

e-ISSN 2822-2261 ISSN 1300-8498

DIYANET İLMÎ DERGİ

CİLT: 59 • SAYI: 2 • NISAN-MAYIS-HAZİRAN 2023







ISSN 1300-8498 e-ISSN 2822-2261

DIYANET İLMİ DERGİ

ÇİLT: 59 - SAYI: 2 - NİSAN-MAYIS-HAZİRAN 2023



DIYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI



Diyanet İLMİ DERGİ

DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI ADINA
SAHİBİ VE GENEL YAYIN YÖNETMENİ
Publisher & Chief Editor

SORUMLU YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ
Managing Editor

BAŞ EDITÖR
Chief Editor

EDİTÖR KURULU
Editorial Board

EDİTÖR YARDIMCILARI
Assistant Editors

YAYIN TÜRÜ
Type of Publication

YÖNETİM MERKEZİ
Head Office

GRAFİK TASARIM
Graphic & Design

BASIM TARİHİ
Publication Date

Cafer Tayyar Doymaz

Dr. Lamia Levent Abul

Prof. Dr. Huriye Martı

Cafer Tayyar Doymaz, DİB, Ankara
Doç. Dr. Fatih Kurt, DİB, Ankara
Dr. Lamia Levent Abul, DİB, Ankara
Dr. Fatih Mehmet Aydın, DİB, Ankara
Doç. Dr. Mehmet Nur Akdoğan, DİB, Ankara
Dr. Yaşar Seracettin Baytar, DİB, Ankara
Dr. Abdulkadir Erkut, DİB, Ankara
Dr. Mustafa Çakır, DİB, Ankara
Dr. Mehmet Mutlu, DİB, Ankara
Dr. Rukiye Aydoğdu Demir, DİB, Ankara
Dr. Kübra Çiçekli, DİB, Ankara

Ahmet Dede
Savaş Özdemir

Üç Aylık, Yaygın, Süreli Yayın

Diyanet İşleri Başkanlığı, Süreli Yayınlar ve
Kütüphaneler Daire Başkanlığı
Üniversiteler Mahallesi Dumlupınar Bulvarı
No: 147/A 06800 Çankaya - ANKARA
Tel: (0312) 295 86 61 - 62
Faks: (0312) 295 61 92
E-mail: ilmidergi@diyanet.gov.tr
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/did>

Hasan Yıldırım

19.06.2023

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Ali Erbaş
Prof. Dr. Huriye Martı, Ankara Hacı Bayram Veli Ü. İslami İlimler Fak.
Prof. Dr. Abdullah Kahraman, Kocaeli Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Adnan Bülent Baloğlu Ankara Hacı Bayram Veli Ü. İslami İlimler Fak.
Prof. Dr. Ali Çelik, Eskişehir Osmangazi Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Gürbüz Deniz, Ankara Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Hülya Alper, Marmara Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. İhsan Çapıoğlu, Ankara Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. İlyas Çelebi, İstanbul 29 Mayıs Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. İsmail Karagöz, Düzce Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Mehmet Ünal, Ankara Yıldırım Beyazıt Ü. İslami İlimler Fak.
Prof. Dr. Muammer Cengil, Hitit Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Mürteza Bedir, İstanbul Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Ömer Kara, Atatürk Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Sami A. Al-Arian, İstanbul Sabahattin Zaim Ü.
İslam ve Küresel İlişkiler Merkezi (CIGA) Direktörü
Prof. Dr. Suat Cebeci, Yalova Ü. İslami İlimler Fak.
Prof. Dr. Şehmus Demir, Gaziantep Ü. İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Ayşe Esra Şahyar, Marmara Ü. İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Mohd Asri bin Zainul Abidin, Malezya Perlis Müftüsü
Dr. Naeem Baig, Kuzey Amerika İslam Camiası (ICNA) Eski Başkanı

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Huriye Martı, Ankara Hacı Bayram Veli Ü. İslami İlimler Fak.
Prof. Dr. Ali Avcu, Ankara Sosyal Bilimler Ü. İslami İlimler Fak.
Prof. Dr. İhsan Çapıoğlu, Ankara Ü. İlahiyat Fak.
Cafer Tayyar Doymaz, DİB, Ankara
Dr. Lamia Levent Abul, DİB, Ankara

İnceleme Komisyonu /

Review Committee

Dr. Lamia Levent Abul, DİB, Ankara
Doç. Dr. Mehmet Nur Akdoğan, DİB, Ankara
Dr. Abdulkadir Erkut, DİB, Ankara
Dr. Mustafa Çakır, DİB, Ankara
Dr. Salih Şengezer, DİB, Ankara
Dr. Kübra Çicekli, DİB, Ankara
Mustafa Çuhadar, DİB, Ankara
Savaş Özdemir, DİB, Ankara

DİYANET İLMİ DERGİ YAYIN İLKELERİ VE YAZIM KURALLARI

A) YAYIN İLKELERİ

1. Diyanet İlmî Dergi; dinî, sosyal alanlarda yapılan araştırma ve derleme makalelere yer veren, Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait bilimsel ve hakemli bir dergidir. Dergimiz; Ocak-Şubat-Mart, Nisan-Mayıs-Haziran, Temmuz-Ağustos-Eylül ve Ekim-Kasım-Aralık dönemlerinde yılda dört sayı olarak yayımlanır.
2. Diyanet İlmî Dergi; Diyanet İşleri Başkanlığı'nın, "Toplumu din konusunda aydınlatma" amacına mutabık, dinî ilimlere katkı sağlayıcı vasıfta, özgün, ilmî standartlara uygun ve daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış ilmî çalışmalara yer verir. Belirtilen bu hususlar dışındaki araştırmaların yayımlanmasına ise Yayın Kurulu karar verir. Dergiye gönderilen yazılar yayımlansın-yayımlanmasın yazara veya bir başkasına verilmez.
3. Diyanet İlmî Dergi'ye gönderilen makaleler, Editör Kurulu tarafından ön incelemeye alınır. Ön incelemede neticesinde "yayımlanabilir" kararı verilen makalelere çift taraflı kör hakem sistemi uygulanır.
4. Makaleler en az iki hakem tarafından bilimsel yöntemlerle incelenir. Makalenin yayımlanabilmesi için iki hakemden de "yayımlanabilir" görüşü alınması gerekmektedir. İki hakemden de "yayımlanamaz" mütalaası alan makaleler yayımlanmaz. Bilimsel hakem raporuna dayalı değerlendirme sonucunda her iki hakemden de "yayımlanabilir" görüşü alan makalelerin yayımlanmasına ve/veya hakemlerden birisi tarafından olumsuz görüş belirtilen makalenin 3. bir hakeme gönderilip gönderilmemesine Yayın Kurulu karar verir.
5. Hakem süreci tamamlanmış makalelerin hakem düzeltme talepleri doğrultusunda revize edilip edilmediği; dil ve Dini Yayınlar Genel Müdürlüğü yayın ilkelerine uygunluğu İnceleme Komisyonu tarafından kontrol edilir. Makalelerin bilimsel incelemesinin olumlu olması durumunda yayın önceliği ve planlamasına Yayın Kurulu karar verir.
6. Bilimsel araştırma ve yayın etiğine aykırı eylemler, intihal, sahtecilik, çarpıtma, tekrar yayım, dilimleme, haksız yazarlık gibi fiiller suç unsuru sayılmaktadır. Bu tür durumlarda yazıların bilimsel ve yasal sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergimiz herhangi bir mesuliyet kabul etmemektedir
7. Derginin yayın dili Türkçe, desteklediği diller ise Arapça ve İngilizcedir. Yabancı dillerdeki çalışmaların yayımlanması Yayın Kurulu kararıyla mümkün olur.
8. Dergimize makale gönderen yazarlar, doktora öğrencisi ve üstü akademik unvana sahip olmalıdırlar. Makalede ismi yazılacak olan diğer yazarların araştırmaya katkı sağladığından emin olunmalıdır. Akademik katkısı olmayan kişilerin ilave yazar olarak gösterilmesi veya katkı sırası gözetilmeksizin, unvan, yaş ve cinsiyet gibi bilim dışı ölçütlerle yazar sıralaması yapılması bilim etiğine aykırıdır.
9. Dergiye gönderilen yazıların daha önce başka bir yayın organında yayımlanmamış olması veya yayımı için değerlendirme aşamasında bulunmaması gerekir.
10. Dergimizde yayımlanmak üzere gönderilen makalelerin intihal raporlarının PDF formatında DergiPark sistemiyle dergimize iletilmesi gerekmektedir. iThenticate ve Turnitin ile yapılan benzerlik taramalarında "Exclude Small Sources(optional)/ Word count" tercihi "9 kelime" ve "alıntı ve kaynakça çıkart" şeklinde ayarlanmalıdır. İntihal raporlarında kabul edilebilir benzerlik oranı %15'tir.
11. Makalelerin yayımlanmamış tebliğ metni ile yüksek lisans veya doktora tezinden üretilmeleri durumunda çalışmanın ilk sayfasında bu husus belirtilmelidir.

12. Gönderilecek makalelerde yazı türlerine (derleme/araştırma/yorum) vb. ilk sayfada yer verilmelidir.
13. Makaleler, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/did> Dergipark makale takip sistemine gönderilir. Makale yazarının adı, unvanı, kurum bilgisi yanında telefon numarası, mail adresi ve ORCID numarasına da ilk sayfada yer verilmelidir.
14. Bilimsel bir çalışma kapsamında yapılan anket ve tutum araştırmalarında katılımcıların açık rızası ya da araştırma bir kurumda yapılacaksa ayrıca kurumun izni alınmalı ve bu izinler ilk sayfada yer verilmelidir.
15. Makale gönderiminde DergiPark sayfamızda bulunan TÜBİTAK Telif Hakkı Formu doldurulup, ıslak imzalı bir şekilde sisteme yüklenmelidir.
16. Yazarlar Yükseköğretim Kurulu'nca belirtilen Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi'ni dikkate almalıdır.
17. Diyanet İlmî Dergi'de makale yazarlarının yılda sadece bir makelesi yayımlanabilir.

B. YAZIM İLKELEİ

1. Dergimize gönderilen makaleler, Microsoft Office Word programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Gönderilen makaleler bütün ekleriyle birlikte dergi formatında olmalı ve toplamda 30 sayfayı aşmamalıdır.
2. Makalelere 150 kelimelik Türkçe Öz, Öz ile uyumlu 200 kelimelik Abstract, 750 kelimelik Summary, İngilizce başlık, en az beş en fazla sekiz kelime olmak üzere Türkçe-İngilizce anahtar kelimeler ve yararlanılan eserleri gösteren "Kaynakça" eklenmelidir. Yabancı dildeki makalelere 150 kelimelik Türkçe Öz ve bununla uyumlu 200 kelimelik Abstract; 750 kelime-lik Türkçe Geniş Özet ve Summary eklenmelidir.
3. Summary eklenmelidir.Sayfa düzeni A4 boyutunda olmalı, kenar boşlukları ise her dört kardan 2,5 cm olacak şekilde ayarlanmalıdır.
4. Yayımlanması talep edilen makalelerde ana metin Times New Roman yazı tipinde, 12 punto olacak şekilde ve 1,15 satır aralığıyla yazılmalıdır. Ana metinde kullanılacak başlıklar ise aynı yazı tipi ile 12 punto büyüklüğünde kalın (bold) olmalıdır.
5. Yayımlanması talep edilen makalelerde Arapça metin kullanılacaksa bu metin de Traditional Arabic yazı tipinde 12 punto olarak yazılmalıdır.
6. Kitap adı ve kavramların yazımında *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nin kullanımına uyulmalıdır. İngilizce metninde yer alan özel isimler, kitap adları ve kavramların yazımında ise Encyclopaedia of Islam'ın 3. edisyonu dikkate alınmalı ve Çeviri Yazı/Transkripsiyon Alfabetesi kullanılmalıdır.
7. Tablo ve şekiller, telif hakkı içeriyorsa, telif hakkı sahibinden basılı ve elektronik kullanım için yazılı izin alınması ve tablo veya şekil altında "Kaynak" ibaresi ile kaynağın belirtilmesi gereklidir.
8. Çalışmada kullanılacak şekil ya da tablo sayısı en fazla 10 adet ile sınırlandırılmalıdır.
9. Dipnotlar, Times New Roman yazı tipinde 9 punto ve 1,0 satır aralığıyla eklenmelidir.
10. Yazım kuralları, dipnotlar ve kaynakça için "İSNAD Atf Sistemi 2. Edisyon (The Isnad Citation Style 2'nd Edition)" esas alınmalıdır.

İÇİNDEKİLER

EDİTÖRDEN / From the Editor	387
ALLAH'A İMANIN VE O'NUNLA İLETİŞİMİN RUH SAĞLIĞINA OLUMLU KATKILARI / ARAŞTIRMA MAKALESİ THE POSITIVE EFFECTS OF FAITH IN ALLAH AND COMMUNICATION WITH HIM ON MENTAL HEALTH PROCESS / RESEARCH ARTICLE ABDULKADİR KARAKUŞ	389
NÜZÜL SÜRECİ BAĞLAMINDA HAC ÂYETLERİNİN TAHLİLİ / ARAŞTIRMA MAKALESİ ANALYSIS OF THE VERSES OF HAJJ IN THE CONTEXT OF THE REVELATION PROCESS / RESEARCH ARTICLE ENVER POLATOĞLU	409
ÂL-i İMRÂN SÜRESİNİN 104. ÂYETİ BAĞLAMINDA MA'RUFU EMİR VE MÜNKERİ MEN GÖREVİ / ARAŞTIRMA MAKALESİ ENJOINING GOOD AND FORBIDDING EVIL AS REFLECTED IN THE VERSE 104 OF SURAH AL-İMRAN / RESEARCH ARTICLE İSMAIL KARAGÖZ	445
HİCRÎ IV. VE V. ASIRDAKİ HALKU'L-KUR'ÂN TARTIŞMALARININ BEYHAKİ'NİN (Ö. 458/1066) ESERLERİNE YANSIMASI / ARAŞTIRMA MAKALESİ THE REFLECTION OF THE DISCUSSIONS ON THE CREATEDNESS OF THE QUR'ÂN (KHALQ AL-QUR'ÂN) IN THE FOURTH AND FIFTH HİJRİ CENTURIES ON AL-BAYHAQİ'S (D. 458/1066) WORKS / RESEARCH ARTICLE HALİL İBRAHİM DOĞAN	479
HADİS KİTÂBETİ KARŞITLIĞININ TARİHİ ARKA PLANI / ARAŞTIRMA MAKALESİ HISTORICAL BACKGROUND OF OPPOSITION OF THE WRITING OF HADITHS / RESEARCH ARTICLE MUHİTTİN DÜZENLİ	521
KADINLARIN MESCİDE GELMELERİNİ YASAKLAYAN RİVAYETLERİN SOSYOLOJİK ARKA PLANI / ARAŞTIRMA MAKALESİ THE SOCIOLOGICAL BACKGROUND OF THE NARRATIONS THAT PROHIBIT WOMEN FROM COMING TO THE MOSQUE / RESEARCH ARTICLE RECEP GÖZELCEOĞLU	551
SEZÂİ KARAKOÇ'UN ESERLERİNDE KULLANDIĞI RİVAYETLER VE BUNLARA GETİRDİĞİ YORUMLAR / ARAŞTIRMA MAKALESİ HADITHS USED BY SEZÂİ KARAKOÇ IN HIS WORKS AND THE COMMENTS ON THEM / RESEARCH ARTICLE İBRAHİM SAYLAN	579
İSLÂM HUKUKU AÇISINDAN BABANIN ÇOCUĞUN MALINDA TASARRUFTA BULUNMA YETKİSİ VE MALÎ İBADETLERİ ÜZERİNDEKİ ROLÜ / ARAŞTIRMA MAKALESİ IN TERMS OF ISLAMIC LAW THE FATHER'S AUTHORITY TO USE RIGHT CHILD'S PROPERTY AND HIS ROLE IN FINANCIAL WORSHIP / RESEARCH ARTICLE ŞERİF GEDİK	613

مقالة بحثية / حدود صلاحية القاضي في التفريق بين الزوجين

İSLAM BOŞANMA HUKUKUNDA HÂKİMİN YETKİ SINIRLARI / ARAŞTIRMA MAKALESİ

655

JURISDICTION LIMITS OF JUDGES IN ISLAMIC DIVORCE LAW / RESEARCH ARTICLE

MUSTAFA BÜLENT DADAŞ

SÛFÎ KAVRAMININ TANIMI VE SÛFİNİN ÖZELLİKLERİNE CEMÂL HALVETÎ'NİN RİSÂLE-İ SÛFİYYE ADLI ESERİ BAĞLAMINDA

685

BİR BAKIŞ / ARAŞTIRMA MAKALESİ

A LOOK AT THE DEFINITION OF THE CONCEPT OF SUFÎ AND CHARACTERISTICS OF THE SUFÎ IN THE CONTEXT OF CEMAL KHALWATÎ'S RİSÂLAH AS-SUFİYYA / RESEARCH ARTICLE

MAHMUT ULU

MUALLAKA ŞİİRLERİNDE GEÇEN BAŞLICA MEDİH VE FAHR UNSURLARI / ARAŞTIRMA MAKALESİ

719

MAIN CHARACTERISTICS OF PRAISE AND BOAST IN MUJALLAQA POEMS / RESEARCH ARTICLE

YAŞAR SERACETTİN BAYTAR

YAPAY ZEKÂ VE DİN PSİKOLOJİSİ / ARAŞTIRMA MAKALESİ

745

ARTIFICIAL INTELLIGENCE AND PSYCHOLOGY OF RELIGION / RESEARCH ARTICLE

MURAT ÇİNİCİ - MUHAMMED KIZILGEÇİT

EDİTÖRDEN / From the Editor

Diyanet İlmî Dergi'nin değerli okurları,

Dergimizin 59/2. sayısını alanlarına katkı sağlayacak on iki makaleyle istifadenize sunuyoruz. Abdulkadir Karakuş, “Allah’a İmanın ve O’nunla İletişimin Ruh Sağlığına Olumlu Katkıları” isimli makalesiyle, Kur’an ayetleri bağlamında Allah’a iman etmenin sağlıklı bir ruh dünyası üzerindeki etkisine dikkat çekmektedir. “Nüzûl Süreci Bağlamında Hac Âyetlerinin Tahlili” adlı makalesiyle Enver Polatoğlu, İslâm’ın temel ibadetlerinden olan haccın zaman içerisinde inen âyetlerin bağlamıyla şekillenen hükümlerini ve uygulanışını tefsir ilmi açısından incelemektedir. İsmail Karagöz, “Âl-i İmrân Sûresinin 104. Âyeti Bağlamında Marûfu Emir ve Münkeri Men Görevi” isimli çalışmasıyla, toplumu kötülüklerden uzak tutma ve iyiliklerle buluşturma görev ve bilincini Müslümanlara aşıl原因 ilgili âyetin kapsamını âlimlerin görüşleri çerçevesinde değerlendirmeye tabi tutmaktadır.

“Hicrî IV. ve V. Asırdaki Halku’l-Kur’ân Tartışmalarının Beyhakî’nin (ö. 458/1066) Eserlerine Yansıması” adlı çalışmayla Halil İbrahim Doğan, İslâm tarihinde yaşanan Kur’an’ın mahluk olup olmadığı yönündeki tartışmaların izlerini Beyhakî’nin eserleri ve konuya yaklaşımı üzerinden sürmektedir. Muhittin Düzenli, “Hadis Kitâbeti Karşıtlığının Tarihî Arka Planı” isimli makalesiyle hadis naklinde hafızayı önceleyen muhaddislerin bir kısmının hadis yazımıyla ilgili olumsuz görüş serdetmelerinin arkasında yatan kabulleri, tarihî ve sosyolojik gerekçeleriyle ortaya koymaktadır. Recep Gözelceoğlu, “Kadınların Mescide Gelmelerini Yasaklayan Rivayetlerin Sosyolojik Arka Planı” adlı makalesiyle, toplumsal değişimin getirdiği algı farklılıklarını şekillendiren rivayetleri kadın-mescit irtibatının geçirdiği süreç bağlamında irdelemektedir. İbrahim Saylan ise düşünce dünyamızın nadide şahsiyetlerinden olan merhum Sezai Karakoç’un fikriyatının şekillenmesinde katkısı olan ve kitaplarında yer alan hadis rivayetlerinin sıhhat durumlarını “Sezai Karakoç’un Eserlerinde Kullandığı Rivayetler ve Bunlara Getirdiği Yorumlar” isimli çalışmasıyla incelemektedir.

Şerif Gedik, “İslam Hukuku Açısından Babanın Çocuğun Malında Tasarrufta Bulunma Yetkisi ve Malî İbadetleri Üzerindeki Rolü” makalesiyle konuyu fikhî geleneğimizde şekillenen yaklaşımlar üzerinden irdelemektedir. “İslam Boşanma Hukukunda Hâkimin Yetki Sınırları” adlı Arapça çalışmasıyla Mustafa Bülent Dadaş, konuyla ilgili ahvâl-i şahsiyye kanunlarında gözetilen yaklaşımları değerlendirmektedir.

Mahmut Ulu, “Tarikatların İnsani Unsurlarından Biri Olan Sûfî Kavramının Tanımı ve Sûfinin Özelliklerine Cemâl Halvetî’nin Risâle-i Sûfiyye Adlı Eseri Bağlamında Bir Bakış” isimli makalesini ilim dünyamıza sunmaktadır.

“Muallaka Şiirlerinde Geçen Başlıca Medih ve Fahr Unsurları” adlı makalesiyle Yaşar Seracettin Baytar, medih ve fahrın ahlâk, cömertlik, cesaret vb. örneklerini Arap dilinin şaheserleri mesabesinde kabul edilen muallaka şiirlerinde yer alış tarzları üzerinden dile getirmektedir.

Murat Çinici ve Muhammed Kızılgeçit, birlikte kaleme aldıkları “Yapay Zekâ ve Din Psikolojisi” adlı çalışmalarıyla bilişim dünyasında yaşanan teknolojik gelişmelere paralel olarak gündemimize giren yapay zekâyı din psikolojisinde ölçme ve değerlendirmeye yardımcı olan boyutuyla değerlendirmektedirler.

Dergimizin akademi ve düşünce dünyamıza faydalar getirmesi temennisiyle...

Prof. Dr. Huriye Martı

ALLAH'A İMANIN VE O'NUNLA İLETİŞİMİN RUH SAĞLIĞINA OLUMLU KATKILARI

THE POSITIVE EFFECTS OF FAITH IN ALLAH AND COMMUNICATION WITH HIM ON MENTAL HEALTH PROCESS

Geliş Tarihi: 01.01.2023 Kabul Tarihi: 06.01.2023

✉ **ABDULKADİR KARAKUŞ**

DOĐ. DR.

SIİRT ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

orcid.org/0009-0007-8322-6118

akarakus@siirt.edu.tr

ÖZ

Ruh sağlığı, kişinin yaşadığı süre içerisinde karşılaştığı acı, keder, kaygı ve bunalım gibi olumsuzlukları, tıpkı sevinç anındaki mutluluğa dönüştürebilme duygusudur. Bu duygunun oluşmasında Kur'anî telkinlerin çok önemli katkıları vardır. Zira din, insanoğlunun, yaşadığı olumsuzlukları hayatın bir parçası olarak kabullenip, bunlara karşı üstün bir moralle mücadele etmeyi öğretirken aynı zamanda ihmal olmaksızın başa gelen hadiselerin, ilâhî bir imtihanı da barındırdığı inancını ilham eder. Hayatı mutlulukla sürdürmenin yolu, hiç problemlerle karşılaşmamak değil başa gelen sıkıntıları büyük bir tevekkül duygusuyla karşılayabilmektir. Bir diğer deyişle bu tür olayları planlayanın Allah olduğu bilinciyle hareket edip asla yılgınlığa ve ümitsizliğe kapılmadan hayata dört elle sarılıp olumsuzlukların açtığı yaraları bir an önce sarmak ve tedavi etmek duygusuna sahip olmaktır. Bu konuda ihtiyaç duyulan donanım için gerekli rehberlik Kur'an tarafından çok açık ifadelerle yapılmaktadır. Bu çalışmada, hayatın, ruhen sağlıklı bir şekilde yaşanmasına vesile olacak âyetlerden bazıları ele alınarak, ruh sağlığına dair Kur'an'daki tavsiyeler üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, İnsan, Ruh Sağlığı, Tevekkül.

ABSTRACT

Mental health is the feeling of being able to transform the negativities one encounters during one's lifetime into happiness, just as in a moment of joy. Qur'anic suggestions have very important contributions to the formation of this feeling. Because religion teaches human beings to accept the adversities they experience as a part of life and to fight against them with a superior morale, while at the same time inspiring the belief that the events that happen without negligence also contain a divine test. The way to lead a happy life is not to never encounter problems, but to meet them with a great sense of tawakkul. In other words, it is to act with the awareness that Allah is the one who plans such events and to have the sense to embrace life with all hands and to heal the wounds inflicted by negativities as soon as possible, without being frustrated or despairing. The necessary guidance for the means needed in this regard is provided by the Qur'an in very clear expressions. In this study, some of the verses that will be instrumental in living life in a spiritually healthy way will be discussed and the Qur'anic recommendations on mental health will be emphasized.

Keywords: Tafsir, Qur'an, Human, Mental Health, Tawakkul.

SUMMARY

Humans are not merely physical beings. They also own the spiritual body called the soul, which is described as the “perceiving, sensing and knowing essence present in the human body”. For this reason, mental health as well as physical health of people is an important issue that needs to be emphasized. One of the most important ways to ensure this is the feeling of religion, which increases the resistance of the soul by instilling spirituality. Because mental health is the feeling of being able to transform the negativities such as pain, grief, anxiety and depression that a person encounters during his life into happiness, just like in the moment of joy. Religion, that is, Qur’anic suggestions, have very important effects and contributions in gaining this feeling. In addition, religion teaches human beings to accept the negativities they experience as a part of life and to struggle against them with a superior moral motivation, while at the same time it inspires the belief that the events that happen to them, without their own negligence, contain a divine test.

Mental health, which is defined as “the potential to ensure peace and happiness in one’s inner world, and at the same time to establish harmonious relations with one’s environment and to produce useful works; the feeling of being able to transform the negativities such as pain, sorrow, anxiety and depression that one encounters during one’s life into happiness, just like the moment of joy”, is one of the factors that make human life meaningful. As long as human beings can achieve this, they will live a happy life; if not, their lives will have no meaning, and they will not hesitate to end their lives with their own hands through suicide. For this reason, the way to live happily in a life that is lived in the world for a certain period of time is not to encounter any problems, but to meet the troubles with a great sense of tawakkul. In other words, it is to act with the awareness that Allah is the one who planned the occurrence of such events, and to have the sense of embracing life with all hands and to heal the wounds caused by negativities as soon as possible, without being frustrated and despairing. The necessary guidance for the means needed in this regard is given by the Qur’an in very clear terms, and recommendations are made that can be formulated as “not to be spoiled with what you have achieved, not to be upset because of the negativities encountered, and not to make your life miserable for yourself”.

Studies conducted both in our country and in other countries have clearly demonstrated that religion has positive effects on mental health. Religion, that is, Qur'anic suggestions, have important contributions to gaining a healthy mood. Because the Qur'an declares that Allah, the Creator of everything, is the friend of those who have infinite mercy towards His creatures, who believe in Him and listen to His teachings. For this reason, people knowing that Allah is their friend will instill a great sense of morale and confidence in them. This trust will be a great strength in overcoming the difficulties they face, and will be a great source of morale in overcoming the problems they face, thus paving the way for them to live a peaceful life.

One of the factors that keep the mental health in good shape is that the believers know that Allah is very close to them and that they have the opportunity to contact Him whenever they wish through various acts of worship, such as dhikr, prayer and worship, and to present their requests to Him. A person who remembers Allah at all times and knows that He sees and watches over him everywhere will not be tempted to do wrong. A person who goes to the presence of Allah five times a day and worships Him, does not do injustice to anyone, does not lie, and does not hurt any living thing by feeding on the same feelings during the prayers during the times between prayers. Thus, he turns every moment of his life into worship.

A person who knows that Allah will always take care of him and answer him when he has a problem or a need does not feel lonely and depressed. When they lose something, such people do not make life miserable for themselves by being very sad about it, nor do they become spoiled and arrogant because of what they have gained. A person who knows that he can communicate with Allah at any time and has the opportunity to convey his requests and troubles to Him at any time, lives his life with a healthy state of mind and all the advantages of mental health are manifested on this person. Thus, people who have adopted these characteristics will lead a happy and peaceful life in this world under all circumstances and conditions.

GİRİŞ

Öteden beri bedene hayat veren unsur olarak tarif edilen “الرُّوحُ” “*rûh*” kelimesi sözlükte “gece yürümek, gitmek; rüzgârın esmesi; herhangi bir şeyin geniş ve ferahlık verici olması; koklamak, herhangi bir şeyin bozulup kokması; nefes almak, soluklanmak” anlamlarına gelen “رَوْحُ” “*ravh*” kökünden türemiş bir isimdir.¹ Kavramsal olarak ise “insan bedeninde mevcut olan idrak edici, algılayıcı ve bilici öz / hakikat” şeklinde tarif edilmiştir.² Bu sebeple genel kanaatin aksine ruh, bedene hayat veren “can” değil, Allah’ın insanoğluna ihsan ettiği anlama, algılama ve idrak etme kabiliyetinin menşei olan akıl, irade ve vicdandır. Zira Allah insanoğluna ruh üflediğini haber vermiş,³ başka hiçbir canlıya ruh üflediğinden söz etmemiştir. Eğer ruh, “can” anlamına gelseydi, diğer canlı varlıklara da ruh üflenmesi gerekirdi. Bu durumda Allah’ın insanoğluna ruh üflemesi, ona, akıl, irade ve vicdan gibi önemli nimetler bahşederek anlama ve idrak etme kabiliyeti vermesi manasına gelmektedir.

Bilindiği gibi insanoğlu sadece biyolojik bir varlık değildir. Zira insanın biyolojik, psikolojik ve sosyolojik olmak üzere üç temel yapısı vardır. Biyolojik yapısı

¹ Ebû Abdîrrahman el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-Ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrâhîm es-Sâmîrâî (b.y.: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.), “rvh”, 3/291; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hâsen b. Düreyd, *Cemheratü'l-luga*, thk. Remzî Munîr Ba'lebekkî (Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâîyn, 1408/1987), 1/526; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-lüğa*, thk. Muhammed Avd Mür'ib (Beyrût: Dâru lhyâî't-Türâsî'l-Arabî, 2001), “rvh”, 5/139-146; Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcû'l-lüğa ve shâhu'l-Arabîyye*, thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr (Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâîyn, 1407/1987), “rvh”, 1/367-371; Ebû'l-Kâsım Râgîb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Kur'an*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî (Dımaşk: Dâru'l-Kalem 1412), “rvh”, 369-371; Ebû'l-Fadl Cemâlüddîn İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrût: Dâru Sâdır, 1414), “rvh”, 2/455-467.

² Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Tefsîru'l-Mâtürîdî / Te'vilâtü ehli's-sünne*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005), 3/214; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 3/3.

³ Bk. el-Hicr 15/29.

bedenini, psikolojik yapısı ruhunu, sosyolojik yapısı ise yaşadığı hayatı konu edinir. Bu üç yapının sağlıklı olması, onun mutluluğu ve huzuru elde etmesinin yegâne sebebidir. Yani insanın bedeninin ve sosyal hayatının sağlıklı olması ne kadar önemliyse ruh sağlığı da o derece önemlidir; hatta daha da büyük bir önemi haizdir.

Ruh sağlığı; “Kişinin acıyı acı, sevinci sevinç, mutluluğu mutluluk olarak hissetmesi; bunların tesirini ve acı veren etkilerini ortadan kaldırma ve mutlu olmayı gerçekleştirme yolunda çaba göstermesi ve çevresine etkin bir uyum sağlaması durumudur.”⁴ Ruh sağlığı terim olarak sadece depresyon, kaygı ve kişilik bozuklukları gibi ruhsal problemlerden azade olmayı değil aynı zamanda sevinç, mutluluk, memnuniyet, merak ve ümit gibi olumlu duyguların düzenli bir tecrübesini de kapsamaktadır.⁵ Bu açıklamalar ışığında ruh sağlığının, kişinin iç dünyasında huzur ve mutluluğu temin edebilme, aynı zamanda çevresiyle de uyumlu ilişkiler kurup faydalı işler üretebilme potansiyeli; yaşadığı süre içerisinde karşılaştığı acı, keder, kaygı ve bunalım gibi olumsuzlukları, tıpkı sevinç anındaki gibi mutluluğa dönüştürebilme duygusu olarak tarif edilmesi mümkündür.

İnsanoğlu dünyada yaşadığı süre içerisinde sadece bedenini değil ruhî yapısını da etkileyen pek çok olayla karşılaşmaktadır. Bu etkilenme, yaratılıştan gelen bazı özelliklerin tesiriyle kişiden kişiye değişiklik gösterse de genel olarak herkesi, az veya çok etkisi altına almaktadır. Bunun sonucunda insanlar maddi açıdan refah içerisinde olsalar bile manen bir boşluğa düşmektedirler. Günümüz dünyasında teknolojik ilerlemeler, bilimsel gelişmeler ve elde mevcut olan imkânların fazlalığı da manevî bünyede oluşan boşlukları doldurmaya yetmemektedir.

Maneviyattan uzak bir hayatın neticesinde, dünyada elde edilemeyen şeyler karşısında yıkımlar yaşanmakta ve ruh sağlığı derin yaralar almakta, böylece eldeki mevcut nimetlerden zevk almak ve mutlu olmak imkânsız hale gelmektedir. Hâlbuki insanın dünyada varoluş sebebi, buradaki sınavı kazanarak hem dünyada hem de âhirette mutlu olacağı bir hayat yaşamaktır. Bu durum, ancak ruh sağlığının yerinde olmasıyla gerçekleşebilecek bir olgudur. Hayatın anlamını ve gayesini kaybeden bir kişinin dünyayı gereği gibi algılaması ve yaşaması imkânsızdır. Bu tür kişilerin beden sağlığı iyi ve zinde olsa da ruh sağlığının yerinde olması mümkün değildir. Fransız sosyolog Emile Durkheim de (ö. 1917) bu gerçeğe işaret

⁴ Rasim Bakırcıoğlu, *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2012), 3231.

⁵ Adam B. Cohen - Harold G. Koenig, “Din ve Ruh Sağlığı”, çev. Mustafa Koç, *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2016), 155.

ederek XIX. yüzyılda intihara kadar varan acı olayların nedenini, insanların ruh sağlıklarının yerinde olmamasına bağlamıştır.⁶

Batı dünyasında ve ülkemizde ruh sağlığının dinle ilişkisi kapsamında yapılan araştırmalarda dinî öğretilerin ruh sağlığı üzerinde olumlu etkilerinin olduğu müşahede edilmiştir.⁷ Zira ruh sağlığının, dindarlıkla ve dinî vecibelerin yerine getirilmesiyle yakın bir ilişkisi vardır. Nitekim Allah’a layıkıyla kulluk yapabilmek için hem bedensel hem de ruhsal açıdan sağlıklı olmak gerektiği herkesin kabul edebileceği bir hakikattir. Bu gerçeğin bir tezahürü olarak Kur’an’da, hayatı düzenleyen dinî ve ahlâkî kurallar yanında beden ve ruh sağlığını da düzene sokacak ilkeler mevcuttur. İslâm filozofları ahlâkı, “*et-Tıbbu’r-rûhânî*” / “Rûhî tababet”, yani ruhlara şifa veren kaynak olarak isimlendirmişlerdir.⁸ Bu sebeple bu makalede, dinî öğretilere kulak vermenin ve Kur’an’ın öğütleriyle barışık bir hayat yaşamının, ruh sağlığı üzerindeki tesirleri üzerinde durulacak ve ruh sağlığını etkileyen olumsuzluklardan kurtulmanın yolları, Kur’an’daki tavsiyeler çerçevesinde ele alınacaktır.

Ülkemizde ruh sağlığıyla ilgili çalışmaların çoğunluğu, makalenin muhtelif yerlerinde işaret edildiği ve yapılan çalışmalar incelendiğinde görüleceği gibi din psikolojisi, din sosyolojisi ve dinler tarihi alanında yapılmıştır. Kur’an temelinde yapılan az sayıdaki çalışmalar da ya bir ibadet temelinde ele alınmış ya da ağırlıklı olarak beden sağlığı üzerinden işlenmiştir.⁹ Bu makalede ise konu, Kur’an’a göre ele alınmaya çalışılmıştır. Böylece bunun bir boşluğu doldurması ve daha sonra yapılacak çalışmalara kaynaklık etmesi umulmaktadır.

⁶ Bk. Necati Sümer, “Antik ve İlkel Toplumlarda İntihar Olgusu”, *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2014), 83-116; Ayşe Köse - Fatih Arslan, “Sosyolojik Bir Olgu Olarak İntihar”, *Cumhuriyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 43/1 (2019), 1-20.

⁷ Bazı örnekler için bk. H. G. Koenig, “Religion, Spirituality, and Medicine: Research Findings and Implications for Clinical Practice”, *Southern Medical Journal* 97 (2004), 1194-1200; Asım Yapıcı - Hasan Kayıklık, “Ruh Sağlığı Bağlamında Dindarlığın Öz Saygı ve Kaygı ile İlişkisi: Çukurova Üniversitesi Örneği”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 3/9 (2005), 177-206; Mustafa Köylü, “Ruh Sağlığı ve Din: Batı Toplumunu Açısından Bir Değerlendirme”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2007), 65-92; Mustafa Köylü, “Ruh ve Beden Sağlığı Üzerine Yapılan Araştırmaların Bir Değerlendirmesi”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2010), 5-36; Orhan Gürsu, “Ergenlik Dönemi Dindarlığı ile Ruh Sağlığı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2015), 49-75.

⁸ Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rifât*, thk. Heyet (Beyrüt: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983), 140.

⁹ Konuyla ilgili yapılmış bazı çalışmalar için bk. Celal Kırcı, “Kur’an’da Ruh Sağlığı”, *Diyanet Dergisi* 19/3 (1983), 38-48 (Bu çalışmada daha çok beden sağlığı ele alınmış satır aralarında da ruh sağlığına temas edilmiştir); Abdurrahman Kasapoğlu, “Kur’an’a Göre İnkâr ve Bunalım -İnkârcılığın Ruh Sağlığına Olumsuz Etkileri”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2010), 211-235.

1. Allah'ın İnsanların Yegâne Yaratıcısı ve Dostu Olması

Müminlerin hayatlarını anlamlı kılan, onları her türlü kaygı, sıkıntı ve bunalımlardan koruyan olgulardan bir tanesi, insanları var edip yaratanın, onlara hayatlarını sürdürebilecekleri imkânlar bahşedenin Allah olması ve O'nun, müminlerin yâr ve yardımcısı olduğunu beyan etmesidir. Kur'an'da, her şeyi yaratanın Allah olduğu pek çok âyette¹⁰ açıkça ortaya konulmaktadır. Örneğin bir âyette şöyle buyrulmaktadır:

ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ لَّا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَآئِي تَتَذَكَّرُونَ

“İşte Rabbiniz olan Allah budur. O, her şeyin yaratıcısıdır. O'ndan başka hiçbir ilâh yoktur. Bu hakikate rağmen nasıl oluyor da kandırılıyorsunuz? (O'nu bırakıp başka şeyleri O'na ortak koşabiliyorsunuz)”¹¹

Allah yarattığı insanlara akıl ve irade vermiş; ayrıca onlara hareket tarzlarını bildirmek üzere peygamberler ve kitaplar göndermiştir. Bu bilgilendirme, Allah'ın kullarına olan sevgi ve merhametinin bir tezahürüdür. Zira O, kullarının, ne yapacaklarından gafil bir şekilde dünya hayatı süresince birtakım yanlışlara düşmelerini istememektedir. Bu sebeple davetine kulak vererek iman edenlerin dostu ve yardımcısı olduğunu ilan etmiş, insanları da kendisine dost olmaya davet etmiştir. Allah'ın, müminlerin yâr ve yardımcısı olduğuna dair beyanlar Kur'an'ın pek çok âyetinde¹² mevcuttur. Bunlardan bir tanesinde ise şöyle buyrulmaktadır:

إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ

“Gerçekte İbrahim'e en yakın olanlar, ona tabi olanlar, bir de bu Peygamber ve ona iman edenlerdir. Allah da müminlerin dostudur.”¹³

Yaratıcısının Allah olduğunu bilen ve O'nun sonsuz bir güç ve kudrete sahip olduğuna iman edip O'na kulluğu seçen insanlar, kendilerine güvenme açısından tüm insanlardan öndedirler. Zira tüm varlığın yaratıcısı ve sahibi olan yüce ve güçlü bir varlığın, kendini idare ettiğini ve en büyük dostu olduğunu bilmek, insana yeryüzünde büyük bir özgüven ve onur kazandıracaktır. Bu durum insanların hayatına olumlu olarak yansiyacak, onlara büyük bir moral motivasyon sağlayacaktır.

