ait olmayan bir malı çalmasını yeterli görmüşler, buna karşın malını çaldığı kişinin akraba, hırsız, gâsıp veya başka herhangi bir kimse olması ile malın korunaklı ya da korunaksız yerden çalınması arasında herhangi bir fark gözetmemişlerdir. Bunların yanı sıra Zâhirîler akrabalık nedeniyle had cezasının düşmeyeceği görüşündedirler. Onlara göre usul ve fûrûdan herhangi biri diğerine ait bir malı çalarsa failine had cezası uygulanır.

⁷⁵ Buhârî, "Hudûd", 13.

⁷⁶ en-Necm 53/2-3; Meryem 19/64.

⁷⁷ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 11/415-416.

⁷⁸ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 11/416.

Zâhirîler, cumhurun delil olarak sunmuş olduğu “*Sen ve malın babanıdır*” şeklindeki hadisin hükmünün mîras âyetleriyle neshedildiğini böylelikle çocuğun malının sadece kendisinin mülkü olduğunu savunurlar.

Hırsıza haddin uygulanabilmesi için, çalınan malın nisaba ulaşması gerektiği hususunda Dâvûd ez-Zâhirî ile İbn Hazm’ın görüşleri farklılık arz etmektedir. Dâvûd ez-Zâhirî’ye göre çalınan malın az ya da çok olması durumu değiştirmez, hırsızlık yapana had cezası uygulanır. İbn Hazm’e göre ise çalınan mal altınsa hırsızlık nisabı dörtte bir dinardır. Altın dışında bir mal ise, bu durumda nisap bir kalkan değeridir. İbn Hazm kalkanın değerinin ne olduğu hususunu açıklamamıştır.

Cumhurun aksine Zâhirîlere göre, malın korunaklı yerden çalınmış olmasının had cezasının tatbik edilmesine bir etkisi yoktur. Had cezasının uygulanması için malın el değiştirmesi yeterlidir.

Zâhirîler hırsızlık suçunun iki adil şahit ya da hırsızın ikrarıyla sabit olacağı görüşündedirler. Had cezasını gerektirecek bir hırsızlık yaptığı kanıtlanan kişiye uygulanacak ceza, ilk hırsızlık suçunda sağ elinin bilekten kesilmesidir. Ancak fakihler had cezası uygulandıktan sonra aynı suçun tekrar işlenmesi durumunda faile uygulanacak müeyyidenin ne olacağı konusundaki rivayet farklılıkları sebebiyle farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Zâhirîlerin sunmuş oldukları bu gerekçeler, onların nasların zahirine bağlı kalmalarından ve sahabe kavlini/uygulamasını delil olarak kabul etmemelerinden kaynaklanmaktadır.

Zâhirîlerle ilgili olarak yapmış olduğumuz bu çalışma, onların naslara lafızcı yaklaşımları sebebiyle, hırsızlık haddinin teşekkülünde hırs vb. unsurlarda şekil şartı arayan cumhurdan özellikle de Hanefîlerden farklı düşüncelerini göstermektedir. Bu durum onların fıkıhın diğer fûrû konularında da cumhurdan farklı görüşler ortaya koymuş olduklarını düşündürmektedir. Bu sebeple fıkıhın diğer konularında da Zâhirî mezhebi ile cumhurun yaklaşım ve görüşlerini ele alan çalışmaların yapılması karşılaştırmalı hukuk çalışmaları açısından zengin bir muhteva oluşturacağı söylenebilir.

Kaynakça

- Abdurrazzak, Ebû Bekr b. Hemmam es-San’ânî. *el-Musannef*. I-XI Cilt. Beyrut: Meclisü’l-İlmî, 1920.
- Apaydın, H. Yunus. “Zâhiriyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/93-100. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Aydın, Ahmet. “Hanefî Doktrininde Hırsızlık Suçunda Şekil Unsuru Ve Cezaî Mesuliyete Etkisi”. *İHAD* 24 (2014).
- Bardakoğlu, Ali. “Hırsızlık”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/384-396. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Cici, Recep. *İslâm Ceza Hukukunda Hırsızlık ve Cezası*. Bursa: Emin Yayınları, 2013.
- Dirik, Mehmet. “Hırsızlık Suçunda Koruma Alanı Şartı (Hırs) Kavramı”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (2015), 127-175.
- Ebû İshak İbrahim b. Ali el-Fîrûzâbâdî (ö. 476/1083), Şîrâzî. *el-Mühezzeb fi fihî’l-İmâm eş-Şâfi’î*. I-III Cilt. Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, ts.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed (ö. 456/1064). *el-Muhallâ bi’l-âsâr*. I-XI Cilt. Mektebetü Dâri’t-Türâs, 2005.

- el-İhkâm fî usûli'l-âhkâm* I-VIII Cilt. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.
- İbn Kudâme Ebû Muhammed Muvaffâkuddîn Abdullah (ö. 620-1223). *el-Muğnî*. I-X Cilt. Mektebetü'l-Kâhire, 1968.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b.Mükerrem (ö. 771/1369), Lisânü'l-Arab, I-XV Cilt. Beyrut, 1414.
- İbn Rüşd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed (ö. 595/1198). *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-mukteşid*. Beyrut, 1971.
- Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud el-Hanefî (ö. 587/1191). *Bedâiü's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*. I-VII Cilt. Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl (ö. 483/1090), Serahsî. *Usûlü's-Serahsî*. I-II Cilt. Beyrut, ts.
- Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, Serahsî. *el-Mebsût*. I-XXX Cilt. Beyrut, 1993.
- Şaban, Zekiyyüddîn. *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)*. çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 19. baskı., 2014.
- Şemsüddîn Muhammed b. Ebû'l-abbâs Ahmed b. Hamza (ö. 1004/1595), Remlî. *Nihâyetü'l-Muhtâc*. I-VIII Cilt. Dâru'l-Fıkr, 1984.
- Şevkânî Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdullah (ö. 1250/1834). *Neylü'l-Evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr*. I-VIII Cilt. Mısır, 1993.
- Udeh, Abdülkâdir. *Mukayeseli İslam Ceza Hukuku*. çev. Ali Şafak. İstanbul: Kayıhan, 2012.
- Yaşar, Mehmet. "İbn Hazm'ın Kur'an'ın Dil ve Üslûp Özelliklerine Yaklaşımı". *Mütefekkir* 8/15 (15 Haziran 2021), 165-187. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.939288>
- Yaşar, Mehmet. "İbn Hazm'ın Yorum Anlayışında Kur'an-Sünnet Bütünlüğü", 27, ts.

RUMELİ İslâm Araştırmaları Dergisi
Journal of Islamic Studies مجلة روم ايلي للبحوث الإسلامية

ISSN: 2564-7903

Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi, Yıl | Year: 5 - Sayı | Issue: 10 - 2022 Ekim | 2022 October: 123-137.

KUR'AN'DA İFFET KAVRAMI: SEMANTİK BİR ARAşTIRMA
The Concept of Chastity in the Qur'ân: A Semantic Investigation

Nazife Vildan GÜLOĞLU
Dr. Öğr. Üyesi, Kastamonu Üniversitesi
Kastamonu, Türkiye
Assistant Prof., Kastamonu University

nguloglu@kastamonu.edu.tr

ORCID ID: 0000-0001-7126-7691

DOI: 10.53336/rumeli.1169292

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 31 Ağustos 2022 / 31 August 2022
Kabul Tarihi / Date Accepted: 22 Eylül 2022 / 22 September 2022
Yayın Tarihi / Date Published: 31 Ekim 2022 / 31 October 2022
Yayın Sezonu / Publishing Date Season: Ekim / October

Atıf / Citation: Güloğlu, Nazife Vildan. "Kur'an'da İffet Kavramı: Semantik Bir Araştırma".
Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi 10 (Ekim 2022): 123-137.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <https://rumeli.trakya.edu.tr/> | <https://dergipark.org.tr/rumeli>

mail to: rumelislam@trakya.edu.tr

Copyright © Published by Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Canakkale Onsekiz Mart University, Faculty of Theology, Canakkale, 17020 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Kur'an'da İffet Kavramı: Semantik Bir Araştırma

Öz:

Kur'an'da bahsedilen pek çok ahlâkî kavram vardır. Bunlardan iffet kavramının bütün ahlâkî kavramlar içerisinde önemli bir yer teşkil ettiği görülmektedir. Dolayısıyla onun özel olarak ele alınması yararlı olacaktır. Bu çalışma, Kur'an'da iffet kavramının semantik olarak incelenmesini hedeflemektedir. İffet kelimesi bu şekliyle Kur'an'da yer almamakla birlikte onun türemiş olduğu aff/عفف kökü, dört âyette geçmektedir. Arapça'da aff/عفف kökü, temelde "az bir şeyi almakla yetinmek" anlamına gelirken daha sonra "helal ve hoş olmayan şeylerden sakınmak, gayri meşru olandan kaçınmak" anlamlarında kullanılmıştır. Kur'an'da da bu doğrultuda geçtiği âyetlerden ikisinde "mala yönelik isteklere gem vurma", diğer iki âyette ise "meşru olmayan cinsel isteklere set çekme" anlamında kullanıldığı görülmektedir. Bu kullanımlara göre iffetin, insanın imtihanı sırasında başına dert olabilecek en önde gelen iki zaafını dizginlemeyi sağlayan önemli bir erdem olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle Kur'an'da kelimenin üç yerde "iffetli olmayı isteme", bir yerde de "güçlüğe katlanarak iffeti elde etme" anlamlarını ifade eden fiil kalıplarında kullanıldıkları görülmektedir. Bu kullanımlara göre iffetin ancak ilâhî bir destekle ulaşılabilecek değerli bir fazilet olduğu söylenebilir. Kur'an'da hayâ, gınâ ve tehassun iffete yakın anlamlı kavramlar olarak öne çıkarken bigâ, teberrüc ve ilhâf ise ona zıt kavramlar olarak alınabilir. İffet kişide cömertlik, sabır ve kanaat gibi erdemlerin oluşmasına katkı sağlayan ve aynı zamanda hırs, riya ve haset gibi kötü ahlâka da engel teşkil eden önemli bir erdemdir.

Anahtar kelimeler: Tefsir, Kur'an, Ahlâk, İffet, Semantik.

The Concept of Chastity in the Qur'ân: A Semantic Investigation

Abstract:

The Qur'ân contains many moral concepts. It is seen that the concept of chastity has an important place among all moral concepts. Therefore, it would be useful to deal with it specifically. This study aims at examining the concept of chastity ('iffat) in the Qur'ân semantically. Although the word chastity ('iffat) does not appear in the Qur'ân in this form, the root 'aff/عفف, from which the word is derived, occurs in four verses. In Arabic, the root 'aff/عفف basically means "to be content with having a small amount of something", the word, however, is also used to mean "to avoid what is not halal and not pleasant, to avoid what is illegitimate". In two of the verses in the Qur'ân, it is seen that the word is used in the sense of "overcoming the desires for property" and in the other two verses it is used in the sense of "harnessing unlawful sexual desires". According to these usages, it is understood that chastity is an important virtue that allows a person to restrain the two most prominent weaknesses that may trouble him during his trial. In the Qur'ân, it is seen that this word is especially used in verb patterns meaning "desiring to be chaste" in three places and "acquiring chastity by enduring hardship" in one place. In terms of these uses, it can be said that chastity is a valuable virtue that can only be attained through divine support. In the Qur'ân hayâ' (while pudicity), ghinâ' (wealth) and taḥaṣṣun (remaining chaste) stand out as concepts close to chastity in meaning, bighâ' (adultery), tabarruj (exposing adornments) and ilhâf (importunity) can be taken as opposite concepts to it. Chastity is an important virtue that contributes to the formation of such virtues such as generosity, patience and conviction in a person, while preventing bad morals such as greed, hypocrisy and envy.

Keywords: Exegesis, Qur'ân, Morals, Chastity ('Iffat), Semantics.

Giriş

Ahlâk, insanlık tarihinde daima bulunmuştur. Ahlâk kelimesi genel manada, kişinin manevi yapısını oluşturan iyi veya kötü olabilecek bütün huyları ifade etse de daha çok *hüsnü'l-huluk* ve *mekârimü'l-ahlâk* gibi terkiplerle de ifadesini bulan “güzel ahlâk” anlamında anlaşılmıştır. Ahlâk kavramı bütün zamanlarda iyiyi, güzeli ve hakkı anlatmak için kullanılmakla beraber, toplumlarda meydana gelen bazı bozulmalar ahlâkî yargıları da değiştirebilmiştir. Câhiliye döneminde şecaatin zulmetmeyi gerektiren bir yapıda anlaşılması da bunun örneklerinden biridir.¹ Bu nedenle Yüce Allah, toplumları her yönden düzeltecek dinler vazetmiştir. Ahlâk da bu vesileyle düzeltilen beşeri yapılar arasında yer almaktadır. Netice olarak son peygamber, “yüce bir ahlâk üzere”² ve “ahlâkî güzellikleri tamamlamak için” gönderilmiştir.³ Elbette Hz. Peygamber’in ahlâkı, Kur’an idi ve Kur’an ile tanzim edildi.⁴ Bugün ahlâkî anlamak için Kur’an’a bakmak elzemdir. Ahlâkî kavramların, en yalın şekilde anlatımı Kur’an tarafından gerçekleştirilmiştir.

Kur’ân-ı Kerim’de ele alınan pek çok ahlâkî kavram bulunmaktadır. Bunlardan iffet kavramının bütün ahlâkî kavramlar arasında önemli bir yer teşkil ettiği görülmektedir. Kindî’ye (ö. 252/866 [?]) göre iffet, insana ait dört güzel huydan biri olup nefste ortaya çıkan faziletler içinde yer almaktadır.⁵ İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve onun çağdaşı İbn Miskeveyh (ö. 421/1030) düşüncesinde de iffet, dört temel erdemden biridir.⁶ Râgıb el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) iffeti “yokluğu bütün ahlâkî güzellikleri silip götüren, varlığıysa diğer ahlâkî güzelliklere erişmeyi kolaylaştıran temel bir fazilet” olarak değerlendirmektedir.⁷ Gazzâlî (ö. 505/1111) de iffeti, güzel ahlâkın esasını teşkil eden dört temel fazilet (hikmet, şecaat, iffet ve adâlet) arasında saymaktadır. Onun beyanına göre iffet; cömertlik, sabır, hoş görülülük, kanaat, vera’, güler yüzlülük, yardımseverlik, zarafet ve tamahkâr olmama huylarına kaynaklık eden temel bir ahlâktır.⁸ Dolayısıyla onun hususen ele alınması faydalı olacaktır. Bu çalışmada Kur’an’da iffet kavramının semantik olarak incelenmesi amaçlanmıştır. Kur’an’da iffet konusuna değinen birtakım çalışmalar bulunmaktadır. Mesela bunlardan birinde iffet kavramı genel tespitlerle ve İslâm dışı ahlâk anlayışlarıyla mukayeseli olarak ele alınmıştır.⁹ Bazı çalışmalarda ise iffet olgusu bir bütün olarak değerlendirilmiş, mesela onun insan onuruyla ilişkisi anlatılmış veya önemli bir şahsiyetteki tezahürü

¹ Zühreir b. Ebû Sülmâ’nın (ö. 609 [?]) Mu’allaka’sında geçen şu beyitler, Câhiliye erdemlerinin başında yer alan cesaretin ne anlama geldiğini göstermektedir: “Arslan yanında, tepeden tırnağa silahlı, atılmış / Saçı keçeleşmiş; tırnakları kısaltılmamış / Cesurdur: Zulme uğradığında zulümle karşılık verir / Çabucak (...) Aksi takdirde kendisi zulme başlar, zulmeder” bk. Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ahmed ez-Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakâti's-seb'* (Beirut: Dârü'l-Âlemiyye, ts.), 80.

² *Kur'ân Yolu* (Erişim 10 Ocak 2021), el-Kalem 68/4.

³ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî İmam Mâlik, *el-Muvatta*, nşr. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992, “Hüsnü'l-huluk”, 8; Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, nşr. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992, 2/381.

⁴ Müslim, “Müsâfirin”, 139.

⁵ Güzel huyların diğerleri ise adâlet, hikmet ve necdettir. bk. Ya'kûb b. İshâk el-Kindî, “Tarifler Üzerine”, *Felsefi Risaleler*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: İz Yayıncılık, 1994), 71.

⁶ bk. Ebû Ali el-Hüseyin b. Abdillâh b. Sînâ, *Tis'u resâ'il* (Kahire: Dârü'l-Arab, ts.), 152; İbn Miskeveyh, *Ahlaki Olgunlaştırma*, çev. Abdulkadir Şener vd. (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1983), 24-25.

⁷ Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb el-İsfahânî, *ez-Zerî'a ilâ mekârimi's-şerî'a*, nşr. Ebû'l-Yezîd Ebû Zeyd el-Acemî (Kahire: Dârü's-Selâm, 1428/2007), 224.

⁸ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn* (Cidde: Dârü'l-Minhâc, 1432/2011), 5/195.

⁹ bk. Abdurrahman Kasapoğlu, “Kur'an'ın İffet Anlayışı -Batılı Cinsel Ahlâk Anlayışlarıyla Bir Mukayese”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3/1 (Şubat 2003), 5-25.

incelenmiştir.¹⁰ Yine bu bağlamda iffetin hayâ ile birlikte ele alındığı da müşahede edilmektedir.¹¹ Bazı muteber ansiklopedilerde ise konunun gerektiği kadar ele alındığı görülmektedir.¹² Dolayısıyla bu çalışma, konusu itibarıyla tamamen farklı olma iddiasında değildir. Ancak bu araştırmayı diğer çalışmalardan ayıran en önemli husus, metod ve kapsam farklılığıdır. Zira bu çalışma, özellikle aff/عفف kökünün Kur'an'daki kullanımlarına odaklanmayı ve bunlara göre iffetin Kur'an bütünü içerisindeki mahiyetine yönelik bazı tespitler sunmayı hedeflemiştir. Bir semantik metot denemesi olması yönüyle de araştırmanın, Kur'an'da iffet kavramının izahına yönelik çalışmalara katkı sağlayacağı umulmaktadır.¹³

Çalışmada öncelikle iffetin türediği aff/عفف kökünün klasik sözlüklerde nasıl manalandırıldığı tespit edilecek, sonra da onun ıstılahi manası beyan edilecektir. Bir Kur'an kavramının çözümlenmeye çalışılmasında, o kavrama eş anlamlı ve zıt anlamlı kavramların da göz önünde tutulması gerekmektedir. Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814) gibi âlimlerin Zümer sûresinde geçen "Allah, sözün en güzelini, âyetleri birbirine benzeyen (müteşâbih) ve ikili (mesânî) bir kitap olarak indirmiştir."¹⁴ ifadesini bu kurala yönelik olarak izah ettikleri görülmektedir. Buna göre Kur'an'da bazı kelimeler, farklı siyâklarda bulunmalarına rağmen aynı anlama gelmektedirler ki âyette geçen müteşâbihin ifade ettiği anlamlar arasında bu da bulunmaktadır. Bazı kelimeler ise Kur'an'da zıtlarıyla beraber ifade edilmişlerdir. Âyette geçen mesânî kelimesinin manalarından biri de budur.¹⁵ İzutsu'ya göre de Kur'an'da kelimeler tek başlarına bulunmazlar. Kendi aralarında gruplar oluştururlar ve birbirlerine çeşitli yollarla bağlı bir bütün meydana getirirler. Bu nedenle Kur'an'daki anahtar kavramları incelerken kelime ilişkilerine dikkat etmek gerekmektedir.¹⁶ Bu nedenle çalışmada, Kur'an içerisinde aff/عفف köküne yakın ve zıt olarak telakki edilebilecek kavramlar da tespit edilip ele alınacaktır. Böylece iffet kavramının Kur'anî boyutunun daha net bir şekilde ortaya çıkması sağlanacaktır. Bundan sonra ise aff/عفف kökü, geçtiği siyâklara göre değerlendirilecektir. Zira bir kelimenin bir temel anlamı, bir de kullanımlara veya siyâklara göre ortaya çıkan anlamları vardır ki

¹⁰ Mesela bk. Adem Dölek, Ayetlerde ve Hadislerde İnsan Onurunu Koruyan Önemli Vasıflardan: İffet, Kutlu Doğum Haftası "Hz. Peygamber ve İnsan Onuru Sempozyumu", 19-21 Nisan 2013, Konya, tsh. Sedat Memiş - Hacı Duran Namlı, 2014, s. 617-634; Ayşe Ateş, "Yusuf Suresi Bağlamında Müfessirlerin İffete Yaklaşımları", Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi/29 (Haziran 2017), 285-320; Hatice Avcı, Kur'an'dan İffet Örnekleri: Hz. Meryem Hz. Yusuf (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 1-76.

¹¹ Mustafa Aygen, "Kur'an'ı Kerim'deki Ahlâkî Öğretiler Üzerine Bir İnceleme: "Hayâ" ve "İffet" Kavramları Örneği", SOBİDER: Sosyal Bilimler Dergisi = The Journal of Social Science 8/50 (2021), 608-625.

¹² Mesela bk. Mustafa Çağrı, "İffet", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Erişim 10 Haziran 2022); "İffet", Hadislerle İslâm, ed. Mehmet Emin Özafşar vd. (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 3/225-234.

¹³ Konuyu çalışma saiklerimizin başında iffetle ilgili tam bir semantik araştırma yapılmamış olması gelmektedir. Söz gelimi bir araştırma başlığında "iffet ve semantik" bir arada kullanılmıştır ancak bu çalışmanın ilgili kavrama yönelik tam bir semantik araştırma olduğu söylenemez. Çünkü semantik çalışmalarda ilgili kavrama, yakın ve zıt anlamlı kavramların da tespit edilip ele alınması gerekmektedir. bk. Selahattin Fettahoğlu, "Mahrem Namehrem İffet ve Namus Kavramlarının Semantiği ve Kur'an'da Kullanılış Biçimleri", Turkish Studies 11/5 (2016), 269-284; Yine araştırmamızın tamamlandığı sıralarda karşımıza çıkan bir çalışmada, sadece iffetin sözlük ve terim anlamlarıyla ona yakın ve zıt addedilen kavramlar üzerinde durulmuş ancak aff/عفف kökünün Kur'an'daki kullanımlarına yer verilmemiştir. bk. Osman Bayraktutan - Münevver Assun Yavuz, "İffet Kavramının Semantik Analizi", Genç Mütefekkirler Dergisi 3/1 (Haziran 2022), 171-209.

¹⁴ ez-Zümer 39/23.

¹⁵ İmâdüddin Ebü'l-Fidâ İsmail b. Kesir, Tefsîrül-Kur'ânî'l-'azîm, thk. Mustafa Seyyid Muhammed vd. (Kâhire: Mektebetü Evlâdî'sh-Şeyh li't-türâs, 1421/2000), 12/123.

¹⁶ Toshihiko İzutsu, Kur'an'da Allah ve İnsan, çev. Süleyman Ateş (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975), 15-16.

bunların hepsine semantik alan denilmektedir.¹⁷ Çalışma, genel bir değerlendirmenin yapıldığı sonuç bölümüyle tamamlanacaktır.

1. Kavramsal Çerçeve

Burada öncelikle iffet kelimesinin türediği aff/ عفف kökünün sözlük ve terim anlamları üzerinde durulacaktır. Sonra da Kur'an'da aff/ عفف kökünün geçtiği bağlamlar dikkate alınarak ona anlam yakınlığı olan kavramlar ile zıt kavramlar belirlenip ele alınacaktır. Bu sayede aff/ عفف kökünün Kur'an'daki kavramsal çerçevesi tespit edilmeye çalışılacaktır.

1.1 İffet Kavramının Sözlük ve Terim Anlamları

İffet kelimesinin türemiş olduğu aff/ عفف kökü lügatte “helal, güzel ve hoş olmayan şeylerden geri durmak, sakınmak ve el çekmek” anlamlarına gelmektedir. Sözlüklerde bu kelime “kazf/ suçlama, iftira atma ve kötüleme” kelimesinin zıddı olarak da beyan edilmiştir. “Hayvan göğsünde kalan süt kalıntısı” için ise bu kökten gelen uff/ عَفَّة kelimesinin kullanıldığı söylenmiştir¹⁸ ki bu da nihayetinde yavrunun emmekten geri durmasının sonucunda oluşan kalıntıyı ifade etmesi bakımından diğer anlamla ilişkili gözükmemektedir. Sonuç olarak kelimenin temelde “az bir şeyi almakla yetinme” anlamına gelirken¹⁹ daha sonra “hoş, helal ve meşru olmayan, çirkin şeylerden el çekmek” anlamlarını da kazandığı anlaşılmaktadır.

İffet kavramının terim anlamları ise kelimenin bir ahlâk kavramı olduğunu öne çıkarır mahiyettedir. Mesela Râgıb el-İsfahânî iffeti “Nefiste yerleşen ve şehvetin galebe çalmasını engelleyen bir niteliktir.” şeklinde izah etmiş, müteaffif kelimesini de “egzersiz yaparak ve disiplin uygulayarak kendinde bu erdemi geliştirmeye çalışan kimse” olarak tanımlamıştır.²⁰ Gazzâlî de iffeti “şehvet kuvvetinin akıl ve dinî kurallar kontrolünde disipline edilmesi” diye açıklamaktadır. Ona göre iffetin ifrat veya tefrite meyletmesinden ise hırs, oburluk, yüzsüzlük, bayağılık, israf, cimrilik, riya, sonunu düşünmeden iş yapma, yaltaklanma, hased, başkalarının felaketine sevinme, zenginlere karşı zelil olma, fakirleri hor görme gibi kötü huylar meydana gelmektedir.²¹ Cürçânî (ö. 816/1413) ise iffeti “Kişiyi ahlâksız durumlara düşüren ifrat ve iktidarsız pozisyonda tutan tefrit hâllerinin arasında kılan orta/kararında bir yapıdır.” diye tarif etmektedir. Ona göre iffetli kişiler, işleri şeriat ve mürüvete uygun olan kimselerdir.²²

¹⁷ Doğan Aksan, *Anlambilimi ve Türk Anlambilimi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1978), 38.

¹⁸ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, thk. Abdulhamid Hendâvî (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye), “aff”, 3/190; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luga*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr vd., (Beirut: Dârü'l-Mısriyye, 1384/1964), “aff”, 1/116; İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh: Tâcü'l-luga ve sihâhu'l-'Arabiyye*, nşr. Halil Me'mûn Şeyhâ (Beirut: Dârü'l-Ma'rife, 2007), “aff”, 721; Ebü'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-luga*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Beirut: Dârü'l-Fikr, 1399/1979), “aff”, 4/3; Ebü'l-Hasen Ali b. İsmail İbn Side, *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-'azam fi'l-luga*, thk. Mustafa es-Sekkâ vd. (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1377/1958-1393/1973), “aff”, 1/50.

¹⁹ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, nşr. Safvân Adnân Dâvûdî (Beirut: ed-Dârü's-Şâmiyye, ts.), 573.

²⁰ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “aff”, 573.

²¹ Gazzâlî, *İhyâ'*, 5/195.

²² Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer'aşlı (Beirut: Dârü'n-Nefâes, 1424/2003), “aff”, 228.

1.2 İffet Kavramıyla Anlam Yakınlığı Olan Kavramlar

Kur'an'da aff/ عَفْو kökünün geçtiği bağlamlar incelendiğinde hayâ, gınâ ve tehassun kavramları iffete yakın anlamlı kavramlar olarak değerlendirilebilir. Şimdi sırasıyla bu kavramların üzerinde durulacak ve iffet kavramının onlara göre durumu belirlenmeye çalışılacaktır.

Hayâ sözlükte “terbiye, edep, utanma, çekingenlik; tövbe, (hatadan) dönme” gibi anlamlara gelmektedir.²³ Terim olarak ise “nefsin fena davranışlardan sıkılıp çekinmesi ve kınanmaktan sakınarak onları terketmesi” manasına gelir.²⁴ Nefsânî ve imanî olmak üzere iki çeşit hayâ olduğundan bahsedilerek nefsânî hayânın “avret mahallinin açılmasından hayâ etmek” gibi Allah'ın yaratılıştan bütün insanlara bahşettiği hayâ şekli olduğu, imanî hayânın ise “mümininin Allah korkusuyla günahları terk etmesi” anlamına geldiği de söylenmiştir.²⁵ Kur'an'da bu kelimenin bir yerde iffet anlamına yakın bir pozisyonda kullanıldığı görülmektedir. Hz. Mûsâ'nın yardımcı olduğu kız hakkındaki bu kullanım “فَجَاءَتْهُ إِحْدَاهُمَا تَتَشَّىٰ”²⁶ şeklindedir ve burada *istihyâ* kelimesi “son derece hayâlî olmayı” ifade etmektedir. Hz. Ömer'in “Bu kız erkeklere karşı cüretkâr davranan, her yere girip çıkan birisi değildi. Örtülü, utancından dolayı elbisesinin yenini yüzüne kapatmış bir vaziyette gelmişti.” dediği nakledilmiştir.²⁷ Kur'an'da “إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ يُؤَدَّى النَّبِيُّ فَيَسْتَحِي مِنْكُمْ” kullanımındaki hayâ kelimesi “utanma, çekinme” manasında iken, “وَاللَّهُ لَا يَسْتَحِي مِنَ الْحَقِّ” şeklinde Allah için kullanımında ise hayâ “terk etmek” anlamına gelmektedir.²⁸

Kur'an'da geçen kavramlardan biri olan gınâ da bazı âyetlerde aff/ عَفْو kökünün geçtiği bağlamlarda ve mana itibariyle ona yakın görülebilecek bir pozisyonda kullanılmıştır. Gınâ kelimesinin türediği gny/ غنى kökü sözlükte “müstağni olmak, ihtiyaç duymamak, zengin olmak ve yetinmek” gibi anlamlara gelmektedir.²⁹ İsfahânî'nin beyanına göre “ihtiyacı olmamak” anlamındaki gınâ Allah'a mahsustur. Duhâ sûresinde “وَوَجَدَكَ غَانِبًا فَاعْتَنَىٰ”³⁰ şeklinde geçen gınâ ise “ihtiyacın azlığı” anlamında kullanılmıştır. Bir de insanların durumlarına göre kazanıp elde ettiklerinin çokluğunu ifade için kullanılan gınâ vardır ki “وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَغْفِرْ”³¹ beyanında gınâ bu manada olup kişinin servetinin çokluğunu ifade etmektedir. “يَحْسِبُهُمُ الْجَاهِلُ أَعْيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ” *Bilmeyen kimseler, iffetlerinden dolayı onları zengin zanneder.*³² beyanıyla da âyette anlatılan fakirlerin “gönülleri zengin ve kanaat sahibi kimseler” oldukları ifade edilmektedir. Bununla beraber ifade “Bilmeyen bir kimse onlarda gördükleri iffetli olma çabası ve nezâket üzere olma gayretinden dolayı onları servetlere malik zanneder.” anlamına da gelmektedir.³³ İlgili âyetlere göre kişiyi iffetli olmaya sevkeden gınânın, maddi zenginlikten öte gönül zenginliği olduğu anlaşılmaktadır. Hadis-i

²³ İbn Sîde, *el-Muhkem*, “hyy”, 3/304.

²⁴ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “hyy”, 270.

²⁵ Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, “hyy”, 158.

²⁶ “Derken, o iki kadından biri utana utana yürüyerek ona geldi” bk. el-Kasas 28/25.

²⁷ Ferrâ el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, thk. M. Abdullah en-Nemr vd. (Riyad: Dârü Tayyibe, 1409/1988), 6/201.

²⁸ el-Ahzâb33/53; Tefsiri için bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu vd. (İstanbul: Dârü'l-Mizân, 1425-1427/2005-2007), 11/376; Nâsırüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl* (Beyrut: Dârü İhyâi't-türâsî'l-Arabî, ts.), 4/237.

²⁹ Ezherî, *Tehzîbü'l-luga*, “gny”, 8/201-203.

³⁰ ed-Duhâ 93/8.

³¹ en-Nisâ 4/6.

³² Bakara 2/273.

³³ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “gny”, 615.

şeriflerde de bu hususa işaret edilmiş, “gerçek zenginliğin mal çokluğu değil, gönül zenginliği olduğu” vurgulanmıştır.³⁴

Tehassun kavramı ise Arapça'da “men etmek” anlamına gelen hsn/حصن kökünden ve “kale” anlamına gelen hsn/حصن kelimesinden gelmektedir. Temelde “kaleyi kendine mesken edinmek” anlamında olan tehassun, mecazi manada “her türlü korunma ve tedbir alma” ile ilgili olarak kullanılmıştır. Mesela beden için bir kale pozisyonunda olması nedeniyle sağlam zırha “دِرْعٌ حَصِينَةٌ” denilmiştir. “İffetli, hürmet sahibi kadın” için “حَصَانٌ” denilmesi, ya iffeti sebebiyle ya evliliği vesilesiyle ya da benimsediği şeref-hürriyyet gibi herhangi bir maniden dolayı koruma altında olmasıyla ilgilidir. Koruma kişinin kendi tarafından yapılıyor manasında “muhsn”, koruma başkası tarafından yapılıyor anlamında “muhsan” tabiri kullanılmıştır. Evli kadınlara, kocaları tarafından korundukları tasavvur edilerek “muhsanât” denilmektedir.³⁵ Tehassun kelimesi, Nûr sûresinde “evlenme imkânı bulamayan kimselere iffetlerini korumayı” emreden âyette *وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا* “Namuslu kalmak isteyen câriyelerinizi fuhşa zorlamayın!” şeklinde geçmektedir. Burada tehassun kelimesinin teaffûf yani iffeti elde etme konusunda tekellûf göstermek anlamına geldiği söylenmiştir.³⁶

1.3 İffet Kavramına Zıt Anımlı Kavramlar

Kur'an'da kullanılan *bigâ*, *teberrüc* ve *ilhâf* kavramları iffet kavramına zıt kavramlar olarak alınabilir. Bigâ kelimesi sözlükte “günah işlemek, ahlâksız bir hayat sürmek ve zina etmek” anlamlarına gelen fücûr kelimesiyle izah edilmiştir. Esasında bigâ kelimesinin aslı olan bgy/بغى kökü “haset etmek ve istemek” anlamlarına gelmektedir. Mesela Arapça'da “فَالَانِ يَبْغِي” denilmektedir ki bu cümle “Bir kimse bir topluluğa zulmetti ve onlara eziyet etmek istedi.” anlamında kullanılmaktadır.³⁷ Ayrıca bgy/بغى kökünün “haddi aşmak, küstah/arsız bir tavır takınmak, yara şişmek ve kötüye gitmek” gibi anlamlara geldiği de söylenmiştir.³⁸ İffet kelimesinin geçtiği âyetlerden biri olan Nûr sûresinin 33. âyetinde bigâ kelimesi “وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ” şeklinde geçmektedir ki Ezherî'ye (ö. 370/980) göre burada bigâ, fücûr yani “günah işlemek, ahlâksız bir hayat sürmek ve zina etmek” anlamlarına gelir. Meryem sûresinde (19/20) “قَالَتْ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا” şeklinde geçen “بَغِيًّا” kelimesi de “zinakâr” anlamındadır.³⁹ Bu kullanımlara göre bigâ kavramı, özellikle ırzı korumaya yönelik olarak kullanılan iffet kavramına zıttır ve iffetli olmaya çalışmak bu hasletten uzak kalmayı gerektirir.

Teberrüc kelimesinin aslı burc olup “gökyüzü ve surlar” anlamına gelmektedir. Tefe“ul kalıbındaki bu kelime “göstermeyi ve görünmeyi istemek” ve hatta “gizli olanı izhar etme konusunda tekellûf göstermek” demektir. Bu anlamlardaki kelimenin Nûr sûresinin 60. âyetinde iffetle bağdaşmayan bir pozisyonu ifade için kullanıldığı söylenebilir. Burada *teberrüc* kelimesi “kadının örtünmesi gereken güzelliklerini izhar etmesi” ve “zinetini ve

³⁴ bk. Buhârî, Rikak 15; Müslim, Zekât 130; Tirmizî, Zühd 40; İbni Mâce, Zühd 9.

³⁵ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “hsn”, 239-240; Ayrıca bk. İbn Sîde, *el-Muhkem*, “hsn”, 3/110-111.

³⁶ Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm/Tefsîru Ebi'l-Leys es-Semerkindî*, thk. Ali Muhammed Muavvîd vd. (Beyrut: Dâri'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2002), 2/439; Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed en-Nisâbü'rî el-Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, nşr. Muhammed b. Sâlih b. Abdillâh el-Fevzân vd. (Riyad: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1430/2009), 16/248.

³⁷ Ezherî, *Tehzîbü'l-luga*, “bgy”, 8/209-212.

³⁸ Cevherî, *es-Sihâh*, “bgy”, 8/209.

³⁹ Ezherî, *Tehzîbü'l-luga*, “bgy”, 8/210.

güzelliklerini erkeklere göstermesi" gibi anlamlara gelmektedir.⁴⁰ Âyete göre evlenmekten umudunu kesmiş kadınlar "elbiselerini çıkarabilecekleri" beyanı ile korunma külfetinden muaf tutulmuşlardır. Ancak bu (ruhsat), "zinetlerin gösterilebileceği" şeklinde anlaşılmasın diye ilgili âyette *عَزَىٰ مُتَبَرِّجَاتٍ بِرَبِّنَا* ifadesi kullanılmış, buna ilave olarak da "(elbiseleri çıkarmaya karşı) iffet istemenin (isti'fâf) daha hayırlı olduğu" vurgulanmıştır.⁴¹ Dikkat edilirse burada teberrüc, giyime yönelik sunulmuş ruhsat hâliyle bile bağdaşmayan bir açılma durumunu ifade etmektedir. Kişinin iffetli olmayı istemesi ve bunun gereği olarak da dış örtüsünü veya başörtüsünü çıkarmayı terketmesi ise her hâlükârda daha hayırlı bir durumdur.⁴²

İlhâf kavramı ise temelde "kendisiyle örtülünen şey" anlamına gelen *lihâf* kelimesinden gelmektedir. Sözlükte *lhf/لحف* kökü "bir şeyi örtüyle örtmek ve dış elbisesi giydirmek" anlamındadır. Bir şeyi istemek anlamıyla birlikte ise *ilhâf*, istemede ısrarlı davranmayı ifade etmektedir.⁴³ *İlhâf* kelimesinin örtü anlamına gelen *lihâftan* gelmesi "ısrarcı kimsenin, istekte bulunduğu kimseye örtüye yapışır gibi yapışması" ile de açıklanmıştır.⁴⁴ Bakara sûresinin 273. âyetinde geçen *ilhâf* kelimesinin "ısrar etmek, verilen bir şey olmadan ayrılmamak ve kişiye mülazemet etmek" anlamlarına geldiğini ifade eden Zemahşerî (ö. 538/1144) de Arapça'da "Yanıdakinin fazlasını bana verdi." anlamında "*لَحَفْنِي مِنْ فَضْلِ لِحَافِهِ*" denildiğini beyan etmiştir.⁴⁵ Bununla birlikte ilgili âyette geçen "*لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِحْفَافًا*" beyanının "İstek izharında bulunmazlar." yani "İstemezler." anlamına geldiği de söylenmiştir.⁴⁶ Zira zikri geçen âyette anlatılan Suffe ashâbının durumları göz önüne alındığı zaman onların "ne istemeleri, ne de bu istemede ısrarlı davranmaları söz konusu olmuştur."⁴⁷ Teaffüf kelimesinin tekellüf ifade edip "istemeyi tamamen terk etmek" anlamına gelmesi ve ilgili âyette "Sen onları simalarından tanırsın!" buyrulması da bu yorumla ilgili delil kabul edilmiş ve "İstemek onların özellikleri arasında olsaydı, onların bir alametle tanınmalarına ihtiyaç kalmazdı." denilmiştir.⁴⁸ Râzî'ye göre ise burada onların ısrarla istemediklerinin beyan edilmesi, onların hâllerini açıklamak için değil "ısrarla isteme hâlinin kötülüğüne dikkat çekmek" içindir.⁴⁹ Netice itibarıyla ilgili âyette geçen *ilhâf* kavramı, istemede ısrarlı davranmak anlamına gelip hiçbir şekilde iffetli olmakla bağdaşmayacak bir karakteri ifade etmektedir. Hatta iffetli olma hâlinin, ısrar olmaksızın istemeyi bile nefyettiği anlaşılmaktadır.⁵⁰ Nitekim bazı müfessirlerin beyanına göre ilgili âyette geçen iffet kelimesi, tefe"ul kalıbında kullanılmıştır. Bu kalıp, mübalağa sığası olup "bir şeyden sakınıp onu istemekten de uzak kalmayı" ifade etmektedir.⁵¹

⁴⁰ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî vd. (Kahire: Dârü Hicr, 1422/2001), 17/364; Ebüssuûd Muhammed b. Muhammed el-İmâdî, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâye'l-Kur'âni'l-kerîm*, Riyâd: Mektebetü'r-Riyâdî'l-Hadîse, ts. 4/147.