İnsan, her ne kadar akıl ve zekâsı sayesinde yeryüzünün en güçlü varlığı olarak görülse de her şeye güç yetirecek ve her istediğini elde edebilecek ve yapabilecek durumda değildir. Nitekim o, hayatın genel akışı içerisinde birtakım zorluk ve olumsuzluklarla karşılaşmış, uhdesinde bulunan

¹⁰ Bir kısmı için bk. el-En'âm 6/101-102; er-Ra'd 13/16; el-Furkân 25/2; ez-Zümer 39/62.

¹¹ el-Mü'min 40/62.

¹² Bir kısmı için bk. el-Bakara 2/257; Âl-i İmrân 3/122; en-Nisâ 4/45, 123, 173; el-Ah-zâb 33/17; el-Câsiye 45/10, 19.

¹³ Âl-i İmrân 3/68.

“Her şeye gücü yeten Allah’a kul” ve “O’nun da kendisinin dostu olduğunu” düşündüğünde, karşılaştığı problemleri aşma konusunda çok önemli bir güç ve moral elde etmiş olacaktır. Böylesi zor durumlarla karşılaşan müminler, hayatın genel ilkeleri çerçevesinde sıkıntılarını aşmak için elinden geleni yaptıktan sonra tevekkül ederek büyük bir teslimiyetle sonucu Allah’ın takdirine bırakırlar. Bunun neticesinde de başa gelen olumsuzluklardan en az bir seviyede etkilenecek hayatlarını devam ettirirler.

Müminler bilirler ki, başlarına gelen her şey Allah’ın yaratılış esnasında koyduğu yasalar ve kurallar çerçevesinde cereyan etmektedir. Bu sebeple aşağıdaki mısralarda ifade edildiği gibi gamla kederin, sevinç ve neşenin süreklilik arz etmediğini bilirler. Bunun sonucunda da hem kederde hem neşede Allah’la irtibat halinde olmaktan, O’nunla iletişimi devam ettirmekten geri kalmazlar:

“*Gamina gamlanıp olma mahzûn,
Demine demlenip olma mağrûr,
Ne dem bâkî ne gam bâkî, ya hû!*”¹⁴

Yukarıdaki mısralarda, hayat boyu karşılaşılan sıkıntı ve kederin, sevinç ve neşenin geçici olduğu, her sevincin ardından bir kederin, her hüznün ardından bir neşenin gelebileceği bildirilirken aynı zamanda insanlara tevekkül, teslimiyet ve sabır öğretilmektedir. Böylece keder anında ümitsizliğe kapılmadan hayatı devam ettirmek, sevinç anında da şımarıp kibirlenmeden her şeyi verenin Allah olduğu duygusuyla hareket etmek önerilmektedir. Zira insanların hayat boyu karşılaştığı her şey Allah’ın yaptığı plan ve program çerçevesinde cereyan etmektedir. Bu husus Kur’an’da şöyle ifade edilmektedir:

مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ
ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ

“*Yeryüzünde size isabet eden veya başınıza gelen hiçbir musibet yoktur ki, biz onu yaratmadan önce, bir kitapta (ezelî takdirimizde) planlamış olmayalım. Şüphesiz bütün bunları takdir etmek Allah için çok kolaydır.*”¹⁵

Âyette, Allah’ın, hayatın devam edebilmesi için gerekli olan tüm ihtiyaçları planlayıp yarattığı ile ilgili temel bir çerçeve çizilmektedir. İnsanlar da dâhil yeryüzünde, hatta evrende bulunan her şeyin Allah’ın takdiri ve planlamasıyla gerçekleştiği beyan edilmektedir. Bu planlamanın gerekçesi de hemen sonraki âyette de şöyle bildirilmektedir:

¹⁴ Halk arasında çok meşhur olan bu şiirin kime ait olduğu konusu net olmayıp bu hususta farklı kanaatler mevcuttur. Bunlardan birine göre “Selîmi” mahlasıyla şiirler yazan Yavuz Sultan Selim’e; diğerine göre ise “Muhibbî”den başka “Muhib” ve “Meftûnî” gibi mahlaslarla şiirler yazan Kanûnî Sultan Süleyman’a aittir.

¹⁵ el-Hadîd 57/22.

لَكَيْلًا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ

“(Bunu size bildiriyoruz ki) elinizden çıkan şeylere üzülmeyesiniz ve Allah’ın verdiği nimetlere de sevinip şımarmayasınız. Çünkü Allah, kendini beğenen, başkalarını küçük görüp böbürlenlen kimseleri sevmez.”¹⁶

Bu âyetler, müminlerin hayat anlayışını belirleyen çok önemli mesajlar içermektedir. Zira her şeyin planlayıcısının Allah olduğunu bilen bir kişinin, başına gelen olumsuzluklardan etkilenecek hayatını yaşanmaz hale getirmesi, elde ettiği nimetlerden dolayı da şımararak büyüklenmesi ve haddi aşması düşünülemez. Müminler, böyle bir durumda başına gelen olumsuzlukları ders kabul ederek bunlardan ibret almak suretiyle geleceğini daha mutlu hale getirecek şekilde planlamalar yapmaya yönelirler. Elde ettikleri başarı ve nimetlere kavuşmalarındaki en önemli etkenin, Allah’ın lütuf ve ihsanı olduğunu göz ardı etmez, ihsan ettikleri sebebiyle O’na şükreder ve asla şımararak kibre kapılmazlar. Aksine, bu durumun, kendilerine sorumluluklar yüklediğini fark ederek daha çok gayret etmeleri, daha fazla çalışmaları gerektiğini anlamalarına vesile olur. Bunun sonunda onlar, hem varlıkta hem de yoklukta asla isyan etmeyen, kendisiyle barışık ruh sağlığı yerinde insanlar haline gelirler.

2. Allah’la Her Zaman İletişim Kurma İmkânının Bulunması

2.1. Zikir

Allah, diğer tüm varlıklara belli görevler verdiği gibi insanlara da belirli sorumluluklar yükleyerek onları bu dünyaya yerleştirmiş, kendilerine görevlerini öğretecek peygamberler göndermiş, kitaplar indirmiş ve onlara dünya hayatında nasıl ve ne şekilde hareket edeceklerini haber vermiştir. Bu sebeple insanların, Allah’ın ve O’nun kendilerine yüklediği görevlerin farkında olarak yaşaması son derece önemlidir. Kur’an lisanında, “Allah’ı zikretmek/hatırdan çıkarmamak” olarak ifade edilen¹⁷ bu durum, ruh sağlığı açısından son derece hayati bir öneme sahiptir. Zira insanın manevî yapısının huzur ve sükûna ermesi, ruh sağlığının yerinde olması, her daim Allah’ı hatırdan tutması ve O’na karşı sorumlulukları olduğunu fark etmesiyle mümkündür. Kur’an’da, vahye kulak verip iman ederek bu görevlerini yerine getiren müminlerin huzura ermesinden bahsedilen âyetlerde bu husus şöyle vurgulanmaktadır:

الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ

¹⁶ el-Hadîd 57/23.

¹⁷ Ebü'l-Haccâc Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, thk. Muhammed Abdüsselâm Ebü'n-Nîl (Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslâmi'l-Hadîse, 1410/1989), 461; Ebü İshâk ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an ve i'râbüh*, thk. Abdülcelîl Abde Şelebî (Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988), 3/352.

“Onlar, iman eden ve kalpleri Allah’ı zikretmekle huzur bulan kimselerdir. Biliniz ki kalpler, ancak Allah’ı zikrederek huzura ererler.”¹⁸

Allah ile kulun kesintisiz iletişimi olarak bilinen “ذَكَرَ” “zikir” kelimesi lügatte, “hatırlamak, unutmamak, övmek, şan, şöhret, itibar ve şeref” gibi anlamlara gelen bir kelimedir.¹⁹ Bu durumda kavram olarak zikir, Allah’la sağlıklı ve devamlı bir iletişim kurmak, böylece O’na karşı gaflete düşmekten ve nisyandan kurtulmak üzere O’nu devamlı anmak, hatırdan tutmak ve unutmamak anlamını ifade etmektedir.

Önceki âyetlerle bağlantılı olarak okunduğunda âyette bahsi geçen zikir sözcüğünün, vahiy ve Kur’an anlamında kullanıldığı görülecektir.²⁰ Nitekim vahiy ve Kur’an, tıpkı zikir gibi Allah’ın insanlarla iletişim sağladığı en önemli araçlardır. Allah’ın vahyi, yani O’nun insanlığa gönderdiği ilkeleri söz konusu olduğunda müminlerin kalpleri ve gönülleri o ilkelerle arınacak ve bunlarla huzur bulacaktır. Bu husus bir âyette şöyle vurgulanmıştır.

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ

“Gerçek müminler, Allah anıldığı zaman kalpleri ürperen kimselerdir. O’nun âyetleri kendilerine okunduğu zaman imanları artar. Onlar sadece Rablerine tevekkül ederler.”²¹

Bunun yanında kendilerine Allah hatırlatıldığında umursamayan kişiler Kur’an’da yerilmiş, bencillikle ve gurura kapılmakla vasfedilmişlerdir.²²

¹⁸ er-Ra’d 13/28.

¹⁹ Ferâhîdî, “zkr”, 5/346; İbn Düreyd, “zkr”, 2/694; Ezherî, “zkr”, 10/94; Cevherî, “zkr”, 2/664-665; Ebü’l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî, *Mu’cemü mekâyisi’l-lüga*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (b.y.: Dâru’l-Fıkr, 1399/1979), “zkr”, 2/358; Râgıb el-İsfahânî, “zkr”, 328; İbn Manzûr, “zkr”, 4/308.

²⁰ Ebü’l-Hasen Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah b. Mahmûd Şehhâte (Beyrût: Dâru İhyâi’t-Türâs, 1423), 2/377; Mâtürîdî, *Te’vîlâtü ehli’s-sünne*, 6/338; Ebü’l-Hasen Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *Tefsîru’l-Mâverdî (en-Nuketü ve’l-uyûn)*, thk. İbn Abdilmaksûd b. Abdirrahîm (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.), 3/110; Ebü’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf’an hakâ’iki gavâmizi’t-tenzil ve ’uyûni’l-ekâvil fi vü-cûhi’t-te’vîl* (Beyrût: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1407), 2/528; Ebü’l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr fi ilmi’t-tefsîr*, thk. Abdürezzâk el-Mehdî (Beyrût: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1422), 2/494; Ebü’l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Hâfızüddin en-Nesefî, *Tefsîru’n-Nesefî (Medârikü’t-tenzil ve hakâiku’t-te’vîl)*, thk. Yûsuf Ali Bedîvî (Beyrût: Dâru’l-Kelîmi’t-Tayyib, 1419/1998), 2/154.

²¹ el-Enfâl 8/2.

²² “وَإِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللَّهَ أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ فَحَسْبُهُ جَهَنَّمُ وَلَيْسَ الْبُؤْسُ إِلَّا مَا جَاءَ” “Böylesi insanlara ‘Allah’a olan görevlerini hatırla’ dendiğinde, gurura kapılarak daha çok günaha batar. Bilin

Dolayısıyla Allah'a iman; kalpleri imar, gönülleri ihya eder. Müminler, Allah'ın istekleri söz konusu olduğunda bunu, gönülden yerine getirirler ve bu onlara sınırsız bir mutluluk verir. Allah'a iman edip güvenen kimseler, her anlarında Allah ile iletişim halinde olmaları sebebiyle huzurludurlar. Hayatın genel akışı içerisinde başa gelen sıkıntılardan dolayı hemen morallerini bozup bunalıma girmedikleri gibi elde edilen başarı ve nimetlerden dolayı da şımarıp kibirlenmezler. Böylece kendilerine mutlu bir hayatın kapıları aralanır. Bu kimseler için sevinç hali de hüznün yanı sıra aynı olur ve manevî bünyeleri sağlıklı, ruhî yapıları güçlü olur. Zira bu durum da ruh sağlığını korumanın en önemli unsurlarından bir tanesidir.

2.2. Dua

İnsanların Allah ile doğrudan iletişim kurdukları ibadetlerden bir diğeri de ruh sağlığına olumlu katkılar sunan duadır. İnsanoğlu için vazgeçilmez bir olgu olan ve “دعو / دعاء” “de‘â / de‘ave” kökünden türeyen “دعاء” “du‘â” kelimesi, “istemek, yardım talep etmek, davet etmek, nida etmek, çağırmak, seslenmek, yalvarıp yakarmak, ibadet etmek” gibi mastar anlamlarının yanında “küçükten büyüğe, aşağıdan yukarıya doğru gerçekleşen talep ve yakarış” şeklinde isim manasına da sahiptir.²³

Bu durumda ıstılah olarak dua, “Kulun, Allah'ın yüceliğinin ve kudretinin, kendisinin acizliğinin ve güçsüzlüğünün farkında olarak, hürmet ve tazim duygularıyla Allah'tan yardım dilemesi” anlamını ihtiva etmektedir. Dua, Hz. Peygamber'in ifadesiyle başlı başına bir ibadet²⁴ ve Allah ile kesintisiz iletişim kurmanın en önemli araçlarından bir tanesidir. Aynı zamanda dua, Allah'tan kullara ulaşan vahyin ters versiyonu olarak kullardan Allah'a ulaşan talep ve isteklerdir.²⁵ Bu açıdan bakıldığında dua, bir ibadet olmanın yanında manevî zaviyeden ruh ve beden sağlığına olumlu katkılar sunan, kişinin maneviyatını tamir edip mutlu ve mesut olmasını sağlayan bir olgudur. Zira Allah, kullarını önemsemekte ve dua edenlerin dualarına anında cevap vermektedir. Bu husus Kur'an'da çok açık ifadelerle vurgulanmaktadır:

ki, onun gibilerin hakkından ancak cehennem gelir. Orası ne kötü bir yerdir.” (el-Bakara 2/206).

²³ Ferâhidî, “dav”, 2/221-222; İbn Düreyd, “dav”, 2/666; Ezherî, “dav”, 3/76-80; Cevherî, “dav”, 6/2336-2338; Râgıb el-İsfahânî, “dav”, 315-316; İbn Manzûr, “dav”, 257-261/41.

²⁴ “Dua, ibadetin özüdür.” bk. Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *Sünen*. thk. Beşşâr Ayyâd Ma'rûf (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), “De'avât”, 1; “Dua ibadetin ta kendisidir” bk. Tirmizî, “De'avât”, 1; Ebû Dâvûd Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Kâmil Karabelli (b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009), “Vitr”, 23.

²⁵ Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1975), 182.

وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي
وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ

“(Ey Peygamber!) Beni senden soran kullarım bilsinler ki, Ben onlara çok yakıным. Bana dua edince, onun duasına cevap veririm. Öyleyse onlar da doğru yolu bulmaları için benim davetime kulak versinler, bana iman etsinler.”²⁶

Evrenin içerisinde nokta kadar bile yer işgal edemeyen, dünya isimli gezegende yaşayan ve onun içinde de zerre kadar bile hacmi olmayan, insan gibi aciz ve fani bir varlığın, tüm kâinatın sahibi ve yaratıcı olan Allah ile bu kadar yakın ilişki kurabilmesi çok muhteşem bir ayrıcalıktır. Bu mertebeye ulaşmayı sağlayan yegâne unsur, Allah’a iman etmektir. Zira azameti ve kudreti akılla idrak edilemeyecek kadar muhteşem olan Allah, kullarına çok yakındır²⁷ ve kullarının kendisine yönelip istekte bulunmasına çok büyük değer verir. Bu husus Kur’an’da şu ifadelerle vurgulanmıştır:

قُلْ مَا يَعْبُؤُا بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دَعَاؤُكُمْ فَقَدْ كَذَّبْتُمْ فَسَوْفَ يَكُونُ لِزَامًا

“(Ey Peygamber!) De ki: Eğer sizin duanız olmasa Rabbim size niye değer versin ki! Siz Allah’ın dinini yalanladınız. Bunun vebali yakanızı asla bırakmayacaktır.”²⁸

Bu âyette zikredilen “du‘â” kelimesi, her ne kadar Allah’a ibadet ve itaat²⁹ olarak tefsir edilmiş, yapılan bazı çalışmalarda “Allah’ın dinine davet” gibi anlamlara geldiği³⁰ belirtilmiş olsa da son tahlilde bunların hepsi duanın, Allah ile kesintisiz bir şekilde iletişim kurmak manasında olduğunu ifade etmektedir. Bu sebeple müminlerin ibadetleri de duaları da insanları Allah’ın dinine davet etmeleri de Allah katında çok değerlidir.

²⁶ el-Bakara 2/186. Ayrıca bk. el-Mü’min 40/60.

²⁷ İlgili âyetler için bk. el- Enfâl 8/24; Kâf 50/16; el-Vâkıa 56/85.

²⁸ el-Furkân 25/77.

²⁹ Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, 508; Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 3/243; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi‘u l-beyân ‘an te‘vîli âyi l-Kur’an*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (b.y.: Dâru Hecer, 1422/2001), 17/536; Mâtürîdî, *Te‘vîlâtü ehli s-sünne*, 8/47; Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim es- Sa‘lebî, *el-Keşf ve l-beyân an tefsîri l-Kur’an*, thk. Heyet (Cidde: Dâru’t-Tefsîr, 1436/2015), 19/515; Mâverdi, *Tefsîru l-Mâverdi*, 4/162; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/297; Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdîrahmân b. Temâm b. Atıyye, *el-Muharrerü l-veciz fî tefsîri l-kitâbi l-azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrût: Dâru’l-Kütübi l-İlmiyye, 1422), 4/223; Fahrüddin er-Râzi, *Meftâhu l-gayb / et-Tefsîru l-kebîr* (Beyrût: Dâru l-hyâi‘t-Türâsi l-Arabî, 1420), 24/488; Nâsirüddin Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Bezzâvî, *Envâru t-tenzîl ve esrâru l-te‘vîl*, thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mer‘aşî (Beyrût: Dâru l-hyâi‘t-Türâsi l-Arabî, 1418), 4/132.

³⁰ Harun Bekiroğlu, *Zerkeşi ve Suyûti’ye Yönelik Eleştiriler* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2013), 297.

Hz. Peygamber de duanın Allah katında çok değerli olduğunu vurgulayarak müminleri duaya teşvik etmiştir.³¹ Zira insana şah damarından daha yakın olan Allah'a³² yapılan dua, O'na vasıtasız bir şekilde ulaşmaktadır ve O'nunla kurulan canlı bir iletişimdir. Bu iletişim, bağırıp çağırarak, edep ve adabı terk ederek değil samimiyetle ve gönülden olmalıdır. Hz. Peygamber yüksek sesle tekbirler getiren ve duada tevazu ölçüsünü kaçıran arkadaşlarını şöyle uarmıştır: “Ey İnsanlar! Kendinize acıyın. Çünkü sizler sağır ve uzaktaki birine değil, her an sizinle olan, her şeyi duyan Allah'a dua ediyorsunuz.”³³

İletişimin kendine göre kuralları olduğu herkes tarafından bilinen bir gerçektir. Allah'a yapılan dualarda da kurallara uymak ve istekleri, gönülden bir yakarıyla Allah'a arz etmek önemlidir. Bu minval üzere yapılan dua ve ibadetler, insanları Allah'a yaklaştıracak ve dertlerini O'na arz etmenin huzurunu yaşatacaktır. Böylesi bir dua sayesinde insanlar, elde ettikleri ruhsal huzurla dert ve sıkıntılarında daha kolay kurtulacaklar, büyük bir tevekkülle hayata dört elle sarılarak yaşama sevinci elde edeceklerdir. Böylece, benliklerini kaplayan her türlü olumsuz düşüncelerden arınarak tevekkül ve sabır gibi ahlâkî erdemleri, yaşayarak öğreneceklerdir.

Hâsılı dua, zamanın en önemli problemlerinden biri olan stres ve gerginlikleri insanların hayatından çıkarıp onları her türlü üzüntü ve sıkıntıya karşı koruyacaktır. Duaya sarılan bir insanın elde edeceği ruhsal huzur, onun, içine düştüğü kaygılardan kolayca kurtulmasını sağlayabilecek önemli bir unsurdur.

2.3. Namaz

İnsanların Allah ile aracısız bir iletişim kurup hemhal olmaları gibi büyük bir buluşmaya imkân sağlayan namaz, Kur'an'da “صلاة” “salât” kelimesiyle ifade edilir. Dilcilerin büyük çoğunluğuna göre “dua ve niyaz”³⁴ başta olmak üzere “af dilemek (istiğfar etmek), rahmet etmek, övmek, yüceltmek, desteklemek, yardım etmek” manalarını³⁵ da ifade eden çok anlamlı bir kelimedir.

³¹ “Allah katında duadan daha değerli bir şey yoktur.” Tirmizî, “De‘avât”, 1.

³² Kâf 50/16.

³³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Mustafâ Dîb el-Buğâ (Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1414/1993), “Cihâd”, 129. Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1374/1955), “Zikir”, 44.

³⁴ Ferâhidî, “sly”, 153; İbn Fâris, Cevherî, “sly”, 6/2402; Râgıb el-İsfahânî, “sly”, 490-491; Mecdüddîn Ebû's-Seâdât el-Mübârek b. Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fi garibi'l-hadîs ve'l-eser*, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî – Mahmûd Muhammed et-Tenâhî (Beyrût: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1399/1979), “sly”, 3/50; İbn Manzûr, “sly”, 14/464.

³⁵ Râgıb el-İsfahânî, “sly”, 490-491; İbnü'l-Esîr, “sly”, 3/50-51; İbn Manzûr, “sly”, 14/466.

Terim olarak namaz, tekbirle başlayıp selamla biten, belirli hareket ve sözlerle günün belli vakitlerinde Allah'ın huzuruna varmayı ifade eden ibadetin adıdır. Bu yönüyle namaz ibadeti, Allah ile aracısız ve kesintisiz iletişim kurmanın önemli araçlarından bir tanesidir. “Namaz müminin miracıdır.”³⁶ şeklindeki beyan, Allah ile kul diyalogunun ulaştığı noktayı göstermesi bağlamında değerlendirildiğinde, namazın Allah ile iletişimdeki önemi, daha açık bir biçimde ortaya çıkacaktır.

Namaz; zikir, dua, tesbih, kıyam, rükû ve secde gibi pek çok önemli ibadeti bünyesinde barındırmaktadır. Bunların tamamı, kulların Allah ile yakınlaşmalarına vesile olan unsurlardır. Hz. Peygamber'in, “Kulun Allah'a en yakın olduğu an, secde anıdır, o halde secdedeyken çokça dua edin.”³⁷ şeklindeki beyanı, namazın ve bünyesinde taşıdığı diğer ibadet unsurlarının, Allah ile iletişim yollarını açıp kulu Allah'a yaklaştırdığının en önemli göstergesidir. Allah'ın Kur'an'da, “*Secde et (ve bu sayede Allah'a) yaklaş*”³⁸ şeklindeki tavsiyesi de aynı hakikati ortaya koyan ilâhî bir açıklamadır.

Allah'a yaklaştırmaya vesile olan namazın, ilgili bir makalede³⁹ de ortaya konduğu gibi, bireylerin ruh sağlığı üzerinde çok önemli etkiler meydana getireceği, bunun sonucunda da sorumluluklarını bilen, yanlışlıklara ve günahlara düşmekten kaçınan erdemli ve ahlâklı bireyler yetişeceği açıktır. Namazın bu özelliği Kur'an'da şöyle bildirilmiştir:

أَتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ

“(Ey Peygamber!) Sana vahyedilen kitabı oku ve namazı hakkını vererek kıl. Çünkü namaz hayâsızlıktan ve çirkin işlerden alıkoyar. Allah'ı anmak elbette en büyük ibadettir. Allah yaptıklarınızı bilir.”⁴⁰

Âyette, namazın zikir kelimesiyle ifade edilmesi, bu ibadetin tam bir kulluk bilinciyle, Allah'ın huzurunda bulunduğu şuur ve idrakiyle eda edilmesi durumunda, bireylerin namazdan istenen sonucu alarak ahlâklı kişiler

³⁶ Şerefüddin Hüseyin b. Abdillâh et-Tîbî, *Şerhu't-Tîbî alâ mişkâti'l-mesâbîh (el-Keşşâf an hakâiki'sünen)*, thk. Abdülhamîd Hendâvî (Mekke: Mektebetü Nezzâr, 1417/1997), 3/999; Nizâmüddin Hasen b. Muhammed b. Hüseyin el-Kummî en-Nisâbü'rî, *Garâ'ibü'l-Kur'an ve regâ'ibü'l-furkân*, thk. Zekeriyâ Umeyrât (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416), 1/114.

³⁷ Müslim, “Salat”, 215; Ebu Davud, “Salât”, 150; Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî*, tsh. Heyet (Kahire: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1348/1930), “Tatbîk” 78; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 15/274.

³⁸ el-Alak 96/19.

³⁹ Hülya Gök, “Düzenli Namaz Kılma ve Kılmama ile Ruh Sağlığı Arasındaki İlişki”, *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 5/1 (Bahar 2019), 133-160.

⁴⁰ el-Ankebût 29/45.

olabileceklerini hatırlatmaktadır. Aynı zamanda, namazın, ancak böylesine bir idrak ve şuurla kılınması durumunda ibadet olarak kabul göreceği vurgulanmaktadır.⁴¹

İman; insanların kalplerinde şekillenir, dillerinde ifadesini bulur, tavır ve davranışlarında da gün yüzüne çıkar. İşte namaz, bu açığa çıkışın en bariz unsurlarından bir tanesidir. Bir diğer deyişle namaz imanın eyleme dönüşmüş şeklidir. Zaman kaydı olmaksızın her zaman imanı muhafaza ne kadar önemliyse, hal ve hareketleri kontrol altına almayı sağlayan namazın da her zaman eda edilmesi o kadar önemlidir. İmanın ömür boyu devam etmesi nasıl bir mecburiyetse, imanın fiiliyata dönüşmüş şekli olan namazın da aynı şekilde ölüm gelinceye kadar⁴² özenle kılınması o derece zorunludur. Bu devamlılık, müminlere, her anı, Allah'ın huzurundaymışçasına yaşama bilinci kazandırır, böylece namaz, selam verdikten sonra da devam eden bir ibadete dönüşür.

Namazın müminlere kazandırdığı unsurlardan bir tanesi de dengeli, düzenli ve disiplinli yaşamaya alıştırmasıdır. Maddî temizlik yanında manevî arınmaya da önemli katkılar sağlayan bu ibadet, ruh sağlığının sigortası konumundadır. Müminin, günde defalarca yaratıcısı ile buluşacağı, O'nunla hemhal olacağı duygusu, her türlü zorluğun aşılmasında, her problemin çözülmesinde önemli katkılar sağlayacak, Allah'a olan sevgisi ve bağlılığı sebebiyle insanlara karşı mütevazı, hoşgörülü ve Allah'ın yarattığı tüm canlılara karşı da şefkatli olmasının önünü açacaktır. Bu kazanımlar, kişilerin ruh sağlığı üzerinde oldukça olumlu tesirler bırakarak ahlâk ve fazilet timsali bireylerin yetişmesine kapılar açacaktır.⁴³ Bu durum, kişilerin büyük bir moralle hayata tutunmasını sağlayarak, Allah ile ilişkilerinde, Yûnus Emre'nin (720/1320 [?]) ifadesiyle "Kahrın da hoş, lütfun da hoş" tavrı içerisinde, varlıkta da darlıkta da mutlu olmayı öğretecektir.

SONUÇ

İnsanlar, sadece bedenden oluşan bir canlı değildir. Onlar, aynı zamanda, "İnsan bedeninde mevcut olan idrak edici, algılayıcı ve bilici öz" olarak tarif edilen ve ruh adı verilen manevî bünyenin de sahibidirler. Bu sebeple insanların bedensel sağlığı kadar ruh sağlığı da, üzerinde durulması gereken önemli bir konudur.

⁴¹ Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: DİB Yayınları, 2007), 4/275.

⁴² "Sana ölüm gelinceye kadar Rabbine ibadete devam et." el-Hicr 15/99.

⁴³ İnsanın ruh sağlığını koruması için uzak durması gereken durumlar ve sahip olması gereken sıfatlarla ilgili geniş bilgi için bk. Esat Özcan, "Bilge Kul-Musa Kıssası ve Bu Kıssa Vasıtasıyla Verilen Bazı Mesajlar", *Dini ve Sosyal Konular Hakkında Bazı Araştırmalar*, ed. Fatih Aydın (Kışinev: Lambert Academic Publishing, 2021), 28-32; Esat Özcan, "Kur'an'a Göre İnsan", *Her Dem Kadın (Kutsal Metinler ve İslâmî İlimlerde)*, ed. Gülşen İstek (İstanbul: Beyan Yayınları, 2021), 97-108.

Kişinin iç dünyasında huzur ve mutluluğu temin edebilme, aynı zamanda çevresiyle de uyumlu ilişkiler kurup faydalı işler üretebilme potansiyeli; yaşadığı süre içerisinde karşılaştığı acı, keder, kaygı ve bunalım gibi olumsuzlukları, tıpkı sevinç anındaki gibi mutluluğa dönüştürebilme duygusu olarak ifade edilen ruh sağlığı, insan hayatını anlamlı kılan faktörlerin başında gelmektedir. İnsanoğlu, bunu başardığı sürece mutlu bir hayat sürecektir, başaramazsa yaşadığı hayatın anlamı olmayacak, hatta hayatına kendi elleriyle son vermekten çekinmeyecektir.

Hem ülkemizde hem de diğer ülkelerde yapılan araştırmalarda, dinin ruh sağlığı üzerinde olumlu etkileri olduğu ortaya konmuştur. Sağlıklı bir ruh halinin kazanılmasında dinin, yani Kur'anî telkinlerin önemli katkıları vardır. Çünkü Kur'an, her şeyin yaratıcısı olan Allah'ın yarattıklarına karşı sonsuz merhamet sahibi ve kendisine inanıp öğretilerine kulak verenlerin dostu olduğunu beyan etmektedir. Varlıkları ve hadisatı yaratan Allah ile dost olma duygusu, insanlara çok büyük bir güven telkin eder. Bu güven, karşılaşılan zorluk ve sıkıntıları aşmada güç ve kuvvet olur, aynı zamanda problemlerin üstesinden gelme hususunda büyük bir moral oluşturur.

Ruh sağlığını zinde tutan faktörlerden bir diğeri de müminlerin, Allah'ın kendilerine çok yakın olduğunu bilmeleri, zikir, dua ve namaz gibi çeşitli ibadetler vasıtasıyla, arzu etikleri anda O'nunla irtibat kurup isteklerini O'na arz etme imkânına sahip olmalarıdır. Böyle kişiler, herhangi bir şeyi kaybettiklerinde dünyayı kendine zehir etmezler, elde ettikleri sebebiyle de şımarıp kibre kapılmazlar. Dolayısıyla ruh sağlığının önemli göstergeleri müminlerin üzerinde tezahür eder ve böylece her durumda ve ortamda huzurla yaşamının sefasını sürerler.

KAYNAKÇA

Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 45 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.

Bakırcıoğlu, Rasim. *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2012.

Bekiroğlu, Harun. *Zerkeşi ve Suyûti'ye Yönelik Eleştiriler*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2013.

Beyzâvî, Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vil*. thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mer'aşî. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Mustafâ Dîb el-Bugâ. 7 Cilt. Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 5. Basım, 1414/1993.

Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh tâcü'l-lüğa ve sıhâhu'l-Arabîyye*. thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1407/1987.

Cohen, Adam B. - Koenig, Harold G. "Din ve Ruh Sağlığı". çev. Mustafa Koç. *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2016), 153-160.

Cürçânî, Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *Kitâbü't-Ta'rîfât*. thk. Heyet. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.

Ebû Dâvûd Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Kâmil Karabelli. 7 Cilt. b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.

Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-lüğa*. thk. Muhammed Avd Mür'ib. 15 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001.

Ferâhîdî, Ebû Abdîrrahman el-Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-Ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrâhîm es-Sâmîrâî. 8 Cilt. b.y.: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâü ulûmi'd-dîn*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.

Gök, Hülya. "Düzenli Namaz Kılma ve Kılmama ile Ruh Sağlığı Arasındaki İlişki". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 5/1 (Bahar 2019), 133-160.

Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Allah ve İnsan*. çev. Süleyman Ateş. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1975.

İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdîrrahmân b. Temâm. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422.

İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Cemheratü'l-luga*. thk. Remzî Munîr Ba'lebekkî. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1408/1987.

İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerıyyâ b. Muhammed er-Râzî. *Mu'cemü mekâyisi'l-lüğa*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1399/1979.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâlüddin. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414.

İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed. *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*. thk. Abdürezzâk el-Mehdî. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1422.

İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Kerem İzzüddîn. *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*. thk. Ali Muhammed Muavvız - Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.

Karaman Hayrettin. vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*: 5 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2007.

Kasapoğlu, Abdurrahman. "Kur'an'a Göre İnkâr ve Bunalım -İnkârcılığın Ruh Sağlığına Olumsuz Etkileri". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2010), 211-235.

Kırca, Celal. "Kur'an'da Ruh Sağlığı". *Diyanet Dergisi* 19/3 (1983), 38-48.

Koenig, H. G. "Religion, Spirituality, and Medicine: Research Findings and Implications for Clinical Practice". *Southern Medical Journal* 97 (2004), 1194-1200.

Köse, Ayşe - Arslan, Fatih. “Sosyolojik Bir Olgu Olarak İntihar”. *Cumhuriyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 43/1 (2019), 1-20.

Köylü, Mustafa. “Ruh Sağlığı ve Din: Batı Toplumunu Açısından Bir Değerlendirme”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2007), 65-92.

Köylü, Mustafa. “Ruh ve Beden Sağlığı Üzerine Yapılan Araştırmaların Bir Değerlendirmesi”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2010), 5-36.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Tefsîru'l-Mâtürîdî / Te'vilâtü ehli's-sünne*. thk. Mecdî Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005.

Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb. *Tefsîru'l-Mâverdî (en-Nüketü ve'l-uyûn)*. thk. İbn Abdilmaksûd b. Abdirrahîm. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

Mukâtil b. Süleymân, Ebü'l-Hasen. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah b. Mahmûd Şehhâte. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423.

Mücâhid b. Cebr, Ebü'l-Haccâc. *Tefsîru Mücâhid*. thk. Muhammed Abdüsselâm Ebü'n-Nîl. Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî'l-Hadîse, 1410/1989.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahihu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1374/1955.

Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Hâfîzüddin. *Tefsîru'n-Nesefî (Medârikü't-tenzil ve hakâiku't-te'vil)*. thk. Yûsuf Ali Bedîvî. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998.

Nîsâbü'rî, Nîzâmüddîn Hasen b. Muhammed b. Hüseyin el-Kummî. *Garâ'ibü'l-Kur'ân ve regâ'ibü'l-furkân*. thk. Zekerîyyâ Umeyrât. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416.

Râgîb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî. Dîmaşk: Dâru'l-Kalem, 1412.

Özcan, Esat. “Bilge Kul-Musa Kıssası ve Bu Kıssa Vasıtasıyla Verilen Bazı Mesajlar”. *Dini ve Sosyal Konular Hakkında Bazı Araştırmalar*. ed. Fatih Aydın. 18-36. Kışinev: Lambert Academic Publishing, 2021.

Özcan, Esat. “Kur'ân'a Göre İnsan”. *Her Dem Kadın (Kutsal Metinler ve İslâmî İlimlerde)*. ed. Gülşen İstek. 83-111. İstanbul: Beyan Yayınları, 2021.

Râzî, Fahrüddin. *Mefâtihu'l-gayb / et-Tefsîru'l-kebîr*. 23 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 3. Basım, 1420.

Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim. *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Heyet. 33 Cilt. Cidde: Dâru't-Tefsîr, 1436/2015.

Sümer, Necati. “Antik ve İlkel Toplumlarda İntihar Olgusu”. *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2014), 83-116.

Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. b.y.: Dâru Hecer, 1422/2001.

Tîbî, Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh. *Şerhu't-Tîbî alâ mişkâti'l-mesâbîh (el-Keşşâf an hakâiki'sünen)*. thk. Abdülhamîd Hendâvî. 13 Cilt. Mekke: Mektebetü Nezzâr, 1417/1997.

Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *Sünen*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.

Yapıcı, Asım - Kayıklık, Hasan. "Ruh Sağlığı Bağlamında Dindarlığın Öz Saygı ve Kaygı ile İlişkisi: Çukurova Üniversitesi Örneği". *Değerler Eğitimi Dergisi* 3/9 (2005), 177-206.

Zeccâc, Ebû İshâk. *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbüh*. thk. Abdülcelîl Abde Şelebî. 5 Cilt. Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988.

Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Ahmed. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 3. Basım, 1407.

NÜZÛL SÜRECİ BAĞLAMINDA HAC ÂYETLERİNİN TAHLİLİ*

ANALYSIS OF THE VERSES OF HAJJ IN THE CONTEXT OF THE REVELATION PROCESS

Geliş Tarihi: 27.12.2023 Kabul Tarihi: 01.06.2023

✉ ENVER POLATOĞLU

DR.

DİB

DIYARBAKIR/BİSMİL İLÇE MÜFTÜSÜ

orcid.org/0009-0007-8322-6118

epolatoglu@hotmail.com

ÖZ

İnsan hayatını derinden etkileyen ve âhiretin provası niteliğinde olan hac, Kur'an-ı Kerim'de üzerinde önemle durulan evrensel bir ibadettir. Geniş katılımlı ve organizeli bir kitle tarafından yerine getirilen bu ibadet, pek çok yönüyle ele alınıp değerlendirilebilecek özelliklere sahiptir. Hac ile ilgili âyetler geniş zamana yayılarak tedrici bir metotla nazil olmuş, farz kılınması ise Müslümanların stratejik açıdan üstünlük sağladıkları Medine döneminde gerçekleşmiştir. Bu alanda müstakil çalışmalar yapılmış, hac konusundaki fikhî mevzular derinlemesine incelenmiş, konunun sosyolojik ve psikolojik boyutlarını tahlil etmeye yönelik eserler ortaya konmuştur. Burada ise Kur'an'daki hac âyetleri tespit edilerek indikleri ortam, şartlar ve süreç dikkate alınmak suretiyle Kur'an merkezli bir araştırma yapılması hedeflenmiştir. Araştırmamızda Mekki ve Medeni âyetler ayrı ayrı başlıklar altında kronolojik bir tahlile tabi tutulmuş, hac ile ilgili âyetlerin nüzül süreçleri dikkate alınarak başta tefsir kaynakları olmak üzere temel kaynaklardan hareketle bazı tespitler yapılmış ve konu sistematik bir bakış açısıyla incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an-ı Kerim, Hac, Âyet, Nüzül.