⁴¹ bk. Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân el-Endelûsî İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1422/2001), 4/195.

⁴² Âyetteki *siyâb* kelimesinin ne olduğu hakkındaki görüşler için bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 17/360-365.

⁴³ Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, "lhf", 4/75; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân*, nşr. Seyyid Ahmed Sakr (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1398/1978), 98.

⁴⁴ Semerkandî, *Tefsîrü's-Semerkandî*, 1/233.

⁴⁵ Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gaoâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*, nşr. Halîl Me'mûn Şeyhâ (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1430/2009), 153.

⁴⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 2/194.

⁴⁷ Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî el-Bağdâdî ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*, thk. Abdülcelîl Abdüh Şelebî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988), 1/357.

⁴⁸ Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 1/338.

⁴⁹ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb: et-Tefsîru'l-kebîr* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1401/1981), 7/88.

⁵⁰ Bu yönde açıklamalar için bk. Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, 4/457.

⁵¹ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006), 4/373.

2. İffetin Kur'an'da Kullanımı

İffet kelimesi Kur'an'da bu şekilde geçmemektedir. Ancak onun türemiş olduğu aff/عَفْ kökü, dört âyette farklı fiil formlarında kullanılmıştır. Bu âyetlerden ikisinde iffetin “mala yönelik isteklerden sakınma”, diğer iki âyette ise “meşru olmayan cinsel isteklere set çekme” anlamında kullanıldığı görülmektedir. Makalenin buradan sonraki bölümünde aff/عَفْ kökünün Kur'an'daki kullanımları ve bu kullanımlara göre iffetin yüklendiği manalar tespit edilmeye çalışılacaktır.

2.1 Mala Yönelik İsteklere Karşı İffet

Kur'an'da aff/عَفْ kökünün iki âyette maddeye yönelik olarak kullanıldığı belirtilmişti. Bunlardan ilki Allah yolunda infak edenlerin durumlarını anlatan, infakları makbul olan kimselerle makbul olmayanları karşılaştıran ve makbul infakın hususiyetlerinden bahseden bir bağlam içerisinde şu şekilde geçmektedir:

لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْتِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ

“(Yapacağınız hayırlar,) kendilerini Allah yoluna adanmış, bu sebeple yeryüzünde kazanç için dolaşamayan fakirler için olsun. Bilmeyen kimseler, iffetlerinden dolayı onları zengin zanneder. Sen onları simalarından tanırsın. Çünkü onlar yüzüzlük ederek istemezler. Yaptığınız her hayrı muhakkak Allah bilir.”⁵²

Âyetin nâzil olduğu tarihî bağlam ise ilgili ifadelerde “kendilerini Allah yoluna adayan ve bu sebeple yeryüzünde kazanç için dolaşamayan fakirler” şeklinde bahsedilen kimselerin Suffe ehli⁵³ ve Mekke'den Medine'ye hicret eden fakir muhacirler⁵⁴ oldukları bilgisini vermektedir. Bunlar dört yüz kişi civarında olup Medine'de ev ve akrabaları olmayan, Mescid-i Nebevî'de kalan, Kur'an-ı Kerim öğrenimiyle meşgul olan, oruç tutan ve gazvelere katılan kimselerdir. İbn Abbas'tan gelen bir rivayete göre Hz. Peygamber (s.a.s.) onları taltif etmiş ve onların vasıflarına sahip olan kimselerin cennette kendisiyle beraber olacaklarını müjdelemiştir.⁵⁵ Âyet-i kerimeye göre bunların özellikleri “kendini Allah yoluna vakfetme, sırf bu sebeple maişet ve ticaret işleriyle uğraşamama, iffetli olma gayretiyle bilmeyenlerce zengin zannedilme, simalarından tanınma ve yüzüzlük edip istememe” şeklinde sıralanabilir.

Dikkat edilirse bu âyette iffet kavramı, teaffüf/تَعَفُّفْ kelimesiyle ifade edilmiş ve kelimenin devamında neden sakınıldığı beyan edilmemiştir. Tefsirlerde ise buradaki teaffüf, genellikle “istemeyi terk etmek” ve bazen de “kanaat” şeklinde izah edilmiştir.⁵⁶ Hz. Peygamber'in, ısrarla mal talebinde bulunmayı hoş görmediği⁵⁷ ve hatta bazı sahâbilerden

⁵² el-Bakara 2/273.

⁵³ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 1423/2002), 1/224; Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 1/337.

⁵⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/23; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, 4/447.

⁵⁵ Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 153; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 27/109-110.

⁵⁶ Mesela bk. Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 1/233; Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, nşr. Seyyîd b. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 1/336; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, 4/452; Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 1/338; Şemsuddin Ahmed b. Süleyman İbn Kemal Başa er-Rûmî el-Hanefî, *Tefsîru İbn Kemal Başa*, thk. Mahîr Edib Habbûş (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 1439/2018), 2/205.

⁵⁷ Mesela Ebü Saîd el-Hudrî'nin (r.a.) rivayetine göre Ensâr'dan bazı kimseler Hz. Peygamber'den (mal) istemişlerdi. Resûlullah (s.a.s.) isteyen kimseye mutlaka verirdi. (Öyle de yaptı.) Nihayetinde yanındaki infak

“kimseden bir şey istememek üzere” biat aldığı bilinmektedir.⁵⁸ Ashap arasında öyleleri vardır ki Resûlullah'a verdikleri söz sebebiyle hayatları boyunca kimseden hiçbir şey istememişlerdir.⁵⁹ Bütün bu rivayetler doğrultusunda anlaşılmaktadır ki ilgili âyette övgüyle bahsedilen teaffûf, “meşru olan şeyleri bile istemeyi terk etmek” anlamında kullanılmıştır. Buna ilave olarak âyette teaffûf kelimesinden sonra *لَا يَسْتُلُونَ النَّاسَ الْحَافًا* buyrulması ise “onların hiçbir şekilde istemediklerinin beyanı” olarak değerlendirilmiş ve ifadenin “Onlar, ne ısrarla ne de ısrar etmeksizin isterler.” anlamına geldiği söylenmiştir.⁶⁰ Âyetteki teaffûf/تَعَفُّفٌ kelimesinin tefe“ul kalıbında olduğuna dikkat çeken Begavî (ö. 516/1122) bunun “bir şeyden el çekme ve geri durma hususunda tekellûf etmeyi” ifade ettiğini belirtmektedir.⁶¹ Âyetteki bu kullanım, kuldun zuhur eden iffetin bir anlamda iffetli olma çabasından ibaret olduğunu da göstermektedir. Zira Hz. Peygamber de “İffetli olmak isteyen Allah iffetli kılar, halka karşı müstağni olmak isteyen de Allah insanlara muhtaç etmez.”⁶² buyurarak nihayetinde iffetin Allah'ın lütfuyla hasil olan bir meziyet olduğunu ifade etmiştir.

Yukarıdaki âyette geçen cahil kelimesi ise İbn Kuteybe'ye (ö. 276/889) göre “bilen” anlamındaki habîr/خَبِيرٌ kelimesinin karşıtıdır ve bu durumda âyetteki *يُحَسِّبُهُمُ الْجَاهِلُ أَعْيَاءَ* ifadesi “Onların durumlarını bilmeyenler, onları zengin sanırlar.” manasına gelmektedir.⁶³ Yani onlar, gerçek durumları bilinmediği için zengin zannedilmektedirler. Bunun ötesinde onların zengin sanılmalarının asıl kaynağının teaffûf hâlleri olduğu da belirtilmiştir. Tefsirinde bu izaha yer veren Âlûsî (ö. 1270/1854), teaffûf kelimesinin “birşeyi elde etmeye güç yetirmekle beraber onu terk etmek ve ondan yüz çevirmek” anlamına geldiğini ifade ederek⁶⁴ iffetin bir zorunluluk hâli değil, isteyerek hâsıl olan bir karakter olduğuna dikkat çekmiş gözükmektedir.

edilecek şeyler tükenince şöyle buyurdu: “Yanımda bulunan malları sizden asla esirgemem. Şunu da bilin ki kim iffetli kalmayı isterse, Allah onu iffetli kılar. Kim de sabretmeye çalışırsa, Allah ona sabır verir. Kim (halktan) müstağni olmayı dilerse, Allah ona zenginlik ihsan eder. Sizlere sabırdan daha hayırlı ve daha büyük bir hayır verilmemiştir!” bk. Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), “Rikâk”, 20.

⁵⁸ Ebû Abdurrahman Avf İbn Mâlik (r.a.) şöyle dedi: Biz dokuz veya sekiz yahut yedi kişilik bir topluluk Resûlullah'ın (s.a.s.) etrafında oturuyorduk. Bize “Allah'ın elçisine biat etmiyor musunuz?” diye sordu. Oysa biz, yeni biat etmiştik. Bu nedenle “Ey Allah'ın elçisi! Biz sana biat ettik ya!” dedik. Sonra o tekrar “Allah'ın elçisine biat etmiyor musunuz?” buyurdu. Bunun üzerine ellerimizi uzatarak “Ey Allah'ın elçisi! Biz sana biat etmiştik. Şimdi ne üzerine biat edelim?” dedik. O da “Allah'a kulluk edip hiçbir şeyi O'na ortak koşmamak, beş vakit namaz kılmak, Allah'a itaat etmek -ve sesini alçaltarak bir cümle söyledi- ve kimseden bir şey istememek üzere biat edeceksiniz!” buyurdu. (Hadisin râvisi Ebû Abdurrahman dedi ki:) Yemin ediyorum ki bu gruptan bazısının kamçısının yere düştüğünü, onun da kimseden onu kendisine vermesini istemediğini gördüm. bk. Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), “Zekât”, 108; Ayrıca bk. Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen*, nşr. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), “Zekât”, 27; Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünen*, nşr. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), “Salât”, 5; Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen*, nşr. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), “Cihâd”, 41.

⁵⁹ Mesela Hz. Sevbân bu kimselerdendir. bk. Ebû Dâvûd, “Zekât”, 27; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, nşr. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları 1413/1992), “Zühd”, 61.

⁶⁰ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, nşr. İbrâhîm Şemsüddîn (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1433/2002), 1/131; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, 4/457.

⁶¹ Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 1/338.

⁶² bk. Buhârî, “Zekât”, 18, “Vasâyâ” 9, “Nafakât” 2; Müslim, “Zekât”, 95; Ebû Dâvûd, “Zekât”, 39; Nesâî, “Zekât”, 53, 60.

⁶³ İbn Kuteybe, *Tefsîru garîbî'l-Kur'ân*, 98.

⁶⁴ Şehâbeddîn Mahmûd el-Âlûsî, *Râhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî* (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.), 3/47; Ayrıca bk. Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf Semîn el-Halebî, *ed-Dürri'l-masûn fî 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, nşr. Ahmed Muhammed el-Harrât (Dimaşk: Dârü'l-Kalem, ts.), 2/261.

Kur'an'da aff/عفف kökünün maddeye yönelik olarak kullanıldığı ikinci âyet, Nisâ sûresindedir. Medîne'de nâzil olan bu sûrede⁶⁵ insanlar öncelikle "Allah'a karşı saygısız olmaktan ve akrabalık haklarına riayet etmemekten" sakındırılmış, sonra da yetim ve kadın hakları konusunda uyarılmışlardır. Mallarını akıllıca tasarruf edemeyen kimseler ise beslenme, giyinme ve güzel muamele hususunda vasilere emanet edilmişlerdir. İşte bu bağlamda sûrenin 6. âyetinde yetim malıyla ilgili tasarruflardan bahsedilerek "yetim malına tenezzül edilmemesi gerektiği" aff/عفف kökünden gelen "فَلْيَسْتَعْفِفْ" kelimesiyle şu şekilde ifade edilmiştir:

وَإِتْلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهَدُوا عَلَيْهِمْ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ حَسِيبًا

"Evlilik çağına gelinceye kadar yetimleri (gözetip) deneyin, eğer onlarda akıllıca bir olgunlaşma görürseniz hemen mallarını kendilerine verin. Büyüyecekler (de geri alacaklar) diye o malları israf ile ve tez elden yemeyin. Zengin olan (veli) iffetli olmaya çalışsın, yoksul olan da (ihtiyaç ve emeğine) uygun olarak yesin. Mallarını kendilerine verdiğiniz zaman yanlarında şahit bulundurun. Hesap sorucu olarak da Allah yeter."

Âyete göre yetim kimseye malı, o ancak akıl baliğ olup malını zayi etmeyecek bir pozisyona geldiği zaman teslim edilmelidir.⁶⁶ Bu bağlamda "وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ" beyanı, yetim malı himayesinde olan vasiye yönelik bir emirdir. İfade "Veli zenginse yetimin malından yemesi helal değildir." şeklinde anlaşılmış,⁶⁷ iffetin "bir şeyden uzak durmak ve o şeyi terk etmek" anlamına göre "Onu terk etsin ve yemesin!" şeklinde⁶⁸ veya iffetin "helal olmayan şeyden sakınmak" anlamından hareketle "Yetim malından uzak dursun, az veya çok onu kayba uğratmasın!" diye izah edilmiştir.⁶⁹ Dikkat edilirse âyette geçen "فَلْيَسْتَعْفِفْ" kelimesi, istif'âl kalıbındadır. Bu kullanımın sülâsî hâline göre daha belîğ olduğunu beyan eden Zemahşerî, bu sayede "iffetin artmasının talep edildiği" görüşündedir.⁷⁰ Bazı hadislerde de iffet kelimesi bu kalıpta kullanılmış, "iffetli olmak isteyen Allah'ın iffetli kılacağı" vurgulanmış⁷¹ ve iffet, Allah'tan istenecek güzel hasletler arasında sayılmıştır.⁷²

2.2 Meşru Olmayan Cinsel İsteklere Karşı İffet

Kur'an'da aff/عفف kökünün iki âyetteki kullanımını ise şehvi isteklerin kontrolüne yöneliktir. Bu âyetlerde iffet, kişinin meşru olmayan pozisyonlara düşmemek/düşürmemek

⁶⁵ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, 3/331.

⁶⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/407; Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve ashâbı yetim malının kendisine teslimi için sadece malı muhafaza edebilme pozisyonunu dikkate almışlardır. İmam Şâfiî (ö. 204/820) ise hem dîni hem de malî salâhiyeti şart koşarak ancak bulûğa erdikten sonra iffetli olup malı muhafaza edebileceği ortaya çıkan yetime malının verilebileceğini ifade etmiştir. bk. Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, 6/331.

⁶⁷ Âyetteki "Yoksul olan da maruf yolla yesin!" cümlesi de "Veli fakir ise o maldan borç alsın ve eli genişlediği zaman da aldığı borcu geri versin!" manasına gelmektedir. bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/414; Bununla birlikte zor durumda kalan vasînin yeteri kadar yetim malından alabileceği de söylenmiştir. bk. Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 1/333.

⁶⁸ Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, 6/333.

⁶⁹ Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 1/167; Ayrıca bk. Kurtubî, *el-Câmi'*, 6/71; Yetim malından faydalanmanın hangi durumlarda caiz olacağıyla ilgili açıklamalar için bk. Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Sâdık Kamhâvî (Beyrut: Dârü l-İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1416/1992), 2/362-364.

⁷⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 221; Ayrıca bk. Muhammed b. Yusûf Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhît*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd vd. (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993), 3/182.

⁷¹ bk. Buhârî, "Zekât", 18, "Vasâyâ" 9, "Nafakât" 2; Müslim, "Zekât", 95; Ebû Dâvûd, "Zekât", 39; Nesâî, "Zekât", 53, 60.

⁷² Mesela Hz. Peygamber "Allah'ım! Senden hidayet, takva, iffet ve gınâ isterim." şeklinde dua edilmesi tavsiye edilmiştir. Bk. Müslim, "Zikir", 72; Tirmizî, "Da'avât", 72; İbn Mâce, "Du'â", 2.

için sığındığı bir liman mesabesindedir. Bu âyetler, Medine'de peyderpey nâzil olduğu anlaşılan Nûr sûresinin 33 ve 60. âyetleridir. Nûr sûresinin başından itibaren ırz ve namusun korunmasına yönelik bazı kaidelerin ortaya konulduğu ve bunlardan biri olarak da sûrenin 32. âyetinde evlenmeye müsait olan kimselerin⁷³ evlendirilmesinin tavsiye edildiği görülmektedir. 33. âyette ise evlenme imkânı bulamayanlara iffetlerini korumaları emredilerek şöyle buyrulmaktadır:

وَلْيَسْتَعْفِفِ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّى يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا وَأَتَوْهُم مِّنْ مَّالِ اللَّهِ الَّذِي آتَيْكُمْ وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْتُمْ تَحْضُنَّ لِتَبْتَغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَنْ يُكْرِهْهُنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَّحِيمٌ

“Evlenme imkânı bulamayanlar, Allah lutfundan ihtiyaçlarını giderinceye kadar iffetlerini korusunlar. Bedelini ödeyerek hür olmak isteyen köle ve cariyelerinizin -kendilerinde hayır görürseniz- tekliflerini kabul edin. Allah'ın size verdiği maldan da onlara verin. Namuslu yaşamak isterlerse, dünya hayatının geçici menfaatini elde etmek için câriyelerinizi fuhuş yapmaya zorlamayın. Kim onları zorlarsa bilinsin ki Allah, onların zorlanmaları sebebiyle bağışlayıcıdır, esirgeyicidir.”

Âyetteki “وَلْيَسْتَعْفِفِ” ifadesi, “iffet istemek” anlamından hareketle “(Kişi) kendisini zinadan alıkoyacak ve iffetli bir şekilde sabretmesini sağlayacak vesileleri talep etsin!” diye yorumlanmıştır. Bu bağlamda hadislerde de iffeti elde etme yollarından bahsedildiği, bu vesilelerden olarak mesela gençlere evlenme ve oruç tutmanın tavsiye edildiği görülmektedir.⁷⁴ Tefsirlerde “وَلْيَسْتَعْفِفِ” ifadesi “İffetli olmaya ve şehveti kontrol altına almaya çalışsın!”⁷⁵ ve “İffetli olmaya gayret etsin!”⁷⁶ gibi beyanlarla da açıklanmıştır. Kurtubî'ye (ö. 671/1273) göre bu âyette iffetli olması istenen kimselerin sadece “evlenmek için maddi imkân bulamayan kimseler” olduğu zannedilmemelidir. Zira burada emir, herhangi bir sebepten dolayı nikâha imkân bulamamış herkese yöneliktir. Buna göre de ilgili âyette Allah'ın vermeyi vadettiği gnâ/zenginlik, kişinin durumuna göre değişiklik arz edecektir. Bu da mal vermek şeklinde olabileceği gibi aza kanaat edecek bir eş nasip etmek veya şehvi arzuların kurtarmak tarzında da olabilir.⁷⁷ Dikkat edilirse burada aff/عفف kökünün kullanımı, kişinin kendine yöneliktir. Yani evlenme imkânı bulamamış kimse, iffetli olmayı isteyerek bir manada kendi şerrinden başkalarını koruma altına almaktadır.

Nûr sûresinin 60. âyetinde aff/عفف kökünün, kavâid kelimesiyle ilgili olarak şu şekilde kullanıldığı görülmektedir:

وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ الَّتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ وَأَنْ يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَهُنَّ

“Evlenmekten umudunu kesmiş yaşlı kadınların, cinsel cazibelerini sergilemeksizin giysilerini çıkarmalarında onlar için bir sakınca yoktur, bununla beraber iffetlerini korumaya özen göstermeleri kendileri için daha hayırlıdır.”

Âyette geçen kavâid kelimesi “evlenme durumu olmayan, evlenmeyi isteme ve ümit etme pozisyonu kalmamış, kendilerine arzu duyulmayacak bir yaşa gelmiş kadınlar”

⁷³ Âyet-i kerimede bu kimseler, وَأَمَّا بَيْنَكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ şeklinde ifade edilmektedir ki buradaki الأباة kelimesinin “eşi olmayan erkek veya kadınlar” anlamına gelmektedir. bk. Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ, *Mecâzü'l-Kur'ân*, nşr. Fuat Sezgin (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, ts.), 2/65; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 5/179.

⁷⁴ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 10/155; Mesela bir hadiste Hz. Peygamber “Ey gençler! Evlenmeye gücü yeteniniz evlensin. Çünkü evlilik gözü harama karşı daha çok korur ve iffeti daha iyi muhafaza eder. Evlenmeye gücü yetmeyen ise oruç tutsun, zira oruç şehveti kırar.” buyurmuştur. bk. Buhârî, “Nikâh”, 3.

⁷⁵ Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, 4/106.

⁷⁶ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 23/216.

⁷⁷ bk. Kurtubî, *el-Câmi'*, 15/234.

anlamına gelmektedir.⁷⁸ Âyete göre bu kimselere elbiselerinin tamamını değil, zinetlerini sergilememek kaydıyla bazı giysilerini çıkarma izni verilmiştir. Nitekim âyette geçen “ثِيَابَهُنَّ” kelimesi, İbn Mes'ûd (ö. 32/652-53) ve Übey b. Kâ'b (ö. 33/654 [?]) kıraatlerinde “مِنْ ثِيَابَهُنَّ” şeklindedir⁷⁹ ki buna göre çıkarmaya müsaade edilen bir kısım elbiseler bulunmaktadır. İbn Abbas (ö. 68/687-88) kıraatinde ise ilgili kelimenin “جَلَابِيَهُنَّ” olduğu kaydedilmiştir. Süddî (ö. 127/745) de hocalarından “حُمُرُهُنَّ زُئُوسَهُنَّ” kıratini nakletmiştir. Netice itibariyle âyetteki siyâb/elbiseler kelimesinin yorumuyla ilgili olarak çıkarılmasına ruhsat verilen giysinin ne olduğu konusunda iki farklı görüş oluşmuştur. Bunlar da cilbâb/dış elbisesi ve himâr/başörtüsü olarak özetlenebilir.⁸⁰ Bununla birlikte ilgili âyette zikri geçen hanımların verilen bu izni kullanmamaları, töhmet altında kalmamaları bakımından tercihe şayan olarak sunulmaktadır. Kaldı ki zan altında kalma gibi bir durum söz konusu ise zaten onlar da gençler gibi örtülerini çıkaramazlar.⁸¹

Sonuç olarak yukarıdaki âyette isti'fâf kullanımı, ruhsatlar alanında dahi dikkatli davranmayı gerekli kılar bir mahiyet arz etmektedir. Zira âyette verilen izni kullanmamak, iffete daha layık bulunmuş ve “daha hayırlı” olarak değerlendirilmiştir. Bu pozisyonda iffet, günaha düşmek endişesiyle helallerin kullanımında ölçülü davranmayı hatırlatmaktadır.⁸² Başka bir açıdan da haram işleme endişesiyle müteşâbihât alanında gezinmekten sakınmaya benzetilebilir.⁸³

Sonuç

Kur'an-ı Kerim'in ahlâk vurgusu, nüzul sürecinin bütün dönemlerinde görülmektedir. Mekke döneminde iman esaslarıyla birlikte sunulan ahlâkî ilkeler, Medine döneminde bir İslâm toplumunun nasıl olması gerektiğini vazedenden hükümler eşliğinde ve onları destekler mahiyette zikredilmiştir. Bu da İslâm'ın bir ahlâk dini olduğunu ve onu yaşama geçirme noktasında ahlâkî güzelliklere sahip çıkmanın gerekliliğini farklı bir açıdan ortaya koymuş gözükmektedir. Din, güzel ahlâktır ve hangi şartlarda olursa olsun, o zaman ve zemine nizam veren ahlâkî kurallar bulunmaktadır. Bu ahlâkî kaideler, toplumun ihtiyaçlarına cevap vermek üzere sonsuz mucize Kur'an'da mükemmel bir tasarım içerisinde ele alınmıştır. Temel ahlâk esaslarından biri olarak iffet de Kur'an'ın ahlâkî anlatımlarında önemli bir yer teşkil etmektedir. Zira iffet; cömertlik, sabır, hoş görülülük, kanaat, yardımseverlik ve tamahkâr olmama gibi birçok güzel ahlâka kaynaklık eder. İffetin var olması, diğer ahlâkî güzelliklere erişmeyi kolaylaştırır. İffetin yokluğu ise bütün ahlâkî güzellikleri kaybetmeye yol açar. Kur'an'ın anlam örgüsü içerisinde iffete eş ve zıt anlamlı telakki edilebilecek kavramlar da bu duruma şahitlik etmektedir.

⁷⁸ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 4/53; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 24/34.

⁷⁹ İbn Mes'ûd kıraati için bk. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 3/208; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 10/202; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, 10/272; Übey b. Kâ'b kıraati için bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 17/363.

⁸⁰ bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 17/360-365; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 24/34.

⁸¹ bk. Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, 4/114; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 24/34.

⁸² Hz. Peygamber “Kul, (dinen) mahzurlu şeylerden sakınmak amacıyla kendinde mahzur bulunmayan şeyleri terketmedikçe müttakiler mertebesine erişemez.” buyurmuştur. bk. İbn Mâce, “Zühd”, 24; Tirmizî, “Kıyâmet”, 19.

⁸³ Bir rivayette Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğu nakledilmektedir: “Helâl bellidir, haram bellidir. İki arasında birçok insanın bilmediği müşebbehât vardır; müşebbehâtın sakınan kimse dinini ve namusunu korumuş olur. Şüpheli bir durumda karşılaşan kimse ise koru çevresinde koyun otlatan ve neredeyse koyunları koruya girecek olan çoban gibidir. Dikkat edin! Her hükümdarın bir korusu vardır. Allah'ın yeryüzündeki korusu ise haramlarıdır. Dikkat edin! Vücutta bir et parçası vardır ki eğer o iyi olursa bütün vücut iyi olur; bozuk olursa bütün vücut da bozulur; bu et parçası kalptir.” bk. Buhârî, “İmân”, 39, “Büyü”, 2; Müslim, “Müsâkât”, 107-108.

Kur'an-ı Kerim içerisindeki birçok anlatımı, iffetle ilişkilendirmek mümkündür. Daha doğrusu Kur'an'da iffet olgusu, neredeyse bütün ahlâkî anlatımlarda yer bulan ilik mesabesinde bir ahlâkî ilkedir. Ancak bir makelenin sınırları çerçevesinde bu çalışmada sadece iffet kavramının türediği aff/ عفف kökü semantik bir yöntemle ele alınmıştır. Kur'an'da aff/ عفف kökünün geçtiği dört âyetten ikisinde iffetli olmanın gündeminde "mal sevgisi" bulunmaktadır. Diğer iki âyette ise iffet eyleminin mefulü "cinsel arzu" olarak karşımıza çıkmaktadır. Gerek mal sevgisi gerekse şehvi arzular, meşru sınırları aşan eylemlere sebep olmadıkça kınanamazlar. Ne var ki her ikisi de çoğu zaman insanın doğru yoldan sapmasına neden olan yapıları oluşturmuşlardır. Bu bağlamda iffet, her iki sahada da kontrolü sağlayan dinî bir ilkedir.

Kur'an'da iffet, mala yönelik olarak kullanımlarda kanaatin dışı vurmuş hâlini sergilemektedir. Şehvî arzulara karşı kullanımlarında ise meşru olmayan pozisyonlara düşmekten koruyan tedbirlerin ifadesidir. Yine bu yerlerde iffet, kişinin neden olması muhtemel zararları engelleyici bir mahiyet de arz etmektedir. Âyetlerde hem gayri meşru hem de meşru sahalara yönelik sunulan ikişer iffet örneği, onların avama yönelik ve havassa yönelik olarak değerlendirilmesine de imkân verebilir. Kur'an'da aff/ عفف kökünün kullanıldıkları fiil kalıpları da iffetin ancak ilahi bir destekle ulaşılabilecek değerli bir fazilet olduğunu vurgulamaktadır. Kişinin iffet namına gösterdiği faaliyet ise ancak istek ve tekellüften ibarettir. Nihayetinde iffeti bahşedecek olan, yalnız yüce Allah'tır.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. nşr. Bedreddin Çetiner. 6 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, İstanbul 1413/1992.
- Aksan, Doğan. *Anlambilimi ve Türk Anlambilimi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1978.
- Âlûsî, Şehâbeddîn Mahmûd. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-mesânî*. 30 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Ateş, Ayşe. "Yusuf Suresi Bağlamında Müfessirlerin İffete Yaklaşımları". Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / 29 (Haziran 2017): 285-320.
- Avcı, Hatice. *Kur'an'dan İffet Örnekleri: Hz. Meryem Hz. Yusuf*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Aygen, Mustafa. "Kur'an'ı Kerim'deki Ahlâkî Öğretiler Üzerine Bir İnceleme: "Hayâ" ve "İffet" Kavramları Örneği". *SOBİDER: Sosyal Bilimler Dergisi = The Journal of Social Science* 8/50 (2021), 608-625.
- Bayraktutan, Osman - Yavuz, Münevver Assun. "İffet Kavramının Semantik Analizi". *Genç Müttefekirler Dergisi* 3/1 (Haziran 2022), 171-209.
- Beyzâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. 5 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahih*. nşr. Bedreddin Çetiner. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, İstanbul 1413/1992.
- Çağrıcı, Mustafa. "İffet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 10 Haziran 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/iffet>
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. nşr. Muhammed Sâdık Kamhâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1416/1992.

- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh: Tâcü'l-luga ve sihâhu'l-'Arabiyye*. nşr. Halîl Me'mûn Şeyhâ. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1427/2007.
- Cürçânî, es-Seyyid eş-Şerîf Ali b. Muhammed. *et-Ta'rîfât*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer'aşlî. Beyrut: Dârü'n-Nefâes, 1424/2003.
- Dölek, Adem. "Ayetlerde ve Hadislerde İnsan Onurunu Koruyan Önemli Vasıflardan: İffet". *Kutlu Doğum Haftası "Hz. Peygamber ve İnsan Onuru Sempozyumu", 19-21 Nisan 2013, Konya*. tsh. Sedat Memiş - Hacı Duran Namlı. 617-634. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. nşr. Bedreddin Çetiner. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1413/1992.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusûf el-Endelüsî. *el-Bahru'l-muhît*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd vd. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Ebû Ubeyde, Ma'mer b. Müsennâ. *Mecâzü'l-Kur'ân*. nşr. Fuat Sezgin. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, ts.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-luga*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr vd. Beyrût: Dârü'l-Mısriyye, 1384/1964.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî. *Me'âni'l-Kur'ân*. nşr. İbrâhîm Şemsüddîn. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1433/2002.
- Fettahoğlu, Selahattin. "Mahrem Namehrem İffet ve Namus Kavramlarının Semantiği ve Kur'an'da Kullanılış Biçimleri". *Turkish Studies* 11/5 (2016), 269-284.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*. 9 Cilt. Cidde: Dârü'l-Minhâc, 1432/2011.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdirrahmân el-Ferâhîdî. *Kitâbü'l-'Ayn*. thk. Abdulhamîd Hendâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2002.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'ân'da Allah ve İnsan*. çev. Süleyman Ateş. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001.
- İbn Fâris, Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ. *Mu'cemü Mekâyîsi'l-luga*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1399/1979.
- İbn Kemal Başa, Şemsüddin Ahmed b. Süleyman er-Rûmî el-Hanefî. *Tefsîru İbn Kemal Başa*. thk. Mahir Edib Habbûş. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 1439/2018.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Ömer b. Kesîr. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed vd. 15 Cilt. Kahire: Mektebetü Evlâdî's-Şeyh lî't-Türâs, 1421/2000.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân*. nşr. Seyyid Ahmed Sakr. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1398/1978.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. nşr. Bedreddin Çetiner. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, İstanbul 1413/1992.
- İbn Miskeveyh. *Ahlakî Olgunlaştırma*. çev. Abdulkadir Şener vd. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1983.

- İbn Sîde, Ebü'l-Hasen Ali b. İsmail. *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-'azam fi'l-luga*. thk. Mustafa es-Sekkâ vd. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1377/1958-1393/1973.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh. *Tis 'u resâ'il*. Kahire: Dârü'l-Arab, ts.
- "İffet". *Hadislerle İslâm*. ed. Mehmet Emin Özafşar vd. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- İmam Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî. *el-Muvatta*. nşr. Bedreddin Çetiner. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1413/1992.
- İsfehânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. nşr. Safvân Adnân Dâvûdî. Beyrut: ed-Dârü'ş-Şâmiyye, ts.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. "Kur'an'ın İffet Anlayışı -Batılı Cinsel Ahlâk Anlayışlarıyla Bir Mukayese". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3 / 1 (Şubat 2003): 5-25.
- Kindî, Ya'kûb b. İshâk. "Tarifler Üzerine", *Felsefî Risaleler*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.
- Kur'ân Yolu*. Erişim 10 Ocak 2021. <https://kuran.diyaret.gov.tr>
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin vd. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *en-Nüket ve'l-'uyûn*. nşr. Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 1423/2002.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *Sünenü'n-Nesâî*. nşr. Bedreddin Çetiner. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1413/1992.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtîhu'l-gayb: et-Tefsîru'l-kebîr*. 32 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1401/1981.
- Semerkandî, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm/Tefsîru Ebi'l-Leys es-Semerkandî*. thk. Ali Muhammed Muavvid vd. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2002.
- Semîn el-Halebî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf. *ed-Dürrü'l-masûn fi 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*. nşr. Ahmed Muhammed el-Harrât. 11 Cilt. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, ts.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî vd. 24 Cilt. Kahire: Dârü Hicr, 1422/2001.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *Sünenü't-Tirmizî*. nşr. Bedreddin Çetiner. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1413/1992.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed en-Nisâbüri. *et-Tefsîru'l-basît*. nşr. Muhammed b. Sâlih b. Abdillâh el-Fevzân vd. 25 Cilt. Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1430/2009.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî el-Bağdâdî. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*. thk. Abdülcelil Abdüh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*. nşr. Halîl Me'mûn Şeyhâ. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 3. Basım, 1430/2009.
- Zevzenî. Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed. *Şerhu'l-Mu'allakâti's-seb'*. Beyrut: Dârü'l-Âlemiyye, ts.

RUMELİ İslâm Araştırmaları Dergisi
Journal of Islamic Studies مجلة روم ايلي للبحوث الإسلامية

ISSN: 2564-7903

Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi, Yıl | Year: 5 - Sayı | Issue: 10 - 2022 Ekim | 2022 October: 139-149.

**ZEMAHŞERİ'NİN GAYB İLE İLGİLİ ÂYETLERE YAKLAŞIMI (EL-KEŞŞÂF
BAĞLAMINDA)**

Zamakhshari's Approach to Verses Related to the Unseen (In the Context of al-Kashshâf)

Enver BAYRAM

Doç. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Tokat, Türkiye

Assoc. Prof. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa University

enver.bayram@gop.edu.tr

ORCID ID: 0000-0001-7624-4528

DOI: 10.53336/rumeli.1170759

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 04 Eylül 2022 / 04 September 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 21 Eylül 2022 / 21 September 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Ekim 2022 / 31 October 2022

Yayın Sezonu / Publishing Date Season: Ekim / October

Atıf / Citation: Bayram, Enver. "Zemahşeri'nin Gayb ile İlgili Âyetlere Yaklaşımı (el-Keşşâf Bağlamında)". Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi 10 (Ekim 2022): 139-149.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <https://rumeli.trakya.edu.tr/> | <https://dergipark.org.tr/rumeli>

mail to: rumelislam@trakya.edu.tr

Copyright © Published by Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Canakkale Onsekiz Mart University, Faculty of Theology, Canakkale, 17020 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Zemahşerî'nin Gayb ile İlgili Âyetlere Yaklaşımı (el-Keşşâf Bağlamında)

Öz:

Bu çalışmada Zemahşerî'nin gayb ile ilgili âyetlere yaklaşımı ele alınıp incelenecektir. Gayb, duyu organları ve akıl yoluyla kavranamayan bir bilgi alanıdır. Ancak gayble ilgili bilinmezler insana göredir, Allah'a göre değildir. Zira Allah, gizli-açık her şeyi ilmiyle kuşatmıştır. Zemahşerî, gayble ilgili âyetleri kendi reyî ile tefsir etmekte ve gaybın ancak Allah tarafından bilinebileceğine özellikle vurgu yapmaktadır. Şayet meleklere ya da peygamberlere gayble ilgili bir bilgi verilecekse bunun da ancak vahiy yoluyla olacağını ifade etmektedir. O, gaybın vahiy bilgisi dışında bazı kimseler tarafından yorumlanabileceğini veya ondan haber verilebileceğini, ancak bunun zan ve tahminden öteye gitmeyeceğini belirtmektedir. Yine o, mugayyebât-ı hamsenin mutlak gayb kapsamında ele alınması kanaatinde. Çalışmamızda Zemahşerî'nin tefsiri bağlamında gaybın tanımına değindikten sonra gaybın bilinip bilinmemesi ele alınacak, ardından da mugayyebât-ı hamse konusu incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Gayb, Zemahşerî, Âyet, Keşşâf.

Zamakhshari's Approach to Verses Related to the Unseen (In the Context of al-Kashshâf)

Abstract:

In this study, Zamakhshari's approach to the verses about the unseen (ghayb) will be discussed and examined. The unseen is a field of knowledge that cannot be comprehended by the senses and the mind. However, unknown elements within the scope of the unseen can be a problem for human, not for Allah. Because Allah has encompassed everything, secret and open, with his knowledge. Zamakhshari interprets the verses about the unseen in his ra'y (personal opinion) and emphasizes that the unseen can only be known by Allah. He states that when angels or prophets are given information about the unseen, it is only through revelation. He states that the ghayb can be interpreted or reported on by some people without the knowledge of revelation, but this can only be considered as conjecture and guesswork. Again, he is of the opinion that al-mugayyabat al-hamsa (five unknown) should be considered within the scope of the absolute unseen. In our study, after mentioning the definition of the unseen in the context of Zamakhshari's commentary, it will be discussed whether the unseen can be known or not. Afterwards, the subject of al-mugayyabat al-hamsa (five unknown) will be examined.