ABSTRACT

Hajj, which deeply affects human life and is a rehearsal for the hereafter, is a universal worship that is emphasized in the Qur'an. The worship, which is performed by a large and organized mass, is of a nature that can be handled and evaluated in many aspects. The verses related to hajj were revealed gradually over a long period of time, and hajj became obligatory during the Madinah period when the Muslims had gained strategic superiority. Separate studies have been conducted in this field, jurisprudential issues on hajj have been examined in depth, and works have been produced to analyze the sociological and psychological dimensions of the subject. Here, on the other hand, it is aimed to conduct a Qur'an-centered research by identifying the verses of hajj in the Qur'an and taking into account the environment, conditions and process in which they were revealed. In our research, the Makki verses and the Madani verses have been subjected to a chronological analysis under separate headings, some conclusions have been made based on the main sources, especially the sources of tafsir, and the subject has been examined from a systematic point of view, taking into account the process of occurrence of the verses related to hajj.

Keywords: Tafsir, Qur'an, Hajj, Verse, Revelation.

SUMMARY

Hajj, which is emphasized by the Holy Qur'an, is performed by a very comprehensive and organized mass within an annual program. Hajj acts as an important bridge between the life of the world and the life of the hereafter and imposes very important responsibilities on people. There are a significant number of verses in the Qur'an that directly or indirectly mention the wisdom of hajj worship, its performance, the forbidden months, the Ka'bah and other places, the time of hajj, the prohibitions of ihram, qurbani and other issues related to hajj.

It is generally accepted that the verses that were revealed before the Hijrah are Makki, while those that were revealed after the Hijrah are Madani. In the verses about hajj that were revealed during the Makkan period, the emphasis on time and place was mostly emphasized, the universality of the worship was emphasized by telling the story of Prophet Abraham's pilgrimage, and a gradual method was followed in this process to ensure that the worship in question became ingrained in the minds of Muslim individuals. Hajj, which Prophet Abraham taught to humanity, continued until our Prophet. In particular, the fact that the concept of hajj appears as a marifa in the Qur'an indicates that it is a known and practiced worship. However, as a result of idolatry and tribalism, some interventions were made by the polytheists and elements of shirk were included. With the revelation of the Qur'an, hajj was restored to its authentic form.

The verses related to the practice of hajj are mostly Madani, and the institutionalization of the worship took place during this period. In a period of about ten years, the verses in the Madani surahs mostly drew attention to the essence and principles of hajj. As a result of the successive revelations on the subject, Muslims underwent a process of intellectual and strategic maturation. In this period, the verses on the change of qiblah were revealed first and the Ka'bah became the intended direction.

Some idols were placed by the polytheists on Safa and Marwah, which are of great symbolic value, and the Muslims thought that this situation harmed the authenticity of worship and asked questions to the Prophet. In the Qur'an, it is declared that Safa and Marwah are among the signs of Allah (His religion) and that there is no need for doubt about worshipping here. The Qur'an draws attention to the new responsibilities that come with being

prevented from hajj and ‘umrah and explains how to complete the incomplete hajj and ‘umrah. In this period, although ‘umrah was being practiced, hajj had not yet been made obligatory, but the framework of worship was made more clear by warning Muslims against possible risks. The spirit of cooperation and solidarity between people was preserved through fidyah and sadaqah, and the importance of individual financial responsibilities was emphasized. In addition, the verses express the mistakes of the Jahiliyya society and command to behave in accordance with the glory of Masjid al-Haram. As a matter of fact, the Jahiliyyah people who visited the Ka’bah during this period were whistling and clapping their hands, causing a great noise pollution in the Baytullah. With the advent of Islam, some of the customs and rituals from the Jahiliyyah period were abolished and the foundations of the tawheed belief were strengthened. Thus, by creating an environment befitting the dignity of the Ka’bah, Muslims rose to a dominant position that set the rules in political and religious terms. The verses on hajj were revealed in a gradual manner, and it became obligatory during the Madinan period when the Muslims gained strategic superiority. In the 9th year Hijri, the Muslims began to prepare for the pilgrimage with the 97th verse of Al-Imran, which declared that the pilgrimage was obligatory. In this period, the verse that declared the time of hajj and drew attention to the issues that harm its spirit were revealed, and accordingly, people in ihram were ordered to refrain from all kinds of negative words and behaviors. In the 9th year Hijri, Abu Bakr was first appointed as the commander of hajj in charge of a small number of people, and with the provision of infrastructure and information, the Prophet (saw) performed the Farewell hajj in the following year with a large crowd. The decisive sanctions regarding the prohibitions of ihram were revealed during the Prophet’s pilgrimage, and Muslims who held power and authority were commanded not to indulge in anger and revenge and to act in accordance with the dignity of the Ka’bah. In the last step, permanent measures were taken to protect the dignity of the Ka’bah within the framework of certain principles..

GİRİŞ

İslâm'ın ana esaslarından olan hac, tavaf, sa'y, vakfe gibi kulluğun zirvesini oluşturan evrensel ilkeler bakımından eşsiz bir ibadettir. Haccın ayrıntılı hali ve sistematik şekli İbrâhim peygambere dayanmakla beraber¹ Kâbe ve tavaf ibadetinin temeli esas itibarıyla Hz. Âdem'e kadar uzanmaktadır.² Hac ifadesinin Kur'ân-ı Kerîm'de "el-hac",³ "hiccü'l-beyt",⁴ "el-hâc" (hacilar)⁵ şeklinde marife olarak bulunması, haccın bilinen köklü ve kadim bir tarihe sahip olduğunu göstermektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'de yirmi bir sûrede hacca dair konular yer almaktadır. Tespit ettiğimiz kadarıyla direkt veya dolaylı yoldan haccın hikmeti, şekli, zamanı, mekânları, Mekke'nin ve Kâbe'nin tarihçesi, kurban, ihram yasakları gibi konulardan bahseden ortalama yetmiş kadar âyet bulunmaktadır. Hz. İsmail'in kurban hadisesiyle ilgili âyet-i kerîmeleri de dâhil ettiğimizde sayı daha da yükselmektedir. Ayrıca Kur'an'da müstakil olarak Hac isminde bir sûre bulunmaktadır.

Şehirlerin anası,⁶ mübarek,⁷ harem (saygın),⁸ yemin edilen,⁹ güvenli, emin ve bereketli¹⁰ bir şehir olan Mekke,

* Bu çalışma 2021 yılında Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. Veysel Güllüce danışmanlığında tamamlanan "Kur'an'da Hac" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

¹ *Kur'an Yolu* (Erişim 16 Mayıs 2022), el-Hac 22/27-29.

² Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vil-i âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (b.y.: Dâru'l-Hicr, 2001), 6/19-25; Ebü'l-Velîd Muhammed b. Abdullah el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, thk. Rüşdi Salih (Beyrût: Dâru'l-Endülüs, ts.), 1/37-42.

³ Bk. el-Bakara 2/189, 196, 197; et-Tevbe 9/3; el-Hac 22/27.

⁴ Âl-i İmrân 3/97.

⁵ et-Tevbe 9/19.

⁶ el-En'âm 6/92; eş-Şûrâ 42/7.

⁷ Âl-i İmrân 3/96; el-İsrâ 17/1.

⁸ en-Neml 27/91; el-Kasas 28/57.

⁹ el-Beled 90/1; et-Tîn 95/3.

¹⁰ el-Bakara 2/125-126, 191-192; Âl-i İmrân 3/97; İbrâhim 14/35; en-Neml 27/91; el-Kasas 28/57; et-Tîn 95/3.

haccın merkezidir. Bu mekân Hz. İbrâhim'in duasına¹¹ müstehak olmuş, yeryüzünde ibadet için kurulup hürmete mazhar olan ilk ev, yani Kâbe'nin bulunduğu yerdir.¹² Buna bağlı olarak Kâbe ve çevresinin maddî-manevî tüm günahlardan ve kirlerden arındırılıp tertemiz bir şekilde tutulması emredilmiş¹³ ve burada hac yapılması talimatı verilmiştir.¹⁴ Hz. İbrâhim döneminin sonrasında hac ibadetinin bir kısmı unutulup değişime uğradığından¹⁵, haccın realitede nasıl yerine getirileceği hususu vahiy yoluyla tespit edilmiş ve Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından Kur'an-Sünnet bütünlüğü içerisinde belli bir süreç dâhilinde ashâb-ı kirâma uygulamalı olarak öğretilmiştir.

Genel kabule göre hicretten önce nazil olan âyetler Mekkî, hicret sonrası nazil olanlar ise Medenîdir. Günümüzde mevcut olan Mushaf'taki sûreler, kronolojik olmaktan ziyade çoğunlukla uzunluk ölçülerine göre sıralanmış ve âyetlerin iniş tarihleri konusunda da ittifak oluşmamıştır. Ancak sayısal olarak sûrelerin büyük bir kısmının vahyin ilk dönemlerinde Mekke'de, geri kalanlarının ise hicretten sonra Medîne'de nâzil olduğunu söylemek mümkündür.¹⁶ Bu konuda bir ittifakın olmaması, Hz. Peygamber'in âyetlerin indiği tarih ve ortam hakkında doğrudan özel bir bildirimimin olmamasına bağlanabilir.¹⁷ Kaynaklarda âyet ve sûrelerin mevcut Mushaf'taki dizilişlerinin tevkîfî, yani Hz. Peygamber'in belirlemesiyle mi yoksa daha sonra sahâbenin ichtihadıyla mı oluştuğu konusunda farklı yaklaşımlar bulunmaktadır.¹⁸ Bu tartışmalara girilmeden çalışmamızda hac konusundaki âyetler iniş süreçleri bağlamında hicret esas alınarak "Mekkî Olan Hac Âyetlerinin Tahlili" ve "Medenî Olan Hac Âyetlerinin Tahlili" şeklinde iki ana başlık altında incelenecektir.

¹¹ el-Bakara 2/127-128; İbrâhim 14/35-37.

¹² Âl-i İmrân 3/96; İbrâhim 14/37.

¹³ el-Bakara 2/125; el-Hac 22/26.

¹⁴ Âl-i İmrân 3/97; el-Hac 22/27-29.

¹⁵ İsmail Cerrahoğlu, "Kur'an-ı Kerim'de Hac", *DİB Aylık Dergi* 9 (102-103), 1970, 361-362.

¹⁶ Bk. Celâleddin b. Abdirrahman es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebû'l Fadl İbrâhîm (Mısır: el-Heyetü'l-Misriyye, 1974), 1/37-41.

¹⁷ Ebû Abdillâh Bedrüddîn ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebû Fadl İbrâhîm (Beyrût: Dâru'l-M'arife, 1431), 191-192.

¹⁸ Konuya ilişkin rivayetler bağlamında gerek İslâm geleneğinde ve gerekse batılı kaynaklarda yere alan farklı yaklaşımların değerlendirilmesi hakkında geniş bilgi için bk. Esra Gözeler, *Kur'an Âyetlerinin Tarihlendirilmesi Sorunu ve Kur'an'a Kronolojik-Olgusal Bir Yaklaşım (1 Reblu'l-evvel-4 Reblu'l-evvel Arası)* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2009), 63-153.

1. Mekkî Olan Hac Âyetlerinin Tahlili

Ahkâm âyetleri genel olarak Medîne döneminde inmiştir. Haccın uygulamasıyla ilgili âyetler çoğunlukla Medenî olup, hac ibadetinin kurumsallaşması da bu dönemde gerçekleşmiştir. Mekke döneminde genel anlamda haccın zaman ve mekân boyutuna dikkat çekilmiştir. Buna göre Mekke döneminde¹⁹ inen âyetleri zaman ve mekân bağlamında, nüzul süreçleri dikkate alınarak bu başlık altında değerlendireceğiz.

Haccın zamanına dikkat çeken Fecr Sûresi Mekkî olup, nüzûlü itibarıyla onuncu, mushaftaki dizilişi itibarıyla 89. sıradadır.²⁰ Sûrede günün ağarmasına, on geceye, çift güne, tek güne, geçip giden geceye yemin edilmektedir.²¹ Fecr Sûresinde yemin edilen zamanlar dönemin insanları tarafından da bilinen haccın ve Mekke'nin önemli günleridir.²² Âyetteki “feci” kelimesiyle kastedilen kurbanın birinci günü veya Zilhicce ayının ilk günüdür. “On gece”den maksat Zilhiccenin ilk on gecesidir.²³ “Tek gün” Zilhicce ayının dokuzuncu günü yani Arefe günü, “çift gün” ise Zilhicce ayının onuncu günüdür.²⁴ Özetle Fecr Sûresinde genellikle hac ile ilgili gün ve gecelerin önemi vurgulanmış, ancak dönemin muhatapları tarafından bilinen ve uygulanmakta olan bir konu olduğundan, buna dair ayrıntıya girilmemiştir.

Mekke'nin kutsal bir şehir olduğuna dikkat çeken ve yeminle başlayan Tin Sûresi Mekke'de inmiş olup, nüzûlü itibarıyla 28. sıradadır.²⁵ Yüce Allah'ın bu şehri “emin” olarak nitelemesi, Kâbe'nin hürmetinden ve bu mekânın Hz. İbrâhim'in özel duasına²⁶ mazhar olmasındandır. Yine bu dö-

¹⁹ Batı'da yapılan kronolojik Kur'an çalışmalarından Theodor Nöldeke'nin “Geschichte des Qur'ân” adlı eserinde Mekke dönemi kendi arasında 3 dönem şeklinde tasnif edilmiştir. Bk. Gözeler, *Kur'an Âyetlerinin Tarihlendirilmesi Sorunu ve Kur'an'a Kronolojik-Olgusal Bir Yaklaşım*, 31, 120-124.

²⁰ Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîrû'l-ḥadîs* (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabî, 1383), 1/531.

²¹ el-Fecr 89/1-4.

²² Ali Akpınar, “Kur'an Âyetlerine Göre Hac İbadetinin Zamanı ve Daha Sağlıklı Bir İbadet İçin Bazı Teklifler”, *Marife Dergisi* 3/1 (2003), 92.

²³ Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, h.1407), 4/746; Vehbe b. Mustafa ez-Zuhaylî, *et-Tefsîrû'l-münîr* (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1418), 30/222; “On gece” konusunda farklı görüşler için bk. Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, thk. Seyyid İbn Abdulmaksûd b. Abdurrahîm (Beyrût: Dâru'l-Kutubil'l-İlmiyye, ts.), 6/264-247.

²⁴ Bk. Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, 6/264-247; Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi'l-tefsîr* (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1422), 4/437-438.

²⁵ Derveze, *et-Tefsîrû'l-ḥadîs*, 2/163.

²⁶ el-Bakara 2/125-126.

nemde Mekke'de 29. sırada²⁷ nazil olan Kureyş Sûresinde²⁸ Allah (c.c.) Kâbe'yi bir ev olarak temsilen zatına nispet etmekte ve insanları ibadete çağırmaktadır. Kâbe'yi yıkmak üzere yola çıkan Ebrehe ve ordusunun Mekke yakınlarında helak edilmesiyle²⁹, kutsal bir yapı olarak Beytullah'ın korunması gerektiğine dikkat çekilmiştir. Ayrıca Mekke'ye yeminle başlayan Beled³⁰ ve şehrin güvenilirliğine dikkat çeken Ankebût sûreleri³¹ ile Mekke'nin şehirlerin anası³² ve saygın/dokunulmaz³³ olduğunu ilan eden âyetler de Mekkîdir.³⁴

Hz. İbrâhim ile ailesinin hikâyesini konu edinen İbrâhim Sûresi Mekkîdir.³⁵ Mushaf'ta on dördüncü, nüzûlü itibarıyla yetmiş ikinci sırada³⁶ bulunan sûrede Mekke'nin kuruluşuyla ilgili bilgiler verilmekte, Kâbe'nin Allah'ın evi olduğu hakikatine vurgu yapılmakta, putlar ve putperestlik anlayışı reddedilmektedir.

Hac konusunda önemli bilgiler ihtiva eden ve üzerinde durulması gereken sûrelerden biri de Hac Sûresidir. Sûrenin indiği yer konusunda farklı görüşler olmakla beraber, konu olarak hem Mekkî hem de Medenî âyetlere benzemektedir.³⁷ Sûrede geçen “*Ey insanlar!*”³⁸ şeklindeki hitaplar, secde âyetleri³⁹ ve müşriklerle ilgili ifadeler⁴⁰ onun Mekkî olma ihtimalini düşündürmektedir. Kurtubî (ö. 671/1272) İbn Abbas'tan (ö. 68/687) rivayetle sûrenin Mekkî olduğunu söyleyerek, sadece 19, 20 ve 21. âyetlerini Medenî kabul etmiştir.⁴¹ Zemahşerî (ö. 538/1143) ve Beyzâvî (ö. 685/1288) benzer bir görüşle sadece 19-24 arasındaki âyetleri Medenî kabul etmektedirler.⁴² Müfessir Derzeze (ö. 1984) de bazı âyetleri istisna ederek sûrenin

²⁷ Heyet, Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu* (Ankara: DİB Yayınları, 2006), 5/692.

²⁸ el-Kureyş 106/3.

²⁹ el-Fil 105/1-5.

³⁰ el-Beled 90/1.

³¹ el-Ankebût 29/67.

³² el-En'âm 6/92; eş-Şûrâ 42/7.

³³ en-Neml 27/91; el-Kasas 28/57.

³⁴ Kâdî Nasîrüddin Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vil*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı (Beyrût: Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-'Arabî, 1418), 3/247, 5/313; Derzeze, *et-Tefsîrü'l-âhadîs*, 3/351.

³⁵ Süyûtî, *el-İtkân*, 1/39.

³⁶ Heyet, *Kur'an Yolu*, 3/300.

³⁷ Emin Işık, “Hac Sûresi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/420.

³⁸ el-Hac 22/1, 5, 49, 73.

³⁹ el-Hac 22/18, 77.

⁴⁰ el-Hac 22/71, 73-74.

⁴¹ Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, 1964), 12/25.

⁴² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/141; Beyzâvî, *Envâru't-tenzil*, 4/64.

genel anlamda Mekki bir yapıda olduğunu ifade etmektedir.⁴³ Meseleye biraz daha farklı bakan Mevdûdî'ye (ö. 1979) göre Hac Süresinin 25 ile 78 arasındaki âyetler hemen hicretin sonrasında Medine'de nazil olmuştur.⁴⁴ Buna göre yukarıdaki bilgiler ışığında Hac Süresindeki bazı âyetlerin dışındaki diğer kısmının Mekki olduğunu söylemek mümkündür.

Hac Süresindeki 25-37 arası âyetler ile 67. âyet hacdan bahsetmekte ve sûrede konuyla ilgili toplamda 14 âyet bulunmaktadır. Söz konusu âyetlerde hacdaki insanların eşit oldukları, onları Mescid-i Harâm'dan uzaklaştırmanın yanlışlığı vurgulanmaktadır. Ayrıca Hz. İbrâhim'e Beytullah'ın yerinin gösterildiği bildirilmekte ve bu mekânın her türlü kirden arındırılması gerektiği emredilmektedir.⁴⁵ Bu emirden sonra yüce Allah Hz. İbrâhim'e; *"İnsanlara hacca ilan et. İster yaya ister uzaklardan gelen yorgun argın develer üzerinde hacca gelsinler."*⁴⁶ hitabıyla çağrıda bulunmayı emretmiştir. Kimi kaynaklarda bu çağrının Hz. Muhammed'e (s.a.s.) yönelik olduğu yer olsa da⁴⁷, esasen Kur'an'daki bu emir Hz. İbrâhim'e yapılmaktadır. Bu durum hac ibadetinin İbrâhim (a.s.) zamanından itibaren farz olan⁴⁸ evrensel bir ibadet olduğuna ve Hz. Muhammed'in (s.a.s.) ümmeti için de ileride meşru hale geleceğine işaret etmektedir.⁴⁹

İbnü'l-Feres (ö. 597/1200) Hac Süresindeki mezkur âyetten hareketle Hz. Peygamber'in hicret öncesinde iki defa haccettiğine dair görüşlere yer vermektedir.⁵⁰ Ancak Mekke'deki şartlar göz önünde bulundurulduğunda bu görüş hacın farz kılınmasıyla değil, Hz. İbrahim'in pratikte uygulanan sünnetine uymakla açıklanabilir. Taberî'nin (ö. 310/922) görüşüne göre Câhiliye çağında hac yolculuğu sadece yaya olarak yapılırdı. Yukarıdaki âyet hacca bineklerle de gidilebileceğini haber vermektedir.⁵¹

Hac Süresindeki çağrıyla beraber Ebû Kubeys tepesine çıkan Hz. İbrâhim insanlara seslenerek onları hacca davet eder. İşte o gün bütün insanlar "Lebbeyk" diyerek parola niteliği taşıyan telbiye cümlesiyle bu çağrıya

⁴³ Derveze, *et-Tefsîrû'l-ḥadîs*, 6/8.

⁴⁴ Ebü'l-Alâ Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'an*, çev. Heyet (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 3/339.

⁴⁵ el-Hac 22/25-26.

⁴⁶ el-Hac 22/27.

⁴⁷ Muhammed b. Muhammed Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'aqli's-selîm* (Beyrût: Dâru İh-yâ't-Turâsi'l-'Arabî, ts.), 6/104.

⁴⁸ Zuhaylî, *et-Tefsîrû'l-münîr*, 17/197; Heyet, *Kur'an Yolu*, 1/304.

⁴⁹ Ömer Özsoy - İlhami Güler, *Konularına Göre Kur'an* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2014), 341; Ayrıca bk. Mâverdi, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, 4/18.

⁵⁰ Ebü Muhammed Abdulmun'im İbnü'l-Feres el-Endelûsi, *Ahkâmü'l-Kur'an*, thk. Tâhâ b. Ali vd. (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2006), 3/298.

⁵¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 16/514.

karşılık verirler.⁵² Hac Sûresinin 28-29. âyetlerinde ise birtakım menfaatlere şahit olmak, kurbanlıkları putların değil, Allah'ın adıyla kesmek, günah kirlerinden arınmak, adakları yerine getirmek ve Beyt-i Atik'i (Kâbe'yi) ziyaret etmek üzere hac yapılması emredilmekte, kurbanlık olarak "behîme" ve "en'âm" kelimelerine dikkat çekilmekte⁵³ ve kirlerden arınmak anlamına gelen "tefes" (تَفَس) kelimesine vurgu yapılmaktadır.⁵⁴

Özetle Mekke döneminde daha çok harem bölgesinin önemine dikkat çekilmiş, Kâbe'nin şirkten arındırılması ve temiz tutulması emredilmiştir. Hac Sûresindeki "insanları hacca davet et" mesajıyla gerekli şartlar oluştuğunda haccın yapılacağı zamana hazırlık talimatı verilmiş ve tedrici bir metot izlenerek haccın zihinsel alt yapısı oluşturulmaya başlanmıştır.

2. Medenî Olan Hac Âyetlerinin Tahlili

Ahkâm âyetlerinin pek çoğu Medenî olduğu gibi, hac âyetlerinin bir kısmının yer aldığı Bakara, Âl-i İmrân, Mâide, Enfâl, Tevbe, Fetih gibi sûreler de Medenîdir.⁵⁵ Kur'an'ın en uzun ve konuları bakımından en yoğun sûresi olan Bakara, hicretin hemen ardından inmeye başlamış ve bu süreç uzun bir zamana yayılmıştır.⁵⁶ Bu nedenle Medîne dönemini inceleyen hac menâsiki açısından yoğunluklu olarak Bakara Sûresindeki âyetler dikkat çekmektedir. Özellikle İbrâhim (a.s.) ve ailesinin fedakârca çalışmaları neticesinde inşa edilen Kâbe'nin⁵⁷ kible olarak tespit edildiğini bildiren âyetler⁵⁸ ilk dönemde inmiştir. Mescid-i Aksâ'ya yönelerek ibadet

⁵² Kurtubî, *el-Câmi'*, 12/38; Zuhaylî, *et-Tefsîrü'l-münîr*, 17/192-194.

⁵³ Behîme (بِهِيْمَة), karada ve denizdeki tüm dört ayaklı canlıları ifade eden müphem bir kavram olduğundan, bu kavram en'am (انْعَام) kelimesi ile açıklanmıştır. En'am ise deve, sığır, keçi ve koyun türü hayvanlardır. Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/153.

⁵⁴ Farklı görüşler olmakla beraber tercih edilen görüşlere göre tefes (تَفَس), ihramın üzerindeki kirlerin temizlenmesi, turnakların ve vücuttaki kılların kesilmesi, gusül alınması ve güzel kokular sürünmesi şeklindeki maddî-manevî temizliklerin yapılması anlamındadır. bk. Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, 4/20; Ebû'l-Hasan Ali b. İbrâhîm el-Kummî, *Tefsîrü'l-Kummî* (b.y.: Müessesetü'l-İmâmi'l-Mühtedî, 1435), 2/678; Burhânüddîn İbrâhîm b. Ferhûn el-Medenî, *İrşâdû's-sâlik ilâ efü'l-l-menâsik*, thk. Muhammed b. Hâdî (Riyâd: Mektebetü'l-Abîkân, 2002), 2/621; Muhammed Tâhîr İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tûnus: ed-Dâru't-Tûnisiyye, 1984), 17/248-249.

⁵⁵ Süyûtî, *el-İtkân*, 1/43.

⁵⁶ Emin Işık, "Bakara Sûresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/526; Bakara Sûresinin Medîne döneminde ilk inen sûre olması yönüyle farklı yaklaşımlar için bk. Gözeler, *Kur'an Âyetlerinin Tarihlendirilmesi Sorunu ve Kur'an'a Kronolojik-Olgusal Bir Yaklaşım*, 109-153.

⁵⁷ el-Hac 22/26.

⁵⁸ el-Bakara 2/144. Ayrıca bk. el-Bakara 2/148-150.

eden Yahudilerin⁵⁹ Hz. Peygamber'e (s.a.s.) karşı şımarık tutumları⁶⁰ neticesinde nübüvvetin ilk yıllarından itibaren yaklaşık 16-17 ay⁶¹ Mescid-i Aksâ'ya yönelip namaz kılan Müslümanlar; “*Seni şimdi tam olarak razı olacağın kibleye yöneltiyoruz.*”⁶² buyruğu ile Kâbe'ye yönelmeye başladılar. Kâbe'nin kible olmasıyla beraber hac mekânlarının önemi artmış ve hac ibadetinin zihinlerdeki yeri konusunda bir üst aşamaya geçilmiştir. Bu noktadan itibaren genel manada haccın meşru kılınma sürecine dair âyetler ele alınacak, Safâ-Merve'de sa'y, eksik kalan hac ve umrenin tamamlanması, hac ruhsatları, Mescid-i Harâm'a yaklaşımlar, haccın farz kılınması, haccın ruhuna zarar veren davranışlar ile diğer bazı konular başlıklar halinde incelenecektir.

2.1. Safâ-Merve İle İlgili Âyet

Haccın ahkâmı hususunda ilk olarak değerlendireceğimiz konulardan birisi Safâ-Merve konusudur. Hac farz kılınmadan önce Müslümanlar umre yapmaya devam etmekteydiler. Bu nedenle hem hac hem de umre için Safâ-Merve'de sa'y yapmak, Hz. Hâcer ve oğlu İsmâil'in yaşadıklarının sembolik bir provasını niteliğiyle önem taşımaktadır. Hz. İbrâhim'den beri pratikte yerine getirilen hac ve umre, zamanla Câhiliye adetlerinin etkisiyle değişime uğramış, Kur'an'da; “*Kuşkusuz Safâ ve Merve, Allah'ın (dininin) nişanelerindedir. Onun için her kim hac ve umre niyetiyle Kâbe'yi ziyaret eder ve onları da tavaf ederse, bunda bir günah yoktur...*”⁶³ buyurularak sa'y yapmanın önemine dikkat çekilmiştir.⁶⁴

Âyetin sebab-i nüzûlü konusunda İbn Abbas'a dayandırılan bir rivayete göre Safâ ve Merve tepelerinde isimleri İsâf ve Nâile olan birer put bulunmaktaydı.⁶⁵ Bunların işledikleri günahtan dolayı cezalandırıldıklarına, ibret amaçlı olarak teşhir edilip Safâ-Merve'ye konulduklarına ve zamanla taşlaşıp birer tapınma objesi haline dönüştürüldüklerine inanılmaktaydı. İslâm'ın gelmesiyle buradaki putlardan dolayı Müslümanlar Safâ ve Mer-

⁵⁹ Ahmet Güç, “Kible”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/365.

⁶⁰ Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr* (b.y.: Dâru İbn Kesîr, 1414), 1/176.

⁶¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhîh*, nşr. Mustafa Dîb el-Buğa (Beyrût: Dâru İbn Kesîr, el-Yemâme, 1987), “Salât”, 31; el-Kurtubî, *el-Câmi'*, 2/148,158.

⁶² el-Bakara 2/144.

⁶³ el-Bakara 2/158.

⁶⁴ Bakara Süresindeki âyetlerin indiği dönemler hakkında bilgi için bk. Mehdi Bâzeran, *Kur'an'ın Nüzûl Süreci*, çev. Yasin Demirkıran – Melâ Muhammed Feyzullah (Ankara: Fecr Yayınevi, 1998), 129-135.

⁶⁵ Safâ mevkişinin müzekker, Merve'nin ise müennes olarak zikredilmesi buradaki putların cinsiyetleriyle alakalı bir yaklaşımdır. bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İs-hâk el-Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, thk. Abdülmelik Abdullah Dehîş (b.y.: Dâru'l-Hadr, 1414), 2/229.

ve'de sa'y yapma konusundaki çekincelerini dile getirdiler. Böylece Allah, Safâ ve Merve'nin dinin nişanelerinden olduğunu beyan etmiştir.⁶⁶ Başka bir rivayete göre Medineliler Müşellel isimli yerde bulunan Menât'ı ziyaret ettikten sonra Safâ-Merve'deki sa'yi günah olarak görürlerdi. Bunun için mezkur âyet inerek bu günaha girme vehmini ortadan kaldırmıştır.⁶⁷

Medenî olan âyetin hicretin hemen ardından indiğine dair görüşlerin yanında Hudeybiye'den sonra hicretin yedinci yılında indiği rivâyetleri de vardır.⁶⁸ Umre faaliyetlerinin şartlara bağlı olarak hicretin 6. yılından itibaren başladığını düşünürsek, Safâ-Merve konusuyla ilgili âyetin de bu süreçte inmesi kabul edilebilir bir yaklaşımdır. Müslümanlar Hudeybiye'ye varmadan önce umreden engelleneceklerini bilmiyorlardı. Kanaatimizce onlar ilk umre yolculuğu esnasında, İslâm'ın yapısına aykırı bir takım çağrışımara zemin hazırladığı ve Câhiliye çağının adetlerinden olduğu düşüncesiyle Hz. Peygamber'e (s.a.s.) genelde hac mekânları, özelde ise Safâ-Merve konusunda bazı sorular sormuşlardı. Bilinçli bir topluma dönüşmüş olan Müslümanların hac mekânlarını ziyaret ederlerken putlar sebebiyle kaygıya kapılmamaları gerektiği inen âyet-i kerîme ile beyan edilmiş ve zihinlerdeki bazı soru işaretleri bu şekilde giderilmiştir. Ayrıca bu konudaki âyetin beyanı, Mekke'de yaşayan ve hicret edememiş olan gizli Müslümanların sorunları için de bir cevaptır. Onlar şartlar gereği müşrik Mekkelilerle hac veya umre yaparlarken, putlara açıktan tepki vermekten kaçınmak suretiyle dikkat çekmemeye çalışıyorlardı. Böyle bir süreçte inen âyet-i kerîme ile sorun olarak görülen konulardan birisi hakkında rahatlatıcı bir çözüm üretilmiştir.

2.2. Haccın ve Umrenin Tamamlanmasını Emreden Âyet

Allah haccın insanlar arasında ilan edilmesini ve onların çeşitli imkânlarla kutsal beldeye gitmelerini emrederek⁶⁹ İbrâhim peygamber zamanındaki hacca atıfta bulunmuştur. Daha sonra Medine'de Hudeybiye sürecinde inen âyette; "*Haccı ve umreyi Allah için eksiksiz yerine getirin. Engellenirseniz kolayınıza gelen bir kurban gönderin. Kurban, mahalline ulaşıncaya kadar başlarınızı tıraş etmeyin. Fakat içinizden biri hasta ise veya başından bir rahatsızlığı varsa (tıraşını olup) oruç veya sadaka ya-*

⁶⁶ Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed el-Nisâbüri el-Vâhidî, *Esbâbu nüzûli'l-Kur'an* (b.y.: Dâru'l-İslâh, 1992), 46; Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 1/208; Kurtubî, *el-Câmi'*, 2/179; Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 2/229.

⁶⁷ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 1/125; Hişâm b. Muhammed el-Kelbî, *Kitâbü'l-Esnâm*, thk. Ahmet Zeki Paşa (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısıriyye, 2000), 13; Vâhidî, *Esbâbu nüzûli'l-Kur'an*, 45; Zuhaylî, *et-Tefsîrü'l-münîr*, 2/48; Ahmet Önkâl, "Hazine", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/143.

⁶⁸ Derveze, *et-Tefsîrü'l-hadîs*, 6/270; bk. Gözeler, *Kur'an Âyetlerinin Tarihlendirilmesi Sorunu ve Kur'an'a Kronolojik-Olgusal Bir Yaklaşım*, 109-153.

⁶⁹ el-Hac 22/27.

*hut kurban olarak bir fidiye ödesin. Güvenlikte olduğunuzda hacdan önce umre yapan kişi, gücünün elverdiği türden bir kurban kessin. Bulamayan ise hac sırasında üç gün, döndükten sonra da yedi gün yani tam on gün oruç tutmalıdır. Bu, ailesi Mescid-i Harâm civarında oturmayanlar içindir. Allah'ın buyruğuna saygılı olun ve bilin ki Allah'ın cezalandırması çok şiddetlidir.”*⁷⁰ buyurulmaktadır. Buradaki âyette hac menâsikinin eksik bırakılmayıp tamamlanması gerektiğine dikkat çekilmiştir. Bir sonraki başlıkta ele alınacağı gibi âyetin devamında hac/umre ibadetinin sınırları belirlenerek Müslümanlar hacca hazırlanmıştır. Âyette geçen “Allah için” ifadesi dikkat çekicidir. Nitekim ibadetler yalnızca Allah'ın rızasını kazanmak için yapılır. Bu sebeple tüm şartlarına uyularak hac ve umrenin kâmil bir şekilde ifâ edilmesi büyük önem taşımaktadır.⁷¹

Fahredden Râzi (ö. 606/1210) âyetin anlamını, “haccın ve umrenin kâmil sıfatlarıyla yerine getirilmesi” şeklinde izah etmiştir.⁷² Nitekim âyetin Hudeybiye musalahasının olduğu hicrî 6. yılda indiği kabul edilmektedir.⁷³ Peygamberimiz (s.a.s.) ve ashâbı umre yapmak istedikleri halde yapılan anlaşma şartlarına bağlı olarak bir yıl sonra bunu gerçekleştirebilmişlerdir.⁷⁴

Zemahşerî'ye göre âyetteki emir, ibadeti tamamlamaya matuf olduğundan, hac ve umrenin söz konusu âyet ile meşru kılındığını iddia etmek doğru değildir.⁷⁵ Dolayısıyla burada hac veya umreye başlamış olan bir Müslümanın eksik kalan hac menâsikini ne şekilde tamamlamak gerektiği⁷⁶ anlatılmaktadır.

M. Reşit Rıza (ö. 1935) hac ve umre ibadetinin tamamlanmasını emreden âyet ile zahiri manada haccın ve umrenin eksiksiz yapılmasının, batini manada ise riya ve gösterişten uzak durulmasının kastedildiği görüşündedir.⁷⁷ İzzet Derveze'ye göre mezkur âyetten anlaşılan, hac ve umre ibadetini beraber yapmaktır.⁷⁸ Müfessirlerin bir kısmı ise konuya dair âyetin Hudeybiye antlaşmasından önce indiğini, buna bağlı olarak hac ve umrenin Hudeybiye'den önce meşruiyet kazandığını söylemişlerdir.⁷⁹ Şayet hac

⁷⁰ el-Bakara 2/196.

⁷¹ Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetü'l-tefâsîr* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1998), 1/115.

⁷² Ebû Abdillâh Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebîr (Meşâtilhu'l-ğayb)* (Beyrût: Dâru'l-İhyâ'i-Turasi'l-'Arabî, 1420), 5/297.

⁷³ Zuhaylî, *et-Tefsîrû'l-münîr*, 2/197.

⁷⁴ Ebû Muhammed Abdulmelik İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye* (b.y.: Turasu'l-İslâm, ts.), 2/316-318.

⁷⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/238.

⁷⁶ Cerrahoğlu, “Kur'ân-ı Kerîm'de Hac”, 363.

⁷⁷ Muhammed Reşit Rıza, *Tefsîrû'l-menâr* (b.y.: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1990), 2/175-176.

⁷⁸ Derveze, *et-Tefsîrû'l-hadîs*, 6/341.

⁷⁹ Derveze, *et-Tefsîrû'l-hadîs*, 6/340-341.

daha önce farz kılınmış olsaydı, Hz. Peygamber ve ashâbı planlarını umre yerine farz olan hac için yaparlardı. Her ne kadar hac aylarında yolculuğa çıkılmış olsa da, bir yıl sonra tekrar yapılacak olan kazâ umresinden de anlaşıldığı gibi Allah Resûlü'nün planı umre yapmaktı. Hatta hac aylarında umre için yola çıkılması da ayrıca dikkat çekicidir. Henüz farz kılınmadığı halde âyette hac ve umrenin birlikte zikredilmesi, Câhiliye döneminde de varlığını devam ettiren hac uygulamalarına işaret etmektedir. Neticede Hz. İbrâhim'den beri hac ibadeti pratikte uygulanmaya devam etmekteydi. Her ne kadar Hudeybiye'de Müslümanların engellendikleri ibadet umre olsa da, yüce Kur'an mesajlarını bir olay veya olguya göre değil, evrensel ilkeler şeklinde belirlemiş olduğundan âyette hac ve umre birlikte zikredilmiştir.

Hudeybiye antlaşmasına göre tamamlanamayan umrenin bir yıl sonra îfâ edilmesi konusunda karara varılmış, burada yaşanan süreç hac menâsiki hakkında evrensel ilkelerin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Anlam itibarıyla düşünüldüğünde âyet-i kerîmenin Müslümanların umre yapmaktan engellendikleri Hudeybiye antlaşmasından sonra indiğini kabul etmek, meselenin bütünlüğü açısından daha makul bir yaklaşımdır. Özetle âyet-i kerîmenin anlamına uygun olan, eksik kalan hac ve umrenin kâmil manada yerine getirilerek ihram sürecinin tamamlanmasıdır.

2.3. Hacdaki Ruhsatlarla İle İlgili Âyet

Önceki başlıkta kısmen değerlendirdiğimiz Bakara Sûresinin 196. âyetinin devamında yüce Allah hacdan engellenilmesi halinde kurban gönderilmesini, kurban yerine ulaşmadan tıraş yapılmamasını, hastalık sebebiyle tıraş olmak zorunda kalanın oruç, sadaka veya kurban yoluyla fidye ödemesini emretmekte; ayrıca hac öncesi umre yapanların da kurban kesmelerini, buna imkân bulamayanların ise oruç tutmaları gerektiğini bildirmektedir.

Hudeybiye sürecinde indiği kabul edilen yukarıdaki âyet-i kerîmede hac ve umre ile ilgili ihsar, hedy, mahil ve fidye gibi bazı kavramlar zikredilerek ruhsatlara dikkat çekilmekte, mazeret sebebiyle yapılamayan hac ibadetleri hatırlatılarak bireysel anlamda kişiye yüklenen mâlî sorumlulukların çerçevesi çizilmektedir. Bu kavramlar üzerinde kısaca durmak istiyoruz:

- İhsar (الإحصار), niyet edip ihrama giren kişinin düşmanlık, hastalık gibi sebeplerle hac/umre yapamamasıdır.⁸⁰ Şubat 2020 tarihinden itibaren Çin'in Vuhan bölgesinden tüm dünyaya yayılan Korona Virüs (Kovid-19) nedeniyle umre ibadetinin durdurulması ve niyet edip mikât bölgesini aşan bazı umrecilerin geri döndürülmesi, hastalıktan kaynaklı ihsar için önemli bir örnektir.