Keywords: Tafsir, The Unseen, Zamakhshari, Verse, al-Kashshâf.

Giriş

Gayb, geçmişten bugüne insanları celbeden gizemli bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu hususta birçok görüş dillendirilmiş, ancak son söz söylenememiş, söylenemeyecektir de. Zira, "Gaybın anahtarları Allah'ın yanındadır; onları O'ndan başkası bilmez."¹ âyetinde de buyrulduğu gibi bu konuda son sözün sahibinin Allah olduğu ifade edilmiştir. Buna rağmen gerek ilim adamları gerekse falcı ve büyücüler konuya dair görüş ve tahminlerini izhar etmekten geri durmamışlardır. Bunun yanında müfessirler de gayb ile ilgili

¹ el-En'âm 6/59.

âyetleri yorumlayıp açıklama yoluna gitmişlerdir. Bunlardan biri de meşhur müfessir Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî'dir.

Zemahşerî, 27 Receb 467 (18 Mart 1075) tarihinde Hârizm bölgesinde bulunan Türkmenistan'ın Taşavuz ili Koroğlu ilçesindeki Zemahşer'de dünyaya gelmiştir. Zemahşerî, "Cârullah" ve "Fahr-i Hârizm" gibi lakaplarla da anılmıştır. Zemahşerî, henüz küçük yaşında ilim tahsili için medreseye verilmiştir. Daha sonra Hârizm, Buhara ve Bağdat gibi ilim merkezlerinde birçok âlimden ders almıştır. Bunlardan biri de lügat, nahiv ve tıp ilminde ileri seviyeye sahip Mu'tezile âlimi Ebû Mudar Mahmûd b. Cerîr ed-Dabbî el-İsfahânî'dir. Dabbî, Zemahşerî'yi yetiştirmesinin yanında her türlü maddî ve manevî desteği ona sağlamış ve onu bazı devlet adamlarıyla tanıştırmıştır. Bunun yanında Zemahşerî, Hâkim el-Cüşemî (öl. 494/1101), Rükneddin İbnü'l-Melâhimî (öl. 536/1141), Ebü'l-Hasan Ali b. Muzaffer en-Nisâbü'rî, Ebû Nasr el-İsfahânî, Ebü'l-Hattâb Nasr b. Ahmed İbnü'l-Batir, Ebû Sa'd eş-Şekkânî, Ebû Mansûr Nasr el-Hârisî, Ebû Abdullah ed-Dâmegânî (öl. 478/1085), Ebû Bekir Abdullah b. Talha el-Ya'bürî ve Ebü's-Saâdât İbnü's-Şecerî gibi alimlerden farklı alanlara dair ilim tahsil etmiştir. Diğer yandan da birçok talebe yetiştirmiştir. Zemahşerî, Özbekistan sınırları içindeki Cürçâniye'de 9 Zilhicce 538 (13 Haziran 1144) tarihinde vefat etmiştir.²

Birçok eser kaleme alan Zemahşerî'nin tefsir ilmine dair en önemli eseri *el-Keşşâf 'an hâkâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl'* dir. Zemahşerî, *el-Keşşâf* ta birçok konuyu ele alıp incelemektedir. Bunlardan biri de gayb ile ilgili meselelerdir. Bu minvalde o, gaybın tanımı ve mahiyeti, gaybın bilinip bilinememe imkânı, muğayyebâtı hamse gibi konuları tefsirinde ele alıp işlemektedir. Biz de çalışmamızda Zemahşerî'nin gayb ile ilgili âyetlere yaklaşımını ele alıp değerlendireceğiz. Çalışmamızın amacı Mutezîlî ekole müntesip olan Zemahşerî'nin, *el-Keşşâf* ta gaybî meselelere nasıl yaklaştığını belirlemek ve bu yaklaşımın Ehl-i sünnet düşüncesiyle ne oranda paralellik gösterdiğini kısaca izah etmek olacaktır.

1. Gayb Kelimesinin Anlamı ve Kur'an'da Kullanımı

Arapçada mastar olan "gayb" kelimesi sözlükte "gizlenmek, gizli kalmak, görünmemek, gözden kaybolmak, uzaklaşmak" anlamlarına gelmektedir. Ayrıca "hazırda olmayan şey, gizlenen" mânâsında isim ya da sıfat olarak da kullanılmaktadır.³ Dolayısıyla gayb kelimesi genel olarak bilinmezlik ve gizlilik anlamlarına gelmektedir.⁴ Terim olarak ise gayb, "beş duyunun alanına girmeyen ve akılların sahip olduğu bedâhetin de kendisiyle ilgili zorunlu bir çıkarımda bulunamayacağı, fakat peygamberlerin verdikleri haberle bilinebilecek şeydir."⁵ Buna mukabil duyular yoluyla ve akılla kavranabilen müşahhas alan ise şehâdet âlemi olarak vasıflandırılır.⁶ Herhangi bir şey insana nispetle "gayb" ya da "gâib"tir. Ancak böyle bir

² Ebü'l-Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân* (Beyrût: Dâru Sadır, 1971), 5/173; Muvaffakuddîn Ebü'l-Bekâ Ya'îş b. Ali, b. Ya'îş, *Şerhu'l-Mufasssal li'z-Zemahşerî*, thk. İmî'l-Bedî' Ya'kûb (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001), 1/6; Mustafa Öztürk ve M. Suat Mertoğlu, "Zemahşerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 44/235; Abdullhay b. Ahmed b. Muhammed Akkerî, *Şezarâtu'z-Zehab fi Ahbâri Men Zeheb*, thk. Mahmûd el-Ernâût (Beyrut: Dâru İbni Kesîr, ts.), 6/196.

³ Muhammed b. Yâkub Firûzâbâdî, *el-Kâmusu'l-muhît* (Beyrut: Müessesetü'l-Risâle, 8. Basım, 2005), "gyb", 1/121.

⁴ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sadır, h. 1414), "gyb", 1/١٠٤٤.

⁵ Rağîb İsfahânî, *el-Müfredât*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî (Beyrut: Dâru's-Şâmiyye, h. 1412), "gyb", 1/616; İbn Manzûr, "gyb", 1/654; İlyas Çelebi, "Gayb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 13/404; Süleyman Uludağ, *Gaybın Bilinmesinde Keşf ve İlhamın Rolü, Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-VI* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004), 272.

⁶ Halis Albayrak, *Kur'an'da İnsan - Gayb İlişkisi* (İstanbul: Şule Yayınları, 1996), 174.

durum Allah'a nispet edilemez. Zira hiçbir şey Allah'a gayb (saklı ve gizli) değildir.⁷ Her ne kadar "gayb" ile "gaib" kelimeleri arasında anlam bakımından bir fark olmasa da bazı âlimler gaybı, sana görülmeyen, ancak seni gören; gaibi de sana görülmeyen, fakat seni de görmeyen şeklinde tanımlamışlardır.⁸

Gayb kelimesi Kur'an'da türevleriyle beraber altmış yerde geçmektedir. Bunlardan biri "gıybet etmek" mânasından türemiş fiil olup diğer yerlerde isim ve sıfat olarak bulunmaktadır. Bunlardan 48 yerde 'el-gayb'; 1 yerde 'gaybihi'; 2 yerde 'gayâbe', 4 yerde 'el-guyûb'; 1 yerde 'gâibet' ve 3 yerde 'gâibîn' formunda yer almakta olup farklı manalara gelmektedir.⁹ Bununla beraber ketm/gizli saklı¹⁰, sır/gizli¹¹, hafi/gizlenmiş, saklı¹², cen ve batn/gizli ve saklı¹³, kin/gönüldeki gizlilik¹⁴, haft/ gizli fısıldaşma¹⁵, azb/gizli¹⁶, setr/gizleme, örtme¹⁷ kelimeleri Kur'an'da gayb ile yakın anlamda kullanılan kelimelerdir. Yine insanın duyup görmediği gıyabî yerler ile kalbinden geçirdiği şeyler gayb kavramı ile ifade edilir. Öte yandan zâhir, şâhit, aleniyet, cebr ve beda gibi bazı kelimeler de gayb kelimesinin zıddı bir anlam ifade eder.¹⁸

Müfessirler genel olarak gayb kelimesinin anlamına "(Onlar) gayba iman ederler, namazı kılarlar, kendilerine verdiklerimizden hayra harcarlar."¹⁹ âyetinin tefsirinde değinmişlerdir. Onlar söz konusu âyette geçen "gayb" kelimesini mef'ul olarak ele aldıkları gibi hâl olarak da yorumlamışlar, ancak daha çok mef'ul olması görüşünü tercih etmişlerdir. Bu meyanda "gayb" kelimesi mef'ul olarak kabul edildiğinde "vahiy, Kur'an, Allah, Allah'tan gelen, melekler, peygamberler, âhiret, cennet, ceennem, hesap, kader, Kur'an'da yer alan gaybî bilgiler" gibi anlamlara geldiği ifade edilmiştir. Söz konusu âyette geçen "gayb" kelimesinin hâl olarak açıklanmasına gelince karşımıza iki anlam çıkmaktadır. Bunlardan biri kişinin kendi başına kaldığında da iman ediyor olması, ikincisi ise onun inanılacak varlıkları görmediği halde inanması olgusudur.²⁰ Mâtürîdî gaybı, duyularla ve akılla bilinmeyen, fakat anlaşılabilen; sadece haberle bilinebilen, mahiyetinin ise tam olarak kavranılamadığı bir bilgi alanı olarak tanımlamaktadır. Dolayısıyla ona göre cennet, ceennem, mizan, sırat gibi gaybî hususlar duyularla hissedilmez ve zorunlu olarak akılla da bilinemez ancak akıl, onları makul

⁷ İsfahânî, "gyb", 1/616.

⁸ Necati Kara, "Kur'an'da Gayb", Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 1/1 (1994), 57.

⁹ Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemu'l-müfehres li-elfâzi'l-Şur'ânî'l-Kerîm* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1990), 507.

¹⁰ el-Bakara 2/33, 235.

¹¹ en-Nahl 16/19.

¹² en-Neml 27/25.

¹³ el-En'âm 6/76, 151.

¹⁴ en-Neml 27/74; el-Kasas, 28/69.

¹⁵ et-Taha 20/103.

¹⁶ Yûnus 10/61.

¹⁷ el-Fussilet 41/22.

¹⁸ Osman Oral, "Mâtürîdî'ye Göre Gayba İman", *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi* 11/1 (2021), 61.

¹⁹ el-Bakara 2/3.

²⁰ Ebü'l-Kâsim Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidî't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, h. 1407), 1/38-39; Halis Albayrak, "Kur'an'da Gayb Kelimesi Üzerine Kronolojik Bir Okuma", *Din Dilinde Gayb* (b.y.: Kuramer, 2015), 126.

kabul eder ve inanır.²¹ Fahreddin Râzî ise gayb kelimesini “duyu organları tarafından idrak edilmekten uzak olan” şeklinde tanımlayarak Mâtürîdî'ye yakın bir tercihte bulunmuştur.²²

Gaybı görülenin zıddı, görülmeyen ve gözlerden irak olan olarak tanımlayan Zemahşerî²³, ayrıca Bakara suresinin 3. âyetinin tefsirinde “gayb” kelimesinin manasının ilgi/sıla cümlecığı ya da hal yapılıp yapılmamasına göre değişeceğini ve bu iki durumun da caiz olduğunu beyan etmektedir. Ona göre söz konusu âyette geçen “gayb” kelimesi ilgi/sıla cümlecığı yapılacak olursa o zaman gayb kelimesi “الغائب” manasında olur ki bu da ortada, meydana olmayan şey demektir. Öte yandan “gayb” kelimesi hal yapıldığında ise mana “iman edilecek şeyler onlara göre gayb halinde olduğu halde iman ederler.” Yani “onlar gayb halinde iken iman giysisini giyerler” anlamına geldiğini beyan etmektedir. Bu manayı “*Sen ancak, görmedikleri halde rablerinden korkanları ve namazı özenle kılanları uyarabilirsin.*”²⁴ âyetinin de desteklediğini belirtmektedir.²⁵ Zemahşerî, benzer bir duruma söz konusu âyetin tefsirinde de değinmektedir.²⁶ Ayrıca o, Haşr suresinin 22. âyetinin tefsirinde gaybı ma'dum²⁷ olarak tanımlamaktadır.²⁸ Görüldüğü gibi Zemahşerî, var olup da duyu organlarının algılayamadığı şeyleri gayb kapsamında ele aldığı gibi ma'dumu da gayb olarak değerlendirmektedir. Böylece Zemahşerî, ma'dumu gayb kabul etme yönüyle Ehl-i sünnetten ayrılmakta, ancak duyu organlarının algılayamayacağı şeyleri gayb kabul etmekle de onlarla aynı görüşü paylaşmaktadır.

Zemahşerî, “Görmediği halde Rahmân'a karşı derin bir saygı besleyip içi ürpertiyle dolan ve sürekli Allah'a yönelmiş, O'na boyun eğmiş bir kalple gelen her kul için.”²⁹ âyetinin tefsirinde “gayb” kelimesinin cümledeki konumuna göre üç farklı anlama gelebileceğini açıklamaktadır. Birinci olarak Allah'ı görmediği ve O'nun cezalandırıcı olduğunu delillerle bildiği halde O'ndan korkması, ikinci olarak kişinin görünmezliğe bürünmüş bir korkuyla Allah'tan korkması ve son olarak da görülmeyen azabı nedeniyle Allah'tan korkmasıdır. Daha sonra Zemahşerî, “Neden Allah, korkuyla beraber rahmetinin genişliğini ifade eden ismine yer vermiştir?” sorusunu yöneltmekte ve buna şöyle cevap vermektedir: “Korkanı son derece övmek için; çünkü o, Allah'ın rahmetinin geniş olduğunu bildiği hâlde korkmaktadır. Nitekim korkulan şeyi henüz görmediği hâlde korkması sebebiyle de övülmüştür.”³⁰ Yine o, “Yoksa gayb onların yanında da onlar mı yazıyorlar?”³¹ âyetinin tefsirinde gaybı, “Levh-i Mahfuz” olarak yorumlamaktadır.³² Kısaca ifade etmek gerekirse Zemahşerî, gayb kelimesinin anlamına âyetleri tefsir ederken değinmekte ve söz konusu kelimenin birçok anlama gelebildiğini ifade etmektedir.

²¹ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkind Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İSAM Yayıncılık, 2013), 356; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindi Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, ed. Bekir Topaloğlu İbrahim Halil Kaçar (İstanbul: Mizan Yayınları, 2008), 4/80; Geniş bilgi için bk. Selim Gülverdi, “Mâtürîdî'nin Gayb Maselesine Bakışı”, *Batman Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 3/2 (2019), 99.

²² Ebu Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer Râzî, *Tefsîr-i kebîr* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, h. 1420), 2/273.

²³ Zemahşerî, *el-Keşşâf'an hakâiki gavâmidi't-tenzîl*, 1/506.

²⁴ el-Fâtr 35/18.

²⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf'an hakâiki gavâmidi't-tenzîl*, 1/38.

²⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf'an hakâiki gavâmidi't-tenzîl*, 3/10v.

²⁷ “Varlığın zıddı, yokluk, hiçlik” ve “varlığın yaratılmasından önceki hal” gibi anlamlarda kullanılan adem, felsefe kaynaklı bir kavramdır.” Geniş bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Adem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 1/356.

²⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf'an hakâiki gavâmidi't-tenzîl*, 4/509.

²⁹ el-Kâf 50/33.

³⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf'an hakâiki gavâmidi't-tenzîl*, 4/390.

³¹ et-Tûr 52/41.

³² Zemahşerî, *el-Keşşâf'an hakâiki gavâmidi't-tenzîl*, 4/414.

2. Bilinip Bilinememesi Yönüyle Gayb

Gayb ile alakalı ön plana çıkan hususlardan biri de gaybın bilinip bilinmeyeceği meselesidir. Bu ise söz konusu meselenin epistemolojik yönünü oluşturmaktadır. Epistemolojik açıdan gayb, sadece Allah'ın bildiği "mutlak gayb" ve O'nun bildirdikleri tarafından bilinebilen "izâfi gayb" şeklinde iki kısma ayrılmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm, mutlak gaybın sadece Allah tarafından bilinebileceğini³³ beyan etmektedir.³⁴ Allah, gaybın bilgisini dilerse peygamberlerine ve meleklerine ulaştırabilir ve böylece gayb vahiy yoluyla bilinmiş olur.³⁵ Mâtürîdî, mutlak gaybı Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceğini, aksi takdirde bunun tevhid inancıyla çatışacağını; izafi gaybın ise akıl ve haberle bilinebileceğini beyan etmektedir.³⁶ Râzî ise Allah'ın bildirmesi dışında hiçbir kimsenin gaybı bilemeyeceğini belirtmektedir.³⁷ Öte yandan keşf ve ilhamla ortaya çıkan gayba ilişkin bilgilerin doğru olup olmadığını akıl ve duyu ile anlamak olası değildir. Zira bu tür bilgiler akıl ve duyu ile bilme alanını aşmaktadır. Yine ilham her zaman Allah'dan gelmeyebilir, zaman zaman da şeytandan sâdır olabilir.³⁸

Bu konuda Zemahşerî, "falan kimse gaybı bilir" şeklinde denmesinin caiz olmadığını, mutlak manada hiçbir kimsenin gaybı bilemeyeceğini ifade etmektedir. Bu nedenle o, Allah'ın zâtı ve sıfatları, yine nübüvvet ile ilgili hususlar ile öldükten sonra dirilme, mahşerde toplanma, hesap, mükâfat ve ceza gibi ahirete taalluk eden gaybi konuların bilinmeyeceğini beyan etmektedir.³⁹ Zemahşerî, Al-i İmran suresinin 179. âyetinin tefsirinde ise Allah'ın hiçbir kimseye gaybın bilgisini vermediğini, ancak Allah'ın haber vermesiyle peygamberin gaybdan haber verebileceğini belirtmektedir.⁴⁰ Görüldüğü gibi Zemahşerî ve Ehl-i sünnet âlimleri mutlak gaybın Allah'tan başkası tarafından bilinmeyeceği hususunda hem fikirdirler.

Müfessir Zemahşerî, "(Resûlüm!) Bunlar sana bizim vahyette olduğumuz gayb haberlerindedir. Meryem'e hangisi kefil olacak diye (kur'a çekmek için) kalemlerini atarlarken sen onların yanında değildin."⁴¹ âyetinin tefsirinde geçmiş ümmetlere ait kıssaların ancak vahiy yoluyla bilinebileceğini belirtmektedir. Ardından da "Neden Hz. Peygamber'in onları ve olup bitenleri görmediği ifade edilmiş; buna karşılık onun bu tür haberleri duymuş olabileceği ihtimali olumsuzlanmamıştır?" Bunları görmediği kesin iken duymamış olduğu şüpheli değil midir? sorularını yöneltmektedir. Bu sorulara karşılık o, meseleyi şöyle açıklamaktadır: "Muhataplar Hz. Peygamber'in okuma bilmediğini ve geçmişin haberlerini dinlememiş olduğunu kesin olarak biliyorlardı. Ayrıca vahyi de inkâr ediyorlardı. Bu durumda geriye sadece Hz. Peygamber'in bütün bunları görmüş olması ihtimali kalıyordu ki, bu da son derece imkânsız bir durumdu. İşte bu yüzden burada Hz. Peygamber'in okuma ya da dinleme yoluyla bilgi almadığını bildikleri halde vahyi inkâr edenlerin durumları istihzaya alınırcasına, onun bütün bunları görmediği söylenmiştir. Bunun bir benzeri şu âyetlerde de söz konusudur:⁴² "Biz, o buyruğumuzu Musa'ya bildirirken, sen (Tûr-i Sînâ'nın) batı yönünde

³³ Bk. el-En'âm 6/59; Yûnus 10/20; Hûd 11/123; en-Nahl 16/77; el-Kehf 18/26; en-Neml 27/65; Fâtır 35/38; el-Hucurât 49/18.

³⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 7/368, 10/463; Çelebi, "Gayb", 13/409.

³⁵ Al-i İmran 3/179; el-Cin 72/26-27.

³⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 70; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 7/185. Geniş bilgi için bk. Gülverdi, "Mâtürîdî'nin Gayb Maselesine Bakışı", 100.

³⁷ Râzî, *Tefsîr-i kebîr*, 24/567-568.

³⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 4/372; Uludağ, *Gaybın Bilinmesinde Keşf ve İlhamın Rolü, Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-VI*, 272; Gülverdi, "Mâtürîdî'nin Gayb Maselesine Bakışı", 102.

³⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf'an hakâiki gavâmidi't-tenzîl*, 1/39.

⁴⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf'an hakâiki gavâmidi't-tenzîl*, 1/445.

⁴¹ Al-i İmran 3/44.

⁴² Zemahşerî, *el-Keşşâf'an hakâiki gavâmidi't-tenzîl*, 1/362.

bulunmuyordun; olayın tanıklarından da değildin"⁴³ "Evet, Biz seslendiğimizde Tûr'un yanında değildin."⁴⁴ Bu meyanda Zemahşerî, Hz. Peygamber'e bildirilen önceki ümmetlere ait kıssaların onun tarafından uydurulmadığını, ancak bunların vahiy yoluyla gelen bilgiler olduğunu beyan etmektedir. Buna rağmen yine de inkâr etmeleri halinde onların alay edilmeye müstahak hale geleceklerini ifade etmekte ve adeta kendilerine "Ey kibirliler! Muhammed'in geçmiş asırlarda yaşamış olan insanları görmediğini, onları müşahede etmediğini biliyorsunuz!" denilmek istenmiştir.⁴⁵ Görüldüğü gibi Zemahşerî, peygamberlerin gaybı ancak vahiyle bilebileceklerini söylemektedir.

Zemahşerî, "Göklerin ve yerin gaybı Allah'ındır."⁴⁶ âyetinin tefsirinde buradaki maksadın gayb olan ve ilmi gizlenen şeyleri yalnız Allah'ın bilmesinin mümkün olabileceğini ifade ettiği gibi, söz konusu âyetin bağlamından hareketle kıyamet gününden bahsetmesinin de olası olduğunu beyan etmektedir. Zira buna ilişkin bilgi gök ve yer ehlinden saklanmış olup onlardan hiçbiri buna muttali değildir.⁴⁷ Görüldüğü gibi Zemahşerî, söz konusu âyetin tefsirinde ihtimalli tefsir anlayışını tercih etmekte ve âyette geçen gayb kelimesinin farklı anlamlara gelebileceğini kabul etmektedir.

Kur'ân, Hz. Peygamber'in bizzat kendi ağzından gaybı bilmediğini nakletmektedir. "De ki: Ben kendime bile, bir fayda da sağlayamam bir zarar da savamam; Allah'ın dilediğinden başka... Ben gaybı bilseydim, elbette daha çok hayır elde ederdim; bana fenalık da dokunmazdı. Ben sadece bir uyarıcıyım; iman eden bir toplum içinse müjdeciyim."⁴⁸ Söz konusu âyetteki bu ifadeyle Hz. Peygamber, kulluğunu beyan etmekte ve sadece Allah'ın bilebileceği gayb ilmine sahip olmadığını itiraf etmektedir. Yani bununla Hz. Peygamber âdeta, "ben sadece zayıf bir kulum, tıpkı köleler gibi kendim için bir fayda temin etmekten ya da başıma gelecek bir zararı defetmekten âcizim. "Gaybı bilseydim" o zaman, durumum şu ankinden farklı olurdu; mal biriktirebilir, her türlü faydayı temin edebilir, kötülüklerden, zararlardan kaçınabilirdim; bana hiçbir kötülük dokunmazdı. Savaşlarda bir galip gelip, bir mağlup olmaz; ticaretle bir kazanıp, bir kaybetmez; iş ve tasarruflarımda bir isabet, bir hata etmezdim."⁴⁹ demiştir. Dolayısıyla Zemahşerî, Hz. Peygamberin de kendine bildirilmeyen gaybı bilemeyeceğini beyan etmektedir.

Zemahşerî, "Gaybın anahtarları yalnızca O'nun katındadır. Gaybı O'ndan başkası bilmez. Karada ve denizde ne varsa O bilir. Allah, düşen her bir yapraktan haberdardır. Yerin karanlıkları içindeki tek bir tane, yaş-kuru ne varsa her şey apaçık bir kitapta (Levh-i Mahfûz'da) mutlaka kayıtlıdır."⁵⁰ âyetinin tefsirinde Allah'ın isti'âre üslubuna uygun olarak "gaybın anahtarları"ndan bahsettiğini beyan etmektedir. Zira kilitli olan hazinelere anahtar vasıtasıyla ulaşılır. Gaybın anahtarlarını ve nasıl açılacağını bilen kimse o hazineleri elde eder. Dolayısıyla Allah, gaybî haberleri bilecek olanın sadece kendisi olduğunu ve O'ndan başkasının gayba muttali olamayacağını kastetmiştir.⁵¹ Hatta o, "Allah elbette göklerin ve yerin gaybını bilir; O, sinelerin özünü bilir (zihinlerin en derin bölgelerine bile vâkıftır)."⁵² âyetinin tefsirinde "O, sinelerin özünü bilir" ifadesinin Allah'ın, olan ve olabilecek her türlü gizli şeyi bildiğine, yani gaybın en ileri noktasına vurgu yaptığını beyan etmektedir.⁵³ Yine o, bu durumu destekler mahiyette

⁴³ el-Kasas 28/44.

⁴⁴ el-Kasas 28/46.

⁴⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf'an hakâiki gavâmidi't-tenzîl*, 1/507.

⁴⁶ en-Nahl 16/77.

⁴⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf'an hakâiki gavâmidi't-tenzîl*, 1/623.

⁴⁸ el-Â'raf 7/188.

⁴⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf'an hakâiki gavâmidi't-tenzîl*, 2/185.

⁵⁰ el-En'âm 6/59.

⁵¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf'an hakâiki gavâmidi't-tenzîl*, 1/31.

⁵² el-Fâtır 35/38.

⁵³ Zemahşerî, *el-Keşşâf'an hakâiki gavâmidi't-tenzîl*, 3/616.

Yunus suresinin 20. âyetinin tefsirinde müşriklerin inmesini bekledikleri mucizenin de gaybî bir durum olduğunu belirtmekte ve onun durumuyla ilgili Hz. Peygamber'de bir bilgi olmadığını, aksine onun bilgisinin Allah katında olduğunu beyan etmektedir.⁵⁴

Zemahşerî, "Nankörce inkâr edenler; "(Kıyamet) saat(i) bize gelmez." dediler. De ki: Elbette... Gaybı bilen Rabbime yemin ederim ki o saat kesinlikle size gelecektir. Göklerde ve yerde zerre ağırlığınca bir şey bile O'nun ilmi dışında kalmaz; bundan daha küçüğü de daha büyüğü de apaçık bir kitaptadır."⁵⁵ âyetinin tefsirinde gayb ile kıyamet saati arasında bir ilişki kurmakta ve kıyametin ne zaman kopacağına gaybî bir bilgi olduğunu beyan etmektedir. Öyle ki kıyametin kopması gaybın meşhurlarından ve en gizli olanlarından. Dolayısıyla kıyametin kopacağına ve onun kesinlikle meydana geleceğine dair Allah'ın adıyla yemin edildikten sonra O'nun gaybı bilmeyi, hiçbir gizli şeyin O'nun ilmi haricinde olmadığını ve kıyametin kopma zamanını içine almasının da bu çerçevede olduğunu ifade eden bir vasıfla vasıflandırılması, bu özelliği açık bir şekilde ortaya koymaktadır.⁵⁶ Dolayısıyla Zemahşerî, kıyamet vaktinin en gizli gayb haberlerinden biri olduğunu ve onun saatinin sadece Allah tarafından bilinebileceğini ifade etmektedir.

Zemahşerî, gayb ile peygamber, yine gayb ile ahiret hayatı arasında da bir ilişki kurmakta ve "Çünkü daha önce onu inkâr etmişlerdi; gayb hakkında uzaktan uzağa atıp tutuyorlardı!"⁵⁷ âyetinin tefsirinde bu hususu açıklamaktadır. Öncelikle o, söz konusu âyette geçen "gayb" kelimesinin "gaip olan şey" anlamına gelebileceği gibi ahiretteki şiddetli azabın da kastedilmiş olabileceğini beyan etmektedir. Zira inkâr edenler, ahiret hayatında azap olsa da kendilerinin Allah katındaki değerleri nedeniyle azaba çarptırılmayacaklarını ifade etmişlerdir. Dolayısıyla onlar ahiret hayatını, yükümlülük yurdu dünya hayatıyla kıyaslamışlar ve böylece gayb hakkında uzaktan uzağa atıp tutmuşlardır. Bunun yanında o, âyette geçen "gayb hakkında atıp tutuyorlardı!" ifadesinin anlamının "gayb" hakkında ileri geri konuşmak olduğunu, bunun ise onların Hz. Peygamber hakkında sarf etmiş oldukları 'yalancı!' ve 'büyücü!' gibi asılsız iddialar olduğunu beyan etmektedir. Zira Hz. Peygamber hakkında ortaya atılmış oldukları bu iddialar, vâkıf olunamayan bir durum ve gayb hakkında konuşmaktır. Öyle ki onlar Hz. Peygamber'in ne büyü yaptığını ne şiir ne de yalan söylediğini görmüşlerdi.⁵⁸ Ayrıca o, Mâide suresinin 94. âyetinin tefsirinde imtihan-gayb ilişkisine değinmekte, bu minvalde ahirette vuku bulacak olan gayb niteliğindeki azaptan korkmanın, imtihanı başarma ya da başarama üzerindeki etkisine dikkat çekmektedir.⁵⁹ Görüldüğü Zemahşerî, söz konusu âyetin tefsirinde ihtimalli tefsir anlayışını devreye sokmakta ve ahiret-gayb, imtihan-gayb münasebetine vurgu yapmaktadır.

Zemahşerî, "Allah elbette göklerin ve yerin gaybını bilir. Allah sizin yaptıklarınızı da görmektedir!"⁶⁰ âyetinin tefsirinde Allah'ın gaybı bilmesi ile insanın tutum ve davranışları arasında bir münasebet kurmaktadır. Zira Allah yerde ve gökte olan her şeyi nasıl ki en ayrıntısına kadar biliyor o şekilde de insanın fiillerine dair gerek içinde sakladığı gerekse dışa vurduğu her şeyi bilmektedir. Çünkü bilmeye konu olan her şey Allah katında aynıdır; O'nun için hiç fark etmez.⁶¹

⁵⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidi't-tenzîl*, 2/337.

⁵⁵ es-Sebe' 34/3.

⁵⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidi't-tenzîl*, 3/567.

⁵⁷ es-Sebe' 34/53.

⁵⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidi't-tenzîl*, 3/594.

⁵⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidi't-tenzîl*, 1/111.

⁶⁰ el-Hucurât 49/18.

⁶¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidi't-tenzîl*, 4/379.

Zemahşerî, "O, gaybın bilgilerini (sizden) esirgemez."⁶² âyetinin tefsirinde vahy ile peygamberin gaybden haber vermesi arasındaki irtibata dikkat çekmektedir. Öyle ki Hz. Peygamber, kendisine gelen vahyin bir kısmını yanında tutup tebliğ etmeyerek ya da kendisinden öğretilmesi istendiğinde öğretmeyerek vahiy konusunda cimrilik yapmaz.⁶³ Dolayısıyla Zemahşerî, Peygamberin gaybten gelen haberleri eksiksiz ve hatasız olarak muhataplarına tebliğ ettiğini belirtmektedir.

Zemahşerî, "Gayb'a mı muttalî olmuş yoksa Rahman'ın katından sağlam bir söz mü almış?!"⁶⁴ âyetinin tefsirinde sıradan bir insanın gayba muttali olamayacağını, ancak bunun iki yolla mümkün olabileceğini ifade etmektedir. O kimsenin ya gayb ilmine sahip olmakla ya da gaybı bilenden söz almış olmakla gayba ulaşabileceğini ifade etmektedir. Ancak âyette sözü edilen kimse⁶⁵ bunlardan hiçbiri ile bu bilgiye ulaşmış değildir.⁶⁶ Ayrıca o, Maide suresinin 116. âyetindeki "doğrusu, bütün gaypları hakkıyla bilen ('Allâmu'l-guyûb) yalnızca Sensin" ifadesinin tefsirinde nefislerin içinde gizli olanın da gayb cümlesinden olduğunu beyan etmekte ve 'Allâmu'l-guyûb olanın bildiği gayba başka hiç kimsenin ilmi erişemeyeceğini bildirmektedir.⁶⁷ Görüldüğü gibi Zemahşerî, gaybten haber veme iddiasında olan büyücülerin ve falcıların bu mertebeye ulaşamayacaklarını beyan etmiş olmaktadır.

Zemahşerî, cinlerin gaybı bilmediklerini, "Onun ölümünü gerçekleştirdiğimizde de bunu onlara, (yani, o gaybı bildiğini iddia ettiğiniz cinlere, Süleyman'ın) bastonunu içten içe kemiren ağaç kurdundan başkası göstermemiştii... Yere kapaklanınca, ortaya çıktı ki; şayet cinler gaybı biliyor olsalardı, o alçaltıcı azabın içerisinde kalmazlardı!.." ⁶⁸ âyetinin tefsirinde dile getirmektedir. Öyle ki Hz. Süleyman bastonuna dayandığı halde ruhunu teslim etmiş, ancak bunu cinler fark edememişti. Ne var ki bir ağaç kurdu Hz. Süleyman'ın dayandığı o asayı içinden kemirmeye başlamış, o vakit sopa Hz. Süleyman'ın ağırlığına dayanamayarak kırılmış ve Hz. Süleyman yere düşmüştür. Böylece insanlar cinlerin gaybı bilmediğini anlamışlardır. Eğer bilmiş olsalardı günler öncesinde vefat eden Hz. Süleyman'ın durumunu öğrenir ve çalışmak zorunda kalmazlardı.⁶⁹

Zemahşerî, "Hakikaten biz (cinler) göğü yokladık, onu güçlü muhafızlar ve alev toplarıyla doldurulmuş bulduk. Halbuki biz (daha önce, göğü) dinlemek için onun oturulabilecek yerlerinde otururduk; fakat şimdi kim dinlemek isterse kendisini gözetleyen bir alev topuyla karşılaşılıyor."⁷⁰ âyetlerinin tefsirinde cinlerin, göğe ulaşmak ve göktekilerin konuşmalarını dinlemek istediklerini beyan etmektedir. Ancak o, söz konusu âyette geçen "raseden" (izleyen, gözetleyen) kelimesinin de "harasen" kelimesi gibi olduğunu ve "şeytanlara atılmayı gözetleyen alevli varlıklar" anlamına geldiğini belirtmektedir. Zira bunlar, şeytanlara alevler atan ve semadaki konuşmaları dinlemelerini engelleyen meleklerdir. Buna ilaveten o, şeytan taşlamanın bilinenin aksine bi'setten önce de var olduğunu, ancak bi'setle beraber bu işin fazlaştığını ifade etmektedir.⁷¹ Dolayısıyla Zemahşerî, cinlerin gaybten haber verme gibi bir durumlarının ve sorumluluklarının olmadığını belirtmektedir.

⁶² el-Tekvîr, 81/24.

⁶³ Zemahşerî, el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidî't-tenzîl, 4/713.

⁶⁴ Meryem 19/78.

⁶⁵ "Ya şu, Bizim âyetlerimizi nankörce inkâr ettiği halde" (Senin iddia ettiğin Âhirette de) mal ve evlât elbette yine bana verilecek!" diyeni gördün mü?" (Meryem 19/77) âyetinde de ifade edildiği gibi bu kimse kâfir kimsedir.

⁶⁶ Zemahşerî, el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidî't-tenzîl, 3/39.

⁶⁷ Zemahşerî, el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidî't-tenzîl, \ /694.

⁶⁸ es-Sebe' 34/14.

⁶⁹ Zemahşerî, el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidî't-tenzîl, 3/573.

⁷⁰ el-Cin 72/8-9.

⁷¹ Zemahşerî, el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidî't-tenzîl, 4/624-626.

Zemahşerî, Kehf suresinin 22. âyetinin tefsirinde “gaybı taşlamak” kavramına da açıklık getirmektedir. Bu hususta o, Ashâb-ı Kehf’in sayısı hususunda yapılan tartışmalara değinirken “gaybı taşlarcasına” ifadesini tefsir etmekte ve söz konusu ifadenin “gizli haberleri ortaya atıp konuşmak” anlamına geldiğini beyan etmektedir. Bunun ise “gaybî konular hakkında uzaktan uzağa atıp tutarlardı.”⁷² âyetiyle örtüştüğünü belirtmektedir. Ya da “recm” kelimesinin zan/tahmin yerine kullanılmış olabileceğini ve adeta “gayba dair tahminde bulunurcasına” denildiğini ifade etmektedir. Zira Araplar sadece zan ifadesi kullanmak yerine sıklıkla “racmün bi’z-zann” (zanna dayalı atmak) ifadesini de kullanmışlardır.⁷³ Görüldüğü üzere Zemahşerî, “gaybı taşlamak” ifadesini ihtimalli tefsir anlayışına göre ele almakta ve bu ifadenin farklı anlamlarına dikkat çekmektedir.

3. Mugayyebât-ı Hamse

Mugayyebât, sözlükte “gizli kalmak, görünmemek, duyuların algı alanı dışında olmak” mânasındaki gayb kökünden türeyen mugayyeb (gizli tutulmuş) kelimesinin çoğulu olup “mahiyeti bilinemeyen gizli şeyler” demektir.⁷⁴ Terim olarak ise, “akıl ve duyularla bilinmeyen, hakkında Allah’tan başka kimsenin bilgisi bulunmayan varlık ve olaylar alanını” ifade etmektedir.⁷⁵ Mugayyebât-ı hamse denilince akla Kur’an’da zikredilen şu âyet gelmektedir: “(Kıyamet) saat (in)e dair bilgi, tamamen Allah katındadır. Yağmuru o indirir, rahimlerde bulunanı O bilir; hiç kimse yarın ne kazanacağını bilmez, hiç kimse nerede öleceğini bilmez. Allah gerçekten mutlak ilim sahibidir, her şeyden haberdardır (Alîm, Habîr).”⁷⁶

Zemahşerî, söz konusu âyetin tefsirinde şu rivâyete yer vermektedir. Birgün Hâris b. Amr b. Hârise Hz. Peygamber’e gelerek “Ya Rasûlallah! Bana bildir; kıyamet ne zaman kopacak? Tohumlarımı yere serptim, bize yağmurun yağması gecikti, yağmur ne zaman yağacak? Karımdan haber ver, karnında çocuk var: Erkek mi yoksa dişi mi? Dün ne yaptığımı biliyorum, peki yarın ne yapacağım? İşte doğumum; onun ne zaman olduğunu öğrendim, peki ne zaman öleceğim?” demiş ve bunun üzerine söz konusu âyet nâzil olmuştur. Âyetten de anlaşılacağı gibi kıyamet (in ne zaman kopacağını)a dair bilgi tamamen Allah katındadır. Yağmuru öne çekmeden veya sona bırakmadan tam vaktinde ve başka bir yere geçmeden, tam yağacağı yere O indirir. Rahimlerde bulunanların erkek mi ya da dişi mi, tam mı yoksa eksik mi olduğunu O bilir. Yine Allah’a itaatkâr veya günahkâr hiçbir kimse, yarın “hayır veya şer” namına ne kazanacağını bilmez. Hiç kimse nerede öleceğini de bilmez. Bazen bir yerde ikamet eder de buradan ayrılmayacağım der ama başka bir yerde ölebilir.⁷⁷ Bunun yanında Zemahşerî; Hz. Peygamber’in, “Gaybın anahtarları beştir.” buyurup bu âyeti okuduğunu nakletmektedir.⁷⁸ Ayrıca İbn Abbas’ın, “Kim bu beş şeyi bildiğini iddia ederse yalan söylemiş olur. Kâhinlikten sakının, çünkü kâhinlik şirke sebep olur.” dediğini bildirmektedir.⁷⁹ Mâtûrîdî ise mugayyebât-ı hamsenin mahiyetinin tam olarak bilinemeyeceğini ifade etse de bazı durumlar da hesaplama ve işaret yoluyla bunun bilinebileceğini bayan etmektedir.⁸⁰ Görüldüğü gibi Zemahşerî, mugayyebât-ı hamse olarak adlandırılan bu beş şeyin Allah’tan

⁷² es-Sebe’ 34/53.

⁷³ Zemahşerî, *el-Keşşâf’an hakâiki gavâmidi’t-tenzîl*, 2/713.

⁷⁴ İbn Manzûr, “gyb”, 1/٦٠٤-65٦; İlyas Çelebi, “Mugayyebât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/372.

⁷⁵ Çelebi, “Mugayyebât”, 30/372.

⁷⁶ Lokman 31/34.

⁷⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf’an hakâiki gavâmidi’t-tenzîl*, 3/505.

⁷⁸ Buhârî, “Tefsîru Sûre 6/1, 31/2.

⁷⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf’an hakâiki gavâmidi’t-tenzîl*, 3/505.

⁸⁰ Mâtûrîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 2/124.

başkası tarafından bilinemeyeceğini, dolayısıyla mutlak gayb konusu olduğunu ifade ederken Mâtürîdî ise bunun tam olarak mutlak gayb konusu olmadığı kanaatindedir.

Sonuç

İnsanın merakını celbeden hususlardan biri de gayble ilgili bilgilere ulaşma isteğidir. Zira dün olduğu gibi bugün de müneccimler, büyücüler, kâhinler ve falcılar arasında adeta gelecekte haber verme yarışı yaşanmaktadır. Hal böyleyken dinî istismar ve suistimaller de varlığını sürdürme gelmiştir. Oysaki Kur'an gelecekte cereyan edecek olayların zamanının, yerinin ve mahiyetinin gerçekte sadece Allah tarafından bilinebileceğini, insanların girişiminin ise zan ve tahminden öteye geçmeyeceğini asırlar öncesinden ilan etmiştir. Bununla beraber Kur'an müfessirleri ilmî mülâhaza gereği gayble alakalı âyetleri yorumlama çabası içinde olmuşlar, bununla ilgili farklı görüşler izhar etmişlerdir. Bunlardan biri de Zemahşerî'dir.

Gayble ilgili âyetlerin tefsirinde rivâyetten ziyade dirâyete dayanan Zemahşerî, gaybı "görülenin zıddı, görülmeyen ve gözlerden irak olan" olarak tanımlayarak bu hususta duyu organlarının konumuna ayrıyeten vurgu yapmıştır. Ona göre gaybı ancak Allah bilir. Ancak gaybden bildirmek istediklerini ise vahiyle peygamberlerine ve meleklerine bildirebilir. Zemahşerî, gayble ilgili âyetlerin tefsirinde farklı yaklaşımlar öne sürse de temelde gaybın Allah'tan başkası tarafından bilinemeyeceği ilkesinde sübût etmiştir. Ehl-i sünnet âlimlerinin de Zemahşerî'nin bu görüşüyle hemfikir olduğunu söylemek mümkündür. Ancak Zemahşerî, mugayyebât-ı hamsenin mutlak gayb kapsamında olduğunu, yani mahiyetinin bilinemeyeceğini değerlendirirken Mâtürîdî, mugayyebât-ı hamsenin bir kısmının izafî olduğunu, yani çeşitli araştırma ve hesaplamalarla bilinebileceğini belirtmiştir. Öte yandan Zemahşerî, gayble ilgili âyetlerin tefsirinde ileri sürdüğü temel ilkelerle gaybî alanın suistimale açık olmadığını da göstermiştir.

Kaynakça

- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemu'l-müfehres li-elfâzi'l-Ḳur'âni'l-Kerîm*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1990.
- Akkerî, Abdulhay b. Ahmed b. Muhammed. *Şezarâtu'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*. thk. Mahmûd el-Ernâût. Beyrut: Dâru İbni Kesîr, t.s.
- Albayrak, Halis. "Kur'an'da Gayb Kelimesi Üzerine Kronolojik Bir Okuma". *Din Dilinde Gayb*. b.y.: Kuramer, 2015.
- Albayrak, Halis. *Kur'an'da İnsan - Gayb İlişkisi*. İstanbul: Şule Yayınları, 1996.
- Çelebi, İlyas. "Gayb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13/404-409. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Çelebi, İlyas. "Mugayyebât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/372-374. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Firûzâbâdî, Muhammed b. Yâkub. *el-Kâmusu'l-muhît*. Beyrut: Müessesetü'l-Risâle, 8. Basım, 2005.
- Gülverdi, Selim. "Mâtürîdî'nin Gayb Maselesine Bakışı". *Batman Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 3/2 (2019), 98-121.
- İbn Hallikân, Ebû'l-'Abbâs Şemsudd'in Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân*. Beyrût: Dâru Sadr, 1971.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sadr, h. 1414.

- İbn Yaîş, Ebü'l-Bekâ. *Şerhu'l-mufasssal li'z-Zemahşerî*. thk. İmî'l-Bedî' Ya'kûb. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- İsfahânî, Rağîb. *el-Müfredât*. thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî. Beyrut: Dâru's-Şâmiye, h. 1412.
- Kara, Necati. "Kur'ân'da Gayb", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1994), 54-90.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkind. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. ed. Bekir Topaloğlu İbrahim Halil Kaçar. İstanbul: Mizan Yayınları, 2008.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkind. *Kitâbü't-Tevhîd*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İSAM Yayıncılık, 2013.
- Oral, Osman. "Mâtürîdî'ye Göre Gayba İman", *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi* 11/1 (2021), 59-78.
- Öztürk, Mustafa - Mertoğlu, M. Suat. "Zemahşerî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/235-238. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Râzî, Ebu Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Tefsîr-i kebîr*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, h. 1420.
- Uludağ, Süleyman. *Gaybın Bilinmesinde Keşf ve İlhamın Rolü, Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-VI*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Adem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/356-357. Ankara: TDV Yayınları, 1988.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve 'uyûni'l-eşkâvîl fi vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, h. 1407.

RUMELİ İslâm Araştırmaları Dergisi
Journal of Islamic Studies مجلة روم ايلي للبحوث الإسلامية

ISSN: 2564-7903

Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi, Yıl | Year: 5 - Sayı | Issue: 10 - 2022 Ekim | 2022 October: 151-171.

TEDBİR VE TEVEKKÜL KAVRAMLARI BAĞLAMINDA ALLAH RASÜLÜ'NÜN
MEKKE DÖNEMİ HAYATINA DAİR BİR DEĞERLENDİRME
An Evaluation of the Life of the Messenger of Allah in Meccan Period in the Context of the
Notions of Precaution (Tadbir) and Trust (Tawakkul)

Murat GÖK

Dr. Öğr. Üyesi, Karamanoğlu Mehmet Bey Üniversitesi
Karaman, Türkiye
Assistant Prof., Karamanoğlu Mehmet Bey University

muratgokh@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0003-3119-0209

DOI: 10.53336/rumeli.1140080

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 03 Temmuz 2022 / 03 July 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 01 Ağustos 2022 / 01 August 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Ekim 2022 / 31 October 2022

Yayın Sezonu / Publishing Date Season: Ekim / October

Atıf / Citation: Gök, Murat. "Tedbir ve Tevekkül Kavramları Bağlamında Allah Rasûlü'nün Mekke Dönemi Hayatına Dair Bir Değerlendirme". Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi 10 (Ekim 2022): 151-171.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <https://rumeli.trakya.edu.tr/> | <https://dergipark.org.tr/rumeli>

mail to: rumelislam@trakya.edu.tr

Copyright © Published by Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Canakkale Onsekiz Mart University, Faculty of Theology, Canakkale, 17020 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Tedbir ve Tevekkül Kavramları Bağlamında Allah Rasûlü'nün Mekke Dönemi Hayatına Dair Bir Değerlendirme

Öz

Bir işte başarıya ulaşmak için disiplinli bir plan dahilinde gerekli ön hazırlıkları yapmak önemlidir. Bu durum bütün insanlar için böyledir. Hz. Peygamber de vahiyle desteklenip korunmasına rağmen yaptığı işler öncesinde planlı hareket etmiş ve tedbirli davranmış, tesadüflere imkân tanımamıştır. Kendisi hiçbir zaman "Nasıl olsa peygamberlik görevim var, hata edersem bana bir uyarı gelir ve hatadan dönerim" anlayışı ile hareket etmemiş, başarıyı elde etmek için tedbiri elden bırakmamıştır. Bunu hayatı boyunca ortaya koyduğu fiillerinde görmek mümkündür. O ayrıca teslimiyetinin bir göstergesi olarak her türlü sebebe dayandıktan sonra işlerin sonucunu Allah'a bırakmış, tevekkül ederek O'nu endisine vekil kılmıştır. Dünya tarihinde bir dönüm noktası olan Hz. Muhammed'in (s.a.v.) peygamberlik görevi genellikle Mekke ve Medine dönemleri olmak üzere iki evrede ele alınır. Elli yılı aşkın bir süre Mekke'de yaşayan ve bunun yaklaşık on üç yılını tebliğ vazifesi ile geçiren Hz. Peygamber'in hayatının her aşamasının, özellikle İslâm'ı insanlara ulaştırma noktasındaki gayretlerinin bir plan çerçevesinde, tedbir ve tevekkül ilişkisi içerisinde gerçekleştiğine şahit olunur. Bu mütevazı çalışma, İslâm tarihinin ilk kaynakları başta olmak üzere bugüne kadar yapılmış çalışmalar da dikkate alınarak hazırlanmıştır. Hz. Peygamber'in Medine'ye hicret yolculuğunu da ihtiva edecek şekilde Mekke dönemi yaşantısı ve tebliğ faaliyetleri "risâlet öncesi" ve "risâlet sonrası" olarak ifade edilmiş, bu aşamalar tedbir ve tevekkül kavramları doğrultusunda değerlendirilmiştir. Bu çalışmanın amacı ümmetine her alanda örnek olan Hz. Peygamber'in, hayatı boyunca ortaya koyduğu tedbir ve tevekkül anlayışının ölçülerini görmek ve özellikle tebliğ faaliyetlerinde Müslümanlara nasıl yön vereceğine işaret etmektir.

Anahtar Kelimeler: Siyer, Tebliğ, Tedbir, İhtiyat, Tevekkül.

An Evaluation of the Life of the Messenger of Allah in Meccan Period in the Context of the Notions of Precaution (Tadbir) and Trust (Tawakkul)

Abstract

For reach to success, it is important to make the necessary preparations within a disciplined plan. This is the case for all people. Even though Prophet Muhammad was supported and protected by God and His revelation, he acted in a planned and cautious manner before his deeds and did not allow coincidences. He has never acted in the understanding of "I have a nubuwwah anyway, if I make a mistake, I will receive a warning then I will correct the mistake" and he never gave up his precautions to achieve success. It is possible to see this principle in his attitude of that he exhibits throughout his life. Also, as a sign of his submission, he left the result of the issues to Allah after putting efforts, put trust in Him and appointed Allah as his agent. The prophethood of Muhammad (pbuh) which is a turning point in the world history is generally considered in two stages, the Meccan and Medinan periods. Prophet Muhammad lived in Mecca for more than fifty years and spent about thirteen years of this period by conveying the message. It is witnessed that in every stage of the life of Prophet Muhammad, especially his efforts to convey Islam to people, took place within the framework of a plan, taking precautions and putting trust in Allah. This humble study has been prepared by considering the studies done until today especially the first sources of Islamic History. The Prophet's preaching activities in Mecca and Medina were evaluated in two stages as before the nubuwwah and after the nubuwwah in conjunction with

the meanings of the concepts of precaution (tadbir) and trust (tawakkul). The aim of this study is to see the dimensions of the Prophet's understanding of tadbir and tawakkul that he put into practice in all areas of his life and to point out how he would guide Muslims especially in preaching activities.

Keywords: The Life of Prophet Muhammad (sirah), preaching, precaution (tadbir), caution, trust (tawakkul).

Giriş

Tedbir ve tevekkül, disiplinli ve başarılı bir yaşam için insanoğlunun günlük hayatında her daim başvurması gereken temel dinamiklerdendir. İslâm dini de insanlardan mucize türü olağanüstülükler değil; gayret, tedbir ve tevekkül bekler. Hz. Peygamber hayatının hiçbir döneminde olağanüstülük beklentisi içinde olmamıştır. “Allah’ın tabiatı yaratıp devam ettirmek için koyduğu kanunlar” diyebileceğimiz “sünnetullaha” uygun hareket etmeyi benimsemiş, bu şekilde gerekli tedbirler alınıp tevekkül edildiğinde Allah’ın her daim yardımında bulunacağı bilincini taşımıştır. O, işlerinde ihtiyatlı davranmayı tercih etmiş, bunun için gerekli tedbirleri almış ama tedbir alacağı derken aşırıya da kaçmamıştır. Nasıl ki bir hastaya gereğinden fazla ilaç vermek, fayda değil zarar verirse, gereğinden fazla tedbirin de başarıya değil akamete sebep olacağı bilinciyle hareket etmiştir. Hz. Peygamber tedbir adı altında hiçbir zaman korkaklık yolunu tercih etmemiş, Mekkelilerin ezalarına rağmen görevini yapmaktan çekinmemiştir.

Sorumluluğu çok büyük olan tebliğ görevi yerine getirilirken birtakım hazırlıkların yapılması, tedbirli hareket edilmesi gerekir. İslâmî davet vazifesini yürütmek, sabır ve tahammül, ümit ve istikamet, sağlam bir irade, şefkat, merhamet ve tevâzû gibi rûhî olgunluklar ister. Aynı zamanda tebliğ esaslarına hakim olmayı, muhatabın psikolojik ve sosyolojik durumunu doğru teşhis etmeyi, muhatabı iknâ kabiliyetine ve delillere dayalı konuşma gibi ilmî seviyeye sahip olmayı gerektirir. Bununla beraber basit sebeplerle yıpranıp çöküvermeyen, güçlüklerle dayanabilecek, davetin her türlü yükünü çekebilecek kuvvetli bir bünye ve bir takım maddî imkânlar isteyen böylesine meşakkatli ve büyük bir vazifeye ruhen, ilmen, bedenlen ve maddî yönden hazır olmak gerekir. Rasûlullah’ın davet görevinde bu merhalenin, O’nun doğumuyla birlikte, hatta nesebi konu edilecek olursa çok daha öncesinde başladığını ve hayatı süresince de devam ettiğini söyleyebiliriz.¹

Ümmetine örnek olan Hz. Peygamber’in hayatını incelediğimizde tedbir ve tevekkül anlayışının birçok boyutunun olduğunu görürüz. İşlerinde sabırlı olması, her zaman dua ederek başarının gerçek sahibinin Yüce Yaratan olduğunu vurgulaması, gerekli hazırlıkları yaparak tevekkülde bulunması, ibadetlerinde ve gündelik işlerinde ihtiyatla hareket etmesi O’nun tedbir anlayışının başlıca unsurlarını teşkil etmektedir.

Araştırma konumuzla ilgili olarak yakın dönemde bir kısım akademik çalışmalar yapılmıştır. Bunlardan Mehmet Ali Yavuz’un *Hz. Peygamber’in Tedbir Uygulamaları ve Sonuçları* isimli yüksek lisans çalışması özellikle hicret ve Medine dönemi savaşlarında ortaya konulan tedbir uygulamalarını konu etmektedir. Yine Ahmet Acarlıoğlu’nun *Medine’ye Hicret Örneğinden Hareketle Hz. Peygamber’de (s.a.s.) Tedbir-Tevekkül Ahlakı* isimli makale çalışması hicret özelinde tedbir ve tevekkül uygulamalarına işaret etmesi yönüyle kısmen istifade ettiğimiz güncel çalışmalardandır. Bu araştırma, zikredilen çalışmalardan farklı olarak her ne kadar hicreti kapsasa da Mekke dönemi risalet görevindeki tedbir ve tevekkül olgusunu irdelediğinden diğerlerinden ayrılmaktadır.

¹ Ahmet Önkâl, *Rasûlullah’ın İslâm’a Dâvet Metodu* (Konya: Esra Yayınları, 1995), 101.

1. Tedbir ve Tevekkül Kavramlarının Tanım ve Kapsamları

Tedbir kavramı Arap dilinde تدبير (d-b-r) kökünden gelmekte ve tef'îl bâbından "Bir şeyi önlemek veya bir şeyin gerçekleşmesini sağlamak için yapılan hazırlık, önlem" anlamına gelmektedir.² Genel kullanımıyla, kişinin bir işe başlamadan önce işin başarılı bir şekilde sonuçlanması için yapılan hazırlıkları ifade eder.³

Tedbir sünnetullahıya uygun yaşam biçiminin en önemli dinamiklerinden birisidir. Bu bağlamda kişi, kendi iradesine bağlı olan hususlarda üzerine düşeni yapmadan ne kadar arzu ederse etsin istekleri çoğu zaman gerçekleşmez. İnsan kendi irade ve sorumluluk alanında bulunan eylem ve tasarruflarını ve bunların sonuçlarını "takdir-i ilâhî" olarak değerlendirmesi de isabetli olmayacaktır.

Kur'ân'da gerek Hz. Peygamber'in şahsına, gerekse İslâm toplumuna tedbirle hareket etmelerine yönelik birçok uyarı mevcuttur. Bunlardan birinde "Ey iman edenler! (Düşmana karşı) tedbirinizi alıp küçük birlikler hâlinde yahut topluca savaşa gidin."⁴ denilerek tedbire vurgu yapılmaktadır.

Hz. Peygamber (s.a.v.) de "Tedbir gibi akıl, sakınmak gibi vera, güzel ahlak gibi izzet ve şeref yoktur."⁵ buyurarak tedbirdeki aklî boyuta işaret etmektedir. Kişi tedbirini almalı, aşırıya gitmeden sonuca rıza göstermelidir. İşte bu noktada tedbir kavramıyla ilintili olarak tevekkül kavramı ortaya çıkmaktadır.

Tevekkül ise توكّل (v-k-l) kökünden türemiş bir kelime olup hedefe varmak için gerekli bütün sebeplere başvurduktan ve yapacak bir şey kalmadıktan sonra Allah'a dayanıp güvenmek ve ondan sonrasını Allah'a bırakmak demektir.⁶ Çünkü Allah inananların kendisine tevekkül etmesini istemekte ve böyle davrananları sevdiğini söylemektedir.⁷ Hz. Peygamber'in (s.a.v.) uygulamalarına baktığımızda önce gereken tedbirleri aldığını, ardından Allah'a tevekkül ettiğini görüyoruz. Hz. Rasûl, devesini serbest bırakarak tevekkülde bulunduğunu söyleyen bir bedevîye "Önce deveni bağla, sonra Allah'a tevekkül et"⁸ buyurarak tevekkül etmeden önce tedbirli davranılması gerektiğini belirtmiştir.

Allah kullarına çeşitli sorumluluklar yüklemekte; çalışmalarını, rızık arayışı içerisinde olmalarını, ilim öğrenmelerini, işlerinde istişâre etmelerini, dua etmelerini, adaletle her şeyi yerli yerine koymalarını, bunun için de metot ve yöntem bilmelerini istemektedir. Bir başka yönüyle kulların kendisine tevekkül etmelerini arzu etmekte ve böyle davrananları sevdiğini söylemektedir. Tevekkül işte bütün bu sayılanları yerine getirdikten sonra duyulan bir iç huzur ve güven olayıdır. Tevekkül aynı zamanda Müslümanların kadere olan imanlarının tabii bir sonucudur.

Hz. Peygamber yaptığı işlerde çoğu zaman başarılı olmuştur. O, bu başarının sadece kendi zekâsı, bilgisi ve tecrübesiyle değil, kendi gayreti neticesinde Allah'ın bir ihsanı

² <http://lugatim.com/s/tedbir>. Giriş Tarihi: 09/05/2022

³ Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali Seyyid Şerif Cürçânî, *Kitâbu't-Tâ'rifat* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983), "tedbir", 54.

⁴ *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Meâlî*, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), en-Nisâ 4/71.

⁵ İbn Mâce Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *Sünenü İbn Mâce* nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (b.y., Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabî, ts.), "Zühd", 2/1410 (No. 4218); Muhammed b. Hibbân b. Ahmed İbn Hibbân, *el-İhsân fi Takrîbi Sahîhi İbn Hibbân* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1409/1988), 2/79.

⁶ <http://www.lugatim.com/s/tevekkul>. Giriş Tarihi: 09/05/2022

⁷ Âl-i İmrân 3/159; en-Nahl 16/42; el-Furkân 25/58; en-Neml 27/79; el-Ankebut 29/59; el-Ahzâb 33/ 3.

⁸ Ebû İsa Muhammed b. İsa Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, nşr. Beşşâr Avvâd Marûf (Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1417/1996), "Kiyamet" 60 (No. 2218).

olduğunu biliyordu. Bu sebeple hiçbir zaman müstağni davranmamış, her zaman Allah'ın kendisine yardım etmesi için dua etmiş, kulluğunun gereklerini ortaya koymuştur.

Allah Rasûlü Bedir savaşının başlayacağı geceyi Allah'a ibadetle ve duayla geçirmiş ve duasında şöyle seslenmiştir. "Ya Rabb! İşte Kureyş! Kibir ve gururla geldi. Meydan okuyor ve elçini yalanlıyor. Ya Rabb! Peygamberlere yardım sözünü, bana da özel olarak zafer vaadini yerine getirmeni senden diliyorum. Allahım! Eğer sen şu bir avuç Müslümanı helâk edersen sana ibadet eden kalmayacaktır."⁹

Hiz. Peygamber'in yaptığı işlerin yanında yapmayı terk ettiği işler de mevcuttur. Bunları da bir nevi tedbir sadedinde değerlendirmek uygun olacaktır. Örneğin farz kılınır ve ümmeti bağlayıcı olur endişesiyle teravih namazını cemaatle kılmayı terk etmiştir.¹⁰ Yine Hiz. Peygamber yanlış anlamayı önlemek maksadıyla münafık olduklarını bildiği ve bu sebeple cezayı hak ettikleri halde "İnsanların 'Muhammed artık adamlarını öldürüyor' demelerinden korkuyorum." buyurarak münafıkları ölümle cezalandırmaktan imtina etmiştir.¹¹

Allah Rasûlü'nün doğal afetlerle ilgili de birtakım önleyici tedbirlere başvurduğu görülür. Hiz. Peygamber, bir hadisinde "Bir yerde vebâ salgını olduğunu duyduğunuzda o yere girmeyiniz! Bulduğunuz yerde vebâ ortaya çıkarsa, oradan da çıkmayınız"¹² buyurarak salgın hastalıktan korunmanın bir yolu olan karantina uygulamasını önleyici bir tedbir olarak tavsiye etmiştir.

Hayatının her safhasında tedbirli ve temkinli hareket eden Allah Rasûlü'nün bu davranışlarının kaynağının da çoğu zaman ilahi kökenli olduğu görülmektedir. Sözelimi İslâm'ın emretmiş olduğu kadınlara tesettürün farz kılınması,¹³ evlere izin isteyerek girilebilmesi,¹⁴ zinanın ve zinaya götürecek yolların bile yasaklanması,¹⁵ şüpheli şeyleri terk edip şüphe vermeyen şeylerle hareket edilmesi,¹⁶ gıybetin yasaklanması¹⁷ ve bunlar gibi daha birçok yasak veya kural insanların daha güzel bir şekilde yaşayabilmeleri, haramlardan ve kargaşadan mümkün olduğunca uzak durmaları gibi birçok hikmete binaen tedbiren konulmuştur.

Sonuç olarak Hiz. Peygamber'in gerek temel görevi olan tebliğ faaliyetlerinde, gerekse hayatın diğer alanlarında tedbire başvurduğu, birçok hadisede ihtiyatla hareket ettiği ve sebeplere dayanarak Allah'a tevekkül ettiği görülür.

2. Hiz. Peygamber'in Mekke'de Risâlet Görevinden Önceki Yaşantısı

Hiz. Peygamber'e peygamberlik görevi kendisi kırk yaşındayken verilmiştir. Risâletine kadar geçen süre, sonrası gibi tertemizdir. Onun peygamberlik öncesi hayatı âdeta Rabbi

⁹ Muhammed b. Ömer b. Vâkîd el-Vâkîdî, *Kitâbu'l-Meğâzî* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1425/2004), 1/70; Ebû Muhammed Abdülmelik b. Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye* (b.y., Şeriketü't-Tibâa'l-Fenniyye'l-Müttehide, ts.), 2/192.

¹⁰ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (b.y., Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2004), Salâtü't-Teravih, 3 (No. 2012).

¹¹ Buhârî, "Menâkib", 8;

¹² Buhârî, "Tib", 29 (No. ٥٧٢٩); Müslim b. el-Haccâc Ebu'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nisâbüri, *Sahîhu Müslim* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.), "Tâûn", ١٧٨.

¹³ el-Ahzâb 33/59.

¹⁴ en-Nûr 24/28.

¹⁵ el-İsrâ 17/32.

¹⁶ Tirmizî, "Sıfatu'l-kıyâme", ٦٠ (No. 2518).

¹⁷ el-Hucurât 49/12.

tarafından muhafaza edilmiş, kendisi her türlü kötülük ve pisliklerden korunmuştur. Bu durum onun tebliğ görevini yerine getirmesini kolaylaştırmıştır.

Bu başlık altında Allah'ın, peygamberliğine kadarki yaşamında risâleti sonrasında karşılaşabileceği muhtemel iddia ve ithamlara karşı Rasûlünü nasıl koruduğu konu edilecektir.

2.1. Nesebinin Temizliği

Yüce Allah insanlar arasından neseb yönüyle üstün bir kişiyi elçi olarak seçmiştir. Çünkü elçinin kendi içinden çıktığı câhilî Arap toplumu asabiyet anlayışıyla nesebe çok büyük önem atfediyordu. Nitekim Hz. Muhammed, cahiliye dönemindeki onca sapkınlıklara rağmen bütün soyu boyunca zinadan değil, nikahtan meydana gelmiştir.¹⁸ Yine Hz. Peygamber, Ebû Hureyre'den (r.a.) nakledilen bir hadisinde "Nesilden nesile süzüle süzüle gelip sonunda içinde bulunduğum, âdemoğlunun en hayırlı neslinden Peygamber olarak gönderildim" buyurmuştur.¹⁹ Kendisi gibi, uzun yıllar hayatını birleştirdiği eşi Hatice de şerefli bir kişidir. Nitekim Hatice kendi hemşerileri tarafından "Tâcire" ve "Tâhire" diye sıfatlandırılmaktaydı.²⁰

Haddizatında kişilerin neseben seçkin olmaları toplumda itibar görmelerini ve sözlerinin dinlenmesini kolaylaştırmaktadır. Günümüzde de durum geçmişten farklı değildir. Bu faktörün Allah tarafından Hz. Peygamber üzerinde tatbik edilmesi de yadırganmamalıdır. Yüce Yaratıcı, daha sonra birilerinin ortaya çıkıp Hz. Rasûl'ün nesebine dil uzatmalarına en baştan engel olmak için, elçisinin soyunu her türlü şüpheden uzak kılmıştır. Bu sebeple Mekkeli müşrikler, Hz. Peygamber'in nesebi üzerinden, en küçük olumsuz bir iddiayla bile olsa vahye gölge düşürecek bir girişimde bulunamamışlardır.

2.2. Yetim Olarak Dünya'ya Dünyaya Gelmesi ve Çocukluk Yılları

Hz. Peygamber daha dünyaya gelmeden babasını,²¹ altı yaşına geldiğinde ise annesini kaybetmiştir.²² Küçük yaşlardan itibaren çocuğun bakımını sütannesini olan Halime bnt. Ebî Züeyb üstlenmiştir. Hz. Muhammed'in çocukluk yıllarının önemli bir kısmı Benî Sa'd yurdunda geçmiştir.²³

Bu şekilde Hz. Rasûl geleneksel bir yaşam biçimiyle ailesinin, Mekke'nin ve kabilesinin sebep olabileceği her türlü çirkinlikten uzak kalabilmiştir. Aynı zamanda Arapça'yı bâdiyede en sarıh bir şekilde öğrenmiş, özellikle tebliğ vazifesinde bunun faydalarını görmüştür ki kendisi de Hz. Ebû Bekir'e bunu risâleti döneminde ifade etmiştir.²⁴ Yüce Allah, vahyi insanlığa taşıması için ona böylesi bir süt çocukluğu ortamı hazırlamıştır. Ayrıca bu durum, dil eğitiminin yanı sıra onun daha sağlıklı bir ortamda yetişmesini sağlamıştır. Yetimlik ve fakirliğin dikkat çektiği bu dönem hayatın zorlukları karşısında Hz. Peygamber'in

¹⁸ Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye* (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1406/1986), 2/255.

¹⁹ Allah Rasûlü bir hadisi şerifinde "Şüphesiz Allah, İsmail'in çocukları içinden Kinâne'yi, Kinâne'nin çocukları içinden Kureys'i, Kureys'in çocukları içinden Hâşimoğullarını ve beni de Hâşimoğulları içinden seçti." buyurmuştur. (Müslim, "Fezâil", 2276.)

²⁰ Muhammed b. Muhammed b. Süveylim Ebû Şühbe, *es-Sîretü'n-Nebeviyye alâ dav'i'l-Kur'ân ve's-Sünne* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1427/2006), 1/223; Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1993), 1/57.

²¹ Muhammed b. İshâk b. Yesâr İbn İshâk, *es-Sîretü'n-Nebeviyye* (Bejrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1425/2004), 97.

²² İbn İshâk, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 116.

²³ Ebû Muhammed Abdülmelik b. Hişam, *es-Sîretü'n-Nebeviyye* (b.y.: Şeriketü't-Tıbaatü'l-Fenniyyetü'l-Müttehede, ts.), 1/148; Ebu'l-Feth Muhammed b. Ahmed İbn Seyyidinnas, *Uyûnü'l-eser fi fününi'l-meğâzî ve's-şemâilü ve's-siyer* (Bejrût: Dâru'l-Kalem, 1413/1993), 1/41.

²⁴ Münîr Muhammed Gadbân, *Fikhu's-Sîre*, çev. Mehmet Aydemir (İstanbul: Ravza Yayıncılık, 2016), 1/101.

olgunlaşmasına katkı sağlamıştır. Öyle ki bu gibi acıları çekmeyen, böylesi çile ve sıkıntılara maruz kalmayan bir davetçi, bunların ne demek olduğunu anlayamaz ve ileride yaşayacağı acılara katlanamazdı.

Allah Rasûlü'nün çocukluk yıllarında sütannenin yanında ve gençlik yıllarında Mekke'de çobanlık yapması da birtakım incelikleri ihtiva eder. Tüm Peygamberlerin çobanlık yaptığı bir gerçektir. Bu özellik onların insanlara karşı sabrı, merhameti ve himayeyi kuşanmalarını mümkün kılmış, doğayı ve dünyayı tanımalarına imkân sağlamıştır.

2.3. Cahiliye Âdetlerinden Uzak Tutulması

Kendisine vahiy gelmesinden sonra yaşantı ve ahlak bakımından insanlığa örnek olarak takdim edilen Hz. Peygamber, risâlet görevinin öncesinde de yaşadığı toplumun ahlâk bakımından en seçkin şahsiyetiydi. O, Rabbi tarafından her zaman korunmuş, vahyin gelmesinden sonra hasımları tarafından "Sen de daha önce bizim gibi yaşar, bugün itiraz ettiğin şeyleri yapardın" türünden itirazların kendisine yöneltilmesine engel olacak şekilde vahye hazırlanmıştır.²⁵ Allah Teâlâ "...Şüphesiz ki Allah, peygamberliğini kime vereceğini daha iyi bilir"²⁶ buyurarak vahyin tesadüfi olmadığını beyan etmiştir. Hz. Muhammed, daha küçük yaşlardan başlayarak hayatının her safhasında diğer insanlardan farklı olduğunu hissettirmiştir. İslâm'ın en belirgin vasfı olan tevhid inancını zedeleyecek bir davranış başta olmak üzere, kendisini muhatapları karşısında zor durumda bırakacak hiçbir olayın içerisinde yer almamıştır.

Çevresinde güzel ahlaklı, mert, asil, en güvenilir ve en doğru sözlü kişi olarak bilinen Hz. Muhammed, dost-düşman herkes tarafından "*Muhammedü'l-Emîn*"²⁷ diye tanınmıştır.

Hz. Peygamber'in ifade ettiğimiz bütün bu özellikleri, ahlakı ve yaşantısının Allah tarafından kendisine verilmesi tebliğe hazırlık safhasıdır. Çünkü O'nun omuzlarına çok ağır bir yük yüklenecektir. Tüm önemli işlerde olduğu gibi bu görevde de başarılı olabilmek için birtakım hazırlıklar yapılmalı, tedbirler alınmalıydı. Başarı tesadüflere terk edilemezdi. Bu yüzden Yüce Allah, elçisini bu görev için en iyi şekilde hazırlamış ve O'nun ileride geçmişiyile yargılanmaması için en güzel bir örnek olarak toplumuna ve insanlığa sunmuştur.

Hz. Peygamber'in görevi Cebrâil aracılığı ile Yüce Allah'tan aldığı vahyi insanlara ulaştırarak, insanlığın karararı ufkunu tekrar ilâhî nurla aydınlatmaktı. Bu yüce görevi ifa edecek kişinin her yönden temiz olması kaçınılmazdı. Allah Teâlâ da vahyin tebliğinde ortaya çıkabilecek birtakım aksaklıkları bertaraf etmek için tedbir olarak elçisini risâletten önce temiz tutmuş ve birçok tehlikeye karşı korumuştur. Aşağıda zikredilen birkaç hadise bu durumu çok net bir şekilde ortaya koymaktadır. Yaşananlar O'nu kötülüklerden koruduğu gibi, Hz. Peygamber'in derecesinin yükselmesine ve itibar kazanmasına katkı sağlamaya matuftur.

2.3.1. Büvâne Olayı

Allah'ın murâkabesi, Hz. Muhammed'i ruhen de davet görevine hazırlıyor ve şirk başta olmak üzere cahiliye döneminin her türlü sapkınlık, kötülük ve ahlâksızlığından uzak tutuyordu. Hz. Muhammed, Mekkelilerin dînî bir âyini ve bayramı olan Büvâne²⁸ törenine her sene bir bahane bulup katılmıyordu. Fakat kaynakların tarih belirtmeksizin ifade ettiği kadarıyla yine böyle bir törende amcası Ebû Tâlib ve halaları, O'na baskıda bulundular ve

²⁵ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 2/286.

²⁶ el-En'âm 6/124.

²⁷ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 2/286.

²⁸ Büvâne, Kureyş'in yücelttiği ve kendisi için ibadette bulunduğu, huzurunda saçlarını traş ettikleri bir puttu. Mekkeliler yılda bir gün gece vaktine kadar ibadette bulunurlardı. Bk. İbn Seyyidinnâs, *Uyûnu'l-eser*, 1/56.

küçük Muhammed'i âyine dahil ettiler. Hz. Peygamber, âdet olduğu üzere diğer akrabaları gibi hazır bulunan bir puta tapmak için sıraya girdiğinde, henüz kendisine sıra gelmeden ilâhi bir engel ile puta tapmaktan alıkonulmuş ve olayın haşyeti içerisinde Hz. Peygamber kısa bir süre baygın bir halde kendinden geçmişti. Bu hadiseden sonra akrabaları O'na, putlara tapmak için herhangi bir ısrarda bulunmadılar.²⁹ Bilinen bir hakikattir ki Hz. Peygamber çocukluk yılları da dâhil hayatı boyunca asla hiçbir puta tapmadığı gibi onlar adına kurban kesmemiş, onlar adına kesilen hayvanların etinden yememiş, putların adını anarak yemin etmemiştir. Kendisine leke getirecek en ufak bir olaya dahi karışmamıştır.

2.3.2. Şehir Eğlencesini Kaçırması

Çobanlık yaptığı yıllarda bir gün Hz. Muhammed, Mekke gençlerinin katıldığı fakat kendisinin hiç görmediği gece eğlencelerine katılma arzusu duyar ve sürüsünü arkadaşına emanet ederek şehrin yolunu tutar. Şehrin girişinde kulağına def sesleri gelmeye başlar. Cahiliye izleriyle bezenmiş eğlenceyi seyretmek amacıyla oturur fakat birden gözlerine bir ağırlık iner ve uyuyakalır. Tâ ki sabahleyin uyanır. Sonuçta eğlenceyi kaçırmış. Aynı isteklerle bir başka gece yine benzer bir eğlenceyi izlemek ister fakat aynı olay tekrar başına gelir ve bundan sonra bir daha böyle bir şeye kalkışmaz. İşte Allah elçisini cahiliye adetlerinden bu şekilde korumuştur.³⁰

Yüce Allah tarafından risâlet görevine en güzel şekilde hazırlanan ve tedbir olarak hiçbir şüpheli duruma maruz bırakılmayan Hz. Peygamber, o dönemde toplumun ekserisinin müptelâ olduğu içki, zina ve benzeri kötü alışkanlıklara hiç tevessül etmemiştir. Aynı zamanda fal oku çekmek, Kâbe'yi çıplak tavaf etmek gibi akıl ve vicdanla alâkası olmayan cahiliye adetlerini icra etmemiştir. Rabbi kendisini böylesine aşağılık işlerden uzak kılmıştır. Zaten ileride ifade edileceği gibi risâlet görevini yüklenecek bir kişinin bu tür işlerle iştigal etmemesi masumiyetinin bir gereğidir.

2.4. Saygınlık Kazanması

Hz. Rasûl'ün peygamberlik görevi öncesinde yaşadığı bazı hadiseler O'nun toplum nezdinde saygınlığının artmasına sebep olmuştur. Aslında Mekke toplumunda ailesinin saygınlığı ve kendisinin ahlâk olarak sahip olduğu yüksek mertebe onun toplumu ilgilendiren bazı olaylarda öne çıkmasına vesile olmuştur. Bu başlık altında Hz. Peygamber'in çocukluk yıllarında ve otuz beş yaşına geldiğinde görev aldığı iki önemli hadise konu edilecektir.

2.4.1. Hilfû'l-Fudûl'a Katılması

Peygamberlik öncesinde Hz. Muhammed, cahiliye toplumu da olsa yapılan güzel faaliyetlere iştirak etmiş, ismini güzel işlerde andırmıştır. Nitekim bir kısım Kureyş kabilelerinin, Mekke'de herhangi bir şekilde haksızlığa uğramış insanlara yardım etmek amacıyla yaptıkları Faziletler Antlaşmasına (Hilfû'l-fudûl) katılmış, peygamberlikten sonra da bu anlaşmadan övgüyle söz etmiştir. İslâm'ın bu anlayışı daha da pekiştirdiğine inandığını ve anlaşmayı çok değerli olan kızıl tüylü deve sürüsüyle de olsa asla değişmeyeceğini, tekrar böyle bir şeye çağrılacak olsa tereddüt etmeden derhal icâbet edeceğini ifade etmiştir.³¹ Hz.