⁸⁰ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî ğaribi'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan ed-Dâvî (Beyrût: Dâru'l-Kalem, 1412), 239.

- Hedy (الهدى), hacda kesilen kurbanın adıdır.⁸¹ Niyet edip ihrama giren ve belli sebeplerle hac veya umre ibadetini yapamayan kimsenin de ihramdan çıkabilmek için Mescid-i Harâm bölgesinde koyun, keçi, deve ve sığır cinsinden bir kurban kesmesi gerekmektedir.⁸²

- Mahil (محل) kelimesinin “mekân” ya da “zaman” anlamında olduğuna dair farklı görüşler bulunmaktadır. Ebû Hanîfe’ye (ö. 150/767) göre mahil mekân manasındadır. Dolayısıyla hacdan engellenen kişinin kurbanının harem bölgesinde kesilmesi gerekmektedir. İmam Mâlik (ö. 179/795) ve İmam Şâfiî’ye (ö. 204/820) göre ise mahil zaman anlamında olup kişi engellendiği yerde kurbanını keser.⁸³ Nitekim Hz. Muhammed (s.a.s.) as-hâbiyla Hudeybiye’de kurbanlarını kesmek suretiyle ihram sürecini tamamlamışlardır.⁸⁴

- Fidyeye (الغدية) bir bedel olup, mazeret sebebiyle hacda yerine getirilemeyen ibadetlerin karşılığında ödenir.⁸⁵ İhramlı bulunan hacı hastalığından dolayı tıraş olmak zorunda kalır ve ihramdan çıkarsa, oruç, sadaka veya kurban yoluyla fidye verir. Her ne kadar buradaki fidyenin cinsi Kur’an’da bildirilse de, miktarı konusunda bir açıklama yapılmamıştır. Hz. Peygamber’in (s.a.s.) Hudeybiye’de başındaki hastalık sebebiyle Kâb b. Ücre’ye tıraş olup ardından 3 gün oruç tutmasını, yahut 6 muhtaç kişiyi doyurmasını, ya da kurban kesmesini emrettiği⁸⁶ rivayet edilmiştir. Buna göre söz konusu hadis, Kur’an’da geçen fidyenin miktarını veya ölçüsünü açıklamıştır. Şii kaynaklarda ise orucun miktarı 6 gün, fidyenin diğer kısmı ise Hz. Peygamber’den (s.a.s.) gelen rivayete uygun olarak zikredilmektedir.⁸⁷

Bir Müslüman hac ile beraber umresini yapıp eşine yaklaşma, güzel koku sürünme gibi nimetlerden istifade etme imkânına kavuştuğunda bir küçükbaş kurban keser. Burada umre ile temettu’ haccı (önce umre sonra hac) ya da kıran haccı (tek ihram ile hem umre hem hac) yapanlar kastedilmektedir. Hem temettu’ ve hem de kıran yoluyla hac ile beraber umre ibadetini bir defada ifâ etme imkânı bulunduğu için, şükür mahiyetinde kurban kesmek gerekmektedir. Kurban kesme imkânı bulamayanlar ihramlıyken 3 gün, evlerine döndükten sonra da 7 gün olmak üzere toplamda 10 gün oruç tutmak durumundadırlar.⁸⁸

⁸¹ İsfahâni, *el-Müfredât*, 839.

⁸² Sâbüni, *Safvetü’l-tefâsîr*, 1/115.

⁸³ Ebü’l-Berekât en-Nesefî, *Medâriku’t-tenzîl ve hakâiku’t-te’vil* (Beyrût: Dâru’l-Kelîm et-Tayyib, 1998), 1/168; Heyet, *Kur’an Yolu*, 1/308.

⁸⁴ İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-Nebeviyye*, 2/319.

⁸⁵ İsfahâni, *el-Müfredât*, 627.

⁸⁶ Buhârî, “Muhsar”, 5-8, “Merdâ”, 16, “Keffârât”, 1; Ebü’l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbüri, *el-Câmi’u’s-şâhih*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrût: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, ts.), “Hac”, 80-86.

⁸⁷ Kummî, *Tefsîrü’l-Kummî*, 1/106.

⁸⁸ Zuhaylî, *et-Tefsîrü’l-münîr*, 2/194.

Özetle bu başlık altında tahlil ettiğimiz âyet-i celilede hacdaki bazı zorluklar karşısında sorumluluklar bağlamında çözümler üretilmiş, ruhsatlar belirlenmiş ve sünnetin dindeki konumu sebebiyle bazı meselelerin izahı doğrudan Resûlullah'a (s.a.s.) bırakılmıştır. Ayrıca fidye ve sadaka yoluyla insanlar arasındaki yardımlaşma ve dayanışma ruhunun muhafazası sağlanmış, bireysel anlamda kişiye yüklenen mâlî sorumlulukların önemi vurgulanmıştır. Hudeybiye sürecinde umrecilerin yaşadıkları zorlukların nasıl çözüme kavuşturulacağı hususundan hareketle hac ve umrenin fikhî çerçevesi önemli oranda şekillenmiştir.

2.4. Mescid-i Harâm'a Girmeyi Müjdeleyen Âyetler

İslâm tarihinde çok meşakkatli zamanların yaşandığı mekânlardan birisi Hudeybiye'dir. Müslümanlar Medine'den umre için 700 kişi ve 70 deve⁸⁹ ile yola çıkmış ancak Hudeybiye'de engellenmiş ve burada Mekke'den gelen müşriklerle bir antlaşmaya varmışlardı. Bu antlaşma neticesinde Müslümanlar Kâbe'yi ziyaret etmek ve umre yapmak üzere o yıl Mekke'ye girmeyip Hudeybiye'de kurbanlarını keseceklerdi. Ardından da ihramdan çıkarak bir yıl sonra umre yapmak üzere Medine'ye geri döneceklerdi. Bu antlaşma görünürde Müslümanların aleyhine gibi anlaşılabilir, siyasi olarak muhatap alındıkları ilk imzalı metin olması yönüyle büyük önem taşımaktadır. Hudeybiye'de yaşanan bu zahmetli sürecin ardından Fetih Süresi inmiş ve bu bağlamda ilâhî vahiy yoluyla Müslümanlara moral ve motivasyon içerikli çeşitli müjdeler verilmiştir. Yüce Allah müşriklerin Müslümanları Mescid-i Harâm'a girmekten ve kurban kesmekten engellediklerini hatırlatmıştır. Esasen yaşanan bu olayın bir hikmeti de Mekke'de gizli Müslüman olanların zarara uğrama ihtimalini ortadan kaldırmaktır. Böyle bir tehlike olmasaydı, Allah Müslümanları muzaffer kılacak ve müşrikleri mağlup edecekti. Yine âyetlerde rüya yoluyla Hz. Peygamber'e ileride gerçekleşecek büyük fetih haber verilerek Müslümanların güven içinde, saçlarını kesmiş olarak ve korkudan emin bir şekilde Mescid-i Harâm'a girecekleri bildirilmiş ve ayrıca yakın zamanda gerçekleşecek başka fetihler müjdelenmiştir.⁹⁰

Yukarıda da geçtiği gibi umre yapmak isteyen Müslümanlara baskı uygulanmış ve ilk umreye izin verilmemiştir. Bazı hikmetlere mebni olarak Mekke'ye giriş izni geciktirilmiştir. Müslümanlıklarını gizleyenler ve kalben İslâm'a meyledenler, tam anlamıyla ashâb tarafından tanınmıyorlardı. Bu grubun içinde özellikle zor şartlar sebebiyle hicret yolculuğunu göze alamamış kadın, çocuk, hasta ve yaşlılar bulunmaktaydı.⁹¹ Ancak siyasi

⁸⁹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu't-Taberî* (Beyrût: Dâru't-Turas, 1387), 2/620.

⁹⁰ el-Fetih 48/25-27.

⁹¹ en-Nisâ 4/98.

sebeplerle Mekke’de kalanlar da vardı. Mesela Resûlullah’ın (s.a.s.) amcası Abbas (r.a.) maslahat icabı ve stratejik sebeplerle bu dönemde Mekke’deydi.⁹² Böylesi kritik bir dönemde Müslümanların herhangi bir çatışmaya müdahil olmaları, imanlarını gizlemek zorunda kalan Mekke’deki Müslümanları zor durumda bırakacaktı. Dolayısıyla zahiren şer gibi görünse de esasen sabretmek ve Hudeybiye antlaşmasına sadık kalmak Müslümanlar açısından büyük fethin habercisi durumundaydı.

Umrede kurban kesmek gerekli olmamakla beraber faziletlidir. Bu nedenle Hz. Peygamber’in Hudeybiye’de ashâbıyla kestikleri kurbanlar nafîle bir ibadettir. Hudeybiye’nin Harem sınırları içerisinde olup olmadığı konusunda farklı yorumlar olmakla beraber, çoğunluğa göre burası Harem sınırlarının dışındadır. Bu ibadetin ifâsı esnasında kesilen kurbanların Harem sınırları içinde olması gerekmektedir. Hac kurbanının Minâ bölgesinde kesilmesi müstehaptır. Bazı kaynaklarda umrede kesilecek kurbanlar için en faziletli mekânın Merve olduğu ifade edilse de, günümüz koşullarında bu mümkün gözükmemektedir.⁹³ Bu sebeple kurbanların Minâ’da kesilmesi genel bir uygulamaya dönüşmüştür.

Kaynaklarda Allah Resûlü’nün (s.a.s.) Hudeybiye’ye varmadan önce sahâbe rüyasını anlattığı yer almaktadır. Buna göre Müslümanlar ihramlı bir şekilde Mekke’ye girecek ve ibadetin sonunda tıraş olacaktı. Bu rüyayı duyan Müslümanlar kısa zamanda Mekke şehrine gireceklerini düşünerek büyük bir umuda kapıldılar. Ancak Hudeybiye’de anlaşma yapıp konunun seyri değiştiğinde ise üzüntüye kapıldılar. Rünyayı haber alan münafıklar da bu durumu bir fırsata dönüştürerek Müslümanları Allah Resûlü’ne karşı tahrik etmeye çalıştılar. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.s.) Müslümanlara; “Ben fethin bu yıl olacağını söylemedim, rüyada da bu sene gerçekleşeceğini görmedim.” diyerek fethin ileriki zamanlarda gerçekleşeceğine dair bir açıklama yaptı.⁹⁴ İşte böylesi bir ortamda inen Fetih Sûresinde Resûlullah’ın (s.a.s.) rüyası tasdik edilerek Mescid-i Harâm’a girileceği müjdelenmiş ve yakın zamanlı bir fethi dikkat çekilmiştir.⁹⁵ Kaynaklarda müjdelenen bu fethin Hudeybiye veya Mekke’nin fethi olduğu yönünde görüşler olduğu gibi,⁹⁶ bunun Hayber’in fethi olduğuna dair kanaatler de⁹⁷ yer almaktadır.

⁹² Derveze, *et-Tefsîrû'l-ḥadîs*, 8/610.

⁹³ Heyet, *Kur'an Yolu*, 5/78.

⁹⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/345-346; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 26/197-198.

⁹⁵ el-Fetih 48/27; “Allah, Resûlüne gerçeğe uygun rüyasında doğruyu bildirmiştir. Allah izin verirse hiçbir şeyden korkmaksızın, (umrenizi yaptıktan sonra) ya saçlarınızı kazıtarak veya kısmen kestirerek, güven duyduğunuz içinde Mescid-i Harâm’a muhakkak gireceksiniz. Allah sizin bilmediğinizi bilmekte ve bundan başka hemen gerçekleştirecek bir fethi de takdir buyurmuştur.”

⁹⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/345-346; Kurtubî, *el-Câmi'*, 16/290.

⁹⁷ Ebû Mansur Mahmud b. Mahmud el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, thk. Mecdi Baslum (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), 9/314; Muhammed Hamidullah,

Muhammed Hamidullah'a (ö. 2002) göre Peygamberimiz'in (s.a.s.) esas hedefi Hayber'i almaktı. Mekkeliler ile bir anlaşma yaparak onların tarafsızlığını sağlaması gerektiğinden, planı gizli bir şekilde yürütmüştür.⁹⁸ Hamidullah'ı böyle bir fikre sevk eden temel düşünce, Fetih Sûresinde müjdelenen zaferin Hayber olma fikridir.

Kur'an'da Allah müminlerin güven içinde ve korkudan emin olarak başlarını kazıtmış ya da saçlarını kısaltmış bir halde Mescid-i Harâm'a gireceklerini ve umre yapacaklarını haber vermiştir.⁹⁹ Buradaki umrenin adı "Kazâ Umresi" olup, Hudeybiye'de yapılamayan umredir. Müslümanların "korkudan emin olması" demek, müşriklerin giderek güç-kuvvet kaybedeceklerine ve kendilerinin de güç-kuvvet kazanacaklarına işaret etmektedir.¹⁰⁰

Hudeybiye'nin tarihinden hareketle Fetih Sûresinin hicrî altıncı yılda indiğini söylemek mümkündür.¹⁰¹ Ayrıca antlaşmanın Zilkade ayında yapılması,¹⁰² haccı emreden Âl-i İmrân Sûresi 97. âyetin o tarihe kadar inmediğine işaret etmektedir. Şayet bu tarihe kadar haccı emreden âyet inmiş olsaydı, Hz. Peygamber (s.a.s.) Zilhicce ayını düşünerek talimatını hac için verirdi. Ancak gerçekte bu yolculuk umre yapmak üzere planlanmıştır.

2.5. Kur'an'ın Hacdaki Câhiliye Adetlerine Karşı Tutumunu İfade Eden Âyetler

Hz. İbrâhim'den sonraki dönemlerde hac ibadetine bazı yanlış anlayışlar yerleştirilmiştir. Bu başlık altında âyetler yoluyla dikkat çekilen bazı Câhiliye adetlerinin nasıl bir revizyona tabi tutulduğuna kısaca göz atacağız. Nitekim şirk unsurları katılmış olmakla beraber Câhiliye döneminde de bazı ritüeller bağlamında hac yapılmaktaydı.¹⁰³

Câhiliye döneminde hac esnasında ticaret yapmanın kişiyi Allah'ı anmaktan mahrum bırakacağına inanılırdı. Bu sebeple Zilhicce ayının ilk on gününde alışveriş yapmak yasaktı.¹⁰⁴ Kur'an'da ise hac mevsiminde ticaret yoluyla Allah'ın lütfundan istemekte bir günah olmadığı bildirilmiştir.¹⁰⁵ Daha önce geçtiği gibi hac esnasında cinsellik, kötü söz ve diğer menfi

İslâm Peygamberi, çev. Salih Tuğ (Ankara: 2003), 1/257.

⁹⁸ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/257.

⁹⁹ el-Fetih 48/27.

¹⁰⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 'l-tenvîr*, 26/200.

¹⁰¹ Bâzergan, *Kur'an'ın Nüzûl Süreci*, 134, 137.

¹⁰² Muhammed Hamidullah, "Hudeybiye Antlaşması", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/297.

¹⁰³ Geniş bilgi için bk. Ali Akpınar, "Câhiliye Dönemi Haccından İbrâhimî Hacca Dönüşü", *Bütün Yönleriyle Hac*, ed. Murat Sülün (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 63-88.

¹⁰⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/245; er-Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebîr*, 5/322.

¹⁰⁵ el-Bakara 2/198.

davranışlar yasaklanmış, ancak meşru olan ticarî faaliyetlerin yasak kapsamında olmadığı beyan edilmiştir. Başka bir görüşe göre ise Câhiliye haccı sırasında ticaret yapılır ancak haram aylarda savaş yapılmazdı. Hac döneminde el-Mecenne, Ukâz ve Zülmecâz adlarıyla anılan üç büyük ticarî panayır kurulurdu. Müslümanlar böyle bir ticaretin hac ibadetine zarar vereceğini düşündüklerinden, konuyla ilgili vahiy inmiştir.¹⁰⁶ Haccın ruhuna aykırı olan şey, ibadeti ikinci planda bırakarak ticarî faaliyetlere yönelmektir. Esasen İslâm'da meşru yollarla ticaret yapmak teşvik edilmiştir.

Hız. İbrâhim zamanından itibaren hacılar Zilhicce'nin dokuzunda Minâ'yı aşarak Arafât'a çıkar ve güneş batımıyla birlikte Müzdelife'ye dönerlerdi. Ancak Câhiliye döneminde Kureyşliler kendilerinin imtiyazlı olduklarını düşünerek Arafât¹⁰⁷ yerine Müzdelife'de vakfe yapmaya başladılar. İşte; “*İnsanların akın ettiği yerden siz de akın edin.*”¹⁰⁸ âyetiyle Câhiliye çağının bu yanlışına dikkat çekilmiştir.¹⁰⁹

Kur'an'da Câhiliye toplumunun başka anlayışları da eleştirilmektedir. Câhiliye halkı hac mevsiminde bir araya geldiklerinde babalarının yaptıklarını ve neseplerini anlatır, birbirlerine karşı mal mülk sebebiyle övünür ve ataları adına yemin ederlerdi.¹¹⁰ Hâlbuki tefâhur ve tekâsür yani varlıkla, atalarla övünmek ve çokluk yarışına girmek Kur'an'da tenkit edilmiş¹¹¹, hac ibadetleri bitirildikten sonra insanların atalarını andıklarından daha fazla Allah'ı anmaları emredilmiştir.¹¹²

Kur'an'ın Câhiliye çağına yaptığı eleştirilerden biri de, Kâbe'nin çevresinde ıslık çalmak ve el çırpma suretiyle kuru gürlütlü şeklindeki ibadet anlayışlarıdır.¹¹³ Müşriklerin buradaki amaçları belli kılıflar altında müminlerin ibadetlerini engellemektir. Ancak Müslümanların bu bölgeye hâkim olmasıyla beraber asabiyet, atalarla övünme, puta tapma, ibadet esnasında ıslık çalma, el çırpma gibi Câhiliye döneminden kalma bazı ritüeller ve şirk unsurları kaldırılmış, hac fiilleri tevhid inancına uygun hale getirilmiştir.

¹⁰⁶ İmaduddîn Ebü'l Fidâ İbn Kesîr ed-Dimeşkî, *Tefsîru'l-Kur'an'il-'azîm*, thk. Muhammed Hüseyin Şemseddin (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419), 1/409.

¹⁰⁷ “Arafât” vakfesi haccın rükünlerinden olup, Zilhicce'nin dokuzuncu gününde yapılır. bk. Ahmed b. Abdulhalîm İbn Teymiyye el-Harrânî, *Menâsiku'l-Hacc*, thk. Enes b. Adil el-Yetâmâ (Kuveyt: Dâru Rekâiz li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2018), 103.

¹⁰⁸ el-Bakara 2/199.

¹⁰⁹ Derveze, *et-Tefsîrû'l-hadîs*, 6/358; bk. Dursun Ali Şeker, “Müzdelife”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006) 32/239.

¹¹⁰ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 1/167.

¹¹¹ el-Hadîd 57/20; et-Tekâsür 102/1.

¹¹² el-Bakara 2/200-202.

¹¹³ el-Enfâl 8/35.

2.6. Mescid-i Harâm'a Saygı Gösterilmesini Emreden Âyetler

“Mescid-i Harâm” ifadesiyle kastedilen yer Kâbe, Kâbe'nin çevresi ve Mekke'dir.¹¹⁴ Kur'ân-ı Kerîm'de, Mescid-i Harâm'ın çevresinde savaş yapılmasının doğru olmadığı¹¹⁵, bir önceki başlıkta yer alan bilgilerle birlikte buranın ziyaret edilmesi konusundaki engellemenin ve insanları Mescid-i Harâm'dan çıkarmanın büyük bir günah olduğu bildirilmiştir.¹¹⁶ Yine Kur'an'da müşriklerin Müslümanlara karşı olan şiddetli davranışları ve ibadet sırasında Kâbe'deki yanlış tavırları sebebiyle bu kutsal mekâmı hak etmedikleri ve Mescid-i Harâm'ın imarı konusunda gerçek anlamda müminlerin yetkin oldukları vurgulanmaktadır.¹¹⁷

Konuyla ilgili âyetlerin yer aldığı Enfâl Sûresinin Mushaf-ı Şerif'te sekizinci, inişi itibarıyla seksen sekizinci sûre olduğu ve Bedir savaşından sonra nazil olduğu kabul edilmektedir.¹¹⁸ Bununla beraber Hz. Peygamber'in Mekke'de olduğu dönemde 33. âyetin “*Sen içlerindeyken Allah onlara azap etmez.*” kısmının indiği, Medine'ye göç ettiğinde ise, “*Onlar istiğfar ederlerken de Allah onlara azap etmez.*” anlamındaki ikinci kısmının nazil olduğu, ayrıca güçsüz ve kimsesiz Müslümanların da hicret etmesiyle, “*Allah o müşriklere niçin azap etmesin ki,...*” anlamındaki üçüncü bölümünün indiği kabul edilmiştir.¹¹⁹ Ancak konu ve üslup yönüyle âyetler arasında bir münasebet bulunduğundan, sûrenin tamamının Medine döneminde indiğini söylemek mümkündür. Özellikle yüce Allah'ın müşriklerin Mescid-i Harâm'a ehil olmadıklarını ve Müslümanların buraya layık olduklarını bildirmesi, kanaatimizce haccın farz kılındığı döneme yakın bir zamana denk gelmektedir. Nitekim burada Müslümanlara Mescid-i Harâm'ın bakımı konusunda bir sorumluluk yüklenmekte ve onların Mekke'ye gireceklerine dair bir işaret bulunmaktadır.

Kâbe hizmetleri Câhiliye döneminde dahi kabileler tarafından bir üstünlük gayesiyle yerine getirilmekteydi. Bununla beraber müşriklerin Kâbe'de ıslık çalarak ve el çırparak ibadet etmelerinin bir sonucu olarak Müslümanlar ibadetlerini rahat ifâ edemiyorlardı.¹²⁰ Ayrıca Kur'an müşriklerin, Müslümanları Mescid-i Harâm'ı ziyaretten ve kurban ibadetinden engellediklerini haber vermektedir.¹²¹ Bütün bu baskı ve zulümler müşriklerin Kâbe'deki yanlış uygulamalarına son verilmesi

¹¹⁴ Mustafa Sabri Küçükkaşçı - Nebi Bozkurt, “Mescid-i Harâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/273.

¹¹⁵ el-Bakara 2/191.

¹¹⁶ el-Bakara 2/217; el-Hac 22/25; el-Fetih 48/25.

¹¹⁷ el-Enfâl 8/34-35.

¹¹⁸ Heyet, *Kur'an Yolu*, 2/658-659.

¹¹⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 11/147-148.

¹²⁰ el-Enfâl 8/35.

¹²¹ el-Fetih 48/25.

gerektiğini ve artık Mekke'deki kontrolün Müslümanların lehine değişmesinin zorunlu hale geldiğini göstermektedir.

Mescid-i Harâm'ın hürmeti konusunda Hz. Ömer'in; "Ben mescitte babamın katilini görsem yine de çıkıncaya kadar ona dokunmam." dediği, Ebû Hanîfe'nin de; "Kıyas uygulanması gereken birisi hareme sığınırsa ona karışılmaz." şeklinde görüş belirttiği rivayet edilmektedir.¹²² Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Mekke'nin fethi esnasında mescide sığınanların, evlerine kapananların, hatta Ebû Süfyân'ın evine sığınanların dahi güvende olduklarını ilan etmesi, saldırıya uğramadıkları sürece Mescid-i Harâm'da kan dökmeyeceklerine ve hiç kimseye dokunmayacaklarına dair bir emandır. Ancak burada kasıtlı olarak çarpışmayı başlatan kimselerin öldürülebileceği¹²³ konusunda da âlimler ittifak etmişlerdir.¹²⁴

Mekke'nin fethiyle müşriklerin Kâbe'de çıplak bir şekilde tavaf yapmaları yasaklanmıştır.¹²⁵ Böylece Kâbe'nin saygınlığına yakışan bir ortam oluşturulmak sûretiyle Müslümanların siyasî ve dinî anlamda kuralları belirleyen hâkim pozisyona yükseldikleri yeni bir dönem başlamıştır.

2.7. Haccın Farz Olduğunu Bildiren Âyetler

Yüce Allah, Âl-i İmrân Sûresinde yeryüzünde ibadet için yapılan ilk binanın Kâbe olduğunu bildirmiş ve Makâm-ı İbrâhim gibi "apaçık delillerin" varlığından hareketle "oraya girenin güven içinde olacağını" beyan etmiş, "Yolculuğuna gücü yetenlerin haccetmesi, Allah'ın insanlar üzerindeki bir hakkıdır."¹²⁶ buyruğuyla haccı emretmiştir.

Âlimlerin çoğunluğuna göre Âl-i İmrân Sûresi 97. âyet, haccın farz kılınmasının delilidir.¹²⁷ Burada geçen "apaçık deliller" ifadesi ile Haceru'l-Esved, Makâm-ı İbrâhim gibi somut delillerin yanında,¹²⁸ Allah'ın teklifi, benzersiz oluşu ve Kâbe'nin müminleri birleştiren yüce vasıfları da anlaşılabilir.¹²⁹

"Oraya girenin güven içinde olacağı" anlamındaki ilâhî mesaj, dünya ve âhiretteki bütün tehlikelere karşı güvende olmak anlamındadır.¹³⁰ Bu

¹²² Zuhaylî, *et-Tefsîrû'l-münîr*, 4/13.

¹²³ el-Bakara 2/191.

¹²⁴ Zuhaylî, *et-Tefsîrû'l-münîr*, 4/14.

¹²⁵ Buhârî, "Hac", 67, "Salât", 10, "Cizye", 16, "Meğâzi", 66.

¹²⁶ Âl-i İmrân 3/96-97.

¹²⁷ İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'an'il-'azîm*, 2/70.

¹²⁸ Kurtubî, *el-Câmi*, 4/139.

¹²⁹ Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 1999), 1/108.

¹³⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/606.

aynı zamanda hac için yola çıkan kişinin her türlü gûnahtan korunup güven içinde olması ve Peygamber (s.a.s.) ile umretü'l-kazâ yolculuğuna çıkanların emniyette olması anlamında da yorumlanmıştır.¹³¹ Nihayetinde Hz. İbrâhim'in özel dua ettiği Kâbe ve çevresinde barışın, güvenin tesis edilmesi, haram aylarda savaş yapılmasının yasaklanmış olması, Kâbe'yi yıkma girişimlerinin sonuçsuz kalması¹³² gibi konular, buradaki güvenliğin en somut delilleridir.

“Yolculuğuna gücü yetmek”, yani istitaat (اشْتَطَاعَ) hac yapmak üzere maddî ve manevî güce sahip olmak demektir.¹³³ Buradaki “istitaat” kelimesi genellikle güç, azık ve yol imkânı şeklinde yorumlanmıştır.¹³⁴ Buna göre sağlık, maddî güç, yol emniyeti, vakit, hürriyet, farziyeti bilmek gibi hususlar istitaat kavramının anlam alanı içinde yer almaktadırlar.¹³⁵ Vedâ Haccı esnasında bir kadın Allah Resûlü'ne (s.a.s.) gelir ve yaşlı babası adına vekâlet yoluyla hac yapmak istediğini söyler. Hz. Peygamber (s.a.s.) bu şekilde sağlık sorunları olan yaşlı birisi adına vekâlet yoluyla hac yapmanın mümkün olduğunu ifade eder.¹³⁶ Yaşanan bu hadise istitaat kavramı bağlamında sağlık konusunun hac için önemli bir gerekçe olduğunu göstermekte. Özellikle günümüz şartlarında yaş ortalamasına bağlı olarak yaşanan sağlık sorunları istitaat kavramının yeniden değerlendirilmesini zorunlu kılmaktadır.

Rivayete göre hac ile ilgili vahiy indiğinde Resûlullah (s.a.s.) ashâbına bir hutbe irad ederek haccın farz kılındığını ilan etmiştir. Akra' b. Hâbis haccın her sene olup olmadığını sorduğunda ise Peygamberimiz (s.a.s.) ona cevap vermemiş, ancak sualini üç defa tekrar edince Resûlullah (s.a.s.); “Şayet evet demiş olsaydım her yıl hac yapmaya gücünüz yetmezdi. Hac ömürde bir defa olup fazlası nâfiledir.” cevabını vermiş ve ardından da geçmiş kavimlerdeki gibi kişiye yeni sorumluluklar yükleyecek konularda soru sorulmamasını ve peygamberlere muhalefet edilmemesini tavsiye etmiştir.¹³⁷ “Size zor gelecek konuları sormayın.”¹³⁸ meâlindeki âyet-i celîle de bu sebeple inmiştir. Taberî ve Zemahşerî'nin görüşüne göre haccın farz kılındığını bildiren âyetle beraber Hz. Peygamber (s.a.s.) Medîne'de bulunan diğer din mensuplarını bir araya getirerek durumu onlarla paylaştı.

¹³¹ Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, 8/303.

¹³² el-Fil 105/1-5.

¹³³ Heyet, *Kur'an Yolu*, 1/639.

¹³⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/609-612; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, 1/411.

¹³⁵ Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, 8/305.

¹³⁶ Buhârî, “Hac”, 1.

¹³⁷ Müslim, “Hac”, 412.

¹³⁸ el-Mâide 5/101.

Ancak bu topluluktan az bir kısmı Resûlullah'ı tasdik ettikleri için Âli İmrân Sûresi 97. âyetin¹³⁹ devamı olan “*Kim inkâr ederse bilmelidir ki, Allah âlemlerden müstağnidir.*” meâlindeki bölüm inmiştir.¹⁴⁰

Hac Sûresinde yüce Allah Hz. İbrâhim'e insanların hacca davet edilmesi emrini iletmiş,¹⁴¹ Bakara Sûresinde ise hac ve umre ibadetinin tamamlanması istenmiştir.¹⁴² Âl-i İmrân Sûresinin 97. âyetinde haccetmenin Allah'ın insanlar üzerindeki bir hakkı olduğu bildirilerek, haccın kesin olarak farz kılındığı hükme bağlanmıştır.

Haccın farz olduğunu bildiren âyet-i celîlenin¹⁴³ hicretten sonra indiği bilinmekle beraber, söz konusu âyetin hicretten önce nâzil olduğuna dair görüşler de bulunmaktadır. Âyetin hicret öncesinde indiği görüşünde olanların dayanakları, Câbir b. Abdullah rivayetidir. Buna göre Resûlullah (s.a.s.) ikisi hicretten önce olmak üzere toplamda üç hac yapmıştır.¹⁴⁴ Kanaatimizce Hz. Peygamber hicret öncesinde farz gayesiyle değil, Hz. İbrâhim'in devam eden uygulamasına icabet gayesiyle hac yapmıştır. Ayrıca Mekke döneminin ağır şartları altında hac gibi zor bir ibadet ile mükellef kılınmak, Müslümanların güvenliği açısından büyük problemlere sebep olabilmekteydi. Bu nedenle haccın hicretten önce meşru kılınması, muhtemel riskler açısından mümkün görünmemektedir.

Haccın hicretten sonraki zamanı konusunda da genel anlamda iki görüş dikkat çekmektedir. Bunlardan birincisi hicretin üçüncü senesinde, ikincisi ise dokuzuncu senesinde farz kılındığı şeklindedir.¹⁴⁵ Kurtubî'nin görüşüne göre haccı emreden âyet hicri üçüncü yılda inmiş ancak Resûlullah (s.a.s.) onuncu yıla kadar hac yapamayıp beklemek zorunda kalmıştır. Kurtubî ayrıca haccın beşinci, yedinci veya dokuzuncu yıl farz kılındığına dair bazı farklı görüşlere de yer vermektedir.¹⁴⁶ Haccın hicretin üçüncü yılında meşru kılındığı ancak Kâbe'nin çıplak tavaf edilmesi nedeniyle Resûlullah'ın (s.a.s.) hac yapmayı geciktirdiği yönünde görüşler de bulunmaktadır.¹⁴⁷ Müslim'deki rivayete göre Peygamberimiz Medine'de dokuz yıl bekleyip

¹³⁹ Âl-i İmrân Sûresi 97. âyet-i kerîmesinde meâlen şöyle buyurulmaktadır: “*Orada apaçık deliller, İbrâhim'in makamı vardır. Oraya giren emniyette olur. Gitmeye gücü yetenin o evi ziyaret etmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır. Kim inkâr ederse bilmelidir ki, Allah âlemlerden müstağnidir.*”

¹⁴⁰ Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, 5/621; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/391.

¹⁴¹ el-Hac 22/27.

¹⁴² el-Bakara 2/196.

¹⁴³ Âl-i İmrân 3/97.

¹⁴⁴ Tirmizî, Sünen, “Hac”, 6.

¹⁴⁵ Zuhaylî, *et-Tefsîrü'l-münîr*, 4/16; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 4/21.

¹⁴⁶ Kurtubî, *el-Câmi'*, 4/144.

¹⁴⁷ Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, çev. M. Emin Saraç vd. (İstanbul: Madve Yayınları, ts.), 2/369.

onuncu yılda haccı ilân etmiştir.¹⁴⁸ Haccın hicretin dokuzuncu yılında farz kılındığı görüşü ise Buhârî (ö. 256/870), Nevevî (ö. 676/1277), İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve İbn Kayyim (ö. 751/1350) gibi bazı âlimlerin yanı sıra cumhur ulemanın da görüşüdür.¹⁴⁹

Âl-i İmrân Sûresinin inişi hicretin üçüncü yılında başlamış olmakla beraber bu durum uzun bir süre devam etmiştir. Haccın hicretin ilk yıllarında farz kılındığını kabul etmek, Müslümanların içinde buldukları şartlar açısından büyük zorluklar oluşturmaktadır. Mekkelilerle savaş halinin devam ettiği bir dönemde Müslümanların hac gibi meşakkatli bir ibadetle mükellef kılınmaları bu yönüyle de mümkün gözükmemektedir. Şayet ilk dönemde böyle bir ilâhî emir olsaydı, Hz. Peygamber (s.a.s.) en baştan itibaren haccı geciktirmez, hatta Hudeybiye umresi yerine farz olan haccın yapılması için talimatını verirdi. Allah Resûlü'nün (s.a.s.) hicretin sekizinci yılında Mekke'nin fethinden sonra hac aylarından Zilkade'de Ci'râne'den başlayarak umre yapması da¹⁵⁰ haccın henüz farz kılınmadığına işaret etmektedir. Hac hicrî dokuzuncu yılda farz kılınınca Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634) aynı yıl az sayıda kişinin başında hac emiri olarak görevlendirilmiştir.¹⁵¹ Bu dönemde Kâbe ve çevresindeki şirk unsurlarının varlığı ve Câhiliye adetleri devam etmekteydi.¹⁵² Bu sebeple Hz. Ebû Bekir'in hac emirliği görevi aynı zamanda Resûlullah'ın bir sonraki yıl katılacağı büyük hac¹⁵³ için hazırlık anlamı taşıyordu. Hz. Peygamber ise hicretin onuncu yılında "Vedâ Haccı"¹⁵⁴ adıyla maruf olan ilk ve son haccını yapmıştır.

2.8. Haccın Ruhunu Zedeleyen Konulara Dikkat Çeken Âyet

Haccın ruhunu zedeleyen bazı konulara ve zamanına dikkat çeken Bakara Sûresinin 197. âyet-i kerîmesini bu başlık altında değerlendireceğiz. Hicretten hemen sonra inmeye başlayan Bakara Sûresinin nüzûlü yaklaşık on yıl devam etmiş, hacca dair âyetler belli aralıklarla nazil olmuş, haccın ana omurgasını oluşturan temel prensipler müstakil âyetler halinde inerek ibadetin kurumsal yapısı bir sürece yayılmıştır. İbn Âşûr'a (ö. 1879/1973)

¹⁴⁸ Müslim, "Hac", 147.

¹⁴⁹ Reşit Rıza, *Tefsîrü'l-menâr*, 2/177; bk. Abdülkerim Özeydin, "Hac", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/389.

¹⁵⁰ Buhârî, "Umre", 3; Tirmizî, "Hac", 92.

¹⁵¹ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/543.

¹⁵² Rıfat Oral, *Peygamberimizle 27 Gün (Veda Haccı)* (Ankara: DİB Yayınları, 2011), 21-22.

¹⁵³ Hacc-ı ekber günü ve etrafındaki ihtilafları konu edinen kapsamlı bir çalışma için bk. İbrahim Saylan, "Hacc-ı Ekber Günü Hakkında Şârihlerin Yaklaşımları" *İhya Uslulararası İslam Araştırmaları Dergisi* 8/2 (Temmuz/2022), 567-601.

¹⁵⁴ Vedâ Haccı için bk. İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı* (Ankara: DİB Yayınları, 2004), 385-389; Oral, *Peygamberimizle 27 Gün*, 62-175.

göre Bakara Sûresi 197. âyet ile daha önce değerlendirdiğimiz ve hac ile umrenin tamamlanması gerektiğini emreden Bakara Sûresi 196. âyet arasında üç yıl gibi bir süre bulunmaktadır. Dolayısıyla mücmel olarak haccın farz kılındığını emreden Âl-i İmrân Sûresi 97. âyet-i kerîmesinden sonra inerek bu âyeti beyan eden¹⁵⁵, kâmil bir haccın yapılmasına dikkat çeken ve haccın ruhunu zedeleyen konularda uyarıda bulunan Bakara Sûresinin 197. âyetinin inişi de hicrî 9. yılda gerçekleşmiştir.¹⁵⁶ Nitekim haccın çerçevesinin belli olmasıyla beraber Hz. Ebû Bekir az sayıda Müslümanla birlikte hac için bu yıl yolculuğa çıkmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'de konuya şöyle dikkat çekilmektedir:

“الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ”

“Hac, bilinen aylardadır.¹⁵⁷ Kim o aylarda hacca başlarsa artık ona hac sırasında kadına yaklaşmak, günaha sapmak ve tartışıp çekişmek yoktur.”¹⁵⁸ Âyet-i kerîmede haccın hazırlık süreci de hesap edilerek hac aylarına (Şevval, Zilkade ve Zilhicce ayının ilk on gününe) dikkat çekilmekte, hac esnasında cinsel ilişki ile her türlü aşırı söz ve davranışların (rafes), günaha düşmenin (füsûk), kavga etmenin (cidâl) yanlış olduğu bildirilmekte ve devamında en hayırlı azığın takvâ olduğu vurgulanmaktadır.¹⁵⁹

Âyetin nüzülü hakkındaki yorumlara göre Yemen'den gelen hacılar yanlarına herhangi bir yiyecek almadan yola çıkar ve bunu Allah'a tevekkül amacıyla yaptıklarını iddia ederlerdi.¹⁶⁰ Ancak bu kişilerin aç kalıp dilenmek zorunda kalmaları haccın ruhuna uymadığından, Kur'an'da en hayırlı azığın takvâ olduğuna dikkat çekilmiştir. Buna göre hac için yola çıkan kimselerin maddî ve manevî anlamda her türlü tedbiri olarak yola çıkmaları önem taşımaktadır. Bu noktadan hareketle haccın ruhuna zarar veren davranışlar olarak rafes, füsûk ve cidâl kavramları üzerinde biraz daha durmak istiyoruz.

2.8.1. Rafes

Rafes (رفث), kötü, çirkin ve her türlü aşırı/müstehcen söz, eşlerin kendi aralarındaki cinsel çağrışımlar ve münasebetler anlamındadır. Bu nedenle

¹⁵⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 'l-tenvîr*, 2/231.

¹⁵⁶ Âyetin hicrî 10. yılda indiğine dair görüşler de mevcuttur. Bk. Bâzergan, *Kur'an'ın Nüzûl Süreci*, 135.