²⁹ İbn Seyyidinnâs, *Uyûnu'l-eser*, 1/56-57; Abdurrahman b. Ebî Bekir Celâleddin es-Suyûtî, *el-Hasâisü'l-Kübrâ* (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 1/151.

³⁰ İbn Seyyidinnâs, *Uyûnu'l-eser*, 1/56.

³¹ İbn Hişam, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 1/123-124; Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah b. Ahmed es-Süheyli, *er-Ravdu'l-enf fi şerhi's-Sîreti'n-Nebeviyye* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1421/2000), 2/45-46.

Peygamber'in daha genç yaşlarda amcalarıyla birlikte Hâşimoğullarını temsilen bu toplantıya katılması, kavmi içinde sahip olduğu saygın yeri görmek açısından da önemlidir.

Bu durum risâlete hazırlanan bir kişinin itibarını yükseltmek ve görevini yaparken geçmişinde yüzünü kızartacak bir şeylerin olmaması yönüyle işini kolaylaştıracaktır.

2.4.2. Kâbe Hakemliği

Hiz. Peygamber 35 yaşına geldiğinde Mekkeliler zamanla yıpranan Kâbe'yi tekrar eski haline dönüştürmek için tadilata girişmişler, eskiyen yapıyı onarmışlardı. Sırada Kâbe'nin en değerli unsurlarından ve tavafın başlama işareti olan Haceru'l-Esved'in tekrar aynı yerine yerleştirilmesi işi vardı. Haceru'l-Esved'in yerine konulması hadisesinde kabileler, bu işi kendileri için şeref kabul ettiklerinden taşı kimin yerleştireceği konusunda ihtilafa düşmüş ve taşı bir gün sonra Kâbe'ye ilk giren kişinin koyması kararını vermişlerdi. İlk giren kişi Hiz. Muhammed olunca herkes "el-Emîn geliyor" diyerek memnuniyetini belirtmişti.³² Allah'ın peygamberlik görevine hazırladığı kulunun bu durumu Hiz. Muhammed'in risâlet öncesinde Mekke toplumunda bulduğu karşılığı görmek açısından çok büyük değer ifade eder. Böylesi bir vasıf risâlet döneminde Hiz. Muhammed'in adeta elini güçlendirecek önemli bir unsur olmuştur.

3. Hiz. Peygamber'in Mekke'de Risâlet Görevinden Sonraki Yaşantısı

Hiz. Peygamber kırk yaşına geldiğinde kendisine peygamberlik görevi verilmiştir. Bu görevle artık Hiz. Peygamber'in hayatı çok daha farklı bir çizgide seyredecek ve taşıdığı sorumluluk çok daha ağır hale gelecektir. Bu başlıkta risâlet görevi ile başlayan süreçte Hiz. Muhammed'in tasarruflarının tedbir ve tevekkül bağlamında değerlendirmesi yapılacak ve örneklerle konu ele alınacaktır.

3.1. Davetin Başlangıç Aşaması

Peygamberlerin Allah tarafından görevlendirilişinin temel amacı, özelde gönderildikleri toplumları genelde ise bütün insanları Allah'ın iradesi doğrultusunda zihni ve amelî planda değiştirme ve dönüştürmedir. Elçileri eğitimci ve düşünürlerden ayıran en önemli özelliklerinin başında onların vahiy yoluyla kendilerine bildirilen itikad, ibadet ve ahlak ilkelerini tebliğ etme ve bu konularda insanlara model olma sorumluluğu taşımalarıdır.³³

Allah Rasûlü'nün en yakınındaki insanlardan başlayarak icra etmiş olduğu risâlet görevinde ulaştığı büyük başarı, ortaya koyduğu davet metotlarının son derece tutarlı, gerçekçi, sistemli ve etkili yöntemler olduğunu göstermektedir.

Hiz. Peygamber (s.a.v.) kırk yaşına ulaştığında artık davet görevine hazırды. Çünkü davete hazır olmadan, davetin esas ve özünü kavramadan İslâm'ı tebliğe imkân yoktur. O, muhataplarının psikolojik durumlarını dikkate almış, hazır buldukları ve istekli oldukları durumları değerlendirme yoluna gitmiştir.

3.2. İlk Muhatapların Vasıfları

Allah Rasûlü insanları dine davet ederken rastgele hareket etmemiş, belli niteliklere sahip insanları davette öncelikle kendisine güvenilebilen, daveti kabul

³² İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 1/182; Ebu'l-Velid Muhammed b. Abdullah Ezrakî, *Ahbâru Mekke ve mâ câe fihâ mine'l-âsâr* (Bejrût: Dâru'l-Endelüs li'n-Neşr, ts.), 1/163-164.

³³ Mustafa Çağrıç, "Muhammed" (Örnek Oluşu), *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/44.

edebilecek samimi kimseler seçilerek başlandı. Çünkü toplumun tamamını hedefine koyan bir tebliğ stratejisi gizlilik ilkesiyle hareket etmeyi zorunlu kılıyordu.

Bu bağlamda Hz. Peygamber ilk iman edenlere ihtiyatlı davranmalarını telkin etmiştir. Hz. Peygamber Hz. Ali'ye tebliği ulaştırdığında Ali'nin yaşı henüz on idi. Yaşının küçük olması sebebiyle karar vermekte tereddüt eden Hz. Ali, durumu babasına danışmak istemiş, Hz. Rasûl ise "Ya kabul et, yahut gizli tut!"³⁴ buyurarak herkese bu aşamada davetin bildirilemeyeceğini ifade etmiştir.

Yine dikkat çeken bir husus da ilk davetin muhatabı olan insanların bağnaz ve putperest olmayıp, sâdık ve hak dine ilgi duyan kişiler olmalarıdır.³⁵ Hz. Hatice, Hz. Ebû Bekir, Hz. Talha ve Hz. Osman gibi ilk dönemde iman edenler, dönemin cahili hastalıklarından uzak kalmayı tercih eden kişilerdi. İlk muhatapların bu özellikteki kişilerden oluşması pek tabî ki tesadüfî değil belli bir plan çerçevesinde hareket etmenin bir neticesidir.

Gizli davet aşamasında Mekke'de Müslümanların kenetlenmesi için de tedbire yönelik bir kardeşlik çalışması uygulaması devreye sokulmuştur. *Muâhât* adı verilen bu uygulama çerçevesinde Hz. Peygamber ile Ali, Zeyd b. Hârise ile Hamza, Abdurrahman b. Avf ile Osman b. Affân, Abdullah b. Mes'ud ile Zübeyr b. Avvâm, Sa'd b. Ebî Vakkâs ile Mus'ab b. Umeyr, Ebûbekir ile Ömer muâhât çerçevesinde kardeş ilan edilmişlerdir.³⁶ Böylece iman edenler arasında sıkıntısı olanlara kardeşi eliyle çok kısa yoldan yardımcı olma imkânı söz konusu olmuştur.

3.3. Gizli Davet Dönemi

İslâm davetinin başlangıcına baktığımızda, belli bir metot dahilinde hareket edildiğini görürüz. Rasûlullah davete önce ferdî olarak başladı ve bu daveti ilk önce aile fertlerine ve en yakın dostlarına bildirdi.³⁷ Hz. Rasûl'ün eşi Hatice, kölesi Zeyd b. Hârise, en yakın arkadaşı Ebû Bekir, amcasının oğlu Ali b. Ebî Talip O'na ilk iman edenler olmuştur. Yine Ebû Bekir'in gayretleriyle Osman, Sa'd b. Ebî Vakkas, Talha b. Ubeydullah vahyin ilk muhatapları ve ilk taşıyıcıları oldular.³⁸ Davete en yakınlardan ve davetin yükünü taşıyabilecek nitelikte olanlardan başlanması tesadüfî olmayıp belli bir planın parçası olarak tedbire uygun bir şekilde yapılmış bir iştir. Sırrı saklayamayacak bir kişinin davetin muhatabı olması, daha işin başında bütün Mekke'nin bu çağrışı öğrenmesi ve düşmanlıklarını daha baştan ve sert bir şekilde ortaya koymalarına sebep olurdu.

Bu davet tedbiren gizli olarak üç yıl sürdü.³⁹ Küçük yaşta olması sebebiyle Hz. Ali, iman etmeden önce bu durumu istişare etmek için babasına danışmak istedi. Fakat Hz. Peygamber, davetin yayılmasını bu aşamada uygun bulmadığı için babasına haber vermemesini, isterse kabul etmek zorunda olmadığını ancak bunun şimdilik gizli kalması gerektiğini belirtti.⁴⁰

³⁴ İbn İshâk, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 181.

³⁵ İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 86-87.

³⁶ Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb b. Ümeyye b. Amr el-Hâşimî, *el-Muhabber* (Beyrût: Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, ts.), 70-71.

³⁷ Merçil, Erdoğan vd., *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, Red. Hakkı Dursun Yıldız (İstanbul: Çağ Yayınları, 1986), 1/204.

³⁸ İbn Hişam, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 1/232; Muhammed Gazâlî, *Fıkhu's sîre*, çev. Resûl Tosun (İstanbul: Risâle Yayınları 2018), 102.

³⁹ Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzûrî, *Ensâbü'l-Eşrâf* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1416/1996), 1/116; Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb el-Maverdî, *A'lâmü'n-Nübüvve* (Beyrût: Mektebetü Hilâl, 1409/1989), 241; Ebu'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Ali el-Makrîzî, *İmtâu'l-esmâ bimâ li'n-Nebî mine'l-ahvâl ve'l-emoâl ve'l-hafede ve'l-metâ'* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420/1999), 1/32.

⁴⁰ Muhammed b. Ahmed b. Mustafa Ebû Zehra, *Hâtemü'n-Nebiyîn* (Kahire: Dâru'l-Fikr, 1425/1999), 292.

Hz. Ali örneğinde de görüldüğü gibi gizli davet döneminde gizlilik ve sır saklama amaca ulaşmak için en etkili tedbir olarak görülmüş, bu konu hassasiyetle devam ettirilmiştir.

3.3.1. Gizli Davette Erkam'ın Evi

Kureyş ilk zamanlar Müslümanları Mekke toplumunda bildikleri Hanifler olarak görüyorlardı. Müslümanlar onların taptıklarına söz söylemiyorlar ve daveti gizli yürütüyorlardı. Sayılan sebeplerle Mekkeli müşrikler tarafından kendilerine ilk dönemde çok baskı uygulanmadı. Bu şartlar altında zaman içerisinde Müslümanlar sayıca çoğalınca Hz. Peygamber çalışmaları daha rahat ve güvenli bir şekilde yürütebilmek için yeni bir mekân arayışına girmiştir. Kendi yaşadığı ev bu çalışmalar için uygun değildi. Çünkü davetin lideri olduğu için devamlı göz önündeydi ve attığı her adım dikkat çekebilirdi. Netice itibarıyla Erkam isminde bir sahabînin evi bu iş için mekân olarak seçildi.

İslâm'ın tebliğinde Erkam b. Ebü'l-Erkam el-Mahzûmî'nin evi önemli bir yer tutar. Bir kısım kaynaklarda ashâbın İslâm'a girişleri, Rasûlullah'ın "Dâru'l-Erkam'a girmesinden önce", "Dâru'l-Erkam'da iken" ve "Dâru'l-Erkam'dan sonra" şeklinde tarihlendirilmiştir.⁴¹ Burada İslâm'ın Müslümanlara öğretimi Ömer b. el-Hattâb'ın müslüman oluşuna kadar gizli bir şekilde yürütüldü. Onun İslâm'ı kabul edışıyle birlikte açıktan ibadet dönemi başladı. Bu evin davette merkez seçilmesi de rastgele olmamıştır. Evin, Kâbe'nin haremine dahil olup Safâ tepesinin eteğinde bulunması,⁴² hac ve umre ibadeti için Mekkelilerle ve Mekke dışından gelen pek çok kimseyle dikkatleri çekmeden temas kolaylığı sağlaması,⁴³ yine Erkam'ın yaşının 16-17 gibi küçük denilebilecek bir yaşta olması ve henüz İslâm'a girdiğinin bilinmemesi, Benî Mahzûm kabilesine mensup Erkam'ın kabilesinin bu dönemde Hâsimoğullarına düşman olması onun ilk etapta Müslüman olma ihtimalini akıllardan uzak tutmaya yardımcı oluyordu. Ayrıca Dâru'l-Erkam, Kureyş'in idare merkezi olan Dâru'n-Nedve'yi tamamen görme imkanına sahip yüksekçe bir mevkiyeydi. Bir başka sebep ise geniş ve kolayca girilip çıkılabilen ve dikkat çekmeyen bir ev olmasıdır.⁴⁴

Bu sayılanlar Erkam'ın evinin davet için merkez seçilmesinde etkili olan başlıca unsurlar olmuştur. Görüldüğü gibi İslâm'ın davetinde seçilen bir merkez de rastgele belirlenmemiş, olabildiğince tedbirli davranılarak bir tercihte bulunulmuştur.

3.3.2. Yakınları Davet

Yaklaşık üç yıl süren gizli davet döneminin ardından, İslâm davetinin ikinci aşamasını en yakın akrabalar teşkil etmiştir. Allah Teâlâ, "(önce) en yakın akrabamı uyar"⁴⁵ buyurmuş, bu hitabın ardından Hz. Muhammed önce amcalarına ve halalarına hitap etmiş ve "Ey Abdulmuttalip Oğulları, ey Abbas, ey Rasûlullah'ın halası Safiyye, ey Muhammed'in kızı Fâtıma! kendinizi cehennem ateşinin azabından kurtarmanız için uyarılıp korkutuluyorsunuz" buyurarak İslâm davetinin ikinci aşamasını başlatmıştır.⁴⁶ Çünkü O biliyordu ki kale içeride sağlam olursa dışarıyla mücadelede başarı elde etme imkânı olabilirdi. Akrabaların öncelenmesinde kabilecilik anlayışının etkisi de mevcuttur. Hz. Peygamber sistemli bir çalışmayla, adeta suya atılan bir taşın çıkardığı dalgalanma gibi merkezden çevreye doğru bir tebliğ faaliyeti

⁴¹ Sarıçam, Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı, 87.

⁴² Safiyyü'r-Rahmân el-Mübârekfûri, *er-Rahîku'l-mahtûm* (Beyrût: Dâru'l-Hilâl, ts.), 80.

⁴³ M. Asım Köksal, "Dârülerkam", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları,1993), 8/520.

⁴⁴ Mehmet Ali Yavuz, *Hz. Peygamber'in Tedbir Uygulamaları ve Sonuçları* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 14.

⁴⁵ eş-Şuarâ, 26/214.

⁴⁶ Ebu'l A'lâ el-Mevdûdi, *Tefhîmu'l-Kur'an* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 4/76.

yürütmüştür. Akrabalara yapılan davet, dönemin şartları esas alındığında başlı başına bir tedbir adımı olarak dikkat çekmektedir. Davet her adımda biraz daha genişlemektedir.

Hz. Peygamber, en yakınları olması sebebiyle yakın akrabalarına ayrı bir önem attı. Yakınlarını davetten sonra genele yönelik çalışmalar başlatarak daveti sağlam temeller üzerine inşa etmenin başarı getireceğini inanarak hareket etti.

3.4. Umumi Davet

İslâm'a çağrının üçüncü aşaması ise umumi davettir.⁴⁷ Yüce Allah "(Ey Peygamber)! İnsanlara emrolunduğunu açıkça bildir ve müşriklere aldırış etme"⁴⁸ buyurmuştur. Bu emirle artık şartlar açıktan davet için uygun hâle gelmiş, müslümanlar sayıca çoğalmışlar ve İslâm gelecek tehlikelere karşı koyabilecek bir güce ulaşmıştı. Umumi davet emrini alan Hz. Muhammed (s.a.v.), on sene boyunca durmadan, yorulmadan ve yılmadan yerli halka, Mekke'ye gelen hacılara, tüccar ve misafirlere Kur'ân'ın emirlerini hatırlatarak İslâm'ı anlattı.⁴⁹ Allah Rasûlü'nün tebliğde gözettiği bu üç aşamalı durum, başarıya ulaşmak için belli bir plan dahilinde hareket edilmesinin de ne kadar gerekli olduğunu göstermesi açısından da önemlidir.

3.5. Gizli İbadet Dönemi

Mekke toplumunda Müslümanlar, ilk dönemde dinlerini yaşarken çok dikkatli olmak durumundaydılar. İlk Müslümanlar bu dönemde ihtiyaten ibadetlerini gizli yapıyorlar, evlerinde ya da tenha yerlerde namaz kılabiliyorlardı. Hz. Peygamber, bir süre sonra öğle ibadetini yalnız bir şekilde Harem'de yapabilmıştır. Fakat Müslümanlar toplu olarak ibadet yapamıyor; müşriklerin kalabalık olarak buldukları alanlarda İslâm'a davet edemiyorlardı. Vahyi de gizli bir şekilde okuyorlardı.⁵⁰ Sa'd b. Ebû Vakkâs, o sıkıntılı günleri şöyle anlatıyor: "Bütün bir yıl boyunca İslâm'ı gizlemeye çalıştık ve namazlarımızı, kapılar arkada kilitli olduğu halde evlerde veya şehrin etrafındaki dağ aralıklarında kıldık. Bir gün Ebû Dubb adı verilen bir mevkîye gittik, abdestlerimizi aldık ve kimsenin bizi görmediğinden emin olduktan sonra toplu halde namaz kıldık. Ancak Kureyşliler bizi aramaktaydılar. Ebû Süfyân, Ahnes b. Şerîk ve diğerleri, bulunduğumuz yeri buldular ve bize hakaretler etmeye başladılar. Nihayet küfürlerden sonra çatışma başladı. Ben yakınımnda bulunan bir deve kemiğini elime geçirip yaralayacak şekilde müşriklerden birine vurdum. Sonrasında onlar kaçmaya başladılar ve ben böylece Allah yolunda kan döken ilk Müslüman oldum."⁵¹

Bu dönemde Hz. Peygamber tarafından gizlilik ilkesi tedbir amaçlı olarak ibadetlerde de uygulanmıştır. Sadece kendisi değil ashâbı da bunu uygulamıştır. Bu tedbirler karşımıza namazı cemaatle kılmama, küçük gruplara ayrılmak suretiyle dikkat çekmeme, ibadetleri yaparken bir kısım Müslümanların gözcülük etmesi, yine evlerde ibadet ederken ev kapılarını sürgüleme, kimsenin olmadığı yerlerde namazı kılma olarak çıkmaktadır.⁵²

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) üç yıla yakın gizli ve daha sonrasında ise açık olarak yürüttüğü çalışmalar esnasında Mekke müşrikleri Rasûlullah'ın İslâm'a davette bulunmasına ve insanlara Allah'ın bazı emirlerini bildirmesine çok itiraz etmemişlerdi. Ancak Hz. Peygamber onların yüceltikleri ilahlarını kötülemeye, putperestliğin aleyhinde konuşmaya ve putperest olarak ölen babalarının sapkınlık içerisinde ve cehennemde olduğunu söylemeye başlayınca

⁴⁷ Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, 1/207.

⁴⁸ el-Hicr 15/94.

⁴⁹ Ebû Abdullâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Bağdâdî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ* (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1411/1990), 1/169; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 3/138.

⁵⁰ İbrahim Sarıçam, *Hz. Ebû Bekir* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 13-14.

⁵¹ Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, 1/97.

⁵² Yavuz, *Hz. Peygamber'in Tedbir Uygulamaları ve Sonuçları*, 26-27.

müşrikler O'nun peygamberliğini büyük bir tehlike olarak görmeye, seslerini yükseltmeye ve O'na düşmanca davranmaya başladılar.⁵³

Netice olarak gelebilecek muhtemel tehlikelere karşı dinin öğretiminde Hz. Peygamber ve ashâbı tedbiri elden bırakmamıştır. Habbab b. Eret'in Said b. Zeyd'e Kur'ân-ı gizlice öğretmesi buna örnek olarak verilebilir.⁵⁴ Bu ev gibi daha birçok yerde gizli Kur'ân eğitimi verilmekteydi.

4. Tedbir ve Tevekkül Yönüyle Hicret

İslâm ve insanlık tarihinde bir dönüm noktası olan hicret, bir insan olarak Hz. Peygamber'in sünnetullahın tüm kurallarını göz önünde bulundurup tatbik ettiği büyük bir hadisedir. Hz. Muhammed (s.a.v.) gerek Habeşistan hicretinde gerekse Yesrib'e gerçekleştirdiği hicrette her türlü ihtimali göz önünde bulundurmuş ve hiçbir şekilde kulun alması gereken tedbirleri ihmal etme yoluna gitmemiştir.

Esasında hicret, başlı başına İslâm'ın geleceği için alınmış bir tedbirdir. Müslümanlar bu hicretler sayesinde dinlerini daha rahat yaşama imkânı bulmuşlar ve İslâm'ı insanlara daha rahat ulaştırabilmişlerdir.

4.1. Habeşistan'a Hicret

Hz. Peygamber, kendisine tebliğ görevi verilmesinden itibaren tehditlere aldırmaaksızın insanları hakka davet etmeye devam etti. Bu görev esnasında inananlar türlü işkencelere, hakaretlere, ambargolara ve toplumdandan dışlanmalara maruz kaldılar. Yine de tüm bu yıldırma girişimleri inananları dinlerinden döndürmeye yetmedi. Zamanla Mekke inananlar için çekilmez bir yer haline gelmeye başlayınca çıkış yolu aranmaya başlandı. Nebî (s.a.v.), Müslümanların bu sıkıntılı durumlarına çok üzülüyor fakat elinden de bir şey gelmiyordu. Sonunda onlara "Eğer dilermeniz ve yapabilirsiniz, Habeş ülkesine sığının. Çünkü orada, ülkesinde kimseye zulmedilmeyen bir hükümdar iş başındadır. Orası bir doğruluk ve hakikat ülkesidir. Allah işlerde bir kolaylık verene kadar orada kalın." diyerek hicreti tavsiye etti.⁵⁵

Bu hicret için Müslümanlar geceleyin gizlice evlerinden çıkmışlardı. Muhtemel ki, bu ilk giden kabileyle Necaşî'ye Mekke'nin durumunun anlatılması, Kureyş'in inananlara yaptığı işkencelerin anlatılarak, gelecek ikinci ve daha kalabalık bir kabileye zemin hazırlanması amaçlanmış olmalıdır.⁵⁶ Yaklaşık bir yıl sonra Habeşistan'a ikinci hicret gerçekleştirilmiştir. Zira Mekkeliler Müslümanlara baskı ve şiddeti artırıncaya Hz. Peygamber Habeşistan'a hicreti yeniden tedbir olarak gündemine almıştır. Bu hicrete yetmiş üç erkek ile on bir kadın katılmıştır.⁵⁷ Gönderilen ilk kabile asıl kalabalık gelecek olan muhacirler için uygun ortam hazırlığı yapmışlar, ardından ikinci büyük kafilenin hicreti gerçekleşmiştir. Hz. Peygamber'in uygulamaya koyduğu iki aşamalı hicret durumu, başarılı bir sonuç elde etmek için tedbirli hareket etmenin bir işareti olarak yorumlanmalıdır.

⁵³ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 1/156.

⁵⁴ Keskiöglü, Osman-Berki, Ali Himmet, *Hâtemü'l-Enbiyâ Hz. Muhammed ve Hayatı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988), 94-95.

⁵⁵ İbn İshâk, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 214; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 1/280.

⁵⁶ Yavuz, Hz. *Peygamber'in Tedbir Uygulamaları ve Sonuçları*, 35

⁵⁷ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 1/286; Süleymân b. Musa b. Sâlim b. Hassân el-Kilâî, *el-İktifâ bimâ tezammenehû min meğâzî Rasûlillâh* (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1420/1999), 1/265.

4.1.1. Habeşistan'ın Seçilmesi

Habeş ülkesinin hicret için seçilmesi rastgele olmamıştır. Nitekim hicret edilebilecek mekânlar incelendiğinde Habeş topraklarının bu işe en uygun yer olduğu görülür. Öncelikle Müslümanlar Arabistan topraklarındaki Arap kabilelere sığınamazlardı. Çünkü bunlar henüz müşrikler ve Mekke'ye geldiklerinde Hz. Peygamber'in davetini kabule yanaşmamışlardı. Üstelik bu kabileler Kureyş müşrikleri ile ilişki halindeydiler. Mekkelilerin büyük çoğunluğunun İslâm'a gösterdikleri tepkinin bir benzerini onlar da gösterebilirlerdi.

Müslümanlar Arabistan'da meskûn Yahudi ve Hıristiyanların hâkim olduğu bölgelere de gidemezlerdi. Çünkü bunlar birbirleriyle devamlı surette çekişme halindeydiler ve üçüncü bir rakip istemezlerdi. Yemen bölgesinin de Mecûsi İran'ın sömürgesi olması sebebiyle semâvî bir dini kabul etmeleri çok zordu. Öyle ki İran hükümdarı Hüsrev Perviz (II. Hüsrev) kendisine Hz. Peygamber tarafından gönderilen İslâm'a davet mektubuna sinirlenip mektubu parçalamış ve elçiyi de dışarı çıkartmıştı. Aynı zamanda İran Kisra'sı Yemen'de bulunan Bâzan isimindeki valisine bir mektup yazarak Rasûlullah'ın derhal yakalanarak kendisine getirilmesini emretmişti.⁵⁸

Irak ve Suriye bölgesi de hicrete uygun değildi. Çünkü Kureyşlilerin bu bölgelerle yakın ticarî ilişkileri vardı. Ayrıca bu bölgeye ulaşmak çok zordu. Habeş ülkesine ise ulaşım kolaydı. Dolayısıyla en uygun bölge olarak Habeşistan görülüyordu.⁵⁹ Hz. Peygamber'in de ifade ettiği gibi Habeş hükümdarı olan Necâşî Ashame ilahi bir dine mensuptu, Arapça biliyordu ve halka zulmetmiyordu.⁶⁰ Müslümanlar orada huzurlu bir şekilde hayat sürebilecekler ve dinlerini yaşayabileceklerdi. Bütün bu vasıflar Habeşistan'ın hicret için tercih edilmesine etki eden unsurlardan bir kısmı olarak kendini göstermektedir.

4.1.2. Habeşistan Yolculuğu

Risâletin beşinci yılının Muharrem ayında birinci Habeş hicreti gerçekleşmiştir. Müslümanlar büyük bir gizlilikle hicret hazırlıklarını yapmışlar, Kızıldeniz sahilinde bulunan Şuaybe isimindeki limana, buradan da bir tekneyle Habeşistan'a kadar gitmişlerdir.⁶¹ Böylece Mekkelilerin hicretten ilk anda haberdar olmaları önlenmiştir. Müşrikler hicret haberini öğrendiklerinde onları yakalamak için peşlerinden bir ekip gönderseler de onlar muhacirlere yetişememişlerdir.

Bir yıl sonra ikinci Habeş hicreti de aynı şekilde müşriklerin Müslümanlara yaptıkları eziyetleri artırmaları sebebiyle yapılmıştır. Muhtemeldir ki yine gizlilik içinde yapılan ikinci hicret, birinci Habeş muhacirlerinden olan Hz. Osman'ın Mekke'ye dönüş yaptığında Habeşistan'daki durumları hakkında anlattıklarından cesaretlenerek Câfer b. Ebû Tâlib başkanlığında gerçekleşmiştir.⁶²

4.2. Tâif Yolculuğu

Risâletin onuncu yılında Hz. Peygamber, en büyük iki destekçisi olan amcası Ebû Tâlib ve eşi Hatice'yi kaybedince müşrikler kendisini daha fazla rahatsız etmeye başladı. Mekke'de artık Allah Rasûlü ve iman edenlerin nefes almaları günden güne zorlaşmıştı. Mekke'deki her

⁵⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 1/199.

⁵⁹ Sarıçam, Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı, 101.

⁶⁰ Ahmet Önkal, "Hicret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 17/459.

⁶¹ Levent Öztürk, "Etiyopya", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/492.

⁶² Mustafa Fayda, "Muhammed" (Nübüvvetten Sonra) *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/413.

eve tebliğ yapılmış ve artık Mekke dışına açılmanın vakti gelmişti. Bu sebeple Rasûl (s.a.v.), İslâm'ı başka insanlara ulaştırmanın yollarını aramaya başladı.

Hz. Peygamber, yanına Zeyd b. Hârise'yi de alarak Tâif şehrine gitmeye karar verdi. Bu yolculuk engel olunması ihtimaline karşı Kureyş müşriklerinden habersiz yapıldı. Hz. Peygamber, Tâif'te bulunan Sakîf kabilesine tebliğde bulundu ama Sakîfliler bu kurtuluş davetini kabul etmedikleri gibi Hz. Peygamber'i hiç hoş karşılamadılar ve şehrin ayak takımına taşlattılar.⁶³ Çünkü onlar Mekkelilerle ticari ilişkilere sahipti ve Mekke Tâif'in yetiştirdiği mahsuller için bir pazar yeri.⁶⁴ Peygamberle ilişkiye girdikleri takdirde Mekkelilerle olan ticaretleri sıkıntılı bir hal alabilecekti. Hz. Peygamber, onlara en azından buraya davet amacıyla geldiğini Mekkeli müşriklere söylememelerini istediysen de bu da kabul görmedi ve hemen Mekkelilere yaşananları haber verdiler. Hz. Peygamber'in Mekke'ye himayesiz girmesi çok tehlikeli olabilirdi. Tâif'e giderken tedbirli hareket eden Hz. Peygamber dönüşte de tedbiri elden bırakmamıştır. Mekke toplumunda adet olduğu üzere şehre tekrar girebilmek için himayesi altında bulunacağı bir kişi aradı. Tek başına girdiği takdirde can güvenliği tehlikesi söz konusu olacaktı. Sonunda Nevfelogullarından Mu'tim b. Adiyî O'nu himayesine aldı ve oğullarıyla birlikte Hz. Peygamber'i koruyarak şehre girmesine yardımcı oldular.⁶⁵

Hz. Muhammed, her ne kadar devamlı suretle vahyin kontrolü altında bir Peygamber olsa da Tâif'e giderken ve dönüşte olduğu gibi her işinde başarılı olmak ve sağlıklı sonuç alabilmek için gerekli önlemleri almış, hiçbir zaman tedbirsiz hareket etmemiş, tevekkül ile Allah'tan yardım dilemiştir.

4.3. Medine'ye Hicret

Kelime olarak daha çok bir yerden başka bir yere göç etme anlamına gelen hicret, terim olarak genelde "gayri müslim bir diyardan İslâm diyarına göçü", özelde ise "Hz. Muhammed'in (s.a.v.) ve Mekkeli Müslümanların Medine'ye göç etmesini" ifade eder.⁶⁶ Hicret, Peygamberlerin birçoğunun yerine getirmek zorunda olduğu bir göçtür. Kur'ân-ı Kerîm, Hz. Peygamber'den önceki dönemlerde de birçok Peygamber'in ve tâbilerinin kâfirler tarafından hicrete zorlandıklarını bildirir. Hz. İbrahim,⁶⁷ Hz. Lût,⁶⁸ Hz. Şuayb,⁶⁹ Hz. Mûsâ⁷⁰ ve daha birçok peygamber hicret etmeye zorlanmışlardır.

Akabe Biatları ile başlayan bu süreç Hz. Peygamber'in Medine'ye ulaşmasıyla sonuçlanmıştır. Medine'ye gerçekleştirilen hicret sonuçları itibariyle sadece İslâm tarihinin değil aynı zamanda insanlık tarihinin de en önemli olaylarından biri olarak kayıtlara geçmiştir.

4.3.1. Medine'nin Seçilmesi

Müslümanların kalıcı olarak hicreti planladıkları şehrin Yesrib olması rastgele olmamıştır. Bu şehrin hicret için seçilmesinin birçok sebebi söz konusudur. Öncelikle Yesrib'in hicret yurdu olarak seçilmesinde dinin rahatça yaşanması ve tebliğ edilmesi bakımından

⁶³ İbn Seyyidinnâs, *Uyûnu'l-eser*, 1/155.

⁶⁴ Muhammed Hamîdullah, *Hazreti Peygamberin Savaşları ve Savaş Meydanları* çev. Salih Tuğ (İstanbul: Yağmur Yayınları, 1981), 28.

⁶⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 1/165.

⁶⁶ Önkâl, "Hicret", 17/458.

⁶⁷ Ankebût, 29/26.

⁶⁸ Hüd 11/80; el-Hicr 15/59-65.

⁶⁹ el-A'râf 7/88.

⁷⁰ Yûnus 10/90; Tâhâ 20/77-78; eş-Şuarâ 26/52-67.

uygun zemin bulunması yanında, askerî ve ticarî maslahatlar da dikkat çeker. Yemen'den başlayarak Mekke üzerinden Şam'a ulaşan kervan ticaret güzergahı üzerinde bulunan ve geçimi ticaret olan Mekke'nin ekonomik gücünün Müslümanların eline geçme ihtimali söz konusuydu. Nüfus gücü olarak da Müslümanlar Mekkelileri geride bırakarak askerî bir güç olabilecek, Mekkeliler'in zulmünden kurtulabileceklerdi.⁷¹

Ayrıca Medine'de bulunan Evs ve Hazrec Arap kabileleri arasında asırlar boyu aralıklarla süren ve sayısız insanın ölümüne sebep olan Buâs harpleri iki kabile arasında düşmanlığın günden güne artmasına sebep olmuş, barış ve huzur ortamı özlemi doğmuştu. Onlar yeni din İslâm ile birlikte aralarındaki düşmanlığın İslâm'ın ortaya koyduğu ilkeler sayesinde ortadan kaldırılacağını ümit etmeye başlamışlardı.

Yesrib'in sahip olduğu bu özellikler Hz. Peygamber tarafından çok kapsamlı bir şekilde değerlendirilecek, buraya hicret için bir sebep olarak görülecekti. Tüm bunlar söz konusuysen Yesrib'den hac yapma niyetiyle Mekke'ye gelen bir toplulukla Akabe denilen yerde görüşme imkânı ortaya çıkmış, böylece hicret yurdunun neresi olacağı şekillenmiştir.

4.3.2. Akabe Biatları

Hicreti müjdeleyen ilk adım Akabe görüşmesi ve biatleri olmuştur. Mekke'de Kâbe'ye yaklaşık üç kilometre mesafede bir yer olan Akabe, İslâm tarihinde Medine'ye hicretin ilk adımlarının atıldığı yer olması yönüyle önem ifade eder. Buradaki görüşme ve biatlerle İslâm'ın Medine'de tanınması, kabul görmesi ve nihayetinde bu şehre hicret mümkün olmuştur. Hz. Peygamber burada 620-621-622 yıllarında olmak üzere üç kez Medine'den gelenlerle görüşmüştür.⁷²

Allah Rasûlü hac ibadeti için farklı yerlerden gelen insanlarla görüşmek için çalışıyor, onlara İslâm'ı tebliğ ediyordu. Bu ziyaretçi topluluğundan biri de Yesrib'den gelen bir heyetti. Hz. Peygamber, Akabe'de Yesriblilerle 620 yılında ilk buluşmasını yapmış ve buradaki görüşmeler herhangi bir tehlikeye maruz kalmamak için gizlice gerçekleştirilmiştir. Bu görüşme ve sözleşmelerin yapıldığı yer az sayıda insanın bir araya geldiği takdirde bölgeden geçenlerin dikkatini çekmeyecek bir konumdadır.⁷³

Akabe'de çok gizli bir şekilde gerçekleştirilen görüşmelerin neticesinde Hz. Rasûl Akabe'deki ilk görüşmeden sonra hemen hicrete yönelmemiştir. Zira O, sabırlı ve temkinli davranmış, aradaki üç yıllık zaman dilimini Medine'de dinî ve siyasî yönden bir hazırlık dönemi olarak değerlendirmiştir.

Akabe'ye gelen heyette Evs ve Hazrec kabilesinden insanlar vardı. Hz. Peygamber Hazreclilere akrabalık bağlarından bahsetmiş,⁷⁴ asabiyet duygusunu değerlendirerek annesi tarafından olan bu bağları davet aşamasında olumlu yönde kullanmıştır. Asabiyet duygularının çok canlı olduğu bir toplumda Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bu bağları amacın gerçekleşmesi yolunda olumlu anlamda gündeme getirmesi oldukça anlamlı bir tedbir ve stratejidir.

Hz. Muhammed (s.a.v.) Dâru'l-Erkam'da Peygamber'in eğitiminden geçen Mus'ab b. Umeyr'i I. Akabe Biati'nden hemen sonra Yesrib'e dini anlatması ve şehri İslâm'a ve kapsamlı bir hicrete hazırlaması için göndermiştir.⁷⁵ Ayrıca Allah Rasûlü'nün bu uygulaması birbiri ile

⁷¹ Ahmet Acarlıoğlu, "Medine'ye Hicret Örneğinden Hareketle Hz. Peygamber'de (s.a.s.) Tedbir-Tevekkül Ahlakı", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2022/1), 300.

⁷² İbn Hişam, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 2/54-57; Makrîzî, *İmtâu'l-Esmâ*, 1/50-52.

⁷³ Hamîdullah, Hz. Peygamber'in Savaşları, 33.

⁷⁴ Yavuz, Hz. Peygamber'in Tedbir Uygulamaları ve Sonuçları, 48.

⁷⁵ İbn Hişam, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 2/58.

rekabet ve düşmanlık üzere bulunan Evs ve Hazrec kabilelerinden bağımsız Mus'ab b. Umeyr'in gönderilmesiyle Yesribli Müslümanların onun etrafında kenetlenmesi sağlanmıştır. Hz. Peygamber, Evs veya Hazrec'ten bir kişiyi de eğitip İslâm'ı anlatmakla görevlendirebilirdi. Ancak aralarındaki çekişme seçilen kişinin kabul görmesini engelleyebilecekti. Atılan bu adım, ileride yaşanabilecek sıkıntıların önüne geçmek içindi. Ayrıca Mus'ab'ın sahip olduğu özellikler, onun bu iş için seçilmesinin tesadüfi olmadığını da göstermektedir.

II. Akabe Biati de bir yıl aradan sonra aynı yerde gerçekleşmiştir. Bu biat, öncekilerden farklı, zorlu bir görünüm arz etmektedir. Yesribliler asıl maksatlarını gizleyerek görünüşte hac ibadeti için Mekke'ye gelmişlerdi. Tedbirlerin had safhada uygulandığı bu sözleşmeye henüz Müslüman olmamış Medineliler bir grup da katılmıştır.