¹⁵⁷ “Hac bilinen aylardadır.” ifadesi, haccın hazırlıklarıyla, yolculuğuyla ve bütün ibadetleriyle birkaç ayı bulabileceği şeklinde anlaşılmalıdır. Farklı aylarda hac yapılabileceği şeklinde düşünülmemelidir. Bk. Murat Sülün, “Kur'ân'da Haccın Kavramsal Çerçevesi”, *Bütün Yönleriyle Hac*, ed. Murat Sülün (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 264.

¹⁵⁸ el-Bakara 2/197.

¹⁵⁹ Bk. el-Bakara 2/197.

¹⁶⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3/494; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/244.

ihramlıyken eşler arasındaki şehvî arzuları ve diğer aşırılıkları çağrıştıran bütün sözler ve hareketler rafes kavramı kapsamında değerlendirilmiştir.¹⁶¹ İhram sürecinde ilişkiye girmek yasak olduğundan, bu süre zarfında eşlerin her türlü arzu ve isteklerine sınırlandırma getirilmiştir.

İbn Ömer (ö. 73/693), İbn Abbas ve Süddî (ö. 127/745) gibi âlimlere göre rafes yaklaşmak anlamında cimadan kinaye bir kavramdır. Zeccâc (ö. 311/923) ve Ezherî'nin (ö. 370/980) de içinde buldukları âlimlerin genel görüşüne göre rafes erkeğin eşinden talep ettiği tüm istekleri içine alan geniş bir anlam alanına sahiptir.¹⁶² İbnü'l-Arabî (ö. 534/1148) ise kadınlarla ilgili bütün konuşmaları rafes kapsamında değerlendirmiştir.¹⁶³

Kur'an'da oruç gecesi "rafes" yapmanın helâl kılındığı¹⁶⁴ bildirilmiş, kavramın anlamı "eşler arasındaki ilişki" şeklinde açıklanmıştır.¹⁶⁵ Ayrıca âyetin devamında mescitte itikâfta olan kişinin evine gidip eşiyile birleşmesini yasaklayan ifade¹⁶⁶, rafes kavramının cinsel ilişki anlamına geldiğini beyan etmektedir.¹⁶⁷ "Kim hac yapar da cinsel ilişkide (rafes) bulunmaz ve günah işlemez ise annesinden doğduğu günkü gibi tertemiz hacdan dönmüş olur."¹⁶⁸ meâlindeki hadis-i şerifte de kavramın anlamına dair önemli bir bilgi sunulmaktadır.

Özetle rafes kavramının Kur'an'da ve hadislerde eşler arasındaki cinsel ilişki, cinselliği çağrıştıran müstehcen söz ve davranışlar ile her türlü olumsuz, kötü, çirkin ve aşırı söz anlamında kullanıldığını ifade etmek mümkündür.

2.8.2. Füsûk

Sözlükte "olgunlaşmış hurmaların kabuklarından çıkması" manasında bir şeyin özünden kopması anlamına gelen fisk kavramı, fe-se-ka (فسق) fiilinin mastarıdır.¹⁶⁹ Terim manası ise kötü davranışlar sergilemek, müminlere sövmek, isyan etmek ve çirkin lakaplar takmaktır.¹⁷⁰ Genel anlamı itibarıy-

¹⁶¹ Muhammed İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrût: Dâr Sâdr, 1414), 2/153-154; İbn Teymiyye, *Menâsiku'l-Hacc*, 36.

¹⁶² Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Sadık Kamhâvî (Beyrût: Dâru İhyai't-Turâsi'l-'Arabî, 1403), 1/383; Kurtubî, *el-Câmi'*, 2/315.

¹⁶³ Ebû Bekir Muhammed b. Abdillâh İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 1/188.

¹⁶⁴ el-Bakara 2/187.

¹⁶⁵ Ebû Câfer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Sadettin Ünal (İstanbul: TDV Yayınları, 1998, 2/31).

¹⁶⁶ Bk. Beyzâvî, *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vil*, 1/126.

¹⁶⁷ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/128-133.

¹⁶⁸ Buhârî, "Hac", 4; Müslim, "Hac", 438.

¹⁶⁹ İsfahânî, *el-Müfredât*, 636.

¹⁷⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/243; İbn Teymiyye, *Menâsiku'l-Hacc*, 36-37.

la fisk istikametten sapmaktır. Bu sebeple ehli imana yakışmayan bütün söz ve davranışlar füsûk kavramı bağlamında değerlendirilmiştir.¹⁷¹

İbnü'l-Arabî ihrama giren kişinin avlanmasını, Allah'tan gayrısına kurban kesmesini veya diğer günah çeşitlerini füsûk kavramı adı altında zikretmiştir.¹⁷²

İbn Ömer füsûk kavramını sibâb yani sövmek şeklinde izah etmiştir.¹⁷³ Kur'an'da Allah'ın rızasından çıkmak¹⁷⁴ nifak,¹⁷⁵ mâsiyet,¹⁷⁶ ve kizb¹⁷⁷ gibi günahları işlemek şeklinde kullanımları da mevcuttur. Bu durumda fiskın küfür kavramından daha genel olduğunu ve haccin ruhuna uymayan tüm fiillerin “fisk” kapsamında bulunduğunu söyleyebiliriz.

2.8.3. Cidâl

Cidâl (جدال) kelimesi sözlükte “delile karşı delil göstermek”, “mücadele ve münakaşa etmek”, “aşırılık ve taşkınlık yapmak” manalarında.¹⁷⁸ Terim olarak cidâl, kişinin hac menâsikinin ifâsı sırasında arkadaşları ya da diğer çalışan kişilerle kavga etmesi, ağız dalaşında veya husumette bulunmasıdır.¹⁷⁹

Müfessir Tahâvî (ö. 321/933) haccın zamanı ile ilgili tartışmaların da cidâl kapsamında değerlendirilebileceğini söylemiştir.¹⁸⁰ Nitekim böyle ihtilaflar Müslümanların birlik ruhuna zarar vermektedir.

Bakara Sûresinin 197. âyet-i kerîmesinde rafes, füsûk ve cidâl kavramlarına karşı takva kavramına yer verilmesi anlamlıdır. “Vikaye” kelimesinin kökünden türetilen takva, “koruma”, “esirgeme” anlamlarına gelir. Terim anlamıyla takva güçlü bir himayeye girmek suretiyle günahtan ve nefsin arzularından kaçınarak ihlaslı olabilmektedir.¹⁸¹ Hacda verilen eğitim sayesinde insanların her şeye Allah'ın rızâsı bağlamında yaklaşım sergilemesi ve tüm varlıklarla iyi geçinmesi arzulanmaktadır.

2.9. İhramlının Avlanmasını Yasaklayan Âyetler

Mâide Sûresinde beyan edildiğine göre yüce Allah ihramlı kişinin

¹⁷¹ Saîd b. Ali el-Kahtânî, *Menâsiku'l-Hac ve'l-Umre* (el-Kasb: Merkezu'd-Da'va ve'l-İrşâd, 2010), 12.

¹⁷² İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/189-190.

¹⁷³ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/384.

¹⁷⁴ el-Kehf 18/50; en-Nûr 24/4.

¹⁷⁵ et-Tevbe 9/67.

¹⁷⁶ el-Mâide 5/35.

¹⁷⁷ Nûr 24/4.

¹⁷⁸ İsmâil b. Hammâd el-Fârâbî el-Cevherî, *es-Sihâh*, thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr (Beyrût: Dâru'l-İlm, 1987), 4/1653.

¹⁷⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/243.

¹⁸⁰ Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 2/35.

¹⁸¹ Muhammed Şerif el-Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rifât* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983), 65.

avlanmasını yasaklamıştır.¹⁸² Bu yasaklayıcı uyarılar aynı zamanda hac için yapılan son hazırlıklardır. Mâide Sûresinin Medîne’de 112. sırada indiği kabul edilmektedir.¹⁸³ Ancak bir bütün olarak değerlendirildiğinde sûrenin tek seferde inmediği, inişinin farklı zamanlarda ve zeminlerde tamamlandığı anlaşılmaktadır.

Sûrenin ilk âyetinde yüce Allah, iman edenlere hitaben **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** “*akitlerinize bağlı kalın*” diye buyurmuş ve ihramlıyken av yapmayı helâl saymamak kaydıyla, belirlenenlerin dışındaki hayvanların helâl olduğunu bildirmiştir.¹⁸⁴ Akit, “hukuki bir sonuç meydana getirmek üzere karşılıklı iradelerin birbirlerine uygun olarak izah edilmesi” şeklinde tarif edilmiş¹⁸⁵, mücmel olarak zikredilen kelime, âyetin devamındaki ifadelerle açıklanmıştır.¹⁸⁶ Şîi kaynaklarında yer alan iddiaya göre buradaki akit ifadesi ile kastedilen, Hz. Peygamber ve Hz. Ali arasında yapılan bir hilafet akdidir.¹⁸⁷ Ancak kavramın anlam alanını daralttığı ve kavramsal çerçeveyi sınırlandırdığı için buradaki yorumun kabulü ihtimal dâhilinde değildir. Bu bağlamda âyette kastedilen akit kavramı için Allah-insan ve insan-insan muamelelerinin tümünü kapsayıcı geniş bir çerçeve çizmenin daha doğru bir yaklaşım olduğunu düşünüyoruz. Dolayısıyla ihram yasaklarına uymak, Allah ile insan arasındaki bir akde sadık kalmak olarak değerlendirilmelidir.

Mâide Şûresindeki âyet-i kerîmede helal kılınan hayvanlara dikkat çekilerek **بِهَيْمَةِ الْأَنْعَامِ** (behîmetü’l-en‘âm) ifadesine yer verilmektedir. “Behîme” (بِهَيْمِهِ) ile tüm dört ayaklı canlılar, “en‘am” (أَنْعَام) ile deve, sığır, koyun ve keçi cinsi hayvanlar kastedilmektedir.¹⁸⁸ İhramdayken avlanmayı meşru görmemek kaydıyla Kur’an’da zikredilen; “Ölmüş hayvan, kan, domuz eti, Allah’tan başkası adına kesilen, boğulan, darbeyle, düşmeyle veya boyunlanarak ölen, yırtıcı hayvanların parçaladığı ile putlar için kesilen.”¹⁸⁹ hayvanların dışındakiler helaldir. Hac ve umre için ihrama girmiş bulunanların avlanması yasaklanmış ancak deniz avı serbest bırakılmıştır.¹⁹⁰ Buna göre ihramlı kişilerin karada av yapmaları yasak olduğu gibi ihramlı olan başka birisinin avladığı hayvanın etinden yemeleri de uygun değildir.¹⁹¹

Konuyla ilgili olarak Mâide Sûresinde ayrıca ihramdan çıkmakla beraber avlanma yasaklarının tekrar serbest kılındığı bildirilmiştir¹⁹²,

¹⁸² el-Mâide 5/1, 95-96.

¹⁸³ Heyet, *Kur’an Yolu*, 2/199.

¹⁸⁴ el-Mâide 5/1.

¹⁸⁵ Heyet, *Kur’an Yolu*, 2/202.

¹⁸⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/601.

¹⁸⁷ Kummî, *Tefsîrü’l-Kummî*, 1/226.

¹⁸⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/153.

¹⁸⁹ el-Mâide 5/3.

¹⁹⁰ Bk. el-Mâide 5/95-96.

¹⁹¹ İbn Teymiyye, *Menâsiku’l-Hacc*, 60.

¹⁹² el-Mâide 5/2.

müminlere hitaben avlanma yasağının ihlali durumunda uygulanacak cezalar açıklanmıştır. Bu cezalar kurban kesmek, yoksulları doyurmak veya oruç tutmak ile yerine getirilir.¹⁹³

Yüce Allah takat getirilebilecek bir mevzuda insanları imtihana tabi tutmakta, avlanmayı haram kılarak ihramlı olmanın kişiye yüklediği sorumlulukları hatırlatmaktadır. Ayrıca ihram yasakları yoluyla samimi olan Müslümanların ortaya çıkmasını sağlamaktadır.¹⁹⁴

Bahsi geçen âyetlerin hicrî 6. yılda indiğine dair görüşler olsa da, esasen söz konusu âyetlerin Mekke'nin fethinden sonra, Vedâ Haccı sırasında nazil oldukları kabul edilmektedir.¹⁹⁵ Ashâb-ı kirâm ihramlı oldukları bir esnada karada çokça yabani hayvan sürüleriyle karşılaşmışlardı. Avlamak mümkün olduğu halde ihram sebebiyle bu yasak ihlal edilemiyordu.¹⁹⁶ İhramlı kişi için avlanmanın yasaklanmasındaki çok önemli hikmetlerden birisi, sabır ve tahammül yoluyla nefsi terbiye edip ıslah etmektir. Böylece müminler bir taraftan ihram yasakları vasıtasıyla eğitilirlerken, diğer taraftan da hac konusunda tedricen inen âyetler ışığında zihinleri meşgul eden sorunlar giderilmekteydi. Netice itibarıyla ashâb, haccın esaslarını vahiy yoluyla veya Resûlullah'ın açıklama ve uygulamalarıyla öğreniyordu.

Bilinçli olarak av hayvanı öldüren ihramlı bir kimse, fikhî açıdan ceza olarak öldürdüğü hayvana denk bir hayvan kurban etmelidir. Hangi hayvan için nasıl bir cezanın uygun olacağı ise âdil iki hakemin kararıyla tayin edilir. Böyle bir ceza kurbanının Harem bölgesinde kesilmesi gerekir. Avlanan hayvanlar serçe ve çekirge gibi dengi olmayan küçük bir hayvan ise, değeri yeme-içme cinsinden sadaka olarak verilir. Sadaka verilemediği durumlarda ise her sadaka için bir gün oruç tutmak gerekir. Cezayı ödeme sıralaması kurban kesmek, yemek yedirmek ve oruç tutmak şeklinde olup Kur'an'da bunlar "veya" edatıyla birbirine bağlanmıştır. Bundan hareketle İmâm Mâlik ve cumhur ulemaya göre cezada sıra şart değildir. İbn Abbas ise lafızların sıralanışından hareketle sıraya riâyet edilmesi gerektiğini savunmuştur.¹⁹⁷ Arapların temel geçim kaynaklarından biri avlanmaktı. Bunu sadece rızık kaygısıyla değil, eğlenmek gayesiyle de yaparlardı. Yüce Allah ihramlı olanları denemek için karada avlanmayı yasaklamış, ancak su ürünlerini avlamayı serbest bırakmıştır. İmâm Mâlik ve Ebû Hanîfe ihramlının av hayvanını kesmesini caiz görmemişlerdir.¹⁹⁸

¹⁹³ el-Mâide 5/95.

¹⁹⁴ Derveze, *et-Tefsîrû 'l-hadîs*, 9/230.

¹⁹⁵ Esed, *Kur'an Mesajı*, 1/183; Heyet, *Kur'an Yolu*, 2/217.

¹⁹⁶ Nesefî, *Medâriku 'l-tenzîl*, 1/474.

¹⁹⁷ Sâbûnî, *Safvetü 'l-tefâsîr*, 1/337.

¹⁹⁸ Zuhaylî, *et-Tefsîrû 'l-münîr*, 5/58-59.

2.10. Şeâire Hürmet Göstermeyi Emreden Âyetler

Ayrırcı özellik, nişan, alâmet gibi anlamlarına gelen “şaîre” (شعيرة) kelimesinin çoğulu “şeâir” (شعائر) şeklinde gelir.¹⁹⁹ Dinî bir terim olarak şeâir “yaratıcı tarafından vaz edilen, kulluğa vesile olan, saygı ve korunmaya layık birtakım ibadet, işaret ve sembollerdir.”²⁰⁰ Kur’an’da şeâir kavramı dört yerde hac ibadeti hakkında Allah ismine muzaf olarak geçmektedir.²⁰¹ Özellikle hacda sembolik mana ifade eden pek çok ritüel veya ibadet bulunmaktadır.²⁰² Şeâir de çoğunlukla bu anlamdadır.

Konuyla ilgili âyet-i kerîmede din nişanelerine, haram aya, hac kurbanına, kurbanlıklara takılan gerdanlıklara²⁰³ ve Kâbe’ye gelenlere saygı gösterilmesi emredilmektedir.²⁰⁴ Hacdaki simge (şeâir) ve yasaklara (hurumât) gösterilmesi gereken saygı, bir müminin vazifesi olarak Allah’a gösterilen saygıyı ifade eder.²⁰⁵

Allah’ın koyduğu ölçülere (شعائر الله) hürmet gösterme emri, müşrik Araplarla savaşların devam ettiği bir zamana denk gelmektedir. Bu yüzden yanlış anlaşılmanın önüne geçmek için putperest bile olsalar, hac amacıyla yola çıktıkları için Beytullah’a giden müşriklere dokunulmaması emredilmektedir.²⁰⁶ Konumuzla ilgili ilâhî vahyin nüzûl sebebi hakkında tefsir kaynaklarında özetle şöyle bir mesele anlatılmaktadır: Hutam b. Dab’a el-Bekrî adında bir zat hırsızlık yoluyla aldığı develere kurbanlık görüntüsü vermek için gerdanlık takarak develeri Mekke’ye sürer. Müslümanlar ise peygamberimizden izin talep ederek söz konusu kervanı yakalamak isterler. Bunun üzerine yanlış algı ve yorumlara meydan vermemek için Müslümanların hac işaret ve sembollerine hürmet göstermeleri emredildi.²⁰⁷

Kur’an’da Müslümanların müşriklere karşı intikam duygularından sakınmaları emredilmektedir.²⁰⁸ Geçmişte yapılan eziyetler ve yaşatılan sürgün hayatı, muhtemelen bazı Müslümanları intikam hırsına sevk etmiştir. Yukarıdaki uyarının Müslümanların Mekke’ye sahip oldukları ve hassas bir dönem olan ilk zamanlarda yapıldığı anlaşılmaktadır. Buna göre şeâire

¹⁹⁹ İsfahânî, *el-Müfredât*, 456; Kahtânî, *Menâsiku'l-Hac ve'l-'Umre*, 44-45.

²⁰⁰ M. Sait Özervarlı, “Şiâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/123.

²⁰¹ el-Bakara 2/158; el-Mâide 5/2; el-Hac 22/32, 36.

²⁰² Hac ibadetindeki sembolik anlamlar için bk. Enver Polatoğlu, “Haccın Hikmet Boyutu ve Sembolik Yapısı”, *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 12 (Aralık 2022), 120-146.

²⁰³ Kurbanlık olduğunun bilinmesi için boynuna gerdanlık takılan hayvanlara kılade denilmiş olup, çoğulu kalâid (قلائد) şeklindedir.

²⁰⁴ el-Mâide 5/2.

²⁰⁵ Sülün, “Haccın Kavramsal Çerçevesi”, 279.

²⁰⁶ Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, 1/449.

²⁰⁷ Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'aqli's-selîm*, 3/4.

²⁰⁸ Bk. el-Mâide 5/2.

hürmeti emreden âyetin Mekke'nin fethinden sonra indiğini kabul etmek doğru bir yaklaşımdır. Nitekim Muhammed Esed (ö. 1992) âyetin hicrî 10. yılda indiğini ve genel bir muhteva taşıdığını ifade etmiştir.²⁰⁹ Konuyla ilgili âyetin devamında iyilik ve takva hususunda yardımlaşmada bulunulması emredilmiş, günah ve düşmanlık konusunda ise dayanışmadan kaçınılması istenmiştir. Böylece adalet ve emniyet ilkeleri çerçevesinde yeryüzünün en iyi toplumunu inşa etmek hedeflenmiştir. Hac ibadetinin bu önemli prensipler bağlamında ele alınması, esas ulvi gayeyi oluşturmaktadır. Bu durumda şeaîr kavramı sadece somut ibadetleri değil, inanç ve ahlâk ilkelerini, hatta Kâbe'ye karşı dış müdahaleler için alınacak tedbirleri de içine alan geniş bir manayı ifade etmektedir.

2.11. Müşriklerin Mescid-i Harâm'a Yaklaştırılmamalarını Emreden Âyet

Mekke fethinin gerçekleştiği, Kâbe ve çevresindeki putların temizlendiği ve Müslümanların bütünüyle Mekke'de hâkimiyet kurmak suretiyle dinin esaslarını tebliğ edip en güçlü zamanlarına ulaştıkları dönemde, müşriklere karşı bütün zamanlarda geçerli olacak yeni tedbirler alınmıştır. Tevbe Sûresindeki;²¹⁰ “*Ey İman edenler! Biliniz ki Allah'a ortak koşanlar pislîğe batmışlardır. Artık onlar bu yıldan sonra Mescid-i Harâm'a yaklaşmasınlar.*”²¹¹ meâlindeki ilâhî emir ile putperestlerin “neces” (pis) olarak ifade edilmeleri, Allah'a iman etmemekten kaynaklanan manevî, ruhî ve zihnî bir kirlilik sebebiyledir.²¹² Bu aşamadan sonra Müslümanların kutsal hac mekânlarında müşriklere müsamaha göstermeleri, putperestliğe açık kapı bırakmak anlamına gelmektedir.²¹³ Bu bakımdan Mekke'nin fethiyle beraber ilk dönemlerde yanlış algıların önüne geçmek için çok dikkatli adımlar atılması sağlanmış, İslâm'ın gönüllerde yer edinmesiyle beraber sonraki aşamaya geçilmiş ve tevhid inancının bir gereği olarak putperestler Mescid-i Harâm'dan uzaklaştırılmışlardır.

SONUÇ

Hac ibadeti dünya hayatı ile âhiret hayatı arasında önemli bir köprü vazifesi görmekte ve kişiye çok önemli sorumluluklar yüklemektedir. Kur'an'da gerek doğrudan ve gerek dolaylı olarak hac ibadetinin yapılışından, Kâbe, haram aylar, hac vakti, ihram yasakları, kurban, hac ile diğer konu ve mekânlardan bahseden yaklaşık yetmiş kadar âyet-i kerime bulunmaktadır. Hac konusundaki âyetlerin en çok yer aldığı sûreler ise Bakara, Mâide ve Hac sûreleridir. Bu konuda Mekke döneminde inen

²⁰⁹ Esed, *Kur'an Mesajı*, 1/183.

²¹⁰ Süyûfî'ye göre Tevbe Sûresinin son inen sûre olduğu hakkında bk. Süyûfî, *el-İtkân*, 1/41.

²¹¹ et-Tevbe 9/28.

²¹² Sülün, “Haccın Kavramsal Çerçevesi”, 277.

²¹³ Heyet, *Kur'an Yolu*, 2/749.

âyetlerde daha çok zaman ve mekân vurgusu ön plana çıkarılmış, Hz. İbrahim'in haccı hikâye edilerek ibadetin evrenselliğine dikkat çekilmiş, bu süreçte tedrici bir usul takip edilerek söz konusu ibadetin Müslüman bireylerin zihin dünyalarında yer edinmesi sağlanmıştır. Hz. İbrâhim'in insanlığa öğrettiği hac, Hz. Peygamber'e kadar devam etmiştir. Özellikle hac kavramının Kur'an'da marife olarak gelmesi, onun bilinen ve pratikte uygulanan bir ibadet olduğuna işaret etmektedir. Ancak putperestlik ve kabilecilik anlayışlarının neticesinde müşrikler tarafından hac ibadetine bazı müdahaleler yapılmış ve şirk unsurlarına yer verilmiştir. Kur'an'ın inmeye başlamasıyla beraber süreç içerisinde bu olumsuz unsurlar ve müşriklerden kalma ritüeller tek tek ortadan kaldırılarak hac ibadeti yeniden sahih yapısına dönüştürülmüştür.

Haccın esas kurumsal yapısı Hz. Peygamber'in Medine döneminde gerçekleşmiştir. Medenî sürelerde on yıl gibi bir süreç boyunca daha çok haccın ruhuna ve ahkâmına dikkat çeken âyetler inmiştir. Konuyla ilgili âyetlerin peyderpey inmesinin neticesinde Müslümanlar zihinsel ve stratejik bir olgunlaşma süreci yaşamışlardır. Bu dönemde ilk olarak kiblenin değişimine dair âyetlerin nüzûlü gerçekleşmiş ve Kâbe'nin hedeflenen yön olarak tayin edilmesi sağlanmıştır. Kur'an'ın inmesiyle beraber bilinçli bir topluma dönüşen Müslümanların Safâ-Merve'deki putlar sebebiyle tereddüte düşmeden tevhid anlayışıyla sa'y yapmalarında bir sakınca olmadığı bildirilmiştir. Hac ve umreden engellenmiş olmanın getirdiği yeni sorumluluklara dikkat çekilmiş ve eksik kalmış hac ile umrenin tekrar nasıl tamamlanacağı ruhsatlar bağlamında izah edilmiştir. Umre ibadeti fiili olarak yapılmakla beraber henüz hac farz kılınmamış ancak Müslümanlar muhtemel risklere karşı uyarılarak ibadetin çerçevesi daha belirgin hale getirilmiş, Câhiliye toplumunun yanlışları ifade edilerek Mescid-i Harâm'ın şanına uygun davranılması emredilmiştir. Hicri 9. yılda haccın farz olduğunu bildiren Âl-i İmrân Sûresinin 97. âyeti ile beraber Müslümanlar tarafından hacca hazırlık yapılmıştır. Hac aylarını haber veren âyet-i kerime ile haccın zamanı açık bir şekilde beyan edilmiş, aynı âyette haccın ruhuna zarar veren hususlara dikkat çekilerek ihramlı kişinin her türlü olumsuz söz ve davranıştan sakınması emredilmiş, gerçek bir kişilik inşa etmesinin önemi vurgulanmıştır. Bu yılda ilk olarak Hz. Ebû Bekir az sayıda kişinin başında hac emiri olarak görevlendirilmiş, alt yapı ve bilgilendirmenin sağlanmasıyla beraber Hz. Muhammed (s.a.s.) sonraki yıl büyük bir kalabalık halinde Vedâ Haccı'nı gerçekleştirmiştir. İhram yasaklarıyla ilgili belirleyici müeyyideler Hz. Peygamber ile olan bu yolculuk sürecinde inmiş, son adımda ise belli esaslar çerçevesinde Kâbe'nin saygınlığını korumaya yönelik süreklilik arz eden tedbirler alınmıştır.

KAYNAKÇA

Akpınar, Ali. “Kur’an Âyetlerine Göre Hac İbadetinin Zamamı ve Daha Sağlıklı Bir İbadet İçin Bazı Teklifler”. *Marife Dergisi* 3/1 (2003).

Akpınar, Ali. “Cahiliye Dönemi Haccından İbrâhîmî Hacca Dönüş”. *Bütün Yönleriyle Hac*, ed. Murat Sülün. İstanbul: Ensar Neşriyat 2015.

Bâzergan, Mehdi. *Kur’an’ın Nüzûl Süreci*. çev. Yasin Demirkıran – Melâ Muhammed Feyzullah. Ankara: Fecr Yayınevi, 1998.

Beyzâvî, Kâdî Nasîrüddin Abdullah b. Ömer. *Envârü’l-tenzîl ve esrârü’l-te’vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, 1418.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi’u’s-şâhih*. nşr. Mustafa Dîb el-Buğa. 6 Cilt. Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1987.

Cerrahoğlu, İsmail. “Kur’ân-ı Kerîm’de Hac”. *DİB Aylık Dergi* 9 (1970), 102-103, 361-371.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmü’l-Kur’ân*. thk. Muhammed Sadık Kamhâvî. 4 Cilt. Beyrût: Dâru İhyai’t-Turâsi’l-‘Arabî, 1403.

Cevherî, İsmâil b. Hammâd el-Fârâbî. *es-Sihâh tâcü’l-luğa ve sıhâhu’l-arabiyye*. thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrût: Dâru’l-İlm, 1987.

Cürcânî, Muhammed Şerif. *Kitâbü’l-Ta’rifât*. Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1983.

Derzeze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîrü’l-hadîş*. Kahire: Dâru İhyâi’l-Kutubi’l-‘Arabî, 1383.

Ebüs-suûd, Muhammed b. Muhammed. *İrşâdü’l-‘aqli’s-selîm ilâ mezâya’l-Kur’ân’il-Kerîm*. 9 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, ts.

Esed, Muhammed. *Kur’an Mesajı*. çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk. 3 Cilt. İstanbul: İşaret Yayınları, 1999.

Ezrakî, Ebû’l-Velîd Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed. *Ahbâru Mekke*. thk. Rüşdi Salih. 2 Cilt. Beyrût: Dâru’l-Endülüs, ts.

Fâkihî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk. *Ahbâru Mekke fî kadîmi’d-dehr ve hadîsih*. thk. Abdülmelik Abdullâh Dehîş. 6 Cilt. b.y.: Dâru’l-Hadr, 1414.

Gözeler, Esra. *Kur’an Âyetlerinin Tarihlendirilmesi Sorunu ve Kur’an’a Kronolojik-Olgusal Bir Yaklaşım (1 Reblü’l-evvel-4 Reblü’l-evvel Arası)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, 2009.

Güç, Ahmet. “Kible”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/364-365. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. 2 Cilt. Ankara: 2003.

Hamidullah, Muhammed. “Hudeybiye Antlaşması”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/297-299. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Heyet. Hayrettin Karaman vd. *Kur'an Yolu*. 5 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2006.

Işık, Emin. "Hac Süresi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/420-421. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Işık, Emin. "Bakara Süresi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/526-529. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

İbnü'l-'Arabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdillâh. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tûnus: ed-Dâru't-Tûnisiyye, 1984.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kitabi'l-'Arabî, 1422.

İbnü'l-Feres, Ebû Muhammed Abdulmun'im el-Endelüsî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Tâhâ b. Ali vd. 3 Cilt. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2006.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik. *es-Sîretü'n-nebevîyye*. 2 Cilt. b.y.: Turasu'l-İslâm, ts.

İbnü'l-Kelbî, Hişâm b. Muhammed. *Kitâbü'l-Esnâm*. thk. Ahmet Zeki Paşa. Kahire: Dâru'l-Kütubi'l-Mısıriyye, 2000.

İbn Kesîr, İmaduddîn Ebi'l-Fidâ İsmâil ed-Dımeşkî. *Tefsîrü'l-Kur'ân'il-'azîm*. thk. Muhammed Hüseyin Şemseddin. 9 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419.

İbn Manzûr, Muhammed. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrût: Dâr sâdr, 1414.

İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdulhalîm el-Harrânî. *Menâsiku'l-Hacc*. thk. Enes b. Adil el-Yetâmâ. Kuveyt: Dâru Rekâiz li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2018.

İsfahânî, Râğîb Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvan Adnan ed-Dâvî. Beyrût: Dâru'l-Kalem, 1412.

Kahtânî, Saîd b. Ali. *Menâsiku'l-Hac ve'l-'Umre fî'l-İslâm fî davi'l-kitâb ve's-sünne*. el-Kasb: Merkezi'd-Da'va ve'l-İrşâd, 2010.

Kummî, Ebü'l-Hasan Ali b. İbrâhim. *Tefsîrü'l-Kummî*. 3 Cilt. b.y.: Müessesetü'l-İmâmi'l-Mühtedî, 1435.

Kur'ân Yolu. <https://kuran.diyaret.gov.tr>

Kurtubî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısıriyye, 1964.

Küçükaşçı, Mustafa Sabri - Bozkurt, Nebî. "Mescid-i Harâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/273-277. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Mahmud. *Te'vilâtü ehli's-sünne*. thk. Mecdi Baslum. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.

Mâverîdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed. *en-Nüket ve'l-'uyûn*. thk. Seyyid ibn Abdülmaksûd b. Abdurrahîm. 6. Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubil-İlmiyye, ts.

Medenî, Burhânüddin İbrâhim b. Ferhûn. *İrşâdü's-sâlik ilâ ef'âli'l-menâsik*. thk. Muhammed b. Hâdî. 2 Cilt. Riyâd: Mektebetü'l-Abîkân, 2002.

Mevdüdü, Ebü'l-Alâ. *Tefhîmü'l-Kur'ân*. çev. Heyet. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn b. el-Haccac. *el-Câmi'u's-şâhih*. nşr. Muhammed Fuad Abdulbâkî. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi Turâsî'l-'Arabî, ts.

Nesefî, Ebü'l-Berekât. *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vil*. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kelim et-Tayyib, 1998.

Oral, Rıfat. *Peygamberimizle 27 Gün (Veda Haccı)*. Ankara: DİB Yayınları, 2011.

Önkâl, Ahmet. "Hazrec". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Özaydın, Abdülkerim. "Hac". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/386-400. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Özervarlı, M. Sait. "Şîâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/123-124. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Özsoy, Ömer - Güler, İlhamî. *Konularına Göre Kur'ân*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2014.

Polatoğlu, Enver. "Haccın Hikmet Boyutu ve Sembolik Yapısı". *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 12 (Aralık 2022), 120-146. <https://doi.org/10.54958/iad.1193153>

Râzî, Fahreddin. *et-Tefsîrû'l-kebîr (Mefâtihu'l-ğayb)*. 32 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâ-i Turâsî'l-'Arabî, 1420.

Reşit Rıza, Muhammed. *Tefsîrû'l-menâr*: 12 Cilt. b.y.: el Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1990.

Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-tefâsîr*: 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1998.

Sarıçam, İbrahim. *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*. Ankara: DİB Yayınları, 2004.

Saylan, İbrahim. "Hacc-ı Ekber Günü Hakkında Şârihlerin Yaklaşımları". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 8/2 (Temmuz 2022), 567-601.

Seyyid Kutub. *Fî Zilâli'l-Kur'ân*. çev. M. Emin Saraç vd. İstanbul: Madve Yayınları, ts.

Sülün, Murat. "Kur'ân'da Haccın Kavramsal Çerçevesi". *Bütün Yönleriyle Hac*. ed. Murat Sülün. 253-282. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.

Süyûtî, Celâleddin Abdîrahman b. Ebî Bekr. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhim. 4 Cilt. Mısır: el-Heyetül-Mısıriyye, 1974.

Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Fethu'l-kadîr*: 6 Cilt. b.y.: Dâru İbn Kesîr, 1414.

Şeker, Dursun Ali. "Müzdelife". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2006. 32/239-240.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vil-i âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 14 Cilt. b.y.: Dâru'l Hicr, 2001.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu't-Taberî*. 11 Cilt. Beyrût: Dâru't-Turas, 1387.

Tahâvî, Ebû Câ'fer Ahmed b. Muhammed. *Ahkâmü'l-Kur'âni'l-Kerîm*. thk. Sadettin Ünal. 2 Cilt. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Tirmizî, Muhammed b. Îsâ. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.

Vâhidî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed en-Nisâbüri. *Esbâbu nüzûli'l-Kur'ân*. b.y.: Dâru'l-İslâh, 1992.

Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmi'zi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kitabi'l-'Arabî, 1407.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebû Fadl İbrâhim. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-M'arife, 1431.

Zuhaylî, Vehbe b. Mustafa. *et-Tefsîrû'l-münîr fi'l-'akîdet-i ve's-şerîat-i ve'l-menhec*. 30 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1418.

ÂL-İ İMRÂN SÛRESİNİN 104. ÂYETİ BAĞLAMINDA MA'RÛFU EMİR VE MÛNKERİ MEN GÖREVİ

ENJOINING GOOD AND FORBIDDING EVIL AS REFLECTED IN THE VERSE 104 OF SU-RAH AL-İMRAN

Geliş Tarihi: 18.07.2022 Kabul Tarihi: 01.06.2023

✉ İSMAİL KARAGÖZ

PROF. DR.

DÜZCE ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0003-3105-3554

ismaikaragoz1954@gmail.com

ÖZ

Yeryüzünün halifesi olarak yaratılan, bütün varlıklar hizmetine sunulan insanın yaratılış gayesi "Allah'a kulluk etmektir." Yüce Allah, din duygusu ile yüklü olarak yarattığı insana kulluk görevini yerine getirmesi için akıl vermek, peygamber göndermek ve peygamberlere kitaplar vermek suretiyle rehberlik etmiştir. Allah'ın verdiği görev gereği peygamberler, insanlara dini tebliğ etmişler, sadece Allah'a kulluk ve itaat etmelerini emretmişler, ma'rûfu emredip münkeri men etmişler, iman edip itaat edenleri mükâfat, inkâr edip isyan edenleri ilahî ceza ile uyarmışlardır. Bu görev, aynı zamanda peygambere itaat etmek ve onu örnek almakla yükümlü olan müminlerin de görevidir. Bu görev, Müslümanların bir grubu tarafından mı, yoksa her bir Müslüman tarafından mı yerine getirilecektir. Âl-i İmrân Sûresinin 104. âyeti, bu görevin hem bir grup Müslüman, hem her bir Müslüman tarafından yerine getirilmesi gerektiği şeklinde anlaşılmıştır. Meallerde bu âyete, hayra davet, ma'rûf emretme ve münkeri men etme görevini bir grup Müslümanın yapması gerektiği şekilde anlam verilmiştir. Makalemizde bu âyet çerçevesinde ma'rûfu emir ve münkeri men görevi ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Âyet, Ma'rûf, Emir, Münker, Hayır, Davet.

ABSTRACT

The purpose of the creation of man, who was created as the vicegerent of the earth and at the service of whom all beings were put, is "to serve Allah". Allah Almighty guided man, whom He created with a sense of religion, to fulfill his duty of servitude by giving him reason, sending him prophets and giving books to prophets. As part of their mission, the prophets delivered the religion to the people, com-manded them to serve and obey Allah alone, enjoined what is good and forbade what is evil, and re-minded them that those who believed and obeyed would be rewarded and those who disbelieved and rebelled would face divine punishment. It is also the duty of the believers who are obliged to obey the Prophet and follow his example. It is understood from verse 104 of Surah Al-Imran that this duty is to be fulfilled both by a group of Muslims and by each individual Muslim. Interpretations explain this verse as meaning that the duty of inviting to good, enjoining what is good and forbidding what is wrong should be performed by a group of Muslims. This article discusses the duty of enjoining what is good and forbidding what is wrong in the context of this verse. **Keywords:** Verse, Good, Command, Evil, Goodness, Dawah.

SUMMARY

The Quranic dispensations should be properly understood to be well guided. The scope of the mission, which is associated with dawah (calling to guidance), enjoining what is the good, and forbidding what is the evil, has so far been understood in varying ways in part because of the interpretations of Verse 104 in Surah Al-Imran. This variety of opinions stems from the function of “*min*,” a preposition in the verse. In fact, the task of calling to guidance, encouraging good, and forbidding evil becomes incumbent on every Muslim as an individual obligation if the *min* is taken as declarative (*bayaniyya*); and it reads as a communal obligation if it is taken partitive (*baziyya*). Indeed, the exegetes have interpreted the verse by attributing a declarative or partitive sense to the cited preposition.

The translations of the Quran present the preposition *min* in a partitive sense. For instance, the verse 104 reads in the “Translation of the Qur’an” published by the Turkish Presidency of Religious Affairs, as “Let there be a group among you who call others to goodness, enjoin what is good, and forbid what is evil. It is they who attain salvation.” The meaning may be accurate with reading *min* partitively. However, the preposition *min* in this verse is declarative, not partitive. This position is warranted by relating it to the last sentence of the verse, analyzing relevant other verses, and considering the hadith literature. Therefore, this paper argues and explains that the verse must be properly and better translated as: “O believers! Be a society who call others to goodness, enjoin what is good in faith and reason, and forbid what is evil against faith and reason. It is they who attain salvation.” Holistically, as well, the mission of dawah, enjoining good, and forbidding evil is a definitive command given by God and the Prophet to the believers, and thus it is an individual obligation, not a communal one. The Muslim society undertakes this mission on two specific levels.

1. *A competent committee carries it out.* This is a requirement cited in Surah at-Tawbah, verse 122. The second sentence of this verse states that a group of the Muslims should not go fight in the coming war in order for them to “acquire knowledge in faith” and “warn their people when they return to them.” In this context, the acquisition of knowledge in faith is to study faith and comprehend the breadth and depth of meanings in verses and hadiths, which are the foundational sources of the faith.

2. *Individual Muslims carry it out all within the realm of their own knowledge, capacity, and ability.* God holds believers to be responsible with the mission of calling others to guidance, enjoining the good, and forbidding the evil. Though the believers may not possess as deep religious knowledge as those in the committee, every believer is required by faith to know what is good or evil, what is permissible or prohibited, to act upon this knowledge, and share it with others. Likewise, the Muslims cannot passively step aside, nor consider themselves exempt from the good-enjoining, evil-forbidding task simply by delegating it to a group. Individual actions auto control mechanisms can thus develop and help build a society based on Islamic morals, to avert the evil, wrongdoing, oppression, corruption, and tribulations, and to eventually spread the goodness, honesty, and human rights.

GİRİŞ

Yeryüzünün halifesi¹ olarak yaratılan, yerde ve göklerde bulunan bütün varlıklar hizmetine sunulan² insanın yaratılış gayesi “Allah’a kulluk etmektir.”³ Yüce Allah, din duygusu ile yüklü olarak yarattığı insana⁴ kulluk görevini yerine getirmesi için akıl vermek,⁵ peygamber göndermek⁶ ve peygamberlere kitaplar vermek⁷ suretiyle rehberlik etmiştir.⁸ Peygamberler insanlara dini tebliğ etmişler⁹, sadece Allah’a kulluk ve itaat etmelerini emretmişler,¹⁰ itaat eden müminleri mükâfat, inkâr ve isyan edenleri ilahî ceza ile uyarmışlardır.¹¹

1 “ وَهُوَ الَّذِي عَلَّمَكُمْ خَلْقَ الْأَرْضِ (O Allah ki sizi yeryüzünün halifeleri yaptı.)”, el-En’âm 6/135.

2 “ وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ (Allah, göklerdeki Güneş, Ay, yıldızlar, bulutlar ve diğer varlıkların ve yerdeki hayvanlar, bitkiler, ağaçlar, ırmaklar ve diğer varlıkların hepsini kendinden bir lütf olarak hizmetinize ve istifadenize verdi.)”, el-Câsiye 45/13.

3 “ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (Ben, cinleri ve insanları, ancak başına kulluk etsinler diye yarattım.)”, ez-Zâriyât 51/56.

4 “ فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا (Allah, insanları fitrat dini İslâm üzerine yarattı.)”, er-Rûm 30/30.

5 “ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ (Ancak akıllı ve sağduyulu kimseler, âyetleri düşünüp anlayabilirler.)”, Âl-i İmrân 3/7.

6 “ وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا (Andolsun biz, her topluma bir peygamber gönderdik.)”, en-Nahl 16/36.

7 “ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ (Yemin ederim, biz peygamberlerimizi açık mucizeler ve dinî kurallarla gönderdik ve elçilerimizle birlikte kitaplar indirdik.)”, el-Hadîd 57/25; el-Bakara 2/213.

8 “ هُدًى لِّلنَّاسِ (Kur’ân bütün insanlar için rehberdir.)”, el-Bakara 2/185.

9 “ فَهَلْ عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ (Peygamberlere düşen görev, insanları imana zorlamak değil, sadece İslâm’ı apaçık bir tebliğdir.)”, en-Nahl 16/35.

10 “ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ (Ey Peygamberim! Biz senden önce hiçbir peygamber göndermedik ki ancak ona, “Şüphesiz benden başka hiçbir ilah yoktur, bu itibarla sadece bana ibadet edin” diye vahyetmiş olmalı.)”, el-Enbiyâ 21/25.

11 “ فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ (Allah, insanlara müjdeci ve uyarıcı peygamberler gönderdi.)”, el-Bakara 2/213.

Bütün peygamberler hak din İslâm'ı tebliğ etmişlerdir. Çünkü Allah katında yegâne din İslâm'dır.¹² Hz. Âdem (a.s.) ile başlayan peygamberlik,¹³ Hz. Muhammed (s.a.s.) ile son bulmuştur,¹⁴ artık yeni bir peygamber gelmeyecektir. Hz. Peygamber'den sonra İslâm'ı insanlara kim tebliğ edecek? Fert ve toplumları iyiye kim yönlendirecek? İnsanları kötülüklerden kim men edecek? Müslüman toplumun her bir ferdi mi, yoksa belirli bir grubu mu? İslâm'ın ana kaynağı Kur'an'a baktığımız zaman hem her bir Müslümanın,¹⁵ hem her toplumdan bir grubun bu görevi yerine getirmesi gerektiğini¹⁶ beyan eden âyetler vardır. Bu âyetlerden biri Âl-i İmrân Sûresinin 104. âyetidir. Bu âyet, insanları İslâm'a davet, emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker görevini hem her bir Müslüman'ın, hem Müslüman toplumda bir grubun yapması gerektiğine delil olarak zikredilmiştir. Bunun sebebi, âyetteki “*min*” edatının *beyâniyye* veya *ba'zıyye* olarak görülmesidir.

1. Âl-i İmrân Sûresinin 104. Âyeti

وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

Âyetteki “*فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا*” “*salih amel işlesin*”¹⁷ ve “*وَلْتَنْتَظِرْ نَفْسَ مَا قَدَّمَتْ لِغَدٍ*” “*ve herkes, âhiret için ne gönderdiğine bir baksın*”¹⁸ cümlelerindeki “*lam*” gibi emir lamıdır.¹⁹ “*منكم*” “*Sizden*”, Müslümanlardan demektir. “*منكم*” terkindeki “*min*” edatı *ba'zıyya* veya *beyâniyye* olabilir.²⁰ Eğer *beyâniyye* olarak kabul edilirse âyetin anlamı şöyle olur: “*Ey müminler! Siz insanları hayra çağıran, ma'rûfu emreden ve münkeri men eden bir toplum olun. İşte bu kimseler var ya onlar; kurtuluşa erenlerdir.*” Eğer âyetin “*من*” edatı *ba'zıyye* olarak kabul edilirse âyetin anlamı şöyle olur: “*Ey müminler! Sizden insanları hayra çağıran, ma'rûfu emreden ve münkeri men eden bir toplum bulunsun. İşte bu kimseler var ya onlar; kurtuluşa erenlerdir.*”

1. Eğer âyetin “*وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ*” cümlesindeki “*min*” edatı *ba'zıyye* olarak alınırsa insanları hayra davet, ma'rûfu emretmek ve münkeri men etmek, Müslüman toplumun her bir ferдинin değil, belirli bir grubunun görevi olur. Bu anlama göre “*ümme*” kelimesi âyette, “toplumun belirli bir grubu” anlamı-

¹² Âl-i İmrân 3/19.

¹³ Âl-i İmrân 3/33; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb Arnaût (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 5/178.

¹⁴ el-Ahzâb 33/40.

¹⁵ Bk. Âl-i İmrân 3/110.

¹⁶ Bk. et-Tevbe 9/122.

¹⁷ el-Kehf 18/110.

¹⁸ el-Haşr 59/18.

¹⁹ Ebû İshak Ahmed b. Muhammed es-Sa'lebî, *el-Keşfü ve'l-beyân an tefsiri'l-Kur'an* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 2002), 3/122.

²⁰ Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1420), 8/314.

na gelir.²¹ Mükâtil b. Süleymân (ö. 157/767) âyetteki “*ümme*” kelimesinin *imamâ yiftadî* *ihim* “*kendisine uyulan önder*” anlamında olduğunu söylemiş ve delil olarak *in* *ihim* *kan* *ame* *qaita* *llo* *hina* *eden*, *tek Allah'a iman eden ve hak dine yönelen, iyilik ve hayır önderiydi*²² âyetini zikretmiştir.²³ Müfessir ez-Zeccâc'a (ö. 311/923) göre İslâm davetçilerinin “bilgin olmaları” gerekir.²⁴ Bu anlama göre yüce Allah, Müslümanların içinde onlara önderlik edecek, birlik ve beraberliklerini sağlayacak, ma'rûfu emrecek, onları münker olan söz, eylem ve davranışlara engel olacak, insanları İslâm'a çağırarak bir cemaatin bulunmasını istemektedir. Bu durumda hayra davet, ma'rûfu emretmek ve münkeri men etmek, farz-ı kifâye olur.²⁵ Toplumdan bir grup bu görevi yaparsa cenaze namazı gibi diğer Müslümanlardan sorumluluk düşer.

2. Eğer âyetin *min* *ve* *lâ* *te* *min* cümlesindeki “*min*” edatı, *beyâniyye* olarak alınırsa ma'rûfu emretmek ve münkeri men etmek, İslâm'ı tebliğ etmek ve anlatmak, haramları ve kötülükleri önlemek, Müslüman toplumun her bir ferдинin görevidir, dolayısıyla bu konuda her Müslüman sorumludur ve her Müslümanın gücü ve bilgisi nispetinde bu görevi yerine getirmesi **farz** olur.²⁶ Bu tercihe göre âyetin *min* *ve* *lâ* *te* *min* cümlesi, *min* *ve* *lâ* *te* *min* takdirindedir.²⁷

Âyetin *min* *ve* *lâ* *te* *min* cümlesindeki *min* *ve* *lâ* *te* *min* tam fiil kabul edilirse *min* kelimesi fail, *min* fiili ile başlayan cümle *min* kelimesinin sıfatı olur. *min* Nakis fiil kabul edilirse *min* kelimesi *min* kelimesinin ismi *min* fiili ile başlayan cümle haberi olur. *min* *ve* *lâ* *te* *min* fiilleri *min* fiiline matuftur.

2. Âl-i İmrân Sûresinin 104. Âyetine Farklı Yaklaşımlar

Geçmişten günümüze Kur'ân-ı Kerîm'i anlamaya çalışan müfessirler, “*min*” edatının konumuna göre âyete anlam vermişlerdir.²⁸ Bu konudaki görüşleri üç maddede toplamak mümkündür:

²¹ Bk. el-Bakara 2/128, 213.

²² en-Nahl 16/120.

²³ Ebû Muhammed Abdürrahman b. Muhammed İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'ân* *ni'l-'azîm*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (Suud: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1419), 3/727.

²⁴ Ebû İshak İbrahim b. es-Serî ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbühû*, thk. Abdülcelil Abdüşşelebî (Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1988), 1/452.

²⁵ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-Sünne* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 2/448; Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmid* *l'tenzil* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1407), 1/396.

²⁶ Bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-Sünne*, 2/448.

²⁷ Zeccac, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbühû*, 1/45.

²⁸ Nizâmeddîn el-Hasan b. Muhammed en-Nisâbüri, *Garâibi'l-Kur'ân ve râğâibi'l-furkân* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416), 2/227.

1. Tâbiîn müfessirlerinden Dahhâk b. Müzâhim'e (ö. 105/723) göre²⁹ âyete muhatap olanlar, Hz. Peygamber'in ashâbıdır. Sahâbe İslâm'ı Hz. Peygamber'den öğreniyor ve insanlara öğretiyorlardı. Diğer Müslümanların da aynı şekilde Kur'an ve Sünnetten öğrenip İslâm'ı insanlara öğretmeleri gerekir. Âyetin ilk muhatapları sahâbe idi, şimdi her bir Müslüman muhataptır. Dolayısıyla her bir Müslüman, insanları hayra davet, ma'rûfu emir ve münkeri men ile sorumludur.³⁰

2. Âyetin muhatabı bütün Müslümanlardır, ancak bu görevi yapmakla yükümlü olanlar, Müslüman yöneticiler ve İslâm'ı iyi bilen müminlerdir.³¹ Bu görüşte olan müfessirlere göre bu görevi toplumda kendisine uyulan bir önder, İslâm'ı ve tebliğ yöntemlerini iyi bilen iki, üç veya daha fazla kişi veya bir grup yerine getirir.³² Mesela müfessir Fahrüddin er-Râzî (ö. 606/1210) bu konuda şöyle demektedir: *انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ* “Ey müminler! Hafif ve ağır, yaya veya vasıtalı, hafif veya ağır silahlı olarak Allah yolunda sefere çıkın. Mallarınızla ve canlarınızla Allah yolunda cihat edin”³³ ve *أَلَا تَتَذَكَّرُونَ عَذَابًا أَلِيمًا وَيَسْتَبَدِلُ قَوْمًا غَيْرَكُمْ وَلَا تَضُرُّوهُ شَيْئًا* “Eğer Allah yolunda sefere çıkmazsanız, Allah, sizi elem veren bir azap ile cezalandırır ve sizi başka bir toplum ile değiştirir. Siz Allah'a hiçbir şekilde zarar veremezsiniz”³⁴ âyetlerinde olduğu gibi Âl-i İmrân Sûresinin 104. âyetteki emir, geneldir. Bütün Müslümanlara yöneliktir, ancak bir grup bu görevi yerine getirirse sorumluluk, diğer Müslümanlardan düşer.³⁵

Müfessir el-Kelbî (ö. 146/763)³⁶, Mükâtil b. Süleyman³⁷, Süfyan es-Sevrî (ö. 161/778), Taberî (ö. 310/923)³⁸, İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938),³⁹ Mâtürî-

²⁹ Razî, *Mefâtihu'l-gayb*, 8/315.

³⁰ Razî, *Mefâtihu'l-gayb*, 8/315.

³¹ Mekkî b. Ebî Talib, *el-Hidâye ilâ bülûğu'n-nihâye* (by.: Mecmûatü Buhûsî'l-Kitab ve's-Sünne, 2008), 2/1089.

³² İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kurâni'l-Azîm*, 3/726.

³³ et-Tevbe 9/41.

³⁴ et-Tevbe 9/39.

³⁵ “مَتَى قَامَ بِهِ الْبَغْضُ سَقَطَ عَنِ الْبَاقِينَ” Razî, *Mefâtihu'l-gayb*, 8/314-315; Ebû Sa'îd Abdullâh b. Ömer el-Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vil* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabi, 1418), 2/31.

³⁶ Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkindî, *Bahru'l-ulûm* (b.y.: y.y., ts.), 1/236.

³⁷ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423), 1/393.

³⁸ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'ul-beyân an te'vili âyi'l-Kur'an* (b.y.: Mûesse-setü'r-Risâle, 2000), 7/90.

³⁹ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kurâni'l-Azîm*, 3/726.

dî (ö. 333/644),⁴⁰ Zemahşerî (ö. 538/1144),⁴¹ Fahrüddîn er-Râzî⁴², Kurtubî (ö. 671/1273)⁴³, Nesefî (ö. 710/1310)⁴⁴, İbn Cüzey (741/1340)⁴⁵, İbn Kesîr (ö. 774/1373)⁴⁶, Süyûtî (ö. 911/1505)⁴⁷, Şevkânî (ö. 1250/1834)⁴⁸, Kâsımî (ö. 1914)⁴⁹, Mustafa el-Merâğî (ö. 1954)⁵⁰, Muhammed Sıddıkhan⁵¹ ve İbn Fûrs⁵² bu görüştedir.

Bu görüşte olanlara göre hayra davet, ma'rûfu emir ve münkeri men görevini Müslüman toplumun her ferdi değil, İslâm'ı bilen bir grup yapacaktır. Bu yorumu tercih edenlere göre her Müslüman ma'rûfu emir ve münkeri men görevini yerine getiremez, çünkü bu görevi yapacak kişilerin özel eğitilmesi gerekir. Bu eğitimi almayanlar iyiliği ve kötülüğü anlatma görevini hakkıyla yerine getiremezler.⁵³ Bu görüşe Tevbe Sûresinin 122. âyeti delil olarak zikredilmiştir. Âyetin anlamı şöyledir: “Müminlerin hepsinin top-tan sefere çıkmaları doğru değildir. Bu itibarla onlardan her kesimden bir grubun, din konusunda sağlam ve derinlemesine bilgi sahibi olmaları ve savaşa çıkanlar kendilerine döndükleri zaman kavimlerini uyarmaları için sefere çıkmamaları gerekir. Umulur ki onlar, haramlardan sakınırlar.”

Bu görüşte olanlar görüşlerine ayrıca şu delilleri de zikretmişlerdir:

⁴⁰ “أن جماعة منهم إذا قاموا على الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر سقط ذلك عن الآخرين” Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-Sünne*, 2/448.

⁴¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1-396.

⁴² Razî, *Mefâtihu'l-gayb*, 8/314-315.

⁴³ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964), 4/165.

⁴⁴ Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vil* (Beyrût: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998), 1/280-281.

⁴⁵ İbn Cüzey Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed, *et-Teshîl li ulûmi't-tenzîl* (Beyrût: Dâru'l-Erkam, 1416), 1/16.

⁴⁶ Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm* (b.y.: Dâru't-Tayyibe, 1999), 2/9.

⁴⁷ Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1422), 1/312.

⁴⁸ Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr* (Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1424), 1/423.

⁴⁹ Muhammed Cemâlüddin b. Muhammed el-Kâsımî, *Mahâsinü't-te'vil* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418), 2/374.

⁵⁰ Ahmed b. Mustafa el-Merâğî, *et-Tefsîr* (b.y.: Şirketü Mektebe ve Matbaa Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1946), 4/23.

⁵¹ Ebü Muhammed Muhammed Sıddıkhan el-Kinnûcî, *Fethu'l-beyân fi makâsidi'l-Kur'ân* (Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1992), 2/30.

⁵² İbn Fûrs Ebü Muhammed Abdülmün'im b. Abdürrahîm, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru İbn Hazm li't-Tibâati ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 2006), 2/34.

⁵³ Bk. Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, 1/236; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 4/165.

(a) Âyetteki “*min*” edatı *ba'zıyyedir*, dolayısıyla her bir Müslümanın değil, ehil olan Müslümanların bu görevi yerine getirmeleri gerekir.

(b) Âyetteki *أُمَّةٌ* kelimesinin nekre olması, bu görevi yerine getirenlerin az olduğuna delalet eder.⁵⁴

(c) Bu görevi yapmaya gücü yetmeyenler, hastalar, engelliler ve acizler, bu görevi yerine getiremeyecekleri için⁵⁵ emir, toplumun her bir ferdine yönelik değildir.

3. Âyetin muhatabı bütün Müslümanlardır, dolayısıyla her bir Müslüman, gücü ve imkânı nispetinde bu görevi yapmakla yükümlüdür. Bu görüşte olan müfessirler, her Müslümanın bu görevi eli ile veya dili ile veya kalbi ile yapması gerekir.⁵⁶ Mesela müfessir Semerkandî (ö. 373/983) bu konuda şöyle demiştir: Yöneticilerin elleri, bilginlerin dilleri, halkın kalbi ile bu görevi yapması gerekir.⁵⁷ Fahrüddîn er-Râzî, âyetin *كُونُوا أُمَّةً دُعَاءً إِلَىٰ* “*Ey müminler! Siz insanları hayra çağırın, ma'rûfu emreden ve münkeri men eden bir toplum olun*” anlamında olduğunu söylemiştir.⁵⁸

Müfessir Zeccâc (ö. 311/923)⁵⁹, Sa'lebî (ö. 427/1035)⁶⁰, Vâhidî (ö. 468/1076)⁶¹, Sem'ânî (ö. 489/1096)⁶², Beğavî (ö. 516/1122)⁶³, İbn Ebî Zeminîn (ö. 399/1008)⁶⁴, Abdülkerîm Yunus el-Hattabî (ö. 1926)⁶⁵, Şa'râvî (ö.

⁵⁴ Şerefüddin el-Huseyin b. Abdullah et-Tibî, *Fütûhu'l-gayb fî'l-keşfi an kunâ'r-rayb* (b.y.: y.y., 2013), 4/207.

⁵⁵ Razî, *Mefâtihu'l-gayb*, 8/314.

⁵⁶ Razî, *Mefâtihu'l-gayb*, 8/314.

⁵⁷ “إن الأمرء يجب عليهم الأمر والنهي باليد والعلماء باللسان والعوام بالقلب”, Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, 1/236.

⁵⁸ Razî, *Mefâtihu'l-gayb*, 8/314.

⁵⁹ Zeccac, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbühü*, 1/452.

⁶⁰ Sa'lebî, *el-Keşfü ve'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, 3/122.

⁶¹ Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *el-Vecîz fî tefsîri kitâbi'l-azîz* (Beyrût: Dâru'n-Neşr, 1415), 226; Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *el-Vasît fî tefsîri kitâbi'l-azîz* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 1/474.

⁶² Ebü'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed es-Sem'ânî, *Tefsîrüh'l-Kur'ân* (Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1997), 1/347.

⁶³ Ebü Muhammed el-Hasan b. Mes'ûd el-Beğavî, *Me'âlimüh'tenzîl fî tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabiyye, 1420), 1/48.

⁶⁴ İbn Ebi Zemenin Ebü Abdullah Muhammed b. Abdullah, *Tefsîrüh'l-Kur'ânî'l-azîz* (Kahire: y.y., 2002), 1/308.

⁶⁵ Abdülkerîm Yunus el-Hatîb, *Tefsîrüh'l-Kur'ân li'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru'l-Fikri'l-Arabiyyi, ts.), 2/542.

1998)⁶⁶, Tâhir b. Âşur (ö. 1973)⁶⁷ ve Vehbe Zuhaylî⁶⁸ bu görüştedir.

Bu görüşte olanlar, görüşlerine başta Âl-i İmrân Süresinin 110. âyeti ile şu delilleri zikretmişlerdir:

(a) Âyetteki “*min*” edatı, *ba’zıyye* değil, *beyâneyye*dir. Âyetteki “*min*” edatı, *فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ* “*Artık putlara tapma pisliğinden kaçının*”⁶⁹ âyetindeki “*min*” edatı gibidir. Âyet, “putların bir kısmından değil, hepsinden sakının” anlamındadır. Tıpkı bu âyette olduğu gibi Âl-i İmrân Süresinin 104. âyetindeki “*min*” edatı da *beyâniyye*dir, dolayısıyla Müslüman toplumu sadece bir grubu değil, tamamı bu görevden sorumludur.

Bazı müfessirler, âyetteki “*min*” edatının *beyâneyye* veya *ba’zıyye* olabileceğini dikkate alıp her iki anlamı ve bu konudaki görüşleri vermekle yetinmişlerdir.⁷⁰ Mesela İbn Atiyye (ö. 541/1147),⁷¹ Beydâvî (ö. 685/1286),⁷² Ebû Hayyan (ö. 745/1344),⁷³ İbn Mülakkın,⁷⁴ Sa’âlibî (ö. 875/1471),⁷⁵ Ebü’l-Abbas Muhammed b. Ahmed⁷⁶ ve Tîbî (ö. 743/1343)⁷⁷ bu yöntemi tercih etmiştir.

3. Âyette Yapılması Emredilen Görevler

Âyette üç görevin yapılması kesin bir üslupla emredilmiştir:

1. *Hayra çağırma*. **Hayr** çok anlamlı bir kelimedir. Müfessirler bu ke-

⁶⁶ Muhammed Mütevellî eş-Şa’râvî, *et-Tefsîr* (b.y.: Metâbi’u Ahbâri’l-Yevm, 1997), 3/1664.

⁶⁷ Muhammed Tâhir b. Âşur, *et-Tenvîr ve’t-tahrîr* (Tunus: ed-Dâru bi’t-Tunusiyye, 1984), 4/37.

⁶⁸ Vehbe b. Mustafa ez-Zuhaylî, *et-Tefsîru’l-münîr* (Dımaşk: Dâru’l-Fikri’l-Mu’âsır, 1418), 12/24.

⁶⁹ el-Hac 22/30.

⁷⁰ Ebü’l-Kâsım el-Huseyin b. Muhammed er-Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî garîbi’l-Kur’ân* (b.y.: Külliyyetü’l-Âdâb, 1999), 2/772-773; Ebü’l-Kâsım Mahmûd b. Hamza el-Kirmânî, *Garâibü’t-tefsîr ve acâibü’t-te’vîl* (Cidde: Dâru’l-Kıbleti li’s-Sekâfeti’l-İslâmiyye, ts.), 1/264.

⁷¹ İbn Atiyye Ebü Muhammed Abdülhak b. Gâlib, *Muharrarü’l-vecîz fî tefsîri icâzi’l-beyân an me’âni’l-Kur’ân* (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1422), 1/486.

⁷² Beydâvî, *Envâru’t-tenzil ve esrâru’t-te’vîl*, 2/31.

⁷³ Ebü Hayyan Muhammed b. Yûsuf, *el-Bahru’l-muhîd* (Beyrût: Dâru’l-Fikr, 1420), 3/289.

⁷⁴ İbn Mülakkın Ebü Hafs Sirâcüddin Ömer b. Ali, *el-Lübâb fî ulûmi’l-kitâb* (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1998), 5/449.

⁷⁵ Ebü Zeyd Abdürrahman b. Muhammed es-Sa’âlibî, *el-Cevâhiru’l-hisân fî tefsîri’l-Kur’ân* (Beyrût: Dâru İhyâüt-Türâsi’l-Arabî, 1418), 2/88.

⁷⁶ Ebü’l-Abbas Muhammed b. Ahmed, *el-Bahru’l-medîd fî tefsîri’l-mecîd* (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2002), 1/389.

⁷⁷ Tayyibî, *Fütûhu’l-gayb*, 4/207.

limeye şu anlamları vermişlerdir: İman, İslâm, dinî hükümler,⁷⁸ Kur'an ve Sünnete,⁷⁹ Allah'a ve Peygambere itaat,⁸⁰ fert ve topluma yararı dokunan her türlü iyilik, güzellik ve nimet,⁸¹ dünyevî ve uhrevî faydası olan iyi, yararlı ve değerli olan her şey.⁸² “*Hayra davet*”, dinî tekliflerin tamamını kapsar.⁸³

2. *Ma'rûfu emretmek*. **Emir** kelimesi sözlükte buyruk, talep, istek anlamına gelir. Yukarıdan aşağıya, büyükten küçüğe yapılan talebe **emir**, aşağıdan yukarıya yapılan talebe **dua** denir. Bir kimsenin, yönetiminde olan bir kimseye bir şeyi “*افعل*” (*yap*) demesi emirdir. Bilmek ve idrak etmek, itiraf ve ikrar etmek, ödüllendirmek, sabretmek ve başkan olmak anlamlarındaki “a-r-f” kökünden türeyen **ma'rûf**, sözlükte bilinen ve tanınan şey, ihsan ve iyilik demektir. Dinî bir terim olarak **ma'rûf**; iman, salih amel, Allah ve peygamberine itaat,⁸⁴ Kur'an ve Sünnete ittiba, ihsan, takva, aklın ve dinin iyi ve güzel, hoş ve yararlı gördüğü söz, eylem ve davranış demektir.⁸⁵ İslâm dininin bütün emir, öğüt ve tavsiyeleri **ma'rûf** kavramına dâhildir. Dolayısıyla “ma'rûfu emretmek”, Allah ve peygamberin yapılmasını istediği görevleri, akl-ı selîmin iyi, güzel ve yararlı gördüğü şeyleri insanlara emretmek, yapılmasını istemek ve tavsiye etmektir.⁸⁶

3. *Münkeri nehyetmek*. **Nehiy** kelimesi sözlükte yasaklamak ve bir fiilin yapılmasını men etmek; **münker** ise sözlükte aklın ve gönlün kabul etmediği, tuhaf ve yadırganan kötü şey demektir. Dinî bir kavram olarak münker; Allah ve peygamberin yapılmasını yasakladığı ve akl-ı selîmin çirkin, kötü ve zararlı gördüğü ve kabul etmediği şey demektir.⁸⁷ İnkâr, şirk, nifak, Allah ve Peygambere isyan gibi kitap ve sünnete aykırı olan,⁸⁸ İslâm'ın çirkin, kötü, günah ve haram olarak bildirdiği söz, eylem ve davranışların tamamı bu kavrama dâhildir.

Aslında “*hayra çağırma*”, ma'rûfu emir ve münkeri men görevini de kapsar. Çünkü hayra çağırma genel, ma'rûf emir ve münkeri men ise,

⁷⁸ Taberî, *Câmi'ul-beyân an te'vili âyi'l-Kur'an*, 7/90; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an ve i'râbühü*, 1/452.

⁷⁹ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 2/91.

⁸⁰ İbn Atiyye, *Muharrarü'l-vecîz fi tefsîri icâzi'l-beyân an me'âni'l-Kur'an*, 1/486; Ebû Hayyan Muhammed b. Yûsuf, *el-Bahru'l-muhît fi t-tefsîr* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1420), 3/289.

⁸¹ Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, 1/236.

⁸² Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, 2/32.

⁸³ Neseî, *Medâriku't-tenzîl*, 1/280-281.

⁸⁴ Vâhidî, *el-Vasîl*, 1/474.

⁸⁵ Râğîb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, 2/770; Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-Sünne*, 2/451.

⁸⁶ Taberî, *Câmi'ul-beyân*, 7/90-91.

⁸⁷ Râğîb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, 2/770; Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-Sünne*, 2/451.

⁸⁸ Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, 1/236.

özeldir. “Hayra çağırma” ile maksat hâsıl olacağı halde ma’rûfu emir ve münkeri men görevi önemine binaen ayrıca zikredilmiştir.⁸⁹

Kur’ân-ı Kerîm’de 30 âyette *ma’rûf* kelimesi “iyi, güzel, örf haline gelmiş tutum ve davranışlar” anlamında kullanılmıştır. *Münker* kelimesi ise 16 âyette geçer, bunların sekizinde ma’rûf kelimesiyle birlikte “iyiliği emretme, kötülüğe karşı çıkma” anlamını ifade edecek şekilde, diğerlerinde ise genel olarak “kötü, çirkin, kamu vicdanını rahatsız eden, meşruiyet sınırını aşan tutum ve davranışlar” anlamında kullanılmıştır.

4. Konuyu Kur’an Bütünlüğü İçinde Anlamak

Konuya Kur’an bütünlüğü içinde baktığımızda İslâm’ı tebliğ etmek, ma’rûfu emretmek ve münkeri men etmek görevinin farz olduğunu öğreniyoruz. Bu konuda İslâm bilginleri ittifak etmiş, her hangi bir ihtilaf olmamıştır. Bu görevi yapmakla sadece bir grup Müslüman mı yoksa her bir Müslümanın mı sorumlu olduğu, başka bir ifade ile bu görevin, farz-ı ayın mı yoksa farz-ı kifâye mi olduğu konusunda ihtilaf edilmiştir. Konuya Kur’an bütünlüğü içinde baktığımızda, aşağıda zikredeceğimiz deliller çerçevesinde âyette zikredilen İslâm’ı tebliğ etmek, ma’rûfu emretmek ve münkeri men etmek görevinin her bir Müslümana farz olduğunu söyleyebiliriz:

1. Âyetin ilk cümlesinde geçen “min” edatının ba’zıyye değil, beyâniyye olduğuna 104. âyetin *هُمُ الْمُفْلِحُونَ* “İşte kurtuluşa erenler, sadece bunlardır” anlamındaki son cümlesi delildir. Cümledeki *وَأُولَئِكَ* “bunlar” ve *هُمُ* “onlar” zamiri ile işaret edilenler, İslâm’ı tebliğ etmek, ma’rûfu emretmek ve münkeri men etmek görevini yapanlardır. Eğer âyetin başındaki “min” edatı *ba’zıyye* olarak kabul edilirse sadece bu görevi yerine getirenler, “kurtuluşa ermiş olurlar,” bu görevi yapmayanlar, “kurtuluşa erenler” kavramına dâhil edilmemiş olurlar.

Umduklarına nail ve korktuklarından emin olan kimseler anlamına gelen⁹⁰ *هُمُ الْمُفْلِحُونَ* kelimesi, âyetlerde iman edip salih ameller işleyen ve haramlardan sakınan bütün müminleri kapsar. Mesela Bakara Sûresinin *هُمُ الْمُفْلِحُونَ* “Ancak bunlar, kurtuluşa erenlerdir” anlamındaki beşinci âyetinde muttakî müminlerin, Mü’minûn Sûresinin *قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ* “Gerçekten müminler, kurtuluşa erdi” anlamındaki birinci âyetinde Firdevs Cennetinin varisleri olan müminlerin kurtuluşa erdikleri bildirilmektedir. Bu âyetlerde kurtuluşa erdiği bildirilen müminlerin bazı nitelikleri zikredildiği gibi konumuz olan âyette de müminlerin üç niteliği bildirilmektedir. Dolayısıyla âyetin son cümlesi, ilk cümlesindeki “min” edatının *beyâniyye* olduğuna delalet eder. Şu hadis de bunun delilidir: *مَنْ أَتَقَى النَّاسَ مِنْ أَنْتَقَى النَّاسَ* “İnsanların en muttakî olanı kimdir? Sorusuna Hz. Peygamber (s.a.s.), *أَمْرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأَوْصَلَهُمْ*, (s.a.s.),

⁸⁹ Beydâvî, *Envâru’l-tenzil*, 2/32; Nesefî, *Medâriku’l-tenzil*, 1/280-281; Sa’lebî, *el-Keşfü ve’l-beyân*, 3/122.

⁹⁰ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 3/727.

لِلرَّحِمِ “Onların ma'rûfu en çok emredenleri, münkeri en çok men edenleri ve sıla-i rahmi in çok sürdürenleridir.”⁹¹ cevabını vermiştir. Cennet muttakiler için hazırlanmıştır.⁹² Bu itibarla Hz. Peygamber (s.a.s.), müminlerin muttakî olmalarını teşvik etmekte, muttakî müminlerin niteliklerden üçünü bildirmektedir. Bu niteliklerin başında ma'rûfu emir ve münkeri men görevi gelmektedir. Dolayısıyla anlamaya çalıştığımız âyetteki هُمُ الْمُفْلِحُونَ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ وَأَنْتُمْ الْمُفْلِحُونَ” Hayra davet eder, ma'rûfu emreder ve münkeri men ederseniz o zaman siz kurtuluşa eren kimseler olursunuz” takdirindedir.⁹³

2. *Ma'rûfu emretmek Allah ve Hz. Peygamber'in kesin emridir:* Bu hususu şu âyetler açıkça ifade etmektedir:

“Ey Peygamberim! Sen fayda versin veya vermesin Kur'an ile öğüt ver.”⁹⁴

“Ey Peygamberim! Sen öğüt ver, çünkü öğüt müminlere fayda verir.”⁹⁵

“Öğüt vermek”; insanları İslâm'a davet etmek, ma'rûfu emretmek ve münkeri men etmektir. Hz. Peygamber'e yapılan emir, aynı zamanda müminlere yapılan bir emirdir.

يَا بُيَّيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأَضْيِرْ عَلَىٰ مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزِيمِ الْأُمُورِ
“Yavrum! Namazı dosdoğru kıl, ma'rûfu emret, münkeri men et, sana isabet eden şeylere, başına gelen musibetlere sabret, çünkü bunlar, kararlılıkla mutlaka yapılması gereken işlerdendir.”⁹⁶ âyetinde namaz kılmak ve musibetlere sabretmek gibi ma'rûfu emir ve münkeri men birlikte zikredilmiştir.

3. *Ma'rûfu emretmek ve münkeri men etmek, Müslüman toplumun ortak özelliğidir.* Bu husus, Âl-i İmrân Sûresinin 110. âyetinde açıkça bildirilmektedir:

“Ey müminler! Siz, insanlar için çıkarılmış en hayırlı toplumsunuz. Siz ma'rûfu emreder, münkeri men eder ve Allah'a iman edersiniz.”

Bu âyette geçen “ümme” ile maksat, Ümmet-i Muhammed yani Müslüman toplumdur. Âyete göre Müslüman toplum, diğer insanlar için seçilmiş en hayırlı toplumdur. “En hayırlı toplum” demek; en ahlâklı, insanlara

⁹¹ Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe, *el-Musanneffî l-ehâdisi ve l-âsâr* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 7/504, No. 37580.

⁹² Âl-i İmrân 3/133.

⁹³ Sem'ânî, *Tefsîr*; 1/347.

⁹⁴ el-A'lâ 87/9.

⁹⁵ ez-Zâriyât 51/55.

⁹⁶ Lokmân 31/17.

en faydalı, en dürüst ve örnek toplum demektir. Âyette bu niteliğe sahip müminler övülmektedir. Peygamberimiz (s.a.s.), *“Ümmetim, ümmetlerin en hayırlısıdır”*⁹⁷ sözleri ile âyet-i kerimeyi tefsir etmiştir. Bu hayırlı ümmetin âyette üç niteliği bildirilmiştir: İman, ma’rûfu emir ve münkeri men. Dolayısıyla ma’rûfu emir ve münkeri men görevi, Müslüman toplumun ortak özelliğidir. Âyet, Müslüman toplumum her bir ferдинin ma’rûfu emretmek ve münkeri men etmekle görevli olduğunu ifade eder.⁹⁸

4. *Ma’rûfu emretmek ve münkeri men etmek, kadın ve erkek her Müslümanın bir niteliğidir.* Bu husus, Tevbe Sûresinin 71. âyetinde şöyle beyan edilmektedir: *وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ* *“Mümin erkekler ve mümin kadınlar, birbirlerinin dostlarıdır. Onlar, ma’rûfu (imani, iyi ve güzel şeyleri) emrederler; münkeri (inkârı, kötü ve çirkin şeyleri) men ederler; namazı dosdoğru kılarlar; zekâtı verirler, Allah’a ve Peygamberine itaat ederler. İşte Allah, bu kimselere merhamet edecektir.”*

Bu âyette müminlerin beş niteliği bildirilmiştir: (1) Erkek ve kadın müminler, birbirlerinin dostlarıdır. (2) Ma’rûfu emrederler ve münkeri men ederler. (3) Beş vakit namazı dosdoğru kılarlar. (4) Zekâtlarını verirler. (5) Allah ve peygamberine itaat ederler.

وَالَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ

*“Eğer kendilerine yeryüzünde imkân verirsek, Müslüman kimseler namazı dosdoğru kılarlar; zekâtı verirler; iyiliği emrederler ve kötülüğü yasaklarlar.”*⁹⁹ anlamındaki âyette ma’rûfu emretmek ve münkeri men etmek, namaz ve zekât ile birlikte zikredilmiştir. Âyetin başındaki *الَّذِينَ* *“kimse-ler”* ile maksat, savaşmalarına izin verilen ve Allah’ın dinine yardım eden peygamberin ashâbı ve onların izinden giden müminlerdir. *“Yeryüzünde imkân verilmesi”*, müminlerin din özgünlüğüne ve yaşadıkları topraklarda yönetimi ellerinde bulundurmaları, güç ve imkân sahibi olmalarıdır. Bu kimselerin dört özelliği zikredilmiştir: (1) Namazlarını dosdoğru kılarlar. (2) Mallarının ve servetlerinin zekâtlarını verirler. (3) Ma’rûfu emrederler. (4) Münkeri men ederler.

Yukarıdaki her iki âyette ma’rûfu emretmek ve münkeri men etmek, müminlerin özelliği olarak zikredilmiştir. Dolayısıyla namaz kılmak ve dinen zengin olanların zekât vermeleri farz olduğu gibi ma’rûfu emir ve münkeri men görevi de aynı şekilde farzdır.

⁹⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/156, No. 763.

⁹⁸ Razi, *Mefâtihu l-gayb*, 8/314.

⁹⁹ el-Hac 22/41.

التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الْأَمْرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ

“(Şirk, inkâr, nifak ve isyandan) tövbe edenler, ibadet edenler, hamd edenler, oruç tutanlar, rükû edenler, secde edenler (namazlarını kılanlar), ma'rûfu emredenler ve münkeri nehyedenler ve Allah'ın sınırlarını, (farzlarını, emir ve yasaklarını) koruyanlar (var ya ey peygamberim! İşte böyle olan) müminleri cennetle müjdele.”¹⁰⁰ anlamındaki âyette ma'rûfu emretmek ve münkeri menetmek, cennetle müjdelenen müminlerin nitelikleri arasında zikredilmiştir.