Mekke'ye gelen Yesriblilere, kabilelerindeki herkes iman etmediği için, iman edenlerin gelip gitmelerini asgariye indirmeleri ve geceleyin dikkat çekmeden gizlice buluşmaya gelmeleri tembihlenmiştir. Bunun üzerine onlar gecenin ilerleyen saatlerinde, uykunun derinleştiği bir anda buluşma yerine gelmişlerdir. Hz. Peygamber'i muhtemel tehlikelere karşı koruma gayesiyle amcası Abbâs da görüşmede yer almıştır.⁷⁶ Nitekim o, Yesribliler'e yaptığı konuşmada, eğer desteksiz ve yalnız bırakacaklarsa bu işe hiç girişmemelerini, onu kendi kabilesinin himaye edeceğini söylemiştir. Abbas, Hz. Ali'yi de vadinin kritik noktalarına gözcü olarak yerleştirmiştir.⁷⁷

Hz. Peygamber II. Akabe Biat'ından sonra Yesrib'deki Müslümanlarla iletişimi daha sağlıklı sürdürmek için Hazrec kabilesinden dokuz, Evs kabilesinden ise üç kişiyi temsilci (nakib) olarak seçmiştir. Bu biatte Yesribli heyet Hz. Peygamber'i ve Mekkeli muhacirleri her türlü tehlikeye karşı kendi çocuklarını ve kadınlarını korudukları gibi onları da koruyacaklarına dair söz verdiler.⁷⁸ Bundan sonradır ki Allah Rasûlü Müslümanların hicretine izin vermiştir.

Akabe mevkiinde gerçekleşen bu görüşme ve biatler Müslümanlar için bir dönüm noktası olan hicretin ilk ayak sesleri olmuştur. Böylesine önemli bir hadisede Hz. Peygamber ilk andan itibaren her türlü tedbiri almış, işleri şans ve ihtimallere bırakmamış, başarıya ulaşmak için atılması gereken adımları titizlikle atmıştır.

4.3.3. Mekke'ye Vedâ

II. Akabe Biati sonrası Hz. Peygamber, Müslümanlara hicret için izin vermeye başladı. Çoğunluk hicret etmiş, kendisi ise Mekke'de kalarak hicret için Allah'ın iznini beklemişti.⁷⁹

Mekkeli müşrikler Dârü'n-Nedve'de Hz. Muhammed'i ortadan kaldırmak için değişik teklifler ortaya atmışlar ve en sonunda Ebû Cehil'in Peygamber'i öldürmek için yaptığı teklifin planını uygulamaya karar vermişlerdi.⁸⁰

Hz. Peygamber kendisi için alınan ölüm kararını öğrenince artık yola çıkma vakti de gelmiş oluyordu. O, Yesrib için hazırlıklarını yapmaya başladı. Akabe'de bazı Medineliler İslâm'ı kabul etmiş ve bu biatlarla Müslüman olan Medineliler, Hz. Muhammed'i ve Mekkeli diğer Müslümanları Medine'ye hicrete davet etmişlerdi.⁸¹ Hz. Muhammed (s.a.v.) ahabından

⁷⁶ Belâzûrî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 1/240.

⁷⁷ İbn Hişam, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 1/441-442.

⁷⁸ Kilâî, *el-İktifâ*, 1/266.

⁷⁹ Mevlânâ Şiblî, *Asr-ı Saâdet*, çev. Ömer Rıza Doğrul (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1977), 1/197.

⁸⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 1/176.

⁸¹ Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah b. Ahmed el-Esbehânî, *Delâilü'n-Nübüvve* (Beirut: Dârü'n-Nefâis, 1406/1986), 1/298; Kilâî, *el-İktifâ*, 1/258-259.

en yakın arkadaşını hicret için seçmiştir. Aynı zamanda yolculuk için develer satın alınarak uzun bir zaman beslenip hazırlanmıştır.⁸²

Hiz. Muhammed (s.a.v.) doğup büyüdüğü toprakları çok sevmesine rağmen hicrete zorlanmıştır. Medine'ye hicret etmek zorunda bırakıldığında hicret gecesi ellerini açmış ve "Ey Mekke, sen Allah katında yeryüzünün en hayırlı ve bana en sevimli yerisin; eğer çıkmak zorunda bırakılmasaydım, senden ayrılmazdım" diyerek içinde bulunduğu ruh halini ifade etmiştir.⁸³

4.3.4. Hicret Yolculuğu

Hiz. Peygamber'in hicret yolculuğu incelendiğinde ciddi bir planlama, akıl yürütme ve hazırlığın olduğu dikkatleri çeker. Bu yolculuk için develer hazırlanmış, yol için rehber tutulmuş, Hiz. Ebû Bekir'in ailesinin bütün fertleri hicret için farklı alanlarda görevlendirilip organize edilmiştir. İslâm'ın ve insanlığın geleceği için bir dönüm noktası olan bu önemli yolculuğun rastgele gerçekleştiğini düşünmek zaten imkânsızdır. Hiz. Peygamber'in tedbire yönelik politikası belki de hayatının en önemli kararı olan hicrette en açık şekliyle kendisini göstermiş ve O, hicretle ilgili sırlarını gizli tutarak çok yakın ilgisi olanlar hariç hiç kimseye bildirmemiştir. Sırlarını verdiği kimselere de bilmeleri gerektiği kadarını vermiş, daha fazlasını açıklamamıştır.⁸⁴

Bu hicret hakkında Hiz. Peygamber, Hiz. Ebû Bekir, Hiz. Ali ve aileleri dışında hiç kimse bir şey bilmiyordu. Normal zamanlarda Hiz. Peygamber âdeti olduğu üzere Hiz. Ebû Bekir'in evine çoğu zaman sabah veya akşam vakitlerinde gelirdi. Fakat o gün öğle vaktinde, herkesin sıcaktan bunaldığı ve ortalıkta olmadığı bir anda kendisini fark ettirmeden gelmiştir.⁸⁵

Hiz. Ebû Bekir'in evine gelmeden önce Hiz. Ali'den, kendisinin her gece giydiği elbisesini giymesini ve kendi yatağına yatmasını istemiş ve böylece müşrikleri yanıltarak zaman kazanma yönünde bir gayret ortaya koymuştur. Bu arada Hiz. Ali'ye Mekkelilerin kendisine emanet olarak bıraktıkları eşyaları sahiplerine iade etmesini de tembihlemiştir.⁸⁶ Böylece artık yolculuk için gerekli hazırlıklar yapılmış ve gerekli tedbirler alınmıştır.

Allah Rasûlü'nün her şeyden önce yolculuğun güvenli bir şekilde gerçekleşmesi için bir rehber ihtiyacı vardı. Bu iş için müşrik olmasına rağmen Abdullah b. Uraykıt isminde işinin ehli, güvenilir ve mert bir kişi tercih edilmiştir. Hiz. Peygamber rehber Abdullah b. Uraykıt ile üç gün sonra Sevr dağında buluşmak üzere sözleştiler.⁸⁷

Hiz. Rasûl rehberle güzergâh planını yapmış, Kureyş'in geride kalanlara gelip soracaklarını düşünerek bu güzergâhı sadece Ebû Bekir'e söylemiştir. Bu aşamadan sonra Hiz. Rasûl ve Hiz. Ebû Bekir, evin arka kısmında bulunan küçük bir pencereden çıkmak suretiyle Sevr dağı istikametine yönelmişlerdir.⁸⁸ Sevr dağı, Mekke ile Medine arasındaki yol güzergâhında olan bir yer olmayıp tam tersi bir istikamettedir. Yolcular o yöne giderek Kureyş'i yanıltmayı amaçlamışlar ve nihayetinde güvenli bir şekilde mağaraya ulaşmışlardır.

Hiz. Peygamber ve yol arkadaşı mağaraya vardıklarında da alınan tedbirlerin devam ettiği görülür. Hiz. Ebû Bekir kızı Esmâ'yı, oğlu Abdullah'ı ve kölesi Âmir b. Führeyre'yi hicret yolculuğu için birtakım hizmetlerle görevlendirmiştir. Esmâ yemek getiriyor, Abdullah

⁸² Makrîzî, *İmtâ'u'l-esmâ*, 7/228.

⁸³ Muhammed b. Yûsuf es-Sâlihî eş-Şâmî, *Sübülü'l-Hüdâ ve'r-reşâd fi sîreti hayri'l-'ibâd* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993), 3/236.

⁸⁴ Gazâlî, *Fıkhü's-sîre*, 165-168.

⁸⁵ Sariçam, *Hiz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, 119.

⁸⁶ İbn Seyyidinnâs, *Uyûnu'l-eser*, 1/206; Şâmî, *Sübülü'l-Hüdâ*, 3/232;

⁸⁷ Şihâbüddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Kastallânî, *el-Mevâhibü'd-dîniyye bi'l-minehi'l-Muhammediyye* (Kâhire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, ts.), 1/176.

⁸⁸ Makrîzî, *İmtâ'u'l-esmâ*, 1/58.

Mekke'de konuşulanları dinliyor ve bu bilgileri yolculara aktarıyordu. Koyun sürüsünü güden Âmir ise yolcuların ihtiyacı olan sütü temin ediyor ve aynı zamanda sürüsüyle Abdullah'ın ayak izlerini siliyordu.⁸⁹ Mekkelilerin şüphelenmelerini engelleyecek şekilde herkes aldığı vazifeyi yerine getiriyordu.

Mağarada üç gün geçiren Hz. Peygamber ve yol arkadaşı, ortalığın sakinleştiği bir anda tekrar yola koyuldular. Rehber Abdullah, hicret yolcularını insanların çoğunun bilmediği bir güzergâh olan Kızıldeniz'in sahil tarafından Medine'ye götürmüştür.⁹⁰ Herkesin dolayısıyla Mekkeli Müşriklerin de bildiği yolun çevre Arap kabileleri ile iş birliği yapılarak aranacağı tahmin edildiğinden daha güneyde kalan sahil yolu tercih edilmiştir. Herkesin bilmediği yollar, bazen sarp dağ geçitleri bazen de ıssız çöller takip edilmiş, Medine'ye sağ salim ulaşılmıştır. Bu şekilde Hz. Peygamber evinden çıktığı andan başlayarak takip edenleri yanıltmaya yönelik bir rota takip ederek Mekke müşriklerinin tehlikesinden kurtulmuştur.

Bütün bu çalışmalar hicretin ne denli zor bir yolculuk olduğunu göstermesinin yanında Hz. Peygamber'in muvaffakiyet elde etmek için tedbirlere ne kadar sıkı sarıldığını ve sonucunu Allah'a bırakarak tevekkülde bulunduğunu göstermektedir. Bu büyük, meşakkatli yolculukta Hz. Rasûl (s.a.v.) tarafından gereken tüm tedbirler alınmıştı. Buna karşılık Allah Teâlâ da bu muhacirlere yardımını esirgemedi ve böylece yolcuların salimen Yesrib'e ulaşmaları mümkün oldu.

Sebeplere sarılan Peygamber, sonucu da Allah'a havale etmiştir. Muhacirleri yakalamak için her yeri arayan Mekkeli müşrik bir grup, mağaranın önüne kadar gelmişlerdi. Hatta Ebû Bekir, korkuya kapılarak "düşmanlar çok yaklaştı, ayaklarının ucuna baksalar bizi görecekler" diyerek Hz. Peygamber'e içindeki endişeyi fısıldadı. Hz. Peygamber de tevekkülün en güzel örneğini ortaya koyarak "Sakin ol ey Ebû Bekir! İki yoldaş ki, Allah onların üçüncüsüdür, hiç endişe edilir mi!" demiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de bu hususa temas edilmiş ve Hz. Peygamber'in arkadaşına "Üzülme! Allah bizimledir"⁹¹ diyerek onu teselli ettiği bildirilmiştir. Bu tevekkülün neticesinde Allah'ın yardımını da gecikmemiş, yolcuların üzerine indirilen iç huzuru ve bir örümceğin ağını germesiyle O, kulunu düşmanlarından korumuştur.

Bu hadisede Allah'ın tevekkülde bulunan kullarına yardımının çok açık bir şekilde ulaştığı görülecektir. Ama Hz. Peygamber, kendisi her ne kadar bir Peygamber olsa da başarıya ulaşmak için takip edilmesi gereken yolu terk etmemiş, aksine en güzel şekliyle, planında en ince ayrıntıları hesaba katarak başarıya ulaşmayı hedeflemiş ve hayatında harikuladeliklere yer vermemiştir.⁹²

Hicret yolculuğunda Hz. Peygamber ve beraberindekilerin, kendilerini takip edenlerin ümitlerini keserek vazgeçmelerini sağlamak için birkaç gece dağdaki bir mağarada kalmaları, kendilerini yakalamaya çalışan Müşriklerin ilk olarak arayacakları kuzey yolunu takip etmek yerine, daha az aranma ihtimali olan güneyden gitmeleri, yol boyunca bilinen iki yoldan gitmeyerek müşriklerin gelip gidenden haber almamaları için daha seyrek kullanılan veya hiç kullanılmayan üçüncü bir yolu takip etmeleri başarıya ulaşmak için Allah Rasûlü'nün tedbire ne kadar büyük önem verdiğinin en açık göstergelerinden olmuştur.⁹³

⁸⁹ Belâzûrî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 1/259-261; Kastallânî, *el-Mevâhibü'd-dîniyye*, 1/17; Makrîzî, *İmtâ'u'l-Esmâ*, 1/58.

⁹⁰ Muhammed b. Hibbân b. Ahmed İbn Hibbân, *es-Sîretü'n-Nebeviyye ve Ahbâru'l-Hulefâ* (Beyrût: el-Kütübü's-Sekâfiyye, 1417/1997), 1/130.

⁹¹ et-Tevbe, 9/40.

⁹² Gazalî, *Fıkhü's-sîre*, 51.

⁹³ *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, 1/257-258.

Sonuç

Planlama, düzenleme, önlem, organizasyon gibi anlamlara gelen tedbir, genel kullanımıyla kişinin bir işe başlamadan önce işin başarılı bir şekilde sonuçlanması için önceden yapılan hazırlıkları ifade eder. Tevekkül ise hedefe varmak için gerekli bütün sebeplere başvurduktan ve yapacak bir şey kalmadıktan sonra Allah'a dayanıp güvenmek ve ondan sonrasını Allah'a bırakmak demektir. Hz. Peygamber'in hayatının birçok safhasında görüldüğü gibi tebliğ faaliyetlerinde de tedbir, ihtiyat ve tevekkülün en güzel örneklerini görmek mümkündür.

Bugün birçok Müslüman, başarı elde etmek için, bir iş öncesinde gerekli hazırlıkları yapmadan Allah'a tevekkül ettiğini söyleyerek hem yanlış bir tevekkül anlayışı ortaya koymakta hem de inananlara yanlış bir şekilde örnek olmaktadır. Dolayısıyla başarıya ulaşmak da çoğu zaman mümkün olmamaktadır.

Şüphesiz İslâm'ın en güzel ve en doğru biçimde anlaşılabilmesi için Hz. Peygamber'in hayatını iyi bilmek gerekir. Konumuz olan "Tedbir ve Tevekkül Kavramları Bağlamında Allah Rasûlü'nün Mekke Dönemi Hayatına Dair Bir Değerlendirme" isimli çalışmayla gayemiz, Peygamber Efendimizin tedbir ve tevekkül anlayışına işaret edip, bu konuda nasıl bir yol izlememiz gerektiği yönünde lazım olan malumatı ortaya koymak olmuştur.

İnsanoğlu bir işte muvaffak olmak istiyorsa meşru ölçüler içerisinde o iş için yapılması gereken ne varsa yapmalıdır. O insan, bir Peygamber de olsa durum aynıdır. Hz. Peygamber'in de hayatına baktığımızda yaptığı işlerde daima tedbirli hareket ettiğini görüyoruz. Hz. Peygamber ibadetlerinde, aile hayatında, cihad sahasında, devlet yönetiminde ve daha sayamadığımız birçok alanda hep tedbirli hareket etmiş, tedbiri elden bırakmamış, tevekkül de bulunarak işlerin sonucunu Allah'a bırakmıştır. Çünkü O, her şeyiyle örnektir. Tedbiri elden bıraktığı zaman ise başarısızlığın da beraberinde geleceğini en iyi bilenlerdendir ki sünnetullah da bunu gerektirir.

Kaynakça

- Acarlıoğlu, Ahmet. "Medine'ye Hicret Örneğinden Hareketle Hz. Peygamber'de (s.a.s.) Tedbir-Tevekkül Ahlakı". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2022/1), 21/292-327.
- Belâzûrî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir. *Ensâbü'l-Eşrâf*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1417/1996.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. b.y., Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2002.
- Cürcânî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali Seyyid Şerif. *Kitâbu't-Tâ'rifat*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Çağrı, Mustafa. "Muhammed" (Örnek Oluşu). *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Ebû Şühbe, Muhammed b. Muhammed b. Süveylim. *es-Sîretü'n-Nebeviyye alâ dav'i'l-Kur'ân ve's-Sünne*. Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 1427/2006.
- Ebû Zehra, Muhammed b. Ahmed b. Mustafa. *Hâtemü'n-Nebiyîn*. Kahire: Dâru'l-Fikr, 1425/2005.
- Erdoğan Merçil vd. (Komisyon). *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*. red. Hakkı Dursun Yıldız. İstanbul: Çağ Yayınları, 1986.

- Esbehânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah b. Ahmed. *Delâilü'n-Nübüvve*. Beyrût: Dâru'n-Nefâis, 1406/1986.
- Ezrakî, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Abdullah. *Ahbâru Mekke ve mâ câe fi hâ mine'l-âsâr*. Beyrût: Dâru'l-Endelüs li'n-Neşr, ts.
- Fayda, Mustafa. "Muhammed" (Nübüvvetten Sonra). *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Gadbân, Münîr Muhammed. *Fıkhü's-Sîre*. çev. Mehmet Aydemir. İstanbul: Ravza Yayıncılık, 2016.
- Gazâlî, Muhammed. *Fıkhü's Sîre*. çev. Resûl Tosun. İstanbul: Risâle Yayınları 2018.
- Hamîdullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ. İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1993.
- Hamîdullah, Muhammed. *Hazreti Peygamberin Savaşları ve Savaş Meydanları*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: Yağmur Yayınları, 1981.
- İbn Habîb. Ebû Ca'fer Muhammed b. Ümeyye b. Amr el-Hâşimî. *el-Muhabber*. Beyrût: Dâru'l-Âfâkî'l-Cedîde, ts.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed. *el-İhsân fi Takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed. *es-Sîretü'n-Nebeviyye ve Ahbâru'l-Hulefâ*. Beyrût: el-Kütübü's-Sekâfiyye, 1417/1996.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. b.y.: Şeriketü't-Tıbbâ'el-Fenniyye'l-Müttehîde, ts.
- İbn İshâk, Muhammed b. İshâk b. Yesâr. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1425/2004.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. b.y.: Dâru'l-Fıkr, 1407/1986.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. b.y., Dâru İhyâ'î'l-Kütübî'l-Arabî, ts.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Bağdâdî. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990.
- İbn Seyyidinnas, Ebu'l-Feth Muhammed b. Ahmed. *Uyûnü'l-eser fi fûnüni'l-meğâzî ve's-şemâilî ve's-siyer*. Beyrût: Dâru'l-Kalem, 1414/1993.
- Kastallânî, Şihâbuddîn Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *el-Mevâhibü'd-dîniyye bi'l-minehi'l-Muhammediyye*. Kâhire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, ts.
- Keskioglu, Osman-Berki, Ali Himmet. *Hâtemü'l-Enbiyâ Hz. Muhammed ve Hayatı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988.
- Kilâî, Süleymân b. Musa b. Sâlim b. Hassân. *el-İktifâ bimâ tezammenehû min meğâzî Rasûlillâh*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420/1999.
- Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meâlî*. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Makrîzî, Ebu'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Ali. *İmtâ'u'l-esmâ' bimâ li'r-resûl mine'l-ebnâ'i ve'l-ahvâl ve'l-hafede ve'l-metâ'*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420/1999.
- Maverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb. *A'lâmü'n-Nübüvve*. Beyrût: Mektebetü Hilâl, 1409/1988.

Mevdûdî, Ebu'l A'lâ. *Tefhîmu'l-Kur'an*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.

Mustafa Asım Köksal, "Dârülerkam", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* İstanbul: TDV Yayınları, 1993, 8/520-521.

Mübârekfûrî, Safiyyü'r-Rahmân. *er-Rahîku'l-mahtûm*. Beyrût: Dâru'l-Hilâl, ts.

Nisâbü'rî, Müslim b. el-Haccâc Ebu'l-Hüseyn el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.

Önkâl, Ahmet. "Hicret". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Önkâl, Ahmet. *Rasûlullah'ın İslâm'a Dâvet Metodu*. Konya: Esra Yayınları, 1995.

Öztürk, Levent. "Etiyopya". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/491-496.

Sarıçam, İbrahim. *Hiz. Ebû Bekir*. Ankara: TDV Yayınları, 1996.

Sarıçam, İbrahim. *Hiz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.

Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekir Celâleddin. *el-Hasâisü'l-Kübrâ*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

Süheylî, Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah b. Ahmed. *er-Ravdu'l-enf fî şerhi's-sîreti'n-Nebeviyye*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1421/2000.

Şâmî, Muhammed b. Yûsuf es-Sâlihî. *Sübülü'l-Hüdâ ve'r-reşâd fî sîreti Hayri'l-'ibâd*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1993.

Şiblî, Mevlânâ. *Asr-ı Saâdet*. çev. Ömer Rıza Doğrul. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1977.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *Sünenü't-Tirmizî*, nşr. Beşşâr Avvâd Marûf. Dâru'l-Ğarbî'l-İslâmî, 1417/1996.

Vâkıdî, Muhammed b. Ömer b. Vâkıd. *Kitâbu'l-Meğâzî*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1425/2004.

Yavuz, Mehmet. Ali *Hiz. Peygamber'in Tedbir Uygulamaları ve Sonuçları*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

<http://lugatim.com/s/tedbir>. Giriş Tarihi: 09/05/2022

<http://www.lugatim.com/s/tevekkul>. Giriş Tarihi: 09/05/2022

RUMELİ İslâm Araştırmaları Dergisi
Journal of Islamic Studies مجلة روم ايلي للبحوث الإسلامية

ISSN: 2564-7903

Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi, Yıl | Year: 5 - Sayı | Issue: 10 - 2022 Ekim | 2022 October: 173-187.

İNCE-AYARLANMIŞLIK ARGÜMANI VE ÇOKLU EVRENLER
Fine-Tuning Argument and Multiverses

Merve İzin BADRİA

Dr.

Kilis, Türkiye

merveizin@gmail.com

ORCID ID: 0000-0003-0966-4092

DOI: 10.53336/rumeli.1168023

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 29 Ağustos 2022 / 29 August 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 12 Ekim 2022 / 12 October 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Ekim 2022 / 31 October 2022

Yayın Sezonu / Publishing Date Season: Ekim / October

Atıf / Citation: Badria, Merve İzin. "İnce-Ayarlanmışlık Argümanı ve Çoklu Evrenler".
Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi 10 (Ekim 2022): 173-187.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <https://rumeli.trakya.edu.tr/> | <https://dergipark.org.tr/rumeli>

mail to: rumelislam@trakya.edu.tr

Copyright © Published by Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Canakkale Onsekiz Mart University, Faculty of Theology, Canakkale, 17020 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

İnce-Ayarlanmışlık Argümanı ve Çoklu Evrenler

Öz:

İnce-ayarlanmışlık kanıtı, Tanrı'nın varlığı lehine ileri sürülen ve evrene dair bilginin artmasıyla ortaya konulan, tasarım argümanının kozmolojik ince-ayara dayandırılan bir versiyonudur. Son yüzyılda elde edilen bilimsel veriler, evrende yaşamın var olabilmesi için, doğa yasaları, doğa sabiteleri ve evrenin başlangıç koşulları gibi parametrelerin çok hassas bir aralıkta olması gerektiğini ortaya koymaktadır. İnce-ayarlanmışlık argümanının iddiası, söz konusu parametrelerin bu kesinlikte ve hassaslıkta oluşunun, şans veya çoklu evrenler gibi hipotezlerden ziyade akıllı tasarım hipoteziyle anlamlı ve tutarlı bir şekilde açıklanabileceğidir. Biyolojik tasarıma, doğadaki düzen ve amaçlılığa vurgu yapan klasik tasarım argümanından farklı olan ince-ayarlanmışlık argümanı, tasarım argümanını bir adım ileri taşıyarak, doğadaki düzen ve amaçlılığa da zemin hazırlayan kozmik yasalar ve parametrelere dayanması bakımından teistik görüş lehine Tanrı'nın varlığını destekleyen güçlü bir argüman olarak kabul edilmektedir. Bu çalışmada tasarım argümanının güncel bir versiyonu olan ince-ayar argümanının iddiası ortaya konulacak, bu argümana karşı geliştirilen en popüler itirazlardan biri olan çoklu evrenler itirazı ele alınacaktır. Rastlantı hipoteziyle ilişkili olan çoklu evrenler itirazını âlemdeki ince-ayarlı parametreleri anlama konusunda tatmin edici bir açıklama ortaya koymak konusunda neden başarılı olamadığı ilgili tezlerin irdelenmesi ve karşılıklı kritiği yapılarak ortaya konulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tanrı, İnce-ayarlanmışlık Argümanı, Tasarım, Çoklu Evrenler, Şans.

Fine-Tuning Argument and Multiverses

Abstract:

The fine-tuning argument is an argument for the existence of God. It is a version of the design argument that is based on cosmological fine-tuning of the universe. In the last century, in the light of scientific discoveries it has been found that for any life forms to develop in the universe, physical laws, initial conditions of the universe, and constants of physics must be finely tuned. The claim of the fine-tuning argument is that these finely tuned parameters cannot be explained meaningfully and coherently by chance or multiverses but only by intelligent design. Fine-tuning argument differs from the classical design argument which emphasizes the order and purposefulness in the world by drawing attention to the cosmic laws and parameters that pave for the purposefulness and order at the biological level. For this reason, it is accepted as a stronger version of the design argument. In this study, the main claim of fine-tuning argument will be set forth and the multiverses hypothesis which is one of the most popular objections that is directed to the fine-tuning argument will be discussed. Finally, it will be demonstrated why the multiverse hypothesis is not sufficient to explain the finely tuned parameters in the universe through a comparative critique of the fine-tuning argument and the multiverse hypothesis.

Keywords: God, Fine-Tuning Argument, Design, Multiverses, Chance.

Giriş

Tasarım argümanları, âlemdaki bir amaca yönelik görünen düzenliliğin akıllı bir tasarımcıya işaret ettiğini ileri sürmesi bakımından *teleolojik* argümanlar sınıfına girmektedir.¹ Bu bağlamda ince-ayar argümanı, kozmosa dair son yüzyılda keşfedilen yasaların herhangi bir yaşam formunun meydana gelebilmesi için çok hassas bir dengede olduğunu ortaya koyması dolayısıyla, âlemdaki tasarıma vurgu yapan teleolojik argüman bağlamında değerlendirilen tasarım argümanının güncel bir formu olarak kabul edilmektedir.² Evrende akıllı yaşamın var olabilmesi için, evrenin çok özel değerlerde olan başlangıç koşullarına, sabitelere ve doğa yasalarına sahip olması gerektiğini öne süren kozmik tasarım argümanı, söz konusu başlangıç koşullarının, kanun sabitelerinin ve doğa yasalarının oldukça spesifik değerlere sahip olması gerektiği yönündeki iddiası dolayısıyla, “ince-ayarlanmışlık kanıtı” olarak adlandırılmaktadır.³ Bu bağlamda ince-ayar argümanının, tasarım argümanını Darwin’in teorisinin açıklama getirme iddiasında olduğu biyolojik düzlemde bir kademe yukarıya taşıdığı söylenebilir. Zira ince-ayarlanmışlık kanıtının Darwin’ci açıklamaya da zemin sağlayan evreni bir bütün olarak ele alarak açıklaması bakımından, biyolojik tasarım argümanına da zemin sağladığı söylenebilir. Nitekim Darwin’ci evrimi mümkün kılan şey de nihayetinde -teori doğru kabul edilecekse-, kozmik düzlemde ince-ayarlı parametrelerin evrende hayata imkân verecek aralıkta olmasıdır.⁴

Biyolojik düzlemde insanın evrimine ve var oluşuna dair önemli bir bilimsel teori olarak öne çıkan Darwin’in evrim teorisi, nedensel bağlamda doğa yasalarına ve fiziksel kurallara ilişkindir. Ancak teori evrende akıllı yaşama imkân veren kozmik yasalara dair bir açıklama sunmamaktadır. Zira biyolojik yapılanma, birbiriyle yakından ilişkili olan, fiziksel-kimyasal-biyolojik yapılanma üçlüsünün son ayağıdır. Bu sebeple âlemdaki intizamın kökenine nüfuz edebilmek için kozmik yasalar önemli yer tutmaktadır. Bu bağlamda söz konusu kozmik yasaların kendisinden doğduğu, bilim adamları tarafından büyük oranda kabul gören büyük patlama teorisi önem taşımaktadır.⁵ Büyük patlama teorisine göre evren, maddenin kendisinden doğduğu sonsuz bir yoğunluk ve sıcaklıktaki “başlangıç tekilliği”nden (*initial singularity*) meydana gelmiştir.⁶ Her ne kadar teori bağlamında ‘başlangıç tekilliği’ kabul görse de söz konusu tekilliğin boşluktan mı yoksa hiçlikten mi doğduğu konusunda farklı görüşler vardır. Başlangıç tekilliğinin hiçlikten doğduğu yoktan yaratma teorisi bağlamında okunmaktadır. Diğer taraftan özellikle kuantum fiziği kapsamında boşluk kavramı farklı bir anlama bürünmüştür. Zira kurama göre boşluk hiçbir zaman gerçek anlamda boş değildir ve boşlukta her zaman bir ya da birkaç parça bulunabilir.⁷ Bu düşünceden yola çıkılarak evrenin meydana gelişinin boşluktaki kuantum dalgalanmalarıyla açıklanabileceği, dahası bu dalgalanmaların birden fazla evrene sebebiyet verebileceği öne sürülmüştür. Nihayetinde evrenin meydana gelişinin çoklu evrenler gibi ‘doğal’ yollarla açıklanabileceğinin yanı sıra, fiziksel sebepliliğin -çoklu evrenler var olsa da- eninde sonunda Tanrı’ya dayandırılması gerektiği yönünde farklı görüşler de öne sürülmüştür.

¹ Neil Manson, *God and Design: The Teleological Argument and Modern Science*, (ed.) Neil Manson, (Taylor & Francis e-Library, 2005), 1.

² Eliot Sober, “The Design Argument”, *God and Design: The Teleological Argument and Modern Science*, ed. Neil Manson, (Taylor & Francis e-Library, 2005), 25.

³ Richard Swinburne, “Tanrı’nın Varlığı Hakkındaki İnce Ayar Kanıtı’nı Yeniden Değerlendirme”, çev. Zikri Yavuz, *Allah, Felsefe ve Bilim*, ed. Caner Taslaman ve Enis Doko, (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2014), 227-228.

⁴ Mehmet Sait Reçber, “Tanrı’nın Varlığının Delilleri,” Recep Kılıç (ed.) *Din Felsefesi*, (Ankara: Ankuzem Yayınları, 2013), 112.

⁵ Halil Kırbıyık ve diğerleri, *Evren Nasıl Oluşturdu? Evrende Neler Var?*, (Ankara: ODTÜ Yayıncılık, 2007), 38.

⁶ John Barrow, *Evrenin Kökeni*, çev. Sinem Gül, (İstanbul: Varlık Yayınları, 1996), 53.

⁷ Ferit Uslu, *Tanrı ve Fizik*, (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2010), 94-95.

Bu bağlamda başlangıç tekilliğine dayandırılan büyük patlama teorisinin yanı sıra, başlangıç tekilliğini kabul etmeyen evren modellerinden de bahsetmek mümkündür. Bu teoriler özellikle enflasyon teorisi ve kuantum fiziği ilkeleri kapsamında matematiksel ve teorik olarak ortaya konmuş ve evrenin bir başlangıcının olmadığı iddiasına kapı aralamıştır. Başlangıçsız bir evren fikri, kendiliğinden var olan bir evrenin bir açıklama gerektirmeyeceği iddiasına zemin hazırlamış, büyük patlama dışındaki modellerden bazılarının ifade ettiği üzere, birden fazla evrenin var olabileceği ihtimalini gündeme getirmiştir.⁸ İnce-ayarlı evren modelinin tasarım argümanı ile açıklanmak durumunda olmadığını ortaya koyma iddiasında olan çoklu evrenler itirazı, birden fazla evrenin var olması halinde söz konusu evrenlerden birinin veya bazılarının ince-ayarlı olmasının muhtemel olduğunu öne sürmektedir.

Bu çalışmada öncelikle ince-ayar argümanının iddiasını ortaya koyacağız. Sonrasında çoklu evrenler modeline bağlı açıklamaları ele alarak, tasarım argümanı karşısında şans / rastlantı hipotezine dayanan çoklu evrenler teorisinin güçlü bir tez ortaya koyup koymadığını tartışacağız.

1. İnce-Ayarlı Evren

Yirminci yüzyılın başından itibaren elde edilen bilimsel bulgular bilim adamları tarafından içinde yaşadığımız evrenin şans eseri meydana gelmiş olma ihtimalinin yok denecek kadar az olduğu şeklinde okunmuştur. Nitekim söz konusu bulgular evrenin temel yapısını oluşturan hemen her şeyin dünyamızda hayatın oluşması için çok hassas bir dengeye sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Belli bir radyo istasyonunu dinlemek için seçilecek doğru dalga boyunun dar bir aralığa tekabül etmesi benzetmesinden yola çıkılarak isimlendirilen “ince-ayarlı” (fine-tuned) evren hipotezi⁹ yalnızca teist bilim adamlarınca değil kimi ateist bilim adamları tarafından da büyük oranda kabul görmüştür. Kozmik parametrelerde yapılacak küçük değişikliklerin dahi, evrende akıllı hayatın oluşumu noktasında problem teşkil edeceğinin anlaşılmasıyla, bu değerlerin neden ve nasıl halihazırdaki haliyle var oldukları merak konusu olmuştur.

Evrendeki ince-ayarlı parametrelerle ilgili Stephen Hawking şu yorumda bulunmuştur:

Bakış açınız ne olursa olsun, bu sayıların gerçek değerlerinin, hayatın gelişmesini mümkün kılmak üzere titizlikle ayarlanmış olmasıdır. Örneğin, bir elektronun elektrik yükü sadece birazcık farklı olsaydı, yıldızların elektromanyetik ve kütleçekimi kuvvetleri bozulur ne hidrojeni ve helyumu yakabilir ne de patlayabilirlerdi. Her iki durumda da hayat olmazdı.¹⁰

Söz konusu ince-ayarlı değerler, kütleçekim kuvvetinin gücü, maddenin temel parçacıklarının kütleleri, ışığın sabit hızı gibi olgulara ilişkin temel değerlerdir. Çoğu büyük bir kesinlikle ölçülebilen bu niceliksel değerler evrenimizi diğer mümkün evrenlerden ayırmaktadır. Evrendeki ince-ayarlı parametreler doğa yasalarının ince-ayarı, doğa sabitelerinin ince-ayarı ve evrenin başlangıç koşullarının ince-ayarı olmak üzere üçe ayrılmaktadır.¹¹ Doğa yasalarının ince ayarına örnek olarak yerçekimi kuvveti, proton ve

⁸ Enflasyon teorisi büyük patlamaya neyin yol açtığını ve evrenin nasıl genişlediğini açıklamak üzere Alan Guth tarafından ileri sürülen bir kuramdır. Bu bağlamda enflasyon teorisine dayandırılarak başlangıç tekilliğinden doğan tek bir evren olmadığı iddiası çoklu evrenler teorisine kapı aralamıştır (Alan H. Guth, “Inflation and the New Are of High-Precision Cosmology”, *MIT Physics Annual*, 2002, 30).

⁹ Deborah B. Haarsma, “Christian and Atheist Responses to Big Bang Cosmology”, *Science and Religion in Dialogue* (volume 2), (ed.) Melville Y. Stewart, (Blackwell Publishing, 2010), 1.

¹⁰ Stephen Hawking, Leonard Mlodinov, *Zamanın Daha Kısa Tarihi*, (İstanbul: Doğan Kitap Yayınları, 2006), 94.

¹¹ Robin Collins, “The Teleological Argument”, *The Blackwell Companion to Natural Theology*, ed. W.L.Craig, J.P.Moreland, (Wiley-Blackwell, 2009), 212.

nötronları birbirine bağlayan nükleer kuvvet, elektromanyetik kuvvet ve Pauli dışlama ilkesi verilebilir. Bilim adamları bu ince-ayarlı değerlerden herhangi birinin var olmadığı bir durumda karmaşık sistemlerden başka bir deyişle akıllı yaşam formlarından, dahası herhangi bir yaşam formundan söz etmenin mümkün olmayacağını belirtmektedirler.¹²

Doğa yasalarının ince-ayarına örnek olması açısından yerçekimi kuvvetini ele alalım. Buna göre diğer tüm yasaların mümkün olduğunca aynı olduğu ancak yerçekimi kuvvetinin olmadığı bir evrende yıldızların var olmasının mümkün olmadığı anlaşılmıştır. Zira yerçekimi yıldızlardaki maddeyi bir arada tutmaktadır. Yıldızların olmadığı bir evrende ise karmaşık hayatın ve akıllı canlıların var olması için gerekli olan enerji kaynaklarından mahrum kalınacaktır. Benzer şekilde, yerçekiminin olmadığı bir evrende gezegenlerin varlığından da söz etmek mümkün olmayacaktır. Böyle bir evrenin var olduğunu farz ettiğimiz takdirde kayda değer bir büyüklüğe sahip herhangi bir varlık hareket ettiğinde havada süzülerek gezegenden uzaklaşacaktır. Bu durumda yaşam formlarından, akıllı canlıların varlığından söz edilmesi mümkün olmayacaktır.¹³

Evrendeki ince-ayarlı parametrelerden bir diğeri olan doğa sabiteleri ise, fizik yasalarıyla ilişkilendirilen, evrenin temel yapısını belirleyen bir dizi temel sayıdan ibarettir. Bilim adamları yaptıkları hesaplamalarla doğa sabitelerinden her birinin sahip olduğu değerin akıllı yaşamın mümkün olabilmesi için çok dar bir değer aralığında olduğunu ortaya koymuştur. Doğa sabitelerine örnek olarak yerçekimsel sabite ve kozmolojik sabiteden bahsedilebilir.¹⁴ Bu sabitelerin evrende akıllı canlıların, dahası herhangi bir yaşam formunun oluşabilmesi için sahip olduğu değer aralığının ne denli dar olduğunu ortaya koymak açısından yerçekimi kuvvetinin değer aralığını ele alalım. Buna göre doğadaki dört kuvvet arasında en zayıf olanı, yerçekimi kuvvetini bizim gezegenimiz büyüklüğünde bir gezegende milyar kat -bu çok büyük bir artış gibi görünse de diğer kuvvetlerle kıyasladığımızda aslında çok yüksek bir rakam değildir- arttırsaydık, yerçekimi kuvveti o kadar büyük olurdu ki, yeryüzünde bulunan insan büyüklüğündeki herhangi bir organizma parçalanırdı.¹⁵ Martin Rees'in ifadesiyle: "Hayali bir güçlü-çekim dünyasında, böcekler bile kendilerini destekleyecek daha kalın bacaklara ihtiyaç duyardı ve hiçbir hayvan daha fazla büyüyemezdi. Yerçekimi, bizim büyüklüğümüzde olan herhangi bir şeyi ezerdi."¹⁶

Üçüncü ve son olarak evrendeki temel ince-ayar kategorilerinden olan başlangıç koşullarının ince-ayarı konusunu ele alalım. Başlangıç koşullarının ince-ayarı, başlangıçtaki kütle-enerji dağılımının yaşamın mümkün olabilmesi için fazlasıyla dar bir aralıkta olması gerektiğini ifade etmektedir. Söz konusu başlangıç koşullarına ilişkin değerler, erken dönem evrenin kütle yoğunluğu, büyük patlamanın şiddeti, yıldız oluşumuna yol açan yoğunluk düzensizlikleri gibi çeşitli parametrelerle ifade edilmiştir. Evrenimizin başlangıç koşullarıyla ilgili ince-ayarlı değerlerin en ilgi çekicilerinden biri, evrenin başlangıçta sahip olduğu düşük entropi seviyesine ilişkindir.