5. Salihlerden olabilmek için ma'rûfu emretmek ve münkeri men etmek gerekir. Bu husus, şu âyetlerde açıkça bildirilmektedir:

يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ “(Yahudi ve Hıristiyanlardan Müslüman olanlar), Allah'a ve âhîret gününe iman ederler; ma'rûfu emreder; münkeri men ederler; hayır işlerinde birbirleriyle yarışır; işte onlar, salih olan kimselerdendir.”¹⁰¹ anlamındaki âyet, Yahudi ve Hıristiyanlardan iman edenlerle ilgilidir. Bu âyetten bir önceki âyetin anlamı şöyledir: “(Yahudi ve Hıristiyanlardan mümin olanlar ile kâfir olanlar) bir değildir. Kitap ehlinen, iman edip hakkı tanıyan, dosdoğru olan ve adaleti yerine getiren bir topluluk vardır. Onlar, gece saatlerinde Allah'ın âyetlerini okurlar ve secde ederler; yatsı namazını kılarlar.”¹⁰² Bu âyette kitap ehlinin iki kısım olduğu bildirilmektedir: Biri iman edenler, diğeri inkârda ısrar edenler. Âyette iman edenlere *ümme* *ümme* *ümme* denilmektedir. Bunun zıddı “*ümme-i mezmûme*” yani yerilen toplumdur. Yüce Allah, Âl-i İmrân Süresinin 113-115. âyetlerinde Yahudi ve Hıristiyanlardan iman edenlerin dokuz niteliğini bildirmiş ve onları övmüştür. Bu nitelikler şunlardır: (1) Allah'a ve âhîret gününe iman ederler. (2) Hakkı tanıyıp ve adalet ile hareket ederler. (3) Gece saatlerinde Kur'an okurlar. (4) Namazlarını kılarlar. (5) Ma'rûfu emrederler. (6) Münkeri men ederler. (7) Faziletli ve iyi amelleri yapmada yarışır. (8) Salih insanlardır. (9) Muttakî insanlardır. Görüldüğü üzere dokuz özelliğin ikisi ma'rûfu emir ve münkeri mendir. Salih insanlardan olabilmek için bu görevi yapmak gerekmektedir.

Kur'an-ı Kerim'de öğüt vermek, doğru yolu göstermek, ma'rûfu emretmek ve münkeri men etmek, insanları İslâm'a, iyilik ve güzelliğe, iman, ibadet, ahlâk, itaat ve salih amelleri yapmaya çağırarak, şirk, inkâr, isyan, zulüm, günah, haram ve kötülüklerden, kötü söz, eylem ve davranışlardan sakındırmak anlamını ifade eden pek çok âyet vardır. Kur'an'da sekiz âyette

¹⁰⁰ et-Tevbe 9/112.

¹⁰¹ Âl-i İmrân 3/114.

¹⁰² Âl-i İmrân 3/113.

“ma’rûfu emretme” ifadesi yer almakta ve bir âyette ma’rûfu yasaklamak münafilekların özelliği olarak zikredilmekte ve bu kimseler kınanmaktadır.¹⁰³

Kur’ân’ı Kerim’de ma’rûfu emir ve münkeri men ifadelerinin dışında vaaz¹⁰⁴, mev’ize¹⁰⁵, zikr¹⁰⁶, zikrâ¹⁰⁷, tezkire¹⁰⁸, nasihat¹⁰⁹ ve tavsiye¹¹⁰ gibi öğüt verme; talim¹¹¹, irşat¹¹² ve hidâyet¹¹³ gibi bilgilendirme ve yol gösterme ile ilgili kavramlar, inzâr¹¹⁴, tahzîr¹¹⁵ ve tebşîr¹¹⁶ gibi müjdeleme ve sakındırma; hikmet, kavli-leyyin¹¹⁷, kavli-beliğ¹¹⁸, kavli-hasen¹¹⁹, kavli-ma’rûf¹²⁰ ve mücadele-i hasene¹²¹ gibi sözlü tebliğin sunumu; üsve-i hasene¹²² ve şahid yani örneklik etme¹²³ gibi fiilî tebliğ ile ilgili olan kavramlar kullanılarak İslâm’ı tebliğ, dinî görevleri emir, haram ve günahlardan sakındırma görevi teşvik edilmiştir.

Yüce Allah, son peygamber Hz. Muhammed’i (s.a.s.) öğüt verici¹²⁴ uyarıcı, müjdeleyici ve hak davetçi¹²⁵ olarak göndermiştir. Peygamberimiz (s.a.s.), sağlığında Kur’an’ı insanlara tebliğ etmiş, açıklamış, öğüt vermiş¹²⁶ ve iyiliği emredip onları kötülüklerden men etmiştir. Âyette بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ *“Peygamber iman edenlere ma’rûf emreder ve münkeri men eder”*¹²⁷ denil-

¹⁰³ et-Tevbe 9/67.

¹⁰⁴ Bk. en-Nisâ 4/58.

¹⁰⁵ Bk. en-Nahl 16/125.

¹⁰⁶ Bk. et-Tekvîr 27.

¹⁰⁷ Bk. el-Müddessir 74/31.

¹⁰⁸ ez-Zâriyat 51/55.

¹⁰⁹ el-A’râf 7/68.

¹¹⁰ el-En’âm 6/151, 153.

¹¹¹ en-Necm 53/4-5.

¹¹² el-Kehf 18/17.

¹¹³ er-Ra’d 13/ 7.

¹¹⁴ el-Ahzâb 33/45.

¹¹⁵ Âl-i İmrân 3/28, 30.

¹¹⁶ en-Nisâ 4/165.

¹¹⁷ Tâhâ 20/43-44.

¹¹⁸ en-Nisâ 4/63.

¹¹⁹ en-Nisâ 4/9.

¹²⁰ en-Nisâ 4/5,8.

¹²¹ en-Nahl 16/125.

¹²² el-Ahzâb 33/21.

¹²³ el-Bakara 2/143

¹²⁴ Bk. el-Gâşiye 88/21.

¹²⁵ Bk. el-Ahzâb 33/45-46.

¹²⁶ Bk. İbn Mâce, “Fiten”, 10 (No. 3961).

¹²⁷ el-A’râf 7/157.

mektedir. Müslümanların da toplum içindeki konumlarına, bilgi ve becerilerine, maddî ve manevî güçlerine göre bu görevi yapmaları gerekir. Topluma İslâm'ın ve salih kulların hâkim olması¹²⁸, güven ve huzurun sağlanması ancak bu şekilde mümkün olur.

Yüce Allah, işledikleri kötülüklerden birbirlerini men etmemeleri sebebiyle Yahudileri kınamakta ve yermektedir.¹²⁹ Yüce Allah, Eyle kasabası¹³⁰ Yahudilerine cumartesi günleri balık avlama yasağı getirmiştir.¹³¹ Bu yasak konusunda Yahudiler üç grup olmuştur: (a) *İsyankâr gurup*. Bu grup yasağı ihlâl etmiş, cumartesi günü balıkların sürüler halinde deniz kıyısına ve su üzerine çıkmalarını fırsat bilip balıkları avlamıştır. (b) *Suskun grup*. Bu grup yasağa uymuş, yasağı ihlâl edenlere de müdahale etmemiş, irşadın yararsız olduğunu düşünmüştür. (c) *Yasağa uyan ve insanları bu yasağı ihlâl etmekten men eden grup*. Bu grup, hem yasağa uymuş hem de yasağı ihlâl edenlere öğüt vermiş, onları cumartesi günü balık avlamaktan men etmeye çalışmıştır. Suskun gurup, münkeri men eden guruba, “Siz Allah'ın helâk edeceği veya şiddetli bir azap ile azap edeceği kimselere niçin öğüt veriyorsunuz?” demiştir. Onlar da, “Rabbimize bir mazeret olarak ve belki Allah'a karşı gelmekten sakınırlar diye öğüt veriyoruz” demişlerdir. Abdullah b. Abbas'ın (ö. 67/687) beyanına göre yüce Allah, cumartesi günü balık avlama yasağını ihlâl edenleri ve bu kimseleri yasaktan men etmeyenleri cezalandırmış, yasağa riâyet eden ve yasağı ihlâl edenlere de engel olmaya çalışan kimseleri azaptan kurtarmıştır.¹³²

5. Konuyu Sünnet Bağlamında Anlamak

Konuya Kur'an bütünlüğünde baktığımızda Âl-i İmrân Süresinin 104. âyetinde insanları hayra çağırma, ma'rûfu emretme ve münkeri men etme görevinin toplumun sadece bir grubunun değil, her Müslümanın görevi olduğunu yukarıda ifade ettik. Şüphesiz Kur'an'ı en iyi anlayan Hz. Peygamber'di. Çünkü Hz. Peygamber'in Kur'an ile ilgili temel görevlerinden biri “Kur'an'ı tebyîn etmek” yani âyetlerin anlamını, içeriğini ve hükümlerini

¹²⁸ Bk. el-Enbiyâ 21/105.

¹²⁹ el-Mâide 5/79.

¹³⁰ Eyle kasabası, Medine ile Şam arasındaki sahil boyunda yer alan Yahudilerin yaşadığı bir yerleşim yeridir.

¹³¹ el-A'râf 7/163-166.

¹³² قال ابن عباس: كانوا أثلاثًا: ثلث نَهوا وثلث قالوا: لم تعظون قوماً الله مهلكهم وثلث أصحاب، “الخطيئة فما نجا إلا الذين نهوا وهلك سائرهم” Bu konuda Abdullah ibn Abbas şöyle demiştir: “Yahudiler üç grup oldular. Üçte biri cumartesi balık avlamayı men etti, üçte biri balık avlamayı men edenlere, “Allah'ın kendilerini helâk edeceği kimselere niçin öğüt veriyorsunuz” dedi, üçte biri de yasağı ihlâl edip günahkâr olan kimseler idi. Allah ancak yasağın işlenmesini nehyedenleri azaptan kurtardı, diğerlerini helâk etti.”, Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 13/194.

açıklamak¹³³ ve toplumu dünyevî ve uhrevî tehlikelere karşı uyarmaktı.¹³⁴ Bu itibarla ma'rûfu emir ve münkeri men ile ilgili Hz. Peygamber'in birçok beyanı vardır. Bu beyanlar, ma'rûfu emretmenin ve münkeri men etmenin, toplumun bir bölümünün değil, tamamının görevi olduğunu ifade etmektedir. Konumuza delil olması açısından hadislerden bazılarını örnek olarak vermek istiyoruz:

وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَتَأْمُرَنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلَتَنْهَوَنَّ عَنِ الْمُنْكَرِ أَوْ لَيُوشِكَنَّ اللَّهُ أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عِقَابًا مِنْهُ ثُمَّ تَدْعُونَهُ فَلَا يُسْتَجَابُ لَكُمْ
 “Canım kudret elinde olan Allah'a yemin ederim ki ya ma'rûfu kesinlikle emreder ve münkeri men edersiniz veya Allah en yakın zamanda toplumun tamamını afet ve musibetlerle cezalandırır, sonra siz Allah'a dua edersiniz fakat duanıza icabet edilmez.”¹³⁵

“İnsanlar, zalim kimseyi gördüğü zaman onu zulümden men etmezlerse Allah en yakın zamanda herkesi, zalimi de zulme engel olmayanları da cezalandırır.”¹³⁶

مَا مِنْ قَوْمٍ يُعْمَلُ فِيهِمْ بِالْمَعَاصِي، ثُمَّ يَقْدِرُونَ عَلَى أَنْ يُغَيِّرُوا ثُمَّ لَا يُغَيِّرُوا إِلَّا يُوشِكُ أَنْ يَعْمَهُمُ اللَّهُ
 “Herhangi bir toplumdaki insanlar, bunu değiştirmeye gücü yettiği halde değiştirmezlerse, Allah en yakın zamanda o toplumun hepsini cezalandırmış olmasın.”¹³⁷

كَأَلَّا وَاللَّهِ لَتَأْمُرَنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلَتَنْهَوَنَّ عَنِ الْمُنْكَرِ وَلَتَأْخُذَنَّ عَلَى يَدَيِ الظَّالِمِ وَلَتَأْطُرُنَّهُ عَلَى الْحَقِّ أَطْرًا
 وَلَتَنْقُضُنَّهُ عَلَى الْحَقِّ قَصْرًا أَوْ لَيَضْرِبَنَّ اللَّهُ بِقُلُوبِ بَعْضِكُمْ عَلَى بَعْضٍ ثُمَّ لَيَلْعَنَنَّكُمْ كَمَا لَعَنَهُمْ

“Hayır, Allah'a yemin ederim ki, ya ma'rûfu emreder, kötülüğe engel olursunuz ve zalimin iki elini tutup onu hakka çevirir, doğruluğa zorlarsınız veya bunu yapamazsanız Allah, sizin iyilerinizin kalplerini de kötülerinkine benzetir ve daha önce İsrailoğullarına lanet ettiği gibi size de lanet eder.”¹³⁸

أُيْهَا النَّاسُ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ: مُرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَأَنْهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَدْعُونِي فَلَا أُجِيبُكُمْ
 وَتَسْأَلُونِي فَلَا أُعْطِيكُمْ وَتَسْتَنْصِرُونِي فَلَا أَنْصُرُكُمْ

“Ey insanlar! Şüphesiz Allah azze ve celle, “Şu duruma düşmeden önce ma'rûfu emredin ve münkeri men edin. Siz dua edersiniz size icabet

¹³³ en-Nahl 16/44.

¹³⁴ el-Ahzâb 33/45.

¹³⁵ Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevrâ et-Tirmizî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), “Fiten”, 9 (No. 2169).

¹³⁶ Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş'âs, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), “Melâhim”, 27 (No. 4338).

¹³⁷ Ebû Dâvûd, “Melâhim”, 17 (No. 4338).

¹³⁸ Ebû Dâvûd, “Melâhim”, 17 (No. 4336).

edilmez, Allah'tan bir şey istersiniz size verilmez, yardım istersiniz size yardım edilmez.”¹³⁹

Hız. Peygamber'in yakın dostu ve ilk halife Hız. Ebû Bekir (ö. 13/634), bu konuda arkadaşlarını şöyle uyarmıştır:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّكُمْ تَقْرءُونَ آيَةَ: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَصُرُّكُمْ مِّنْ صَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ
وَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ إِنَّ النَّاسَ إِذَا رَأَوْا ظَالِمًا فَلَمْ يَأْخُذُوا عَلَيْهِ يَدِيهِ أَوْ شَكَ
أَنْ يَغْمَهُمُ اللَّهُ بِعِقَابٍ مِنْهُ

“Ey iman edenler! Siz kendinizi günahlardan koruyun, imanda ve ibadette sebat edin, siz doğru yolda olursanız yoldan sapan kimseler, size zarar veremezler.” anlamındaki âyetini okuyorsunuz ve yanlış anlıyorsunuz. Ben Resûlullah'tan (s.a.s.) işittim, o şöyle buyurdu: “Şüphesiz insanlar, zalim kimseyi gördüğü zaman onu zulümden men etmezlerse Allah, en yakın zamanda herkesi, zalimi de zulme engel olmayanları da cezalandırır.”¹⁴⁰

Bu hadislerde her Müslümanın ma'rûfu emretmesi ve münkeri men etmesi gerektiği, aksi takdirde yüce Allah'ın bütün toplumu maddî ve manevî olarak cezalandıracağı bildirilmektedir. Bu hadisler, Enfâl Sûresinin 25. âyetinin beyanıdır:

وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ

“Ey müminler! Öyle bir fitneden sakının ki, bu fitne, içinizden sadece zulmedenlere isabet etmekle kalmaz, zararı herkese dokunur ve bilin ki, Allah, cezası çok şiddetli olandır.”

Âyette geçen “fitne” kelimesi, din özgürlüğüne, cana, mala, ırza, aileye, topluma ve temel insan haklarına yönelik suçları ifade eder. Dolayısıyla cana kıymak, terör, fuhuş, hırsızlık, iftira, yalan haber, hileli üretim, bozuk gıda satmak, kamu malına tecavüz etmek, trafik kurallarını ihlal etmek, sahte para basmak, ölçü ve tartıda hile yapmak, kargaşa çıkarmak, çevre kirliliği, karaborsacılık, emr-i bi'l-ma'rûfu ve nehy-i ani'l-münkeri terk etmek, bidat ve hurafelerin yaygın hale gelmesi vb. zararı başkalarına da dokunan günah ve suçlardır. Âyette, Müslümanın bu tür suçlardan sakınması istenmektedir. Müslüman, fitneden sakınacak, ancak sakınmak ile kalmayacak başkalarının da fitneye düşmesine engel olmaya çalışacaktır. Bu, Müslümanın içinde yaşadığı toplumun huzur ve güveni için gerekli dinî bir görevdir. Fitne ve fesada engel olunmazsa meydana gelecek afet ve musibetlerin zararı herkese dokunur. Bu husus bir hadiste şöyle ifade edilmiştir:

مَثَلُ الْفَاسِقِ فِي الْقَوْمِ كَمَثَلِ قَوْمٍ رَكِبُوا سَفِينَةً فِي الْبَحْرِ فَافْتَسَمُوهَا، فَصَارَ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ مَكَانٌ،
فَعَمَدَ رَجُلٌ إِلَى مَكَانِهِ فَحَرَّقَهُ، فَقَالُوا لَهُ: مَا تُرِيدُ؟! أَنْ تُهْلِكَنَا قَالَ: وَفِيمَ أَنْتُمْ مِنْ مَكَانِي؟! فَإِنْ تَرَكَوْا غَرِقُوا
وَعَرِقَ مَعَهُمْ، وَإِنْ أَخَذُوا عَلَيَّ يَدِيهِ نَجَوْنَا وَنَجَا، فَذَلِكَ مَثَلُ الْفَاسِقِ

¹³⁹ Ahmed b. el-Huseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 10/160 (No. 20200).

¹⁴⁰ Ebû Dâvûd, “Melâhim”, 27 (No. 4338).

“Bir toplumda Allah ve peygamberine itaat etmeyen, haram fiilleri işleyen kimsenin durumu denizde gemiye binenlerin durumu gibidir. Gemiye binenler, gemideki mekânları aralarında taksim ederler, her birinin kendine özgü yeri olur. Bir adam kendi yerinde gider, gemiyi delmeye başlar. İnsanlar ona ne yapıyorsunuz? Bizi helâk mi etmek istiyorsun derler. Adam, yer benim, sizi ne ilgilendiriyor der. Eğer insanlar bu kimseyi kendi haline bırakırlarsa, gemi batır ve boğulurlar, onlarla birlikte gemiyi delen de boğulur. Eğer insanlar bu adamın gemiyi delmesine engel olurlarsa kurtulurlar, adam da kurtulur. Bu, toplumdaki kötülük yapan ve haramları işleyenlerin durumu gibidir.”¹⁴¹

Bu örnek, bir toplumda yaşayan her insanın, kötülüklerle mücadele etmesi, ma'rûfu emretmesi ve münkeri men etmesi gerektiğini ifade eder. Toplumda hiçbir kimse, “kötülükler ve günahlar karşısında başkasının yaptığı beni ilgilendirmez” demeyecek, gücü ve imkânı nispetinde, ma'rûfu emir ve münkeri men görevini yapacak, en azından yapanlara destek verecektir. Dolayısıyla Âl-i İmrân Sûresinin 104. âyetini bu çerçevede anlamamız gerekir. Maalesef Türkçe Kur'an meallerinde bu âyet hep “Sizden insanları hayra çağıran, ma'rûfu emreden ve münkeri men eden bir toplum bulunsun. İşte bu kimseler var ya onlar, kurtuluşa erenlerdir” şeklinde anlamlandırılmıştır. Biz âyeti, “Ey müminler! Siz insanları hayra çağıran, ma'rûfu emreden ve münkeri men eden bir toplum olun. İşte bu kimseler var ya onlar, kurtuluşa erenlerdir” şeklinde anlamlandırdık. Bu anlam, daha doğru ve konu ile ilgili âyetler ve hadislerle uyumludur

6. Ma'rûfu Emretme ve İnsanları İslâmî Kurallara Davet Yöntemleri

İnsanlara her konuda rehberlik eden¹⁴² Kur'an-ı Kerim'e göre ma'rûfu emir ve insanları İslâmî kurallara davet görevinin şu yöntemlerle yapılması gerekir:

1. Hikmet, Güzel Öğüt, En Güzel Mücadele İle

أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ

“Ey Peygamberim! İnsanları Rabbinin yolu İslâm'a, hikmetle ve güzel öğütle davet et ve kâfirlerle en güzel şekilde mücadele et.”¹⁴³

Yüce Allah, âyette peygamberine ve onun şahsında bütün müminlere insanları İslâm'a üç yöntem ile davet etmelerini emretmektedir:

(a) Hikmet ile:

“Hikmet”; bir şeyi yerli yerinde, zamanında, usulüne ve tekniğine uygun yapmaktır. İslâm'a davetin hikmetle yapılması, insanların konularını

¹⁴¹ Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir* (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994), 21/54 (No. 38).

¹⁴² Bk. el-Bakara 2/185; el-İsrâ 17/9.

¹⁴³ en-Nahl 16/125.

ve durumlarını dikkate alarak en uygun zaman ve bir şekilde, doğru bilgi, ikna edici, kesin ve sağlam delillerle yerine getirmektir. Bu yöntemde hayra ve iyiliğe teşvik edilir, şerden, kötülükten, haramlardan ve günahlardan sakındırılır. Bu yöntemde âyet ve hadislerle tebliğ yapılması esastır. “*Ey Peygamberim! Sen, benim azabımdan korkan mümin kimselere Kur ’ân ile öğüt ver.*”¹⁴⁴ âyeti bunun delilidir.

(b) *Güzel Öğüt:*

Bu yöntemde iyi ve güzel öğüt vererek, ikna gücüne dayalı deliller ile muhatabın kalbini yumuşatacak, hoşuna gidecek, iyi ve tatlı söz söyleyerek, özellikle dine muhalif olanları sağlam ve anlaşılır cümlelerle, zihni aydınlatıcı, ikna edici ve düşündürücü bilgiler ve delillerle, temsil ve teşbihler getirerek, kolaylaştırıcı, sevdirci ve gönüllere etki edici bir üslup ile ibretli şeyler, ikna edici hikâyeler anlatılarak, gönle ve duygulara hitap edilerek yapılır.

(c) *En Güzel Mücadele:*

Mücadele, bir konuyu müzakere etmek, fikir teatisinde bulunmak, görüşmek, konuşmak demektir. Bu yöntem, rakibi susturup tartışmadan, kırııcı olmadan, deliller ve etkili sözlerle konuşmak, muhatabı ikna etmeye çalışmak ve en güzel yöntemle tartışmak demektir. Bu yöntem, söze sözle karşılık veren mücadeleciler insanlara karşı kullanılır. Bu yöntemde akla ve mantığa hitap edilir. Mücadelenin kırııcı olmadan, en güzel biçimde ve en yumuşak üslupla yapılması gerekir. Bir âyette Yahudi ve Hristiyanlarla nasıl mücadele edileceği şöyle bildirilmektedir:

وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأَنْزَلَ
إِلَيْكُمْ وَالْهَيْئَةُ وَاللَّهُمَّ وَاحِدٌ وَتَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ

“*Ey müminler! İçlerinden size zulmedenler hariç, Kitap Ehli ile ancak en güzel bir şekilde mücadele edin ve onlara şöyle deyin: Biz, bize indirilen Kur ’ân’a ve size indirilen kitaplara iman ettik. Bizim ilahımız ve sizin ilahınız birdir, aynı ilahdır. Biz Allah’a teslim olan kimseleriz.*”¹⁴⁵

Nahl Sûresinin 125. âyetinde İslâm’a tebliğ yöntemi bildirilmiş ancak kime tebliğ edileceği bildirilmemiştir. Muhatap belirtilmeyip ifadenin mutlak zikredilmesi, umumîlik ifade eder. Dolayısıyla tebliğe muhatap, Müslüman veya gayr-i Müslim bütün insanlardır. Âyet, farklı seviyelerdeki insanlara yönelik olarak özeldir İslâm davetinin, genelde ilmî ve fikrî tartışmaların, eğitim ve öğretimin önde gelen yöntemlerini özetlemektedir.

¹⁴⁴ Kâf 50/45.

¹⁴⁵ el-Ankebût 29/46

2. Yumuşak Söz İle

Yüce Allah, ilahlık iddia eden¹⁴⁶ azgın ve zalim¹⁴⁷ Firavun'a bile yumuşak söz söylenmesini emretmiştir: *فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَيْسَ لَهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى* “*Ey Musa ve Harun! Firavun'a yumuşak söz söyleyin. Belki o öğüt alır veya Allah'tan korkar.*”¹⁴⁸

قَوْلًا لَيْسَ Yumuşak söz; muhatabı hiddetlendirecek, kızdıracak, öfkelendirecek, onur ve gururunu rencide edecek söz söylememeyi, saygı ifade eden cümleler kullanmayı, mülayim konuşmayı, tatlı dilli olmayı, muhataba hoşlanacağı sözler söylemeyi, kaba, kırıcı ve sert sözlerden kaçınmayı ve yararını beyan etmeyi ifade eder. Yüce Allah, Peygamberimizin ashabına karşı merhametli olduğunu, kaba ve kırıcı olmadığını şöyle bildirmektedir: *فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ* “*Ey Peygamberim! Onlara Allah'ın bir rahmeti ile yumuşak davrandın. Şâyet sen kaba, katı yürekli olsaydın, hiç şüphesiz etrafından dağılıp giderlerdi.*”¹⁴⁹ Bu âyet, İslâm'ı tebliğ ve ma'rûfu emretmenin, kaba ve kırıcı olmayan, yumuşak sözle yapılması gerekliliğini ifade etmektedir.

3. Etkili ve Edebi Söz İle

وَعَظَّمُوا وَقُلْ لَهُمْ فِي أَنْفُسِهِمْ قَوْلًا بَلِيغًا “*Münafıklara öğüt ver ve onlara içlerine nüfuz edecek etkili söz söyle.*”¹⁵⁰

قَوْلًا بَلِيغًا Etkili söz; muhatabı ikna edecek, gönlünü fethedecek, duygularını harekete geçirecek, düşündürecek, aklını ve mantığını çalıştıracak güzel, iyi ve yararlı söz söylemeyi, güzel konuşmayı ifade eder. *Sözün bellig* olması için; sözcüklerin iyi seçilmiş, ifadenin düzgün ve veciz, anlamın doğru ve anlaşılır olması gerekir.

4. İyi, Güzel ve Doğru Söz İle

قُولُوا لِلنَّاسِ قَوْلًا حَسَنًا “*İnsanlara güzel söz söyleyin.*”¹⁵¹ âyeti, *قَوْلًا حَسَنًا* İyi ve güzel söz ile maksat, iyi ve tatlı söz demektir. İnsanlarla olan ilişkilerde ve konuşmalarda gönül alıcı ve iyi söz söylenmesi gerekir. Bu husus, dinin anlatımında daha da önemlidir.

5. Müjde Vererek

Müjdeleme, Kur'an'ın ifadesi ile “*tebşîr*”; insana sevinç veren bir şeyi

¹⁴⁶ el-Kasas 28/38; en-Nâziât 79/24.

¹⁴⁷ Tâhâ 20/43; en-Nâziât 79/17.

¹⁴⁸ Tâhâ 20/44.

¹⁴⁹ Âl-i İmrân 3/159.

¹⁵⁰ en-Nisâ 4/63.

¹⁵¹ el-Bakara 2/83.

¹⁵² Beydâvî, *Envâru 'l-tenzîl*, 1/152.

haberi vermek, bütün peygamberlerin¹⁵³ ve Kur'an'ın¹⁵⁴ özelliklerinden biridir. “Ey Peygamberim! İman edip salih ameller işleyen kimseleri, şüphesiz onlar için altlarından ırmaklar akan cennetler olduğunu müjdele!”¹⁵⁵; “Şüphesiz bu Kur'an, insanları ve toplumları en doğru yola götürür; şüphesiz salih ameller işleyen müminler için cennette büyük bir mükâfat olduğunu ve şüphesiz ahirete iman etmeyen kimseler için cehennemde elem veren bir azap hazırladığımızı müjdeler.”¹⁵⁶ Müminin hayra davet ve ma'rûfu emir görevini yaparken gerektiğinde bu yöntemi kullanması gerekir.

6. İslâm'ı Yaşayıp Örneklilik Ederek

İslâm'ın emir ve yasaklarına riâyet edip örneklilik ederek ma'rûfu emir görevi yerine getirilebilir. Şu âyetler, bu hususu ifade etmektedir:

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا

“Ey Müslümanlar! İşte bu şekilde biz, Peygamber size örnek olsun, siz de insanlara örnekler olun diye sizi orta, dengeli, ölçülü ve adil bir toplum yaptık.”¹⁵⁷

هُوَ سَمِّيَكُمْ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ

“Allah, sizi hem daha önce hem de bu dinde Müslümanlar diye isimlendirdi ki, Peygamber size şahit ve örnek olsun, siz de insanlara şahit ve örnek olun.”¹⁵⁸

Bu âyetlerde geçen *şehîd* kelimesi inanç, söz, eylem ve davranışları ile model ve örnek kişi anlamındadır. Peygamberin, görevlerinden biri de müminlere model ve örneklilik etmek idi.¹⁵⁹ Peygamber (s.a.s.), bu görevi en iyi bir şekilde yerine getirmiştir. Müminlerin de söz, eylem ve davranışları ile henüz mümin olmayanlara örneklilik etmeleri gerekir. Âyetteki *لِتَكُونُوا* *لِتَكُونُوا* *شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ* “İnsanlara şahit olmanız için” cümlesi, bu anlamı ifade eder. *Adil ve örnek toplum*, adil ve örnek müminlerden oluşur. Bir müminin adil ve örnek olabilmesi için Kur'an'a ve Sünnete, İslâm'ın emir ve yasaklarına uyması, Allah ve kul haklarına riâyet etmesi, Hz. Peygamber'i kendisine örnek edinmesi ve iyi bir Müslüman olması gerekir. Bu örneklilik yaşayarak yapılan bir tebliğdir. Buna eski âlimler, “hâl ile anlatım” demişlerdir.

Altı maddede özetlediğimiz İslâm'ı tebliğ ve ma'rûf emretme yöntemine ilave olarak her Müslümanın dinî konuları yeterince bilmesi gerek-

¹⁵³ Bk. el-Bakara 2/213.

¹⁵⁴ Bk. el-İsrâ 17/9.

¹⁵⁵ el-Bakara 2/25.

¹⁵⁶ Bk. el-İsrâ 17/9.

¹⁵⁷ el-Bakara 2/143.

¹⁵⁸ el-Hac 22/78.

¹⁵⁹ el-Ahzâb 33/21.

tiğini de söylememiz gerekir. Her Müslümanın detaylı olmasa bile dinin temel konularını, emir ve yasaklarını, helâl ve haramlarını bilmesi, kendi kapasitesine göre üzerine düşeni yapması, İslâm'ı tebliğ etme ve ma'rûfu emretme görevinden kendisini müstağni saymaması gerekir.

Vaaz ve irşat, eğitim ve öğretim hizmetleri ile görevli olanların, Kur'an'ı, sünneti, Hz. Peygamber'in hayatını, cemaat ve öğrencilerin durumunu, anlatım ve öğretim yöntemlerini çok iyi bilmeleri gerekir. Bu anlamda bir şeyi anlatmak isteyen kimsenin, o şeyi, usul ve esaslarıyla detaylı olarak çok iyi bilmesi gerekir. Aksi takdirde o şeyi insanlara hakkıyla anlatamaz. Bu sebeple özellikle dini tebliğ etmek, anlatmak, öğüt ve nasihatte bulunmak isteyen mümin, tavsiye etmek, anlatmak ve söylemek istediği şeyleri çok iyi öğrenmesi gerekir, aksi takdirde yanlış şeyler anlatır, bu yüzden vebale girer, kaş yapayım derken göz çıkartır.

İslâm'ı tebliğ ve ma'rûfu emreden kimsenin, insanları eleştirmeyi değil, onların İslâm konusunda bilgilenmelerini, İslâm'ı sevmelerini ve Allah'ın istediği tarzda bir Müslüman olabilmelerini hedeflemesi, Allah, peygamber, Kur'an, İslâm ve Müslümanlara cephe alınmasına sebep olabilecek söylem, eylem, yaklaşım ve ifadelerden sakınması gerekir. Şu âyet bunun delilidir: وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ

“Ey müminler! Müşriklerin Allah'ın dışında taptıkları putlarına sövmeyin, çünkü onlar da haddi aşarak ve düşmanlık ederek, bilgisizce Allah'a söverler.”¹⁶⁰

Bu âyet, ma'rufu emir ve münkeri men görevi yerine getirilirken üslubun yapıcı ve pozitif olması gerektiğini ifade eder.

Ma'rûfu emretmenin hükmü, emredilen şeye bağlıdır. Emredilen şey **farz** ise, bunu emretmek **farz**, emredilen şey **sünnet** ise bunu emretmek **sünnettir**. Münkeri men etmek ise her halükârda **farzdır**.¹⁶¹

7. Münkeri Men Etme ve Kötülüklerle Mücadele Yöntemleri

Müslümanlar, içki, kumar, fuhuş, hırsızlık, gasp, hile, aldatma, çevreyi kirletme, toplumda fitne ve fesat çıkarma, terör, hileli üretim ve benzeri haram ve kötülüklerle nasıl mücadele edecek, bu kötülükleri nasıl önleyecektir? Bu hususta Peygamberimiz (s.a.s.), şu hadisi ile her seviyedeki Müslümana bu görevi nasıl yerine getireceğinin yöntemini bildirmiştir:

مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ

“Ey müminler! Sizden kim bir münkeri, (İslâm'ın hoş görmediği söz,

¹⁶⁰ el-En'âm 6/108.

¹⁶¹ “والأمر بالمعروف تابع للمأمور به، إن كان واجبا فواجب، وإن كان ندبا فنندب. وأما النهي عن المنكر فواجب كله.” Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 1/397.

fiil ve davranışları, bir haramın işlendiğini) görürse hemen onu eli ile değiştirsin, eliyle değiştirmeye gücü yetmezse dili ile değiştirsin, dili ile değiştirmeye gücü yetmezse kalbi ile kötülüğü tasvip etmesin, onu protesto etsin. Bu son durum, iman gerektirdiği amellerin en zayıf olanıdır.”¹⁶²

Hadiste Hz. Peygamber (s.a.s.), üç yöntem beyan etmiştir:

1. Kötülükleri El ile Değiştirme

Bu görev, Müslüman toplumu yönetenlere aittir. Güvenlik güçleri kötülüklerin işlenmesine müdahale ederler. Bu konuda bireye düşen görev, kötülüklerin önlenmesi konusunda güvenlik güçlerine destek olmak, suçlu ve suçluları korumamak ve yetkililere bildirmektir.

2. Kötülükleri Dil ile Değiştirme

Bu yöntem; yerine ve zamanına göre her bir Müslümanın gücü ve imkânı nispetinde haramlarla, kötü ve yanlış söylem, eylem ve davranışlarla ikaz, öğüt, kınama, tavsiye ve benzeri yollarla mücadele etmektir.

3. Kötülükleri Tasvip Etmeme

Kötülüklerin önlenmesine eli ve dili ile katkıda bulunmaya gücü yetmeyen ve imkânı olmayan Müslüman, kötülükleri tasvip etmemek, kötülükleri meyletmemek ve onlara herhangi bir şekilde destek vermemek suretiyle münkeri men görevini yerine getirmekle yükümlüdür.¹⁶³ Bu yöntem Nisâ Sûresinin 140. âyetinde şöyle beyan edilmektedir: “*Ey müminler! Allah size Kur'an'da şu hükmü indirdi: Allah'ın âyetlerinin inkâr edildiğini ve onlarla alay edildiğini duyduğunuz zaman, başka söze dalıncaya kadar kâfir ve münafıklarla beraber oturmayın, aksi halde o zaman siz de onlar gibi olursunuz.*”

Bu âyete göre bir Müslüman günah ve haramın işlendiği yerde, kâfir ve günahkârlarla birlikte bulunmayacaktır. Şunu bilmemiz gerekir ki küfre razı olmak küfür, şirke razı olmak şirk, nifaka razı olmak nifak, harama razı olmak haram, günaha razı olmak günahdır. “*Siz de onlar gibi olursunuz*” cümlesi, bu anlamı ifade eder. Bu itibarla, Müslüman, eli ve dili ile harama ve günaha engel olamıyorsa, hiç olmazsa onları tasvip etmeyecek ve onlarla birlikte günah işlenen yerde bulunmayacaktır.

“Allah, her şeyde salih amelleri en güzel biçimde yapmayı farz kılmıştır”¹⁶⁴ hadisinde beyan edildiği gibi Müslümanın, her görevinde olduğu gibi hayra davet, ma'rûfu emir ve münkeri men görevini de en iyi bir şekilde yapması gerekir.

¹⁶² Müslim b. el-Haccac el-Kuşeyri en-Nisabûrî, *el-Câmi'us-sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), “İman”, 78.

¹⁶³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/397.

¹⁶⁴ Müslim, “Sayd”, 57 (2/1548).

Mümin, dini tebliğ, insanları hayra davet, ma'rûfu emir ve münkeri men görevini usul ve esaslarına uygun olarak en iyi şekilde yapmaya çalışır, sonucu Allah'a bırakır. Her davet, ma'rûfu emir ve münkeri men görevini yapmak, sonuç vermeyebilir. Bu durum, peygamber ve salihler için de söz konusudur. Mesela Hz. Musa'nın bütün çabalarına rağmen, Firavun iman etmemiştir. Peygamberimizin bütün gayretlerine rağmen amcası Ebû Leheb Müslüman olmamıştır.

4. Sakındırma

Sakındırma, Kur'an'ın ifadesi ile "inzar", kötü bir şeyin yapılmasına korkutarak engel olmak, "ilerde şu afet, musibet ve kötülük var, şu azap var, şu sıkıntı var, sakın!" diye doğru yolu göstermek¹⁶⁵ bütün peygamberlerin¹⁶⁶ ve Kur'an'ın¹⁶⁷ özelliklerinden biridir. Peygamberler, inkâr edip isyan eden ve zulümde ısrar edenleri dünyada afet ve musibetle, âhirette cehennem azabı ile uyarılmış, bu şekilde şirk, inkâr, isyan, günah ve zulümden insanları sakındırmışlardır. Müminin münkeri men görevinde gerektiğinde bu yöntemi kullanması gerekir.

8. Fâsık Kimse, Ma'rûfu Emredebilir ve Münkeri Men Edebilir mi?

"Fısk"; hak yoldan, dinden çıkmak, istikametten ayrılmak, Allah ve Peygamberine isyan etmek, dinin belirlediği sınırları aşmak ve günaha dalmaktır. Sözlük anlamında "fısk", bir bitkinin kabuğundan, bir hayvanın yuvasından ve bir insanın yoldan çıkması gibi hakikî anlamda iken din dilinde inkâr ve isyan etmek gibi mecazî anlamda kullanılır. Allah ve peygambere itaati terk eden, dinî emir ve yasaklara riâyet etmeyen kimselere *fâsık* denir. Her kâfir fâsıktır, iman ettiği halde namaz kılmamak gibi bir farzı terk eden veya yalan söylemek gibi bir yasağı ihlâl eden Müslüman da fâsık olur.¹⁶⁸

Fâsık mümin, kendisi uygulayamasa bile ma'rûfu emredebilir, münkeri men edebilir mi? Söz gelimi farz olduğuna inandığı halde tembellik edip namaz kılmayan bir mümin, başkalarına namaz kıl diyebilir mi? Sigara içen bir mümin, başkalarına sigara içmeyin diyebilir mi? Müminin her şeyden önce bizzat kendisinin ilâhî emir ve yasaklara uyması, söylediklerini kendisi uygulaması gerekir. Yüce Allah أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ "Siz kitabı okuduğunuz hâlde, insanlara iyiliği emredip kendinizi unutuyor musunuz? Aklınızı kullanmıyor musunuz?"¹⁶⁹ buyurmaktadır. Yüce Allah, Kur'an'da insanları Allah'a çağıran kimsenin sözünün güzel olması için, kişinin Müs-

¹⁶⁵ Bk. el-Furkân 25/1; el-Ahkâf 46/12.