Evrenin başlangıçta sahip olduğu düşük entropi seviyesi, evrende akıllı yaşamın imkânı için kritik bir önem taşımaktadır.¹⁷ Paul Davies, evrenin başlangıçta sahip olduğu bu düşük entropi halinin önemini şu şekilde ifade etmektedir:

Evren sadece bir tesadüfse onun kayda değer bir düzen içermesi olası komik derecede küçüktür. Büyük Patlama rastlantısal bir olaya, ortaya çıkan kozmik

¹² Collins, "The Teleological Argument", 211-212.

¹³ Collins, "The Teleological Argument", 211-212.

¹⁴ Robin Collins, "Tanrı, Tasarım ve İnce Ayar", çev. Fehruallah Terkan, *Allah, Felsefe ve Bilim*, ed. Caner Taslaman ve Enis Doko, (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2014), 21.

¹⁵ Collins, "Tanrı, Tasarım ve İnce Ayar", 21.

¹⁶ Martin Rees, *Just Six Numbers- The Deep Forces That Shapes the Universe*, (Basic Books, 2001), 30.

¹⁷ Collins, "Tanrı, Tasarım ve İnce Ayar", 23.

malzemenin sıfır düzenle maksimum entropide termodinamik dengede olma olasılığı *kahredici* büyüklüktedir (bu bile müthiş yetersiz bir ifadedir).¹⁸

Görüldüğü gibi evrenimizin karmaşık canlılara ve akıllı yaşama izin vermesini garantileyen birçok ince-ayarlı değerden bahsedilebilir. Ancak elbette evrendeki ince-ayarlı değerler burada zikrettiğimiz parametrelerden, sabitelerden ibaret değildir. Evrendeki ince-ayarlı değerlere dair son birkaç çarpıcı örnek daha vermek gerekirse, zayıf nükleer kuvvetin yüzde bir arttırılması halinde, nükleer rezonans seviyeleri artacağından, neredeyse tüm karbonun oksijene dönüşeceği bahsedilebilir. Dolayısıyla karmaşık yaşam formlarından bahsetmek mümkün olmayacaktır. Benzer şekilde, zayıf nükleer kuvvette yapılacak yüzde ikilik bir artış, protonların kuarklardan oluşmasını ve de atomların var olmasını engelleyecektir.¹⁹

Zikrettiğimiz bu türden ince-ayarlı parametrelere dayanan ince-ayarlanmışlık kanıtının temel iddiasını Robin Collins Mars'taki kubbeli yapı analogisiyle şu şekilde açıklamıştır:

Farz edin ki bir görevle Mars'a gittik ve içerisinde bütün her şeyin, hayatın var olmasına elverişli bir tarzda düzenlenmiş olduğu bir kubbeli yapı bulduk. Örneğin, sıcaklık 21°C civarında, nem oranı ise %50'ye ayarlanmış; ayrıca, bir oksijen geri-dönüşüm sistemi, bir enerji toplama sistemi ve tam tekmil bir yiyecek üretim sistemi vardı. Daha basit bir ifadeyle, kubbeli yapı, tümüyle işlevsel bir biyosfer gibi gözüküyordu. Bu yapıyı bulmuş olmaktan nasıl bir sonuç çıkarırdık? Onun tesadüfen oluştuğu sonucunu mu çıkarırdık? Kesinlikle hayır. Bunun yerine, biz ittifakla, onun akıllı bir varlık (*intelligent being*) tarafından tasarlandığı sonucuna varırdık. Neden böyle bir sonuç çıkarırdık? Çünkü bir akıllı tasarımcı, o yapının varlığı için tek makul açıklama olarak ortaya çıkmaktadır. Yani, düşünebileceğimiz tek alternatif açıklama -o yapı doğal bir süreç tarafından oluşturulmuştur açıklaması- oldukça ihtimal-dışı gözükmektedir. Elbette mümkündür ki, örneğin, bir volkanik patlama vasıtasıyla çeşitli metaller ve diğer bileşimler oluşmuş olabilir; fakat böyle bir senaryo bize fevkalade ihtimal-dışı gelir, dolayısıyla da bu, alternatif açıklamayı akıldışı kılar.²⁰

İnce-ayar argümanının en kayda değer savunmasının, Collins'in de ortaya koyduğu şekliyle, olasılığa dayalı olduğu söylenebilir. Richard Swinburne de Tanrı'nın varlığına dair delilleri olasılık bağlamında değerlendirmekte ve söz konusu kanıtların birikimsel olduğunu savunmaktadır: "Bir evrenin varlığı, Tanrı'nın var olma olasılığını, var olmama durumuna göre yükseltir. Tabiat kanunlarının işleyişi, onu biraz daha arttırır, vesaire. Karşıt olarak sürülen delil, örneğin kötülüğün varlığından olan delil ise bu olasılığı daha azaltabilir."²¹ Diğer taraftan John Leslie, genel olarak tasarım argümanının ana fikrinin, evrenin ilahi bir amaca hizmet etmek için yaratılmış olduğu iddiasını barındırdığını ve bu amacın kısmen de olsa anlaşılabilirliğini, çünkü anlaşılabilir olduğunu ileri sürmektedir. Nitekim Leslie, kadir-i mutlak bir Tanrı'nın evrenin güzelliğine ve ihtişamına şahitlik edecek varlıklar *yaratmamasını*,

¹⁸ Paul Davies, *Tanrı ve Fizik*, çev. Barış Gönülşen, (İstanbul: Alfa Bilim, 2013), 221.

¹⁹ William L. Craig, "Design and the Anthropic Fine-Tuning of the Universe", *God and Design: The Teleological Argument and Modern Science*, ed. Neil Manson, (Taylor & Francis e-Library, 2005), 156. Evrende gözlemlenen ince-ayarlı değerler çok sayıdadır. Özellikle Frank Tipler & John Barrow (*The Anthropic Cosmological Principle*, 1986), Martin Rees (*Just Six Numbers*, 1999) ve John Leslie (*Universes*, 1990), daha başka birçok ince-ayarlı parametreden bahsetmiştir.

²⁰ Collins, "Tanrı, Tasarım ve İnce-Ayar", 17-18.

²¹ Richard Swinburne, "Tanrı'nın Varlığı Hakkındaki İnce Ayar Kanıtı'nı Yeniden Değerlendirme", çev. Zikri Yavuz, *Allah, Felsefe ve Bilim*, (ed.) Caner Taslaman ve Enis Doko, (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2014), 228.

tabiri caizse evrenin boş yere yaratılmış olmasını makul bulmamaktadır.²² Dolayısıyla evrende akıllı yaşamın olması, evrenin şans eseri meydana gelmiş olduğu iddiasından ziyade Tanrı tarafından yaratılmış olduğu iddiasını destekleyen bir argüman olarak değerlendirilebilir.²³ Nihayetinde Leslie de, Swinburne gibi Tanrı'nın varlığına dair öne sürülen kanıtların birikimsel olduğunu ve ince-ayar argümanının âlemdeki tasarım için delil olabileceğini düşünmektedir.²⁴

O halde bilimsel anlamda ince-ayarlı parametrelere dayanarak evrenin şans eseri meydana gelmiş olma ihtimalinin bir Yaratıcı tarafından meydana getirildiği ihtimaline nispeten oldukça zayıf olduğu söylenebilir. Diğer taraftan çoklu evrenler göz önünde bulundurulduğu takdirde söz konusu olasılık hesaplamasını yeniden değerlendirme ihtiyacı doğabilir. Bu bağlamda sonraki başlıkta çoklu evrenler hipotezinin âlemin bir akıllı bir tasarımcı tarafından yaratılmış olma ihtimalini zayıflatıp zayıflatmadığını ele alacağız.

2. Çoklu Evrenler

Evrende akıllı yaşama imkân veren ince-ayarlı değerlerin çok sayıda evrenin varlığının kaçınılmaz bir sonucu olduğu iddiasındaki çoklu evrenler hipotezi, literatürdeki tartışmalı bir konudur. Leibniz'in felsefesinden aşına olduğumuz mümkün dünyalar semantiği uzun süre felsefi bir spekülasyon olarak görülmüştür.²⁵ Fakat kuantum fiziğiyle ortaya konan teoriler aracılığıyla, çoklu evrenlerin felsefi bir spekülasyondan daha fazlasını ifade ettiği bilimsel olarak kanıtlanmaya çalışılmıştır. Çoklu evrenler (*many universes*) hipotezi literatürde çok-dünyalar (*many worlds*), dünyalar topluluğu (*world ensemble*), çok alanlar (*many domains*) gibi farklı şekillerde isimlendirilmiştir.²⁶

Çoklu evrenler hipotezinin iddiasını Davies kısaca şu şekilde ifade etmektedir: "Bizim algıladığımız evren, her biri topluluğun diğer üyelerinden bir şekilde farklılaşan, devasa, muhtemelen de sonsuz sayıda evrenden oluşan bütün içerisinde bir evrendir sadece. Bu evrenlerin büyük çoğunluğu yaşam için uygun değil ve maksimum entropinin (termodinamik denge) tamamen kaotik koşullarına çok yakın durumda olsa da her şeye rağmen bunların çok küçük bir bölümünde rastlantı eseri koşullar uygun hale gelmekte ve yaşam gelişmektedir."²⁷ Bu tür evrenlerin meydana gelmesi Collins'in "çoklu evrenler üretici" (*many universes generator*) diye adlandırdığı bir çeşit mekanizmayla mümkün olacaktır. Buna göre çoklu evrenler üretici çok sayıda evren üreteceğinden, meydana gelen evrenlerden bazılarının akıllı hayata imkân vermesi şaşırtıcı olmayacaktır.²⁸ Çoklu evrenler kavramının, test edilmemiş ancak iyi tanımlanmış güncel teorilere dayandırıldığı kabul görmektedir. Bu bağlamda teori ilahi tasarıma inanmamakla birlikte ince-ayarın açıklanmaya muhtaç olduğunu düşünenler için alternatif bir açıklama gibi görünmektedir.

Çoklu evrenler hipotezi bağlamında ortaya konan en önemli yaklaşımlardan biri, Alan Guth'un ortaya koymuş olduğu enflasyoncu kozmolojiye dayanan şişme kuramıdır (*inflation theory*). Buna göre evren bölünemeyecek kadar küçük bir zerrenin şişmesiyle meydana gelmiştir ve bu enflasyon büyümesi rakamlarla ifade edilemeyecek kadar büyük bir evrene

²² John Leslie, "The Meaning of Design", *God and Design: The Teleological Argument and Modern Science*, ed. Neil Manson, (Taylor & Francis e-Library, 2005), 54.

²³ John Leslie, *Universes*, (Taylor & Francis-Library, 2002), 156.

²⁴ Leslie, "The Meaning of Design", 56.

²⁵ Philip Bricker, "David Lewis: On The Plurality of Worlds", erişim: 20 Haziran 2015, <https://www.umass.edu/philosophy/PDF/Bricker/Lewis.%20Plurality%20of%20Worlds.pdf>; İbrahim Yıldız, "Mümkün En İyi Dünya ve Kötülük", *İslami Araştırmalar Dergisi* 32/3, (2021), 636.

²⁶ Collins, "Tanrı, Tasarım ve İnce-Ayar", 44.

²⁷ Paul Davies, *Tanrı ve Yeni Fizik*, 226-227. Ayrıntılı bilgi için bakınız, Bryce Seligman Dewitt, *The Many Worlds Interpretation of Quantum Mechanics*, (ed.) Neil Graham, (New Jersey: Princeton University Press, 2015).

²⁸ Collins, "Tanrı, Tasarım ve İnce-Ayar", 45.

sebebiyet vermiştir. Buna göre büyüme sırasında başka büyük patlamaların da tohumu ekilmiştir. Evrenimizi doğuran büyük patlama ise, sonsuzdan beri üretimde bulunan kozmosun bir parçası olabilir.²⁹ Greene'in ifadesiyle: "Eğer şişme kuramı doğruysa, . . . kendi uzayımızı yaratan patlama yegâne patlama olmayabilir."³⁰ Yine Greene'in ifadeleriyle:

Şişme kuramının çeşitli versiyonlarında, uzayın aniden genişlemesi bir kerelik bir olay olarak ele alınmaz. Bunun yerine, evrende belli bir bölgenin oluşması -uzayın önce çok hızlı, takip eden süreçlerde yavaş bilindik biçimde genişlemesi ve parçacıkların meydana gelmesi- kozmosta birbirlerinden çok uzak ve farklı bölgelerde her seferinde ayrı ayrı ve farklı zamanlarda meydana gelmiş bir süreç olarak açıklanır. Bu yaklaşımla bakıldığında kozmosun, ani şişmeye bağlı genişlemesinden sonra ortaya çıkmış birbirlerinden ayrı sayısız bölgelerden oluştuğu söylenebilir.³¹

Görüldüğü gibi Guth'un enflasyon teorisine bağlı olarak savunduğu kabarcık evrenler modeli, enflasyonun sonsuz bir süreç olduğu varsayımına dayanmaktadır.³² Nihayetinde sonsuz sayıda evren varsa, içlerinden birinin veya bazılarının ince-ayarlı oluşu şaşırtıcı olmamalıdır.

Çoklu evrenlere dair bir başka önemli model de Lee Smolin tarafından ortaya konmuş olan kara deliklerin kozmolojik seçilimi ile açıklanır. Bu modele göre kara deliklerin oluşumu, devamlı olarak çok sayıda evrenin oluşumuna yol açan evrimsel bir yol izlemektedir. Kara deliklerin yeni evrenlerin tohumlarını taşıdığını iddia eden bu teoriye göre ebeveyn evrenden (*parent universe*) çocuk evrene (*child universe*) aktarılan niteliklerde birikimsel olarak uyumluluğun sağlanabilmesi için çok az değişiklik söz konusudur. Buna göre, evrenimiz uzun 'nesiller' sonucu ortaya çıkmış olan ince-ayarlı evrenler topluluğunun bir üyesidir. Başka bir ifadeyle evrenimiz sayısız kara deliklerin oluşturduğu bir sürecin ürünüdür ve başka bir evrendeki bir kara delikle öncelenmiştir. Kozmolojik doğal seçim sadece evrenlerin üretilmesi noktasına değil, evrenlerin ince-ayarı ve yaşam gibi yapılanmaların imkânına da açıklama getirme iddiasındadır.³³

Öte yandan çoklu evrenler hipotezlerinin bilimselliği ve tutarlılığı konusunda çeşitli tartışmalar vardır. Söz konusu hipotezlerin asla kanıtlanamayacak zanlara dayandığını savunanlar olduğu gibi, bu tarz hipotezlerin deneysel anlamda kanıtlanabilmesinin önündeki engelin, teknolojik anlamda yeterli donanımına sahip olmamız olduğunu ileri süren bilim adamları da bulunmaktadır. Örneğin bir kozmolog ve astrofizikçi olan Martin Rees, çoklu evrenlerin bilimin değil de metafiziğin konusu olduğu iddiasını teleskopların yeterince gelişmemiş olmalarından hareketle gözlemlenemeyen galaksilerin bilimsel tartışmaya konu edilemeyeceği iddiasına benzetmektedir:

Eski denizcilerin o zamanlar bilinen dünyanın ötesinde neyin var olduğunu tartıştıklarında gerçek bir şey hakkında spekülasyon etmiş olmaları gibi biz de şu an Jupiter'in ayları olan Europa ve Ganymede'nin okyanuslarının derinliklerinde neyin yattığına dair tahminde bulunduğumuzda, gerçek bir şey hakkında spekülasyon

²⁹ Martin Rees, "Other Universes: A Scientific Perspective", *God and Design: The Teleological Argument and Modern Science*, (ed.) Neil Manson, (Taylor & Francis e-Library, 2005), 210.

³⁰ Brian Greene, *Saklı Gerçeklik - Paralel Evrenler ve Kozmosun Derin Yasaları*, çev. S. Nalan Büyükkantarcıoğlu, (Ankara: Tübitak Yayınları: 2011), 8.

³¹ Greene, *Saklı Gerçeklik - Paralel Evrenler ve Kozmosun Derin Yasaları*, 71.

³² Alan Guth, "Inflation", *Carnegie Observatories Astrophysics Series*, Cilt 2: Measuring and Modeling the Universe, ed. W. L. Freedman, (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2004), 15.

³³ William Dembski, "The Chance of The Gaps", *God and Design: The Teleological Argument and Modern Science*, (ed.) Neil Manson, (Taylor & Francis e-Library, 2005), 259. Ayrıntılı bilgi için bakınız, Lee Smolin, *The Life of the Cosmos*, (Oxford: Oxford University Press, 1997), 90-106.

etmiş oluyoruz- bilimsel bir soru soruyoruz. Aynı şekilde, evrenin çok uzak kısımlarıyla ilgili tahminler, onları denetlemek için daha iyi araçlar beklememiz gerekse de gerçekten bilimseldirler.³⁴

Bununla birlikte Rees, teknik kısıtlamalar bir tarafa bırakılacak olsa da gözlemlerimizin bir ufukla sınırlı olduğunu teslim etmiştir. Teknolojideki ilerlemeler sayesinde ileride mevcut teknik ufkumuzun ötesine geçebilmemizin mümkün olduğu iddia edilebilir. Zira günümüzde prensipte gözlemlenemeyen galaksilerin, evrenin genişlemesi yavaşlarsa uzak gelecekte gözlemlenebileceği öne sürülebilir. Ancak evrenin genişlemesinin hızlanması halinde söz konusu galaksilerin gözlemlenmeleri mümkün olmayacaktır. Bununla birlikte Rees, evrenin genişlemesi yavaşlarsa ne kadar uzak gelecekte olursa olsun gözlemleyebileceğimiz galaksilerin epistemik statüsünün değişmeyeceğini ve gerçek olarak kabul edilmeleri gerektiğini savunmaktadır: “Bizimkinden tamamen ayrı olan uzay-zamanlar, geleneksel olarak kendi evrenimize ait olarak isimlendirdiğimiz, asla görüş ufkumuza girmeyen bölgelerden daha mı az gerçektir?”³⁵ Bu soruya olumsuz yanıt veren Rees başka evrenlerin de kozmosumuzun gerçek parçaları olarak sayılması gerektiğini savunmaktadır.³⁶

Rees, çoklu-evrenlerle ilgili senaryoların spekülatif olduğunu teslim etmekle birlikte hiçbir temele dayanmayan kuramlar olmadığını, diğer taraftan içlerinden ancak bir tanesinin doğru olabileceğini ve hatta belki hiçbirinin doğru olmaması ihtimalinin de göz önünde bulundurulması gerektiğini ifade etmektedir. Nitekim tek bir evrene götüren alternatif modeller de mevcuttur.³⁷

Bu noktada bir teorinin kabul edilebilir olması için gerekli şartların neler olduğu sorusu akla gelebilir. Bir teorinin tutarlı olması o teorinin kabul edilmesi için yeter sebep değildir. Zira bir teorinin matematiksel kuramın ötesinde gözlemlerimizle de uyumlu olması gerektiği öne sürülmüştür.³⁸ Bununla birlikte evrene dair gözlemlerimizin sınırlı olduğu açıktır. Bu sebeple Brain Greene bir kuramın güvenilir olması için tüm özelliklerinin gözlemlenebilir olmasının gerekmediğini savunmaktadır. Ona göre bir kuramı destekleyecek yeterli deneysel ve gözlemsel veri varsa ve kuram matematiksel şüpheye yer vermeyecek biçimde ifade edilebiliyorsa kesinlikle kabul edilmesi gerekmektedir.³⁹ Yine Leslie de Greene ve Rees gibi çoklu evrenlerin varlıklarına dair doğrudan hiçbir delilimiz olmasa da çoklu evrenlerden anlamlı bir şekilde bahsedebileceğini ileri sürmektedir. Zira Leslie’ye göre, çok sayıda evrenin var olduğuna inanmamız için iki önemli sebep mevcuttur. Leslie ilk olarak *basitlik* ilkesinin ancak çok sayıda evren varsa karşılanabileceği zira büyük patlamaya sebep olan çok sayıdaki kuantum dalgalanmasının sadece bizim evrenimize sebebiyet vermesinin makul olmadığı görüşündedir. İkinci olarak, *Universes* adlı kitabının ilk üç bölümünde öne sürdüğü tez olan, evrenimizin bu kadar ince-ayarlı oluşunun ancak çok sayıda farklı sabitelere ve kurallara sahip daha başka birçok evrenin varlığının postüle edilmesiyle açıklanabileceği iddiasıdır. Bununla birlikte Leslie, birçok çoklu evren modeli savunucusunun aksine tasarımcı hipotezini saf dışı bırakmamakta, Tanrı ve çoklu evrenlerin bağdaşır olduğunu ileri sürmektedir.⁴⁰

Görüldüğü gibi, Rees gibi çoklu evrenler kuramının makuliyetini savunan önemli bir bilim adamı çoklu evrenler kuramına alternatif olarak tek evren kuramının da doğru olabileceğini belirtmiştir. Öte yandan Leslie çoklu evrenlerin gerekliliğine inanmakla birlikte, tasarımı da kabul etmiştir ve bilimin Tanrı hipotezine nispetle çoklu evrenleri desteklemediği

³⁴ Rees, “Other Universes: A Scientific Perspective”, 213.

³⁵ Rees, “Other Universes: A Scientific Perspective”, 214-215.

³⁶ Rees, “Other Universes: A Scientific Perspective”, 214-215.

³⁷ Rees, “Other Universes: A Scientific Perspective”, 216.

³⁸ Rees, “Other Universes: A Scientific Perspective”, 216.

³⁹ Greene, *Saklı Gerçeklik*, 215.

⁴⁰ Leslie, *Universes*, 69-70.

görüşündedir. O halde çoklu evrenlerin matematiksel anlamda tanımlanmış teorilerden ibaret olduğunu söylemek mümkündür. Bu sebeple çoklu evren modelleri, deneysel ve gözlemsel anlamda kendilerini destekleyecek delillerden yoksun oldukları gerekçesiyle, bağımsız birer delil teşkil etmedikleri yönünde eleştirilmiştir. William A. Dembski, kuramların bu yöndeki eksikliğini şöyle bir analogiyle ortaya koymaktadır:

Bir fizikçinin, objelerin durmaksızın yüzeyler üzerinde kaymamasının nedeninin, tüm yüzeylerde yaşayan küçük görünmez cücelerin yüzey boyunca itilen herhangi bir objeyi geri itmesi olduğunu iddia ettiğini varsayalım. Dahası, daha pürüzlü yüzeylerde daha çok cüce yaşıyor ve sonuç olarak yüzey boyunca hareket eden objeye karşı daha fazla mukavemet gösteriliyor. Elverişli bir şekilde formüle edildiğinde, sürtünmenin cüce teorisi (*the gnome theory of friction*) objelerin yüzeylerde nasıl hareket ettiğini, güncel fiziksel teori kadar kesin bir şekilde açıklayabilir. O halde neden sürtünmenin cüce teorisini dikkate almıyoruz? Bir sebep (tek sebep olmasa da [çünkü] -cüce teorisinin burada tanımlanmayan birçok başka problemi vardır- cüceler için bağımsız bir teorisinin yokluğudur.⁴¹

Görüldüğü üzere sürtünmenin cüce teorisinde olduğu gibi çoklu evrenlerin yeterince iyi bir açıklama olmayışının sebebi, bu teorilerin bağımsız delillere sahip olmayışındır. Başka bir ifadeyle enflasyoncu kozmolojinin ileri sürdüğü hiper-hızlı enflasyona dair doğrudan bir deneyimiz olmadığı gibi kuantum mekaniğine dayanan çoklu dünyalar yorumunu deneyimleyebilmek için, paralel evrenlere hiçbir şekilde erişim sağlayamayız. Kara deliklerin içine girip, başka evrenlerin varlığını gözlemleyebilmemiz de mümkün değildir.⁴²

Zikrettiğimiz çoklu evrenlere yol açan enflasyon modellerinin bir başka problemi limitsiz olasılık kaynaklarına izin veriyor olmasıdır. Nitekim keyfi biçimde olasılık kaynaklarını arttırmak rasyonaliteyi ortadan kaldıracaktır.⁴³ Zira limitsiz olasılık kaynaklarıyla, sonsuz sayıda olasılığa dayanarak herhangi bir şeyin açıklanabilmesi mümkündür. Örneğin, Shakespeare'in aslında yeteneksiz biri olduğunu ancak çok sayıda deneme sonucu şans eseri dizeleri peş peşe sıralayıp harika eserler verdiğini ya da bir bestecinin aslında notalarla ilgili hiçbir şey bilmediğini ancak yine şans eseri, harika besteler yaptığını iddia etmek olasılık dahilinde mümkün görünmektedir. Peki bu durumda başarılı ve yetenekli bir müzisyeni, şans eseri harika parçalar çalan, iyi eserler veren birinden ayırmamız nasıl mümkün olacaktır? Dembski'nin bu soruya cevabı, eseri çalan müzisyenin konserde belirlenmiş bir programı takip etmesinin ve çaldığı ünlü parçaların, *indirgenemez şekilde karmaşık* olmasının, gerçekten yetenekli bir müzisyen olduğuna işaret edeceği şeklindedir. Böyle bir durumda çalınan parça *şansa* değil de *tasarıma* atfedilecektir. Böylece tasarım argümanı Guth ve Smolin'in çoklu evrenler hipotezlerinin aksine bağımsız bir delil ortaya koymuş olmaktadır⁴⁴:

İndirgenemez karmaşıklık, bilinen evren ve onun dışındaki bir akıl arasındaki bağlantı noktası olabilir. Evrendeki tasarımcılar zaten indirgenemez karmaşıklık üretmektedir ve dışardaki bir tasarımcı da potansiyel olarak aynı şeyi yapabilir. İşte bu, bedensiz tasarımcıları desteklemek için bağımsız bir delile izin verir. Verili doğa bize herhangi bir bedenli akıllıya makul bir şekilde atfedilemeyecek indirgenemez karmaşıklık örnekleri sağlar, [böylece] bedensiz bir akli netice çıkarmak mecburî

⁴¹ Dembski, "The Chance of The Gaps", 261.

⁴² Dembski, "The Chance of The Gaps", 261.

⁴³ Craig, "Design and the Anthropic Fine-Tuning of the Universe", 173.

⁴⁴ Dembski, "The Chance of The Gaps", 261-266.

(compelling) olur ve bu çıkarımı destekleyen indirgenemez karmaşıklığa dair örnekler haklı bir şekilde bağımsız delil olarak kabul edilebilir.⁴⁵

O halde ince-ayar bağlamında ancak doğaüstü bir tasarımcıya atfedilebilecek olan indirgenemez karmaşıklık Tanrı lehine bağımsız bir delil olarak görülebilir. Öte yandan çoklu evrenler kuramıyla ilgili değindiğimiz problemleri bir tarafa bırakarak kuramı kabul ettiğimizi varsaysak dahi, çoklu evrenler argümanının bir tasarımcıya referansla tanımlanan ince-ayarlı evren iddiasını çürüttüğünü ya da dışladığını söylemek mümkün görünmemektedir. Zira daha önce de değindiğimiz üzere çoklu evrenler teorilerinden en makul olarak kabul edilen enflasyoncu kozmolojiye (*inflationary cosmology*) göre, ince-ayarın açıklanabilmesi için fiziksel sabitelerin ve başlangıç koşullarının evrenden evrene değişebilmesi ancak ilave bir mekanizmayla sağlanabilir.⁴⁶ Bu durumda ‘çoklu evrenler üretici’ yine bir tasarımcının varlığını gerektirecektir. Nitekim enflasyoncu kozmolojiye dayalı bu tür bir çoklu evrenler üreticinin bazı özelliklere sahip olması gerekeceği aşikardır. Örneğin böyle bir üreticinin kabarcık evrenler için gerekli enerjiyi tedarik edecek, başka bir deyişle enflasyonun gerçekleşmesini mümkün kılacak bir enerji rezervuarına ihtiyacı vardır. Bunun yanı sıra, kabarcıkları oluşturacak ve enflasyon alanının enerjisini, kendi evrenimizde gördüğümüz normal kütle-enerjiye dönüştürecek ve de evrenler arasında fizik sabitlerinde yeterli varyasyona izin verecek bir mekanizmaya ihtiyaç olacaktır.⁴⁷ Bu durumda da açıkça söz konusu çoklu evrenler üreticinin de ince-ayarlı olması gerekecektir zira bu değerler olmaksızın yaşama izin veren bir çoklu evrenler üreticinden bahsetmek mümkün olmayacaktır.⁴⁸

Diğer taraftan Lee Smolin’in kara deliklerin kozmolojik seçilimi kuramı, ebeveyn evren kavramıyla evrenimizin ilksel koşullarına dair bir açıklama getirmekle evrendeki ince-ayarlanmışlığı da açıklığa kavuşturma iddiasında görünmektedir. Ancak evrenimizin bir kara delikle öncelenmiş olduğu iddiası gerçek anlamda evrenimizin ilksel koşullarına ışık tutmamaktadır. Zira kurama göre kara deliklerin kozmolojik seçilimi farklı evrenlere neden olabileceğinden, evrenin ilksel koşulları geriye doğru bir teselsülü gerektirecektir. Bu durumda ilksel koşullara dair bir şey söylemek zor görünmektedir. Diğer taraftan kara deliklerin kozmolojik seçilimi sonucu tek bir evrenin meydana geldiği düşünülürse de bu evrenin ilksel koşulları evrende ince-ayara neden olan fiziksel ihtimaliyeti ortadan kaldıracaktır ve dolayısıyla yeterli bir açıklama sunmayacaktır. Diğer taraftan çoklu evrenlerin tamamına neden olan ve tüm evrenlerin başında tek bir evren olmasa ve tüm evrenlerin ebeveynlerinin olduğunu varsaydığımız takdirde, her bir evrenin fiziksel ihtimaliyetinden bahsedilebilir ancak bu durumda da diğer tüm evrenlerin ilksel koşullarına ve dolayısıyla hayatın oluşumuna dair fiziksel bir açıklama getirilemeyecektir. Dolayısıyla, her iki durumda da tek evren hipotezlerine yöneltilen, evrenin var oluşuna dair nihai bir açıklama getirmediği yönündeki eleştiri, çoklu evrenler hipotezlerine de yöneltilebilir.⁴⁹ Dahası bu yönüyle, kozmik tasarımcı hipotezinin, çoklu evrenler hipotezinden daha basit olduğu iddia edilebilir. Nitekim, çoklu evrenler hipotezinin, olasılık kaynaklarını çoğaltarak, Ockham’ın usturasını ihlal ettiği savunulabilir. William Lane Craig, çoklu evrenler teorisini savunanların, basitlik ilkesini ihlal ederek ihtimaliyet kaynaklarını gereksiz yere çoğaltmanın önüne geçebilmek için, dünyalar topluluğu üretebilecek görece olarak daha basit tek bir mekanizma ortaya koymaları gerektiğini, ancak bu tarz bir mekanizmanın varlığına dair hiçbir delil olmadığını

⁴⁵ Dembski, “The Chance of The Gaps”, 267.

⁴⁶ Collins, “Tanrı, Tasarım ve İnce-Ayar”, 48.

⁴⁷ Collins, “Tanrı, Tasarım ve İnce-Ayar”, 49.

⁴⁸ Collins, “Tanrı, Tasarım ve İnce-Ayar”, 50.

⁴⁹ D.H.Mellor, “Too Many Universes”, *God and Design: The Teleological Argument and Modern Science*, ed. Neil Manson, (Taylor & Francis e-Library, 2005), 225.

belirtmektedir. Dahası böyle bir mekanizma varsa da söz konusu mekanizmanın da ince-ayarlı olması gerekmektedir.⁵⁰

Olasılık kaynaklarını arttırarak evrendeki ince-ayarlanmışlığı makul kılma iddiasındaki çoklu evrenler hipotezine getirilebilecek bir diğer eleştiri, “bu evren” (*this universe*) itirazıdır. Zira çoklu evrenler hipotezi, “Neden *bu* evren?”in ince-ayarlı olduğu sorusunu göz ardı ediyor görünmektedir. Bu itirazı dillendiren en önemli filozoflardan Roger White’a göre, çoklu evrenler hipotezi tasarım argümanını, bu önemli soruyu öteleyerek perdelemeyi amaçlamaktadır.⁵¹ White, çok sayıda evrenin eninde sonunda akıllı yaşama izin verecek bir evrene yol açacağı iddiasını, Ian Hacking’in Kumarbazın Yanılgısı (*Inverse Gambler’s Fallacy*) analojisinde olduğu gibi, yanlış bir ihtimaliyet algısı üzerine kurulu olduğunu savunmaktadır. Kumarbazın yanılgısı örneğine göre, kumarbaz zarların daha önce hiç atılıp atılmadığını öğrenerek bir dahaki elde ne geleceğine dair bir tahminde bulunabileceğini düşünmektedir. Kumarbaz zarları attığında düşüş gelir ve bunun üzerine zarların daha önce birçok defa atılmış olduğu yargısında bulunur. Zira kumarbaz zarların ilk atıldığında düşüş gelmesinin düşük bir ihtimal olduğu, çok defa atılması durumunda ise büyük bir ihtimalle düşüş geleceğine dair bir yanılgıya sahiptir. Buna göre, çoklu evrenler hipotezi, kumarbazın yanılgısıyla aynı yanlış anlamadan kaynaklanıyor görünmektedir.⁵² Kumarbazın, zarları defalarca atması durumunda, sonunda düşüş gelme ihtimalinin yükseleceğine dair sezgi doğrudur. Diğer taraftan zarların ilk atıldığında düşüş gelmesi, daha önce zarların çok defa atılmış olmasıyla ilişkilendirmek yanlış olacaktır:

Bunu [kumarbazın yanılgısını], astronomların bizimkine ek olarak çok sayıda Büyük Patlamanın gerçekleşmiş olduğunu keşfettikleri durumla kıyaslayın. Bizden, sadece birkaç Büyük Patlamanın mı yoksa çok sayıda Büyük Patlamanın mı gerçekleştiğini tahmin etmemizi istiyorlar. [Bu durumda] içlerinden herhangi birinin akıllı hayat içeren bir evren üretilip üretilmediğini sorabiliriz ve bunu öğrenerek, daha birçok [Büyük Patlamanın] gerçekleşmiş olduğunu varsaymaya meyledebiliriz. Bu akıl yürütme doğru olurdu. Ancak söz konusu durum bu değildir. (...)evrenimizi üreten tek bir Büyük Patlamadan haberdarız ve de diğer Büyük Patlamaların sayısı, bizim gözlemlediğimiz sonucun ihtimaliyetini etkileyemez.⁵³

Çoklu evrenler teorsinin evrendeki ince ayarlanmışlığı perdelemek için ileri sürüldüğüne işaret etmek üzere betimlenen bir diğer analogi de Leslie tarafından ortaya konulmuştur. Buna göre, ormanda yürüyüş yapmakta olan Mr. Brown’a rastgele atılan bir ok isabet eder. Bu durum Mr. Brown’un vurulma ihtimalini arttırmasa bile, ormanda başka insanların bulunduğu dair güçlü bir delildir. Zira çok sayıda kişinin olduğu bir ormanda, rastgele atılan bir okun birine isabet etmesi ihtimali açıkça daha yüksektir.⁵⁴ Bu durum iki hipotezle açıklanabilir; ya ok atan kişi kötü niyetli biridir, yani Mr. Brown’u yanlışlıkla vurmuştur (tasarım hipotezi), ya da ormanda Mr. Brown’dan başka birçok insan bulunmaktadır (çok-insan hipotezi). Nitekim Mr. Brown ormanda yalnız olduğu halde, rastgele atılan okun ona isabet etmesi çok düşük bir ihtimaldir çünkü olay geniş bir alanda gerçekleşmektedir. Öyleyse, Mr. Brown’un ormanda yalnız olması kötü niyetli birinin onu hedef aldığı hipotezini destekliyor görünmektedir. Çok-insan hipotezi bağlamında ise Mr. Brown’un rastgele vurulmuş olma ihtimali daha yüksek görülebilir. Fakat bu Mr. Brown’un rastgele vurulma ihtimalini çok da fazla yükseltmeyecektir çünkü çok-insan hipotezine göre,

⁵⁰ Craig, “Design and the Anthropic Fine-Tuning of the Universe”, 171.

⁵¹ Neil Manson “The Fine-Tuning Argument”, *Philosophy Compass* 4/1 (2009), 226.

⁵² Roger White, “Fine-Tuning and Multiple Universes”, *God and Design: The Teleological Argument and Modern Science*, ed. Neil Manson, (Taylor & Francis e-Library, 2005), 232.

⁵³ White, “Fine-Tuning and Multiple Universes”, 234.

⁵⁴ Leslie, *Universes*, 10.

kötü niyetli bir keskin nişancının neden özellikle Mr. Brown'u (eğer Mr. Brown başbakan değilse) vurduğunu açıklamamaktadır. Kötü niyetli adamın oku fırlattığı takdirde kalabalık içinden birini vurması ihtimali yüksektir ancak rastgele vurduğu kişinin Mr. Brown olması ihtimali düşüktür. Bu durumda, çok sayıda insanın varlığı, tasarım hipotezinin doğruluğunu ortadan kaldırmamakta ancak perdelemektedir.⁵⁵ Sonuç olarak, çoklu evrenler hipotezinde olduğu gibi bu hipotez doğruluğu halinde, evrenin ince ayarlı oluşu gibi bir fenomeni daha az şaşırtıcı kılabilir ancak bu durum hipotezin doğru olduğunu düşünmemiz için yeterli değildir.⁵⁶

Öte yandan çok sayıda evrenin var olduğu hipotezi tasarım hipotezini saf dışı bırakmamaktadır. Başka bir ifadeyle, Tanrı ve çoklu evrenler hipotezleri birbirlerini dışlamazlar. Bununla birlikte çoklu evrenler teorisi *tek başına* âlemdeki ince ayara dair yeterli bir açıklama sağlamamaktadır. Nitekim John Leslie de Tanrı'nın sonsuz sayıda evren yaratmasının makul olduğunu⁵⁷ ve hatta Tanrı ve çoklu evrenler teorisinin bağdaşır olduğu görüşündedir.⁵⁸

Leslie, bu iddiasını şöyle bir analogiyle açıklamaktadır: Bir gölden 23.2576 inç büyüklüğünde bir balık tutmuş olduğumuz için gölde bu boyutta bir balık olduğunu biliyor olsak, göl ile ilgili bu gerçeğin açıklanmaya muhtaç olduğunu düşünmezdik. Zira her balığın bir boyutu olacağı açıktır. Ancak sonradan balık tutmakta kullandığımız ekipmanların sadece bu boyutta balıkları yakalayabilecek özellikte olduğunu keşfedince, bu konuya açıklık getirmek üzere farklı teoriler geliştirilebilir. Bu bağlamda gölde milyonlarca farklı büyüklükte balık olduğu ya da gölde akşam yemeğinde balık yememizi isteyen iyiliksever biri tarafından yaratılmış tek bir balık olduğu hipotezleri öne sürülebilir. Bununla birlikte, akşam yemeğinde balık yememizi isteyen yaratıcı gölde çok sayıda balık yaratmış da olabilir; böylece balıklardan biri er ya da geç ağa takılacaktır. Buna dayanarak Leslie, çoklu evrenler fikriyle yaratıcı fikrinin birbirini dışlamadığını, aksine göldeki tek balığın tam da istenen boyda olması fikrinin reddedilecek bir öneri olduğunu ileri sürmektedir.⁵⁹

Leslie'nin sonsuz kudret sahibi bir Tanrı'nın çok sayıda evren yaratmasına dair sezgisi makul olmakla birlikte, yalnızca çok sayıda evren yaratılması durumunda bazılarında hayat olabileceği fikri sorunlu görünmektedir. Nitekim bu iddia, ancak çok sayıda evren yaratmakla içlerinden bazılarının hayata elverişli olmasını "garantileyebilen" bir Tanrı tasavvurunu, dolayısıyla da sebeplere muhtaç bir yaratıcı fikrini ima eder ki bu, tanımı gereği mükemmel Tanrı kavramıyla bağdaşmamaktadır. Ancak bu noktada Leslie'nin Tanrı'ya Neoplatonist anlamda referansta bulunduğunu belirtmek bu noktadaki yaklaşımını anlamak konusunda açıklayıcı olacaktır. Zira Leslie, Tanrı'nın âlemin *yaratıcı etik gerekliliğini* ifade ettiğini öne sürmektedir. Bununla birlikte Leslie, Tanrı'nın teizmin Tanrı'sı gibi, ilahi bir zât da olabileceğine ve varlığını etik bir gerekliliğe borçlu olabileceğine, Tanrı'nın bir sebep için var olmasının aşağılama olmadığına inanmaktadır.⁶⁰ Ancak Leslie'nin bu iddiasının kabul edilebilmesi için, Tanrı'nın bir sebebe binaen var olmasının ne anlama geldiğinin açıklığa kavuşturulması gerekir ancak bu konumuzun sınırlarını aşan, ayrıca irdelenmeye muhtaç bir mevzudur.

⁵⁵ White, "Fine-Tuning and Multiple Universes", 240-241.

⁵⁶ White, "Fine-Tuning and Multiple Universes", 242.

⁵⁷ Leslie, "The Meaning of Design", 59.

⁵⁸ Leslie, *Universes*, 161.

⁵⁹ Leslie, *Universes*, 9.

⁶⁰ Leslie, *Universes*, 2.

Sonuç

Son yüzyılda fiziksel bulgular sonucu âlemin akıllı yaşama izin verecek şekilde ince-ayarlı parametrelerle donatılmış olduğu ortaya konulmuştur. Söz konusu ince-ayarlı değerler bazı bilim insanları ve düşünürler tarafından Tanrı'nın varlığına dair bir delil olarak görülürken, diğer bazıları için ise çok sayıda evrenin doğal bir sonucudur. Buna göre çok sayıda, hatta belki de sonsuz sayıda evrenin var olduğu varsayıldığında bu evrenlerden bir ya da birkaçının akıllı yaşama imkân veren ince-ayarlı parametrelerle donatılmış olması şaşırtıcı olmamalıdır.

Evrendeki ince-ayarlanmışlığın şans eseri veya rastlantısal olarak meydana gelmiş olmasının olanaksızlığı problemi, sonsuz sayıda veya çok sayıda evrenle aşılmaya çalışılmıştır. Diğer taraftan çoklu evren teorileri, ateizmi destekleyen natüralist bakış açısıyla da esasında uyumlu değildir. Zira bu teoriler, deneysel destekten mahrum, metafizik kuramlardır. Buna karşın çoklu evrenler hipotezinin doğru olduğunu varsaydığımız takdirde yukarıda değindiğimiz gibi birçok felsefi ve bilimsel problemle yüzleşmek gerekecektir. Bu hipotezin en önemli handikaplarından birinin, evrendeki ince-ayarı açıklama noktasında nihai bir açıklama sunmaktan uzak olması olduğu söylenebilir. Zira çoklu evrenler de açıklamaya muhtaçtır ve kendinden önceki 'ebeveyn' evrenlere dayandırılması açıklama sunmaktan ziyade bir teselsüle yol açarak meseleyi çözümsüz bırakmaktadır. Öte yandan tasarım hipotezi, çoklu evrenler hipotezinin aşmadığı problemlerle karşılaşmamaktadır. Nitekim evrendeki ince-ayarlanmışlık sonsuz bilgi ve kudret sahibi bir tasarımcının varlığı göz önünde bulundurulunca, başka bir açıklamaya gerek bırakmayacak şekilde anlaşılır hale gelmektedir. Evrendeki ince-ayarlanmışlık, bu sıfatlara sahip bir yaratıcı varsa kesinlikle şaşırtıcı değildir.

Diğer taraftan, çoklu evrenler hipotezlerinin tasarımcı fikriyle çelişmediğini tutarlı bir şekilde savunmak mümkün görünmektedir. Ancak Tanrı'nın ince-ayar için çoklu evrenlere bağımlı olduğunu söylemek, geleneksel teizmin Tanrı tasavvuruyla uyumlu görünmemektedir.

Sonuç olarak evrendeki gaye, nizam ve zarafetin yalın bir gerçeklik olarak görülemeyecek kadar dikkate değer, şans hipoteziyle açıklanamayacak kadar dakik olduğunu söylemek mümkün görünmektedir. O halde, evrenin akıllı hayata imkân verecek şekilde ince-ayarlı parametrelerle donatılmış olması, aşkın bir tasarımcının varlığı bağlamında en açıklayıcı tez olarak karşımızda durmaktadır.

Kaynakça

Barrow, John. *Evrenin Kökeni*, çev. Sinem Gül, İstanbul: Varlık Yayınları, 1996.

Bricker, Philip. "David Lewis: On The Plurality of Worlds", Erişim 20 Haziran 2015. <https://www.umass.edu/philosophy/PDF/Bricker/Lewis,%20Plurality%20of%20Worlds.pdf>.

Collins, Robin. "Tanrı, Tasarım ve İnce Ayar", çev. Fehrullah Terkan, *Allah, Felsefe ve Bilim*, ed. Caner Taslaman ve Enis Doko, İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2014.

Collins, Robin. "The Teleological Argument", *The Blackwell Companion to Natural Theology*, ed. W. L. Craig, J. P. Moreland, Blackwell Publishing, 2009.

Craig, W. L.. "Design and the Anthropic Fine-Tuning of the Universe", *God and Design: The Teleological Argument and Modern Science*, ed. Neil Manson, Taylor & Francis e-Library, 2005.

- Davies, Paul. "The Appearance of Design in Physics and Cosmology", *God and Design: The Teleological Argument and Modern Science*, ed. Neil Manson, Taylor & Francis e-Library, 2005.
- Davies, Paul. "The Appearance of Design in Physics and Cosmology", *God and Design: The Teleological Argument and Modern Science*, ed. Neil Manson, Taylor & Francis e-Library, 2005.
- Doko, Enis. "Does Fine-Tuning Need an Explanation?," *Kader* 17:1, 2019.
- Greene, Brian. *Saklı Gerçeklik - Paralel Evrenler ve Kozmosun Derin Yasaları*, çev. S. Nalan Büyükkantarcioglu, TÜbitak Yayınları: 2011.
- Guth, Alan. "Inflation and the New Era of High-Precision Cosmology", *MIT Physics Annual*, 2002.
- Guth, Alan. "Inflation", *Carnegie Observatories Astrophysics Series, Vol. 2: Measuring and Modelling the Universe*, ed. W. L. Freedman, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2004.
- Haarsma, Deborah B.. "Christian and Atheist Responses to Big Bang Cosmology", *Science and Religion in Dialogue*, 2 Cilt, ed. Melville Y. Stewart, Wiley-Blackwell, 2010.
- Hawking, Stephen; Moldin, Leonard. *Zamanın Daha Kısa Tarihi*, İstanbul: Doğan Kitap Yayınları, 2006.
- Kırbıyık, Halil. *Evren Nasıl Oluşturdu? Evrende Neler Var?*, Ankara: ODTÜ Yayıncılık, 2007.
- Leslie, John. "The Meaning of Design", *God and Design: The Teleological Argument and Modern Science*, ed. Neil Manson, Taylor & Francis e-Library, 2005.
- Leslie, John. *Universes*, Taylor & Francis e-Library, 2002.
- Manson, Neil. "The Fine-Tuning Argument", *Philosophy Compass* 4/1, 2009.
- Manson, Neil. *God and Design: The Teleological Argument and Modern Science*, ed. Neil Manson, Taylor & Francis e-Library, 2005.
- Mellor, D.H.. "Too Many Universes", *God and Design: The Teleological Argument and Modern Science*, ed. Neil Manson, Taylor & Francis e-Library, 2005.
- Reçber, Mehmet Sait. "Tanrı'nın Varlığının Delilleri," Recep Kılıç (ed.) *Din Felsefesi*, Ankara: Ankuzem Yayınları, 2013.
- Rees, Martin. "Other Universes: A Scientific Perspective", *God and Design: The Teleological Argument and Modern Science*, ed. Neil Manson, Taylor & Francis e-Library, 2005.
- Rees, Martin. "Other Universes: A Scientific Perspective", *God and Design: The Teleological Argument and Modern Science*, ed. Neil Manson, Taylor & Francis e-Library, 2005.
- Rees, Martin. *Just Six Numbers- The Deep Forces That Shapes the Universe*, Basic Books, 2001.
- Sober, Eliot. "The Design Argument", *God and Design: The Teleological Argument and Modern Science*, ed. Neil Manson, Taylor & Francis e-Library, 2005.
- Swinburne, Richard. "Tanrı'nın Varlığı Hakkındaki İnce Ayar Kanıtını Yeniden Değerlendirme", çev. Zikri Yavuz, *Allah, Felsefe ve Bilim*, ed. Caner Taslaman ve Enis Doko, İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2014.

Uslu, Ferit. *Tanrı ve Fizik*, Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2010.

White, Roger. "Fine-Tuning and Multiple Universes", *God and Design: The Teleological Argument and Modern Science*, ed. Neil Manson, Taylor & Francis e-Library, 2005.

Yıldız, İbrahim. "Mümkün En İyi Dünya ve Kötülük", *İslami Araştırmalar Dergisi* 32/3, 2021.

RUMELİ İslâm Araştırmaları Dergisi

Journal of Islamic Studies مجلة روم ايلي للبحوث الإسلامية

ISSN: 2564-7903

Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi, Yıl | Year: 5 - Sayı | Issue: 10 - 2022 Ekim | 2022 October: 189-192.

KOLEKTİF, TARİHTE MÜSLÜMANLAR, (GENEL PROJE KOORDİNATÖRÜ PROF. DR. İRFAN AYCAN), CİLT: 1-8, OTTO YAYINLARI, 1. BASKI, ANKARA 2020, 4864 SAYFA, ISBN: 978-625-7236-28-7

Collective, Muslims in History, (General Project Coordinator: Prof. Dr. İrfan Aycan),
Volume: 1-8, Otto Publications, 1st Edition; Ankara 2020, 4864 Pages, ISBN: 978-625-7236-28-7

Mehmet DERİ
Uzman

mehmet.deri@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-6377-8341
DOI: 10.53336/rumeli.1156168

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Kitap İncelemesi / Book Review
Geliş Tarihi / Date Received: 04 Ağustos 2022 / 04 August 2022
Kabul Tarihi / Date Accepted: 28 Eylül 2022 / 28 September 2022
Yayın Tarihi / Date Published: 31 Ekim 2022 / 31 October 2022
Yayın Sezonu / Publishing Date Season: Ekim / October

Atıf / Citation: Deri, Mehmet. "Kolektif, Tarihte Müslümanlar, (Genel Proje Koordinatörü Prof. Dr. İrfan Aycan), Cilt: 1-8, Otto Yayınları, 1. Baskı, Ankara 2020, 4864 Sayfa, ISBN: 978-625-7236-28-7". Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi 10 (Ekim 2022): 189-192.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <https://rumeli.trakya.edu.tr/> | <https://dergipark.org.tr/rumeli>
mail to: rumelislam@trakya.edu.tr

Copyright © Published by Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Canakkale Onsekiz Mart University, Faculty of Theology, Canakkale, 17020 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Kolektif, *Tarihte Müslümanlar*, (Genel Proje Koordinatörü Prof. Dr. İrfan Aycan), Cilt: 1-8, Otto Yayınları, 1. Baskı, Ankara 2020, 4864 Sayfa, ISBN: 978-625-7236-28-7

Öz:

İslâm, coğrafi olarak 7. yüzyılın ilk çeyreğinde Arap Yarımadası'nda doğmuş, hızlı bir şekilde kadim medeniyet kuşağının üzerine yerleşerek tarihin akışında ve dünya siyasetinde her daim başat bir rol üstlenmiştir. Günümüz dünyasında da adı ön planda olan ve üzerinde en çok konuşulan din İslâm'dır. Son verilere göre, iki milyarı aşkın müntesibi ile İslâm, dünya nüfusunun yaklaşık dörtte birinin yaşamını şekillendirmektedir. İslâm coğrafyası ise doğu ile batının kuzey ile güneyin tam merkezinde yer alan bir konuma sahiptir. Müslümanlar İslâm'ın yayılma süreci içerisinde karşılaştıkları Antik Mısır, Hint, Fars, Grek ve Mezopotamya medeniyetlerinin mirasını sahiplenmiş ve bu medeniyetlere ait pek çok eseri tercüme, tetkik ve tenkit ederek, yeni terkip ve telifler ortaya koymuşlardır. Yine Müslümanlar bu siyasi üstünlüklerini, ilim, fen ve kültür alanlarına taşıyarak birden çok milleti, dili ve kültürü bünyesinde barındıran bir toplumsal yapıyı İslâm çatısı altında bir arada yaşatmayı başarmış ve büyük bir medeniyet inşa etmişlerdir.

Bu çalışmada; Müslümanların zikrettiğimiz söz konusu yönlerini, yüzyıl esasına göre ele alan "*Tarihte Müslümanlar*" başlıklı eserin tanıtımı yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Müslümanlar, Tarih, İslâm Tarihi, Tarih Şuuru, Kültürel Miras.

Collective, *Muslims in History*, (General Project Coordinator: Prof. Dr. İrfan Aycan), Volume: 1-8, Otto Publications, 1st Edition; Ankara 2020, 4864 Pages, ISBN: 978-625-7236-28-7

Abstract:

Islam, geographically, was born in the Arabian Peninsula in the first quarter of the 7th century, and quickly settled on the belt of ancient civilizations, always taking on a dominant role in the course of history and world politics. In today's world, the most talked about religion is Islam. According to the latest data, with its more than two billion followers, Islam shapes the lives of about a quarter of the world's population. The Islamic geography, on the other hand, has a position in the center of east and west, north and south. Muslims embraced the heritage of the Ancient Egyptian, Indian, Persian, Greek and Mesopotamian civilizations they encountered during the spread of Islam, and by they translated, examined and criticized many works of these civilizations and created new compositions, writings and opus. In addition, by transferring their political superiority to the fields of science and culture, Muslims succeeded in keeping a social structure incorporating more than one nation, language and culture together under the umbrella of Islam and built a great civilization.

In this study; The work titled "*Muslims in History*", which deals with the mentioned aspects of Muslims on the basis of centuries, will be introduced.

Keywords: Muslims, History, Islamic History, Historical Consciousness, Cultural Heritage.

Bugün Müslümanların tarihe bakışı ve tarih şuuru konusunda çok ciddi sorunları vardır. Maalesef İslâm toplumlarında belli bir dönemden sonra sağlam ve sahih bilgi yerine

taklidin öncelenmesi, Kur'an ve Sünnet'in önem verdiği bilgi ve hikmetin işlevsiz hale getirilmesine, Müslümanların cehaletine ve tarih dışı kalmasına yol açmıştır. Müslümanların söz konusu olumsuz gelişmeler karşısında tarihini, medeniyetini ve kültürel mirasını anlaması, değerlendirmesi, strateji belirlemesi ve bir anlamda küllerinden doğarak bir kez daha dünya medeniyetine ve insanlığa katkı sağlaması, ancak sağlıklı bir tarih tasavvuru ve şuuru ile mümkündür.

Eser; İslâm Tarihi'nin 7. yüzyıldan 21. yüzyıla kadar siyasî yapı/durum, ilmî yapı/durum, olaylar ve olgular, yüzyılın değerlendirilmesi başlıkları ile kaleme alınmış olup eserin yazılış gayesi Müslümanların tarihî tecrübesinin doğru bir şekilde anlaşılmasına ve tarih şuuru kazanmasına katkı sağlamak şeklinde belirlenmiştir. Bu amaca yönelik olarak gelecek nesillere yeni bir vizyon kazandırma hedefiyle, kendilerini bu konuda sorumluluk altında hisseden bir grup bilim insanı tarafından, sahip olunan büyük medeniyet birikiminin farkına varılması için "*Tarihte Müslümanlar*" adı altında bir proje başlatılmıştır. Proje kapsamında Müslümanlar tarafından kurulan devletlerin ve İslâm medeniyetinin yetiştirdiği seçkin ilim adamlarının, yüzyıllara göre, yeni bir anlayış ve bakış açısıyla yazılması hedeflenmiştir. Metinler, İslâm âleminin kendi içindeki ve dünya tarihindeki seyrini yüzyıllara göre gösteren haritalarla ve her yüzyıla ait özgün değerlendirmelerle zenginleştirilmiştir.

Projenin nihai hedefi, var olan bilginin tekrarı değil, Müslümanların tarihî tecrübesinin doğru anlaşılmasına katkı sağlayabilmektir. Çünkü İslâm'ın kapsamlı bir şekilde anlaşılması Müslümanların bu tecrübesinin anlaşılmasıyla başlar. Bu hedef doğrultusunda ortaya konulacak böyle bir çalışmanın, günümüzde İslâm dünyasının gerek içinde gerekse dışında mevcut olan çarpık anlayış ve uygulamaların mesnetsizliğini aşikâr hale getireceği muhakkaktır.

Söz konusu proje kapsamında oluşturulan eserde; bugüne kadar hüküm sürmüş 160 Müslüman devlet, bu devletlere ve medeniyete yön vermiş 1100 ilim adamı, kırılma noktası oluşturan 150 önemli olay, alanında uzman yaklaşık 200 akademisyen tarafından kaleme alınmıştır. Devletler başlığı ele alınırken ilgili devletin idarî (kurucu unsur, şecere, hanedanın milliyeti, siyasî, idarî, adlî ve askerî yapıları), siyasî (iç ve dış siyaseti etkileyen unsurlar), ekonomik (mâlî yapı, toplumun ekonomik ilişkileri, tarım, hayvancılık, ticaret), dinî (dinî yapı, devlet-din ilişkileri ve din-toplum ilişkileri), kültürel (kültür, sanat, dil, edebiyat vb.) ve toplumsal (sosyal tabakalar, sosyal hayat, kültür, sanat) yapısı ile eğitim politikalarına yer verilmiş ve nihayetinde devletin tarih sahnesinden çekilişi ile ilgili sebepler üzerinde durulmuştur.

Devletlerden sonra yer verilen diğer bir başlık da ilgili yüzyıldaki ilmî yapıdır. Burada öncelikli olarak ilimlerin söz konusu yüzyıl içerisindeki tarihî gelişimi, gösterdiği değişim-dönüşüm, bir önceki yüzyıldan farklı olan yanları, her bir yüzyıl için seçilen bilim adamlarının fikirlerine değinilirken bu fikirlerin yüzyıl içindeki değişim ve dönüşüme etkisine yer vermeye çalışılmıştır. Daha sonra ilgili yüzyıllarda yetişen âlimlerin/bilim adamlarının hayatı, doğduğu şehir, bölgenin ilmî, etnik, mezhebî ve ekonomik yapısı, bilim adamının ailesi, ailesinin ilimle ilişkisi, eğitimi konusunda hocaları ve hocaları ile ilişkisi, yetiştirdiği öğrencileri ve onlarla olan ilişkisi, ilim için gerçekleştirdiği seyahatler ve bu seyahatlerin ilmî görüşlerine etkisi, uzmanlık alanları, siyasetle ilişkileri ve devlet kademelerinde görev alıp almadıkları, yöneticilere karşı tutumları, siyasete bakışları ve devrinin siyasî uygulamalarına karşı tutumları, mezhebî görüşleri, diğer mezhepler karşısındaki tutumu, çalıştığı alandaki ilmî yeri, görüşlerindeki kırılma sebepleri ve devrinin fikir hayatı karşısındaki tutumlarına değinilmiştir.

Ayrıca ilgili bilim adamlarının kendilerine yöneltilen eleştiriler, gerekçeleri ve tutarlılıkları üzerinde durulmuş, görüşlerinin zamanına ve sonrakilere etkileri, ilim dünyasına getirdikleri yenilikler ile ilgili bilgiler verilmiştir. İlmî yapının akabinde çalışmada ele alınan diğer bir başlık ise yüzyıla yön veren olaylar ve olgulardır. Yüzyılın en önemli hadiselerine yer verilen bu bölümde aranılan hususlar; dinî, siyasî, idarî, fikrî, kültürel, içtimaî, iktisadî, askerî vb gibi alanlardan seçilen olay ve olguların toplumsal ve siyasî zeminini, aktörlerini, sonuçlarını ve etkilerini göz önünde bulundurmaktır. Çalışmanın son kısmı olan yüzyıl değerlendirmelerinde, ekonomi, siyaset, din ve sanat açısından yüzyılın temel karakteristiği, Müslümanların dünya sistemindeki yeri, İslâm dünyasındaki demografik durum (nüfus hareketleri gibi), yüzyılın öne çıkan merkezleri, Müslümanların siyasî, ekonomik, askerî, kültürel ve ilmî bakımdan yüzyıla etkileri, yüzyılın sabiteleri ve değişkenleri yani bir önceki yüzyıla göre benzerlikleri ve farklılıkları ve yüzyılın doğal afetler (deprem, yangın, sel, kuraklık ve salgın hastalıklar) açısından değerlendirilmiştir.

Çalışma, İslâm şemsiyesi altında Müslümanların 15 asır boyunca siyasî, ictimaî, idarî, iktisadî ve kültürel alanlarda kendi özgün medeniyetlerini inşa etme sadedinde ortaya koydukları faaliyetlerin, daha sağlıklı bir tarih bilinci oluşturma amacı istikametinde yatay ve dikey mukayeseye imkân verecek şekilde, asır asır ele alınması çabasıdır.

Eserde; İslâm dünyasının bugün ve yakın geçmişte maruz kaldığı sorunların sebeplerini doğru tespit etmenin önemine vurgu yapılmış, bunun için kadim geleneğin çok iyi irdelenerek bugünkü sonuçları doğuran sebepleri ortaya koymanın, geçmişteki acı yaşanmışlıkları ve ihtilafları temize çıkarmak adına harcanılan gayretin, tarih ilmini gerçek boyutlarıyla anlama konusunda sarf edilmesi; gereksiz teferruatlarda boğulmak yerine İslâm dünyasını birleştiren ana ilkeler etrafında birleşilmesi (vahdet), sorunları çözme konusunda gerekli özeleştirelin yapıp yeniden özgüvenin tesis edilmesi gerektiği ifade edilmiştir.

Eser; Müslümanların Atlas Okyanusu'ndan Büyük Okyanus'a, Sibiry'a'dan Büyük Sahra'ya kadar uzanan coğrafyada 7. yüzyıldan itibaren farklı dil, ırk, renk ve dinlere mensup insanlar ile el ele vererek oluşturdukları kadim bir medeniyetin ve insanlık tecrübesinin ortak tarihidir.

Eserin Belli Başlı Özellikleri

* Alanında uzman zengin bir akademik kadro (yaklaşık 200 akademisyen) tarafından kaleme alınmıştır.

* Olaylar ve olgular kronolojik sıraya göre ve ufuk açıcı yorumlarla ele alınmış, grafik ve haritalarla zenginleştirilmiştir.

* Kullanılan dil ve üslup sade olup metinlerde selis üslup kullanılmıştır.

* İslâm Tarihini yüzyıl bazında ele alan ilk çalışma özelliğine sahiptir.

* İslâm toplumlarının ve devletlerinin yüzyıllara göre siyasî coğrafyadaki değişimleri (genişleme/daralma) 50'şer yıllık haritalar vasıtasıyla gösterilmiştir.

* İslâm Tarihi ve Medeniyetindeki temel gelişmeler, yatay ve dikey olarak rahatça takip edilecek ve mukayese imkânı bulunacaktır.

* Eser, siyasî-askerî olaylar ekseninde yazılagelen klasik tarih yerine ilmî ve kültürel hayatı, ilim adamlarını ve fikrî hayatı merkeze alan bir tarih yazımı çalışmasıdır.

* Çalışmada, her yüzyılın sonunda o yüzyılı kapsayan değerlendirme yazıları yer almakta, bu yazılar hem İslâm dünyasını kendi içinde hem de dış dünya ile arasındaki ilişkileri

değerlendirmektedir. Bu değerlendirme yazıları (7. Yüzyıl - 21. Yüzyıl arası) ayrı bir cilt olarak Türkçe İngilizce, Arapça ve Farsça olarak da basılmıştır.

* Eserde; Dünya Tarihi, Batı Medeniyeti merkezli ve göreceli çağlara ayırma / dönemlendirme geleneği yerine İslâm Medeniyeti merkezli olarak yazılmıştır.

* Tarihî süreçte, İslâm coğrafyasının farklı bölgelerinde meydana gelen her bir olay ve olgunun etkilerini yüzyıllara göre takip etmeye imkân tanımaktadır.

* İslâm dünyasının her bir yüzyılda nasıl bir değişim yaşadığını en özlü bir şekilde değerlendirme imkânı vermekte olup başlıca hedefi okuyucularına doğru bir tarih tasavvuru, tarih şuuru ve tarihî birikimden gelen özgüvenin yeniden kazanılması noktasında yardımcı olmaktadır.

Sonuç olarak söylemek gerekirse *Tarihte Müslümanlar* başlıklı bu çalışma; sahasında uzman akademisyenler tarafından farklı bir bakış açısıyla kaleme alınması, zengin bir akademik literatür kullanılarak hazırlanmış olması, konuların bütüncül ve sistematik bir şekilde ele alınması, yazarlarının ufuk açıcı yorumları, kendi alanında daha sonra yapılacak akademik araştırmalara ciddi bir literatür katkısı sunması nedeniyle konuya ilgi duyan akademisyenler ve araştırmacılar için önemli bir başvuru kaynağıdır.

RUMELİ İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

مجلة روم ايلي للبحوث الإسلامية / Rumeli Journal of Islamic Studies

YAYIM VE YAZIM İLKELERİ / WRITING AND PUBLISHING PRINCIPLES

GENEL İLKELER	GENERAL PRINCIPLES
<ul style="list-style-type: none">- Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi, Trakya Üniversiteler Birliği'ne (TÜB) mensup Trakya Üniversitesi, Kırklareli Üniversitesi, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi ve Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakülteleri tarafından, Trakya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öncülüğünde çıkarılır.- Hakemli ve uluslararası bir İslâm araştırmaları alan dergisidir.- Nisan ve Ekim aylarında (İlkbahar-Sonbahar) olmak üzere yılda iki defa yayımlanır.- Türkçe, Arapça, İngilizce ve Balkan dillerinde makale yayımlanır. Yabancı dilde yayımlanacak makalelerden uzun Türkçe özet istenir.- Dergi bilimsel makale, araştırma notları ve raporları, çeviri makale, kitap ve sempozyum tanıtım vb. yazıları içerir.- Gönderilen bütün makaleler hakem, yayın ve danışma kurullarından geçtikten sonra yayımlanır.- Yazısı yayımlanan yazarlar, telif hakkının <i>Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi'</i>ne ait olduğunu kabul etmiş sayılır.- Yazıların bilimsel, dil ve hukûkî sorumluluğu yazarına aittir.- Yazılar kaynak gösterilmeden yayımlanamaz, çoğaltılamaz.- Yazarlar, gönderecekleri Word belgesinde ad, soyad, kurum ilişkisi, cep telefonu ve e-posta adreslerini bildirip yazıların takibini rumelislam@trakya.edu.tr veya <i>dergipark</i> web adresinden yapabilirler.- Makale ve çeviri makaleleri yayımlanan araştırmacılar derginin ilgili sayısına ait PDF formatındaki basımını derginin sitesinden ve/ya <i>dergipark</i> web adresinden indirebilirler.	<ul style="list-style-type: none">- Rumeli Journal of Islamic Studies published under the leadership of Trakya University Faculty of Theology with the cooperation of the Faculties of Theology of Kırklareli University, Tekirdağ Namık Kemal University and Çanakkale Onsekiz Mart University, all of which are the members of Trakya Universities Association (TUB).- It is an international, peer-reviewed journal dedicated to the field of Islamic Studies.- It is published twice a year in April and October (Spring-Autumn).- Rumeli Journal of Islamic Studies publishes articles in Turkish, Arabic, English and in Balkan languages. A long Turkish summary is required from authors of the articles will be published in foreign languages.- The journal consists of scholarly articles, research notes, reports and translations as well as book and symposium reviews.- The submissions are published subsequent to being reviewed by the peer reviewers, the editorial and the publication boards.- The authors who published their articles are deemed to have accepted that the copyright belongs to <i>Rumeli Journal of Islamic Studies</i>.- The authors are scientifically, linguistically and legally responsible for their works.- The articles cannot be published or copied without showing their source.- Authors can follow the publication of their submitted manuscripts through rumelislam@trakya.edu.tr or <i>dergipark</i> by providing name, surname, information about his-her institution, phone number and e-mail address.

	<ul style="list-style-type: none"> - Contributors will download PDF format copy from <i>our web site</i> or <i>dergipark</i> web adress after published.
YAYIM İLKELERİ	PUBLISHING PRINCIPLES
<ul style="list-style-type: none"> - <i>Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi'</i> de yayımlanması istenen araştırmalar bilimsel, özgün ve alana katkı yapma özelliklerine sahip olmalıdır. Gönderilen yazılar daha önce yayımlanmamış, yayımlanmak üzere başka dergiye gönderilmemiş veya yayım için kabul edilmemiş olmalıdır. Ayrıca yayımlanmış bir araştırmayla büyük oranda benzerlik gösteren yazılar da değerlendirmeye alınmaz. Herhangi bir bilimsel toplantıda sunulmuş ve yayımlanmamış olan yazılarda, toplantının adı, yeri ve tarihi dipnot olarak belirtilmelidir. - <i>Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi</i>, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır. Hakemler bilimsel ve teknik açıdan yaptıkları objektiflik esasına dayalı değerlendirmeyi "Hakem Değerlendirme Raporu"yla editörler kuruluna bildirir. - Bir araştırmanın yayımlanıp yayımlanmaması, hakemlerin belirttikleri "Yayımlanabilir", "Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir" ve "Yayımlanamaz" seçenekleriyle sunulan görüşlerle karara bağlanır. - Bir araştırmanın yayımlanabilmesi için en az iki hakemin olumlu olması gerekir. - İki hakem tarafından "yayımlanamaz" görüşü bildirilen yazılar yayımlanmaz. - Bir olumlu bir olumsuz rapor durumunda üçüncü hakeme başvurulur. - "Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir" seçenekli durumlarda araştırma müellifin tashihine sunulur, tashih edilmiş nüshanın yayımlanmasına editörler kurulu karar verir. - Düzeltilmelerden sonra yeniden görmek isteyen hakemlere araştırma tekrar sunulur. 	<ul style="list-style-type: none"> - Articles submitted for the consideration of publication in <i>Rumeli Journal of Islam Studies</i> must be scientific and original and written according to the commonly accepted academic standards. They should also contribute to the area concerned. Articles published elsewhere in any form, partial or whole, will receive no consideration at all. If a paper is submitted to a conference but not published, the conference name, place and date has to be stated as a footnote. - <i>Rumeli Journal of Islam Studies</i> uses double-blind review fulfilled by at least three reviewers. Referee names are kept strictly confidential. Referee identities may only be disclosed to journal Editorial Board members, who are also instructed to maintain confidentiality. The referees send their reports to the editorial board via the Article Evaluation Form. - Upon their decision, the article will either be published in the journal or sent to the author for modification/correction or rejected. - The article can only be published if the two referees agree in their decision on its publication. - If the two referees disapprove the article, it cannot be published. - If one referee approves and the other disapproves, the editorial board may send it to a third referee for the final decision. - If the referee(s) requested corrections before publication, the article is sent to the author for correction, the corrected manuscript is published upon the decision of editorial board. - If the referee wants to see the corrected article again, it is sent back to him. - All articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.

<ul style="list-style-type: none"> - Bütün makaleler, intihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla intihal kontrolünden geçirilir. - Bir makalenin yayınlanıp yayınlanmaması konusundaki nihai kararı editörler kurulu verir. 	<ul style="list-style-type: none"> - The editorial board gives the final decision weather a article to be published or not.
YAZIM İLKELERİ	WRITING PRINCIPLES
<ul style="list-style-type: none"> - Yazılar, Microsoft Word'de yazılmış olarak e-posta ile (çeviriler orijinal metinleri ile, resim, şema ve tablolar dâhil) editöre gönderilmelidir. - Gövde metinleri, (kaynakça, resim, şekil, harita, vb. ekler dâhil) en fazla otuz (30) sayfa, Microsoft Office Word (2007-2016) programında Book Antiqua fontu ile 11 punto büyüklüğünde, 1 satır aralıklı, iki yana yaslı ve hecelenmiş yazılmalı ve docx olarak kaydedilmiş olmalıdır. Sayfa kenar boşlukları; üst 2,5, sağ 2,5, sol 2,5 ve alt 2,5 cm ayarlanmalıdır. - Dipnotlar, 9 punto Book Antiqua 1 satır aralıklı, iki yana yaslı ve hecelenmiş olmalıdır. - Makale başlıkları Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır. Alt başlıklarda otomatik numaralandırma yapılmamalı, elle yapılmalıdır. - Makalelerin 150 kelimelik Türkçe özü ve bu özün (abstract) İngilizce çevirisi, yabancı dildeki makalelerin ise geniş (1.5-2 sayfa kadar) Türkçe ve kısa (150 kelimelik) İngilizce özlere verilmelidir. - Yedi (7) kelimelik anahtar kelimeler (Keywords), İngilizce ve Türkçe olarak verilmelidir. - Tercüme edilen bir makalenin orijinal başlığı ve bibliyografik bilgileri, Türkçe metinde başlığın sağ üst kenarına eklenecek bir simge vasıtasıyla dipnotlar alanında belirtilmelidir. Tercüme edilen makalenin <i>Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi'</i>de yayınlanabilmesi için çevirmenin makale sahibinden veya yayınevinden aldığı izni gösterir belgeyi sunması gerekmektedir. - Editör, yazıların imlâ vs. ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir. 	<ul style="list-style-type: none"> - Manuscripts must be submitted to the editor via e-mail (translations with their original texts, pictures, drawings and tables) containing the text in Microsoft Word (2007-2016). - The article (including appendix of pictures, drawings, maps etc.) should not be longer than thirty (30) pages (Book Antiqua 11, interspaces 1, margins 2,5). - Turkish abstracts for English and non-Turkish articles, English abstracts for Turkish articles, should be submitted English in 150 words. Turkish and English keywords 7 (seven pieces) also should be submitted. - Footnotes, should Book Antiqua 9, interspaces 1, justified and spelled. - The title of the articles should be given in Turkish and English. Subtitles shouldn't be numbered automatically; it should be typed manually. - Around 150-words abstract of the articles and English translation of the abstract should be submitted for the Turkish articles. Turkish and English abstracts should be submitted for foreign language articles. - There should be Keywords consisting of five both in Turkish and English. - Original title of a translated article and its bibliographic information should be stated with a footnote attached to the main title. In order the translated article to be published in the Rumeli Journal of Islamic Studies, the translator has to submit the document showing the permission received from the author or the publisher. - Editor has got the right to do minor changes in terms of spelling etc. Spelling book of the Turkish Language Council

<p>İmlâ ve noktalama açısından, makalenin ya da konunun zorunlu kıldığı özel durumlar dışında, Türk Dil Kurumu'nun İmlâ Kılavuzu esas alınmalıdır.</p> <ul style="list-style-type: none"> - İmlâda, şapkalı ve transkriptli kelimelerin yazılışında birliktelik kontrolü yapılmalıdır. - Metin içinde vefat tarihi verilecekse (ö. 425/1033) şeklinde olmalıdır. - Makalenin sonunda "tam kaynakça" verilmelidir. - Özler, derginin https://ilahiyat.trakya.edu.tr/ ve http://dergipark.gov.tr/ siteleri aracılığıyla uluslararası bilim dünyasına sunulmaktadır. 	<p>should be the main reference for spelling and punctuation unless there are special situations of the article.</p> <ul style="list-style-type: none"> - Author should be consistent in using diacritical letters and words with transcripts. - If the dates of death are to be included, they should be as follows: (d. 425/1033) - Each article should include a "bibliography" at the end. - Abstracts of articles are also published in the web site of the journal: https://ilahiyat.trakya.edu.tr/ ve http://dergipark.gov.tr/ websites accessible by the international academic community.
ATIF SİSTEMİ	FOOTNOTE WRITING PRINCIPLES
<ul style="list-style-type: none"> - <i>Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi'</i>nde atıf yöntemi olarak İSNAD Atıf Sistemi kullanılmaktadır. Bkz. http://www.isnadsistemi.org/ - a.g.e., a.g.m., a.yer. gibi kısaltmaları kullanılmamalıdır. - Aynı dipnottaki atıfların arası virgül ile ayrılarak virgül, öncesine birleştirilip sonrasında boşluk bırakılmalıdır. Kaynaklar arası noktalı virgül ile ayrılmalıdır. - Kaynakça, metnin sonunda yazarların soyadına veya meşhur adına göre alfabetik olarak yazılmalıdır. - Kaynakçada, Arap isimleri çok uzatılmamalıdır. - Kaynakçada, varsa iki, üç veya daha çok yazar, açık olarak zikredilmelidir. - Kaynakçada, müelliflerin vefat tarihi verilmemelidir. - Kaynakçada bir yazarın birden fazla yayını olması halinde eserlerin alfabetik sırasına göre sıralanmalıdır. 	<ul style="list-style-type: none"> - ISNAD should be used as the reference system in the articles. http://www.isnadsistemi.org/ - There shouldn't be abbreviations such as idem, ibid etc. - References to the same footnote should be separated with commas, there should be a space after the commas. There should be a semi-colon between the references. - The bibliography should be written at the end of the text, listed in the order of the surnames of authors. - Arabic names of the authors in the bibliography should not be too long and the prefix "al" before the names of the authors should not be written. - If there are more than one authors, all of them should be included without abbreviation. - Dates of death of the authors should not be included in the bibliography. - If there are more than one works of an author, they should be ordered according to the alphabetic book.

Rumeli

RUMELİ İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
مجلة روم اهلل للبحوث الإسلامفة | Rumeli Journal of Islamic Studies



TRAKYA
ÜNİVERSİTELER BİRLİĞİ
İLAHİYAT FAKÜLTELERİ

ISSN : 2564 - 7903