¹⁶⁶ Bk. el-Bakara 2/213.

¹⁶⁷ Bk. el-Furkân 25/1.

¹⁶⁸ Fısk kavramı ile ilgili bk. İsmail Karagöz, *Kur'an'ın Temel Kavramları* (Ankara: DİB Yayınları, 2022), 2/315.

¹⁶⁹ el-Bakara 2/44.

lûman olması ve salih amel işlemesi gerektiğini bildirmektedir.¹⁷⁰ İnsanın davranış hâline getirdiği şeyleri başkasına söylemesi sözün tesirini arttıran bir faktördür. Yüce Allah, peygamberimize, فَادْعُ وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ “İnsanları İslâm’a davet et ve emredildiğin gibi dosdoğru ol”¹⁷¹ buyurmuştur. Hitap, Peygamberimize, aynı zamanda bütün müminleredir. Bu itibarla müminin emredeceği ma’rûfu yerine getirmesi, men edeceği münkeri terk etmesi gerekir. Mümin dinî bir emir ve yasağa uymazsa Allah ve peygambere itaati terk etmiş olur, ma’rûf emretmez ve münkeri men etmezse aynı şekilde Allah ve peygambere itaati terk etmiş olur. Bu konuda Fahrüddîn er-Râzî şöyle demektedir: “Fâsık insanın ma’rûfu emretme görevi vardır, çünkü onun hem bu münkeri terk etmesi, hem insanları bu münker olan şeyden men etmesi gerekir, farz olan iki görevden birini terk etmesi, diğer farzı terk etmesini gerektirmez.”¹⁷²

Bazen uyguladığı ve gayret ettiği, usul ve esasa uyduğu halde salih bir müminin hayra daveti, ma’rûfu emir ve münkeri men görevi etkili olmaz, fâsık bir insanın sözü etkili olabilir ve sonuç getirebilir. Mesela sigara ve içki içen bir Müslüman, “gençlere ben alıştım bırakamıyorum ve zararını görüyorum siz sakın sigara ve içki içmeyin” derse etkili olabilir. Sonuç verir vermez diye düşünmeden, salih veya fâsık her Müslümanın bilgisi, gücü ve imkânı nispetinde ma’rûfu emir ve münkeri men etmesi gerekir.

9. Hayra Davet, Ma’rûf Emir ve Münkeri Men Görevinin Yapılaşacağı Zaman ve Mekân

Âyet ve hadislerde hayra davet, ma’rûfu emir ve münkeri men görevi mutlak olarak zikredilmiş, zaman ve mekân beyan edilmemiştir. Görev, fırsat ve imkân bulunan, gerekli ve uygun olan her yer ve her zaman yapılabilir.

Kur’ân-ı Kerîm’de Nûh peygamberin, insanları gece ve gündüz, gizli ve açıktan hakka davet ettiği bildirilmektedir.¹⁷³ Peygamberimiz ve sahâbe hayra davet, ma’rûfu emir ve münkeri men görevini cami ve cami dışında her yerde yapmıştır. Şu örnekleri verebiliriz:

1. Peygamberimiz (s.a.s.) Medine pazarında bir buğday yığına uğrar, elini buğdayın içine daldırır. Parmaklarına ıslaklık bulaşır. Bunun üzerine, مَا هَذَا يَا صَاحِبَ الطَّعَامِ “Ey buğday sahibi! Bu nedir?” diye sorar. Buğday sahibi, أَصَابَتْهُ السَّمَاءُ يَا رَسُولَ اللَّهِ “Yağmur ıslattı ya Resûlallah” diye cevap verir. Hz. Peygamber (s.a.s.), أَفَلَا جَعَلْتَهُ فَوْقَ الطَّعَامِ كَيْ يَرَاهُ النَّاسُ مَنْ عَشَى فَلَيْسَ مِنِّي “İslak olan

¹⁷⁰ el-Fussilet 41/33.

¹⁷¹ eş-Şûrâ 42/15.

¹⁷² “الْعُلَمَاءُ قَالُوا: الْفَاسِقُ لَهُ أَنْ يَأْمُرَ بِالْمَعْرُوفِ لِأَنَّهُ وَجِبَ عَلَيْهِ تَرْكُ ذَلِكَ الْمُنْكَرِ وَوَجِبَ عَلَيْهِ التَّهْنِئَةُ عَنِ الْعُلَمَاءِ قَالُوا: الْفَاسِقُ لَهُ أَنْ يَأْمُرَ بِالْمَعْرُوفِ لِأَنَّهُ وَجِبَ عَلَيْهِ تَرْكُ ذَلِكَ الْمُنْكَرِ، فَإِنَّ تَرْكَ أَحَدِ الْوَاجِبَيْنِ لَا يُلْزِمُهُ تَرْكَ الْوَاجِبِ الْأُخْرَى.” Razi, *Mefâtihu'l-gayb*, 8/315.

¹⁷³ Bk. Nûh 71/5-6, 8-9.

kısmını insanların görmesi için buğdayın üstünde tutman gerekmez miydi? Aldatan benden değildir” buyurmuş, kötülüğe müdahale etmiştir.¹⁷⁴

2. “Resûlullah (s.a.s.) Medine’de Mescide gider, hemen akabinde bir Müslüman da mescide girer ve namaz kılar, sonra gelip Hz. Peygamber’e selam verir. Hz. Peygamber selamı alır ve adama, “Dön namazı yeniden kıl, çünkü sen namaz kılmadın” der. Adam dönüp daha önce kıldığı gibi namazı kılar, sonra gelir ve Hz. Peygambere selam verir. Hz. Peygamber selamını alır, sonra adama, “Dön namazı yeniden kıl, çünkü sen namaz kılmadın” der. Adam üç defa bu şekilde yeniden namaz kılar, her seferinde Hz. Peygamber, “Dön namazı yeniden kıl, çünkü sen namaz kılmadın” der. Peygamber (s.a.s.), üçüncü defadan sonra adam, “Ey Allah’ın Elçisi! Seni hak olarak gönderen Allah’a yemin ederim ki bundan daha güzelini yapamam, bana namazı öğret” der. Hz. Peygamber bu zata namazı nasıl kılacağını öğretir.¹⁷⁵

SONUÇ

İnsanlar, hayra ve şerre, iyiye ve kötüye, doğruya ve yanlışa, hakka ve batıla, imana ve inkâra, itaate ve isyana, ihlâsa ve riyaya kabiliyetli olarak yaratılmışlardır, ancak doğuştan şerli, kötü, kâfir, münafık, âsi ve riyakâr değillerdir. İnsanların, hayra, iyiye, doğruya, hakka, imana, itaate ve ihlâsa yönelmeleri ancak bu yönde eğitim ve öğretim görmeleri, edep ve terbiye almaları, vaaz ve nasihat dinlemeleri, Allah’ın lütfu ve hidâyeti ile mümkün olur. Bu itibarla insanların eğitim ve öğretime, yönlendirmeye, öğüt ve nasihate ihtiyaçları vardır. Hiçbir insan bundan müstağni değildir. Ayrıca ma’rûfu emretmek ve teşvik etmek, münkeri men etmek ve önlemeye çalışmak her müminin görevidir. Peygamberler ve kutsal kitapların gönderilme gayeleri de insanları hakka çağırıp onları batıldan uzaklaştırmak, yeryüzünde zulmü önleyip adaleti ve takvayı hâkim kılmaktır.

Kur’an, insanları iyiye, doğruya ve gerçeğe götürmek, kötülüklerden ve yanlışlıklardan uzaklaştırmak için ilahî bir duyurudur.¹⁷⁶ Bu duyurunun herkese ulaştırılması gerekir. Allah yoluna davet, övgüye lâyık ve beğenilecek bir davranıştır. Hz. Peygamber’in Hz. Ali’ye, “Allah’a yemin ederim ki senin vesilenle Allah’ın bir insana hidâyet vermesi, senin için bir sürü kırmızı deveden daha hayırlıdır”¹⁷⁷ sözü bu görevin önemini ifade etmektedir. Bu görevin ifası ve en iyi bir şekilde yerine getirilebilmesi için İslâm’a davet edecek, ma’rûfu emrecek ve münkeri men edecek kimsenin, Kur’an’ı ve Sünneti bilmesi gerekir. Çünkü Kur’an, İslâm’ın ana kaynağı, hadisler de Kur’an’ın beyanıdır.

¹⁷⁴ Müslim, “İmân”, 164.

¹⁷⁵ Müslim, “Salât”, 46.

¹⁷⁶ İbrâhîm 14/52.

¹⁷⁷ Buhârî, “Fezâilü’s-sahâbe”, 9 (No. 1073).

Arapçada edatlar (cer harfleri) fiillere etki eder ve anlamını değiştirirler. Mesela *رَغِبَ* fiili *فَارَغَبَ* *وَالِي رَبِّكَ* âyetinde¹⁷⁸ *إِلَى* edatı ile “yönelmek”, *وَمَنْ* *يَزَعْبُ* *عَنْ* *مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ* *أَلَا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ* âyetinde¹⁷⁹ *عَنْ* edatı ile “yüz çevirmek” anlamına kullanılmıştır. Arapça’da “min” edatı, cümlelerde değişik anlamlarda mesela, iptidaiye, beyaniyye, ba’zıyye, zaide ve bedel olarak kullanılır.¹⁸⁰ Makalemize konu edindiğimiz Âl-i İmrân Sûresinin 104. âyetinin ilk cümlesinde geçen “min” edatı ba’zıyye veya beyaniyye olabilir. Ba’zıyye olursa âyette hayra davet, ma’rûfu emir ve münkeri men görevi, toplumda bir gruba, eğer beyaniyye olursa bütün Müslümanlara yüklenmiş olur. Geçmişten günümüze müfessirlerden âyetteki “min” edatına beyaniye anlamı da ba’zıyye anlamı da verenler olmuştur. Türkçe meallerde “min” edatı hep ba’zıyye anlamı esas alınarak âyete anlam verilmiştir. Mesela DİB Yayını “*Kur’ân-ı Kerim Meâli*”nde¹⁸¹ âyete “*Sizden, hayra çağıran, iyiliği emreden ve kötülükten men eden bir toplum bulunsun. İşte kurtuluşa erenler onlardır*” şeklinde anlam verilmiştir. Âyetteki “min” edatı ba’zıyye olarak alınırsa meâl doğrudur, ancak “min” edatı âyette ba’zıyye değil, beyaniyyedir. Yukarıda izah ettiğimiz gibi buna hem âyetin son cümlesi, hem konu ile ilgili diğer âyetler ve hadisler delildir. Bu itibarla biz âyete, “*Ey müminler! Siz insanları hayra çağıran, ma’rûfu, İslâm’a ve akl-ı selime uygun olan iyi şeyleri emreden ve münkeri, İslâm’a ve akl-ı selime aykırı olan kötü şeyleri men eden bir toplum olun. İşte bu kimseler var ya onlar, kurtuluşa erenlerdir*”¹⁸² şeklinde anlam vermenin daha doğru olduğu kanaatindeyiz. Çünkü hayra davet, ma’rûfu emir ve münkeri men görevi, Allah ve peygamberinin müminlere kesin emridir, bu itibarla bu görevle toplumun belirli bir grubu değil, her bir ferdi sorumludur. Müslüman bir toplumda bu görev iki şekilde yerine getirilir:

1. *Bu alanda iyi yetişmiş bir heyet bu görevi yerine getirir.* Bu, Tevbe Sûresinin 122. âyetinin gereğidir. Yüce Allah, bu âyetin ikinci cümlesinde müminlerden bir grubun *وَلْيُنذِرُوا* *لِيَتَّقَهُوا فِي الدِّينِ* “*dinde tefekkuh etmeleri*” ve *قَوْمَهُمْ* *تُؤْمِنُهُمْ* “*toplumlarını uyardıkları için*” savaşa katılmamaları gerektiğini bildirmektedir. “*Dinde tefekkuh*”; dini iyi öğrenmek, dinin temel kaynakları olan âyet ve hadislerin ne dediğini ve ne demek istediğini doğru ve de-

¹⁷⁸ el-İnşirâh 94/8.

¹⁷⁹ el-Bakara 2/130.

¹⁸⁰ Cübran Mes’ûd, *er-Râid mu’cemün lügaviyyün asriyyün* (Beyrût: Dâru’l-İlmi li’l-Melâyîn, 1978), 2/1436.

¹⁸¹ Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin, *Kur’ân-ı Kerim Meâli* (Ankara: DİB Yayınları, 2005).

¹⁸² İsmail Karagöz, *Allah Kelamı Kur’ân Anlamı ve Tefsiri Açıklamalı ve Kırık Meâli* (Ankara: Kar Yayınları, 2020), 1/578.

taylı bir şekilde anlamak ve kavramaktır. “*Dinde tefekkuh*”, farz-ı kifâye bir görevdir. Hadis âlimi imam Buhârî (ö. 256/870), *el-Câmi’u’s-sahîh* adlı eserinde, *أَلْعِلْمُ قَبْلَ الْقَوْلِ وَالْعَمَلِ* “İlim, söz/iman ve amelden öncedir” demiş ve *فَاعْلَمْ أَنَّ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ* “*Bil ki Allah’tan başka ilâh yoktur*”¹⁸³ anlamındaki âyeti delil olarak zikretmiştir.¹⁸⁴ Çünkü ilim olmadan Allah’ı, Peygamber’i ve kitabı tanımak, gerçek anlamda iman ve ibadet etmek mümkün değildir. En faziletli ve en değerli amel, ilim tahsilidir. Hiçbir amel ilme denk düşmez. İlme, eğitim ve öğretime vurgu yapan birçok âyet ve hadis vardır: “*Kur’an’da verilen örnekleri ancak âlimler düşünüp anlarlar.*”¹⁸⁵ “*Kulları içinde Allah’tan ancak âlim olanlar korkarlar.*”¹⁸⁶ “*De ki: Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?*”¹⁸⁷ “*De ki: Rabbim ilmimi artır.*”¹⁸⁸ anlamındaki âyetler ile *مَنْ يُرِدِ اللَّهُ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ* “Allah kime hayır murat ederse onu dinde fakih yapar”¹⁸⁹ hadis ve benzerleri¹⁹⁰ ilmin önemini ve gerekliliğini ifade eder. Bu itibarla irşat heyetinde görev alan kişilerin; dini, ana kaynaklarından anlayacak şekilde çok iyi öğrenmeleri gerekir. Ülkemizde toplumu din konusunda aydınlatma görevi 633 sayılı kanun ile Diyanet İşleri Başkanlığı’na verilmiştir. Başkanlık bu görevini, hutbe, vaaz ve irşat, radyo ve televizyon programları, basılı yayınlar, panel, seminer ve konferans ve benzeri etkinliklerle yerine getirmektedir.

2. *Her bir Müslüman, bilgisi, gücü ve imkânı nispetinde bu görevi yerine getirir.* Yüce Allah, Kur’an’da her Müslümanı, insanları hayra davet, İslâm’ı tebliğ, ma’rûfu emir ve münkeri men görevi ile sorumlu tutmuştur. Bu konudaki âyetleri ve hadisleri yukarıda zikretmiştik. Her Müslüman, birinci gruptaki heyet kadar derinlemesine Kur’an’ı ve Sünneti öğrenmemiş olsa bile İslâm’ın emir ve yasaklarını, helâl ve haramlarını, ilke ve hükümlerini bilmekle, bildiklerini uygulamak ve diğer insanlara anlatmakla yükümlüdür. Her Müslümanın genel hatları ile İslâm’ın ana konularını bildiği söyleyebiliriz. Mesela namaz kılmanın ve oruç tutmanın, zenginlerin zekât vermesinin, imkânı olanların hacca gitmesinin gerektiğini, içki içmenin, kumar oynamanın, zina etmenin, insan öldürmenin, hırsızlık yapmanın ve yalan söylemenin haram olduğunu her Müslüman bilir. Dolayısıyla her Müslümanın bildiği kadarı ile hayra da-

¹⁸³ Muhammed 47/19.

¹⁸⁴ Bk. Buhârî, “İlim”, 10 (Bu bilgi başlıkta verilmektedir, hadis değildir).

¹⁸⁵ el-Ankebût 29/43.

¹⁸⁶ el-Fâtır 35/28.

¹⁸⁷ ez-Zümer 39/9; Âl-i İmrân 3/18.

¹⁸⁸ Tâhâ 20/114.

¹⁸⁹ Buhârî, “İlim”, 13 (No. 71).

¹⁹⁰ Bk. Buhârî, “İlim”, 10 (No. 72, 73).

vet, ma'rûfu emir ve münkeri men yapması gerekir. Müslümanlar, bu görevi, toplumda bir gruba havale edip bir kenara çekilemezler, kendilerini bu görevden müstağni tutamazlar. İslâm ahlâkına uygun bir toplumun oluşturulması toplumda iyiliklerin, dürüstlüğün, temel halklara saygının hâkim olması, kötülüklerin, haramların, günahların, zulmün, fitne ve fesadın önlenmesi ancak bu şekilde mümkün olur.

Toplumda otokontrol ile kötülükler önlenabilir. Çağdaş toplumlarda otokontrol vatandaşlık görevi kabul edilir, suç işleyenler ve kuralları ihlâl edenler, yetkili mercilere ihbar edilir. Bu, jurnalcilik değil, münkeri men görevidir. Böyle olmazsa hırsızlık, arsızlık, ahlâksızlık, yankesicilik, gasp, fuhuş, zulüm, fitne ve fesat başını alıp gider. Sokak ve caddeelerde güven ve huzur içinde yürünmez olur. İnsan evini ve dükkânını bırakıp gittiğinde acaba hırsız mı girecek diye gözü arkada kalır. Hoşgörü diye hırsızlara ve arsızlara gereken yasal ceza ve toplumsal tepki verilmezse, mal ve can güvenliği kalmaz. Dükkânlar, iş yerleri soyulur, otolar çalınır, üreticiler bozuk ve hileli mal üretilip piyasaya sürerler, insanlar aldatılır. Bu itibarla konu başındaki âyet ve benzerleri, iyilik ve güzelliklerin yaygınlaşması, kötülük, edepsizlik ve ahlâksızlığın önlenmesi, İslâm'ın bilinmesi ve yaşanması için her Müslümana görev yüklemektedir. Herkes bilgisi ve gücü nispetinde yazılı veya sözlü, davranış biçimi veya tepkisi ile bu görevi yapmak, en azından yapanlara destek vermekle yükümlüdür. Öğretmenlerin, öğrencilerine, amirlerin memurlarına, işverenlerin, çalışanlarına, anne ve babaların çocuklarına ma'rûfu emir ve münkeri men görevini yapmaları gerekir. Ayrıca şuna da ifade edelim ki her insanın iyiye yönlendirilmeye ve öğüde ihtiyacı vardır. Yüce Allah, Kur'an'da öğüdün müminlere fayda vereceğini bildirmektedir.¹⁹¹

“Hayra davet, ma'rûfu emir ve münkeri men görevini toplumdan bir kısım Müslüman yaparsa görev yerine getirilmiş olur, diğer Müslümanlardan sorumluluk düşer” söylemini genel olarak değil, bir yerde, bir mecliste, mesela bir camide, bir salonda, radyo veya televizyonda bu görevi bir Müslüman yerine getiriyorsa, bunu o meclisteki insanlar için düşünmemiz gerekir. Başka zaman ve başka yerlerde, duruma göre her Müslüman bu görevle sorumludur. Müslüman toplumda iyiliğin ve hayrın, sulh ve sükûnun hâkim olması, kötülük, günah, fitne ve fesadın, haram, hile, fuhuş ve ahlâksızlığın önlenmesi için her müminin görev ve sorumluluğu vardır. Hiçbir mümin, bu görevden kendini müstağni sayamaz.

¹⁹¹ ez-Zâriyât 51/55.

KAYNAKÇA

Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. thk. Şuayb Arnaût. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2001.

Altuntaş, Halil – Şahin, Muzaffer. *Kur'ân-ı Kerim Meâli*. Ankara: DİB Yayınları, 2. Basım, 2005.

Beğavî, Ebû Muhammed el-Hasan b. Mes'ûd. *Me'âlimü't-tenzil fi tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyyi, 1420.

Beydâvî, Ebû Sa'îd Abdullah b. Ömer. *Envâru't-tenzil ve esrârü't-te'vil*. Beyrût: Dâru İhyâü't-Türâsi'l-Arabiyyi, 1418.

Beyhakî, Ahmed b. el-Huseyin. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi'us-sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'âs. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Ebû Hayyan, Muhammed b. Yûsuf. *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1420.

Hatîb, Abdülkerîm Yunus. *Tefsîrü'l-Kur'ân li'l-Kur'ân*. Beyrût: Dâru'l-Fikri'l-Arabiyyi, ts.

İbn Ahmed, Muhammed. *el-Bahru'l-medîd fi tefsîri'l-mecîd*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tenvîr ve't-tahrîr*. Tunus: ed-Dâru bi't-Tunusiyye, 1984.

İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib. *Muharrarü'l-veciz fi tefsîri icâzi'l-beyân an me'âni'l-Kur'ân*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422.

İbnül-Cevzî, Ebû'l-Ferac Abdurrahman b. Ali. *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyyi, 1422.

İbn Cüzey, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed. *et-Teshîl li ulûmi't-tenzil*. Beyrût: Dâru'l-Erkam, 1416.

İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdürrahman b. Muhammed. *Tefsîru'l-Kurâni'l-azîm*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. Suud: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1419.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed. *el-Musannef fi'l-ehâdisi ve'l-âsâr*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.

İbn Ebî Talib, Mekkî. *el-Hidâye ilâ bülûği'n-nihâye*. b.y.: Mecmûatü Buhûsi'l-Kitab ve's-Sünne, 2008.

İbn Ebî Zemenîn, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîz*. Kahire: y.y., 2002.

İbn Fürs, Ebû Muhammed Abdülmün'im b. Abdürrahîm. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. Beyrût: Dâru İbn Hazm, li't-Tibâati ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 2006.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. b.y.: Dâru't-Tayyibe, 1999.

İbn Mülakın, Ebû Hafs Sirâcüddin Ömer b. Ali. *el-Lübâb fî ulûmi'l-kitâb*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

Karagöz, İsmail. *Kur'an'ın Temel Kavramları*. Ankara: DİB Yayınları, 2. Basım, 2022.

Karagöz, İsmail. *Allah Kelamı Kur'an Anlamı ve Tefsiri Açıklamalı ve Kıruk Meâli*. Ankara: Kar Yayınları, 2020.

Kâsımî, Muhammed Cemâlüddin b. Muhammed. *Mehâsinü't-te'vil*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418.

Kınnûcî, Ebû Muhammed Muhammed Sıddıkhan. *Fethu'l-beyân fî makâsidi'l-Kur'an*. Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1992.

Kirmânî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Hamza. *Garâibü't-tefsîr ve acâibü't-te'vil*. Cidde: Dâru'l-Kibleti li's-Sekâfeti'l-İslâmiyyeti, ts.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'an*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtü Ehli's-sünne*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

Merâğî, Ahmed b. Mustafa. *et-Tefsîr*. b.y.: Şirketü Mektebe ve Matbaa Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1946.

Mes'ûd, Cübran. *er-Râid mu'cemün lügaviyyün asriyyün*. Beyrût: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1978.

Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîr*. Beyrût: Dâru İhyâü't-Türâsî, 1423.

Nesefî, Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed. *Medâriku't-tenzil ve hakâiku't-te'vil*. Beyrût: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.

Nisâbûrî, Müslim b. el-Haccac el-Kuşeyrî. *el-Câmi us-sahih*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Nisâbûrî, Nizâmeddîn el-Hasan b. Muhammed. *Garâibi'l-Kur'an ve râğâibi'l-fürkan*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416.

Râğib el-İsfehânî, Ebû'l-Kâsım el-Huseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fî garâibi'l-Kur'an*. b.y.: Külliyyetü'l-Âdâb, 1999.

Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrût: Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, 2. Basım, 1420.

Sa'âlibî, Ebû Zeyd Abdürrahman b. Muhammed. *el-Cevâhiru'l-hisân fî tefsiri'l-Kur'an*. Beyrût: Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, 1418.

Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed. *el-Keşfü ve'l-beyân an tefsiri'l-Kur'an*. Beyrût: Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, 2002.

Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffar Mansur b. Muhammed. *Tefsîrü'l-Kur'an*. Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1997.

Semerkandî, Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed. *Bahru'l-ulûm*. b.y.: y.y., ts.

Şa'râvî, Muhammed Mütevellî. *et-Tefsîr*. b.y.: Metâbi'u Ahbâri'l-Yevm, 1997.

Şevkânî, Munhammed b. Ali. *Fethu'l-kadîr*. Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1424.

Taberânî, Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994.

Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'ul-beyân an te'vili âyi'l-Kur'an*. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2000.

Tîbî, Şerfüddin el-Huseyin b. Abdullah. *Fütûhu'l-gayb fi'l-keşfi an knâ'r-rayb*. b.y.: y.y., 2013.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsâ b. Sevrâ. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Vâhidî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed. *el-Vecîz fi tefsîri Kitâbi'l-azîz*. Beyrût: Dâru'n-Neşr, 1415.

Vâhidî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed. *el-Vasît fi tefsîri Kitâbi'l-azîz*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.

Zuhaylî, Vehbe b. Mustafa. *et-Tefsîru'l-münîrw*. Dımaşk: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsır, 1418.

Zemahşerî. *el-Keşşaf an hakâiki gavâmidi't-tenzîl*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 3. Basım, 1407.

Zeccâc, Ebû İshak İbrahim b. es-Serî. *Me'âni'l-Kur'an ve i'râbühû*. thk. Abdülcelil Abdüşşelebî. Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1988.

HİCRÎ IV. VE V. ASIRDAKİ HALKU'L-KUR'ÂN TARTIŞMALARININ BEYHAKÎ'NİN (Ö. 458/1066)

ESERLERİNE YANSIMASI

THE REFLECTION OF THE DISCUSSIONS ON THE CREATEDNESS OF THE QUR'AN (KHALQ AL-QUR'AN) IN THE FOURTH AND FIFTH HİJRİ CENTURIES ON AL-BAYHAQÎ'S (D. 458/1066) WORKS

Geliş Tarihi: 29.09.2022 Kabul Tarihi: 13.03.2023

✉ HALİL İBRAHİM DOĞAN

DR. ÖĞR. ÜYESİ

ANKARA YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ

İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0002-9644-5498

ibrahimseyh60@gmail.com

ÖZ

Halku'l-Kur'an meselesi, İslâm düşünce tarihinin öne çıkan tartışma konularından biridir. Hicri ikinci asırda bireysel olarak başlayan Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı hakkındaki ihtilaflar, hicri üçüncü asırda mihne döneminde Abbâsi Devleti'nin resmî politikası hâline gelerek zirveye ulaşmıştır. Aynı asrın ortalarına doğru halku'l-Kur'an konusunda konuşmak yasaklanmış olsa da hicri dördüncü ve beşinci asırlarda gündemde kalmaya devam etmiştir. Bu çalışmada Beyhakî'nin (ö. 458/1066) yaşadığı dönemdeki halku'l-Kur'an tartışmalarına işaret edilmiş ve konuya yer verdiği eserleri incelenip onun halku'l-Kur'an'a yaklaşımı belirlenmiştir. Beyhakî, halku'l-Kur'an meselesini ilâhî sıfatlarla ilişkili olarak ele almış ve Allah'ın ezeli bir kelâm sıfatı olduğunu kabul etmiştir. Kur'an'ın mahlûk olmadığı görüşünde olan Beyhakî, çoğunluğun benimsediği gibi Kur'an'ı okuma, yazma, ezberleme vb. insan fiillerinin yaratılmış olduğunu belirtmiştir. Ancak Beyhakî, mihne döneminde Kur'an'ı mahlûk olarak kabul ettiği için tenkid edilen râvilerin naklettiği rivayetlere hadis kitaplarında yer vermiştir. Bu yaklaşım hem kelâm hem de hadisle ilgili birçok kitabında halku'l-Kur'an meselesine değinen Beyhakî'nin mutedil bir yol takip ettiğini göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Beyhakî, Halku'l-Kur'an, Mihne, Hicri IV. ve V. Asır.

ABSTRACT

The createdness of the Qur'an (Khalq al-Qur'an) has been one of the major topics of debate in the history of Islamic thought. The disputes about whether the Qur'an was created or not, which started individually in the second century of the Hijrah, reached its peak in the third century of the Hijrah during the Mihna period, becoming the official policy of the Abbasid State. Although it was forbidden to discuss the createdness of the Qur'an during the middle of the same century, it continued to be on the agenda in the fourth and fifth centuries. In this study, the discussions on the createdness of the Qur'an in the period when Bayhaqî (d. 458/1066) lived were pointed out, his related works were examined, and his approach to the createdness of the Qur'an was investigated. Bayhaqî addressed the issue of the createdness of the Qur'an from the perspective of the divine attributes and accepted that Allah possesses the eternal attribute of kalâm. Bayhaqî, who held the view that the Qur'an was not created, stated that human actions such as reading, writing, and memorizing the Qur'an were created, as the majority adopted. However, in his hadîth books, al-Bayhaqî cited the narrations conveyed by the narrators who were criticized in the mihna period as they considered the Qur'an as a creature. Globally considered, al-Bayhaqî, addressed the createdness of the Qur'an in many of his books on both kalâm and hadîth and followed a moderate path on this issue.

Keywords: Hadîth, al-Bayhaqî, the Createdness of the Qur'an, Mihna, the fourth and fifth Hijrî Centuries.

SUMMARY

One of the breaking points in the history of Islam is the discussion about the createdness of the Qur'ân. This is because there were serious discussions between the scholars who considered the Qur'ân as a creature and those who rejected this perspective. Those who rejected the createdness of the Qur'ân during the mihna period, which was a time of serious challenges, accused the other party of blasphemy, while those who accepted that the Qur'ân was created before/after the mihna period countercharged scholars who did not accept their perspective. Disputes over whether the Qur'ân is created arose sporadically in the second century of the Hijra with the influence of internal and external factors. Ongoing discussions about the createdness of the Qur'ân in this century became the official policy of the Abbasid State during the reigns of Caliph Mâmûn (d. 218/833), Mu'tasim (d. 227/842) and Wâthiq (d. 232/847) and reached its peak in the third century. Although different reasons are cited for the mihna, in which people were questioned about whether they believed the createdness of the Qur'ân, it is often accepted that the mihna was a political move with a religious motive. Al-Mutawakkil (d. 247/861), who succeeded al-Wâthiq, first wanted to stay away from the disputes over the createdness of the Qur'ân, and then he forbade discussions on this issue, and the discussions came to an end in 237/851. The present study addressed the discussions on the createdness of the Qur'ân in the late fourth and fifth centuries, the period in which al-Bayhaqî lived, and it used document analysis to examine his works in which he addressed this issue, particularly al-Asmâ' wa al-Sifat, al-I'tiqâd, Shu'ab al-Imân, al-Sunan al-Kabir and Ma'rifat al-sunan wa-al-âthâr. This analysis helped reveal his approach to the createdness of the Qur'ân. The aim of the research is not only to show that, even though the discussions about the createdness of the Qur'ân were banned after the mihna period, they continued in the fourth and fifth Hijrî centuries but also to show that this issue was included in the works written in this period, particularly in those written by al-Bayhaqî. It is possible to say that the present study is significant in terms of both the period in question and today. This is not only because there are no studies on the subject but also because the present study concluded that the createdness of the Qur'ân continued to be discussed both in the society and official contexts in the following centuries, although not as much as in the third century

Hijrî, and it revealed the point of view of al-Bayhaqî, one of the leading scholars of the Ahl-i Hadîth and the Shâfi'î madhab. The following conclusions were reached in the study: Al-Bayhaqî addresses this issue in relation to the divine attributes, one of the important factors in bringing the issue of createdness of the Qur'ân to the agenda, and the attribute of Allah's kalâm. He accepts that Allah has the ancient and eternal attribute of kalâm, and that this attribute is not like that of humans but continues forever. Al-Bayhaqî claims that the Qur'ân is composed of Allah's words and is not created, while he believes that the aspects related to human actions such as reading, writing and memorizing the Qur'ân are created, just like the majority of Islamic scholars, including Abû Hanîfa, Mâlik b. Anas, al-Shâfi'î and al-Bukhârî. Remarkably, Al-Bayhaqî states that Ahmad b. Hanbal is misunderstood and stresses that he and Ahmad b. Hanbal think similarly about the createdness of the Qur'ân. However, Ahmad b. Hanbal is known to accept that no part of the Qur'ân was created. Al-Bayhaqî discusses the createdness of the Qur'ân in *al-Asmâ' wa al-Sifat*, in which he mentions the names and attributes of Allah and in *al-I'tiqâd*, which he wrote about the principles of creed in Ahl al-Sunnah. However, it is noteworthy that he addresses this issue under some headings in the sunan-type hadîth books he wrote. Because in the hadîth books written during and after the mihna period, narrators hardly discuss the subject in the same way as al-Bayhaqî did. Moreover, during the mihna process, he cited the narrations from the narrators who supported the createdness of the Qur'ân in his hadîth books. This indicates that, even though such narrators are rejected, al-Bayhaqî did not find it objectionable to report hadîths from them. In fact, many scholars who classified the hadîth books, including Ahmad b. Hanbal, included the narrations from the narrators who, like al-Bayhaqî, supported the idea of the createdness of the Qur'ân. The narrators, who were criticized as they supported the createdness of the Qur'ân, are cited in hadîth books. This shows that it was not a serious criticism, or such criticism was disregarded while reporting hadîths. Therefore, such a criticism should be considered based on the conditions and possibilities of the time.

GİRİŞ

İslâm tarihinde hicrî birinci asrın ilk yarısında Hz. Osman'ın (ö. 35/656) şehit edilmesi, Cemel (36/656) ile Sıffin (37/657) savaşlarından sonra farklı grupların ortaya çıkması, fetihlerle birlikte diğer din ve medeniyetlerle karşılaşılması ve onlardan bir kısmının İslâm dinine girmesiyle Müslümanların arasında bazı konularda ihtilaflar yaşanmaya başlamıştır. Kader, kulların fiillerinin yaratılması, Allah'ın âhirette görülüp görülmemesi, büyük günah işleyenlerin durumu, şefaât, kabir azabı, ilâhî sıfatlar, Hz. Ali'nin fazileti gibi çeşitli konuların yanı sıra Kur'an'ın mahlûk olup olmaması da hicrî ikinci asırdaki tartışmalarda kendine yer bulmuş, hatta üçüncü asırda da aynı konular konuşulmaya devam etmiştir.¹ Ancak Abbâsî Devleti zamanında hicrî 218-232 yılları arasındaki mihne olaylarında öne çıkan konu halku'l-Kur'an meselesi olmuştur.² Bir inanç sorunu olarak görülen halku'l-Kur'an, mihne sürecinde Kur'an'ın yaratılmışlığını kabul etmeyenlerin karşı tarafı küfürle suçlaması ve mihne öncesinde/sonrasında ise yaratıldığını kabul edenlerin bu şekilde düşünmeyenleri aynı şekilde itham etmesine neden olmuştur. Halku'l-Kur'an tartışmaları, Allah'ın sıfatları ile ilgili ihtilafların sonucunda hicrî ikinci asırda başlayıp mihne döneminde zirveye ulaşmış, mihnenin bitişinin akabinde bir müddet kesilse de daha sonraki asırlarda da devam etmiştir. Belli bir düşünce veya inanç sisteminin kabulünü sağlamak amacıyla yapılan dinî sorgulama³ manasındaki mihne kavramı, İslâm tarihinde Abbâsî Devleti'nde Me'mûn (ö. 218/833), Mu'tasım (ö. 227/842) ve Vâsık'ın (ö. 232/847) hilafetlerinde yaşanan dönemle özdeşleşmiştir. Bu süreçte başta devlet kademesinde görevliler olmak üzere âlimler ve özellikle de hadisçiler,

¹ Mustafa Akgül, *Hadis Tarihinde Mihne* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 245-257.

² Bu durum, mihneyi başlatan Me'mûn'un mektuplarında da görülmektedir. Bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'l-Taberî (Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk)*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1960), 8/631-646.

³ Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr el-Mısırî, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrût: Dâru Sâdır, 1414), 13/401-402.

Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı konusunda sorguya çekilmiş, bazıları hapsedilmiş, bir kısmına işkence edilmiş, hatta öldürülenler bile olmuştur.⁴

Mihne sürecinde daha çok halku'l-Kur'ân meselesini öne çıkaran Abbâsî halifelerinin böyle bir politika takip etmelerinin sebepleri noktasında farklı hususlar zikredilse de⁵ daha ziyade dinî içerikli siyasî bir hamle olduğu kabul edilmektedir. Çünkü bu olayda Arap-Mevâlî çekişmesinden dolayı Mevâlî zihniyetinde Arapların daha önce kendilerine yapmış oldukları uygulamalara karşılık verme düşüncesi bulunmaktadır.⁶ Ayrıca Halife Me'mûn, kendi döneminde toplumda görülen siyasal kaosun önüne geçebilmek için mihneye ihtiyaç duymuştur.⁷ Aslında Me'mûn'un mihneyi başlatmadaki gayesi ne ise Mütevekkil'in de mihneyi bitirmedeki amacı aynıdır. Mütevekkil, Abbâsî devletinin geleceğini korumak ve yönetimin Abbâsoğulları elinde kalmasını sağlamak için siyasî ortam gereği mihne uygulamalarına son vermiştir.⁸ Zira Me'mûn'un hilafetinin altıncı yılında (204/819) girebildiği Bağdat'ta devlet otoritesi zayıflamış, halifenin atadığı valilere karşı çıkmış ve şehrin ileri gelenleri yeni valiler tayin etmiştir.⁹ Hatta halku'l-Kur'ân görüşünü savunup yaymasından dolayı Bişr b. Gıyâs el-Merîsî (ö. 218/833), Me'mûn'nun hilafeti zamanında Bağdat'taki Rusâfe Mescidi'nde tövbe ettirilmek istenmiştir.¹⁰ Bağdat'ta yaşanan bu olaylar, mihnenin siyasî olduğunu göstermektedir. Mihne, Mısır bölgesi ve Basra, Kûfe, Dımaşk, Medine gibi Abbâsî Devleti'nin önde gelen şehirlerinde de uygulanmıştır.¹¹

⁴ Mihne olayı hakkında geniş bilgi için bk. Ebû 'Alî Hanbelî b. İshâk eş-Şeybanî, *Kitâbü'l-Mihne*, thk. Mustafa b. Muhammed el-Hanbelî (Suudi Arabistan: Merkezü Meliki'l-Faysal, 2019); Walter M. Patton, *Ahmed Ibn Hanbel and The Mihne* (Leide: E.J.Brill, 1897); Fehmî Ced'an, *el-Mihne: Bahsun fi cedeliyyeti'd-dîni ve's-siyâsi fi'l-İslâm* (Amman: y.y., 1989); Talat Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 184-223; Muharrem Akoğlu, *Mihne Döneminde Mu'tezile* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006); Mehmet Emin Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arkapları* (Ankara: Otto Yayınları, 2015); Akgül, *Hadis Tarihinde Mihne*, 46-327.

⁵ Bu sebepler için bk. Serdar Demirel, *Hadis Tasnifinin Altın Çağında Halku'l-Kur'an Meselesi ve Hadis Kaynaklarına Etkisi* (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2021), 44-53.

⁶ Muhammed Âbid el-Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1997), 483.

⁷ Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, 117-118; Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arkapları*, 39-55.

⁸ Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, 201, 205.

⁹ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 8/543, 574.

¹⁰ Ebû'l-Ferec 'Abdurrahman b. 'Alî İbnü'l-Cevzî el-Bağdâdî, *el-Muntazam fi târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, thk. Muhammed 'Abdülkâdir 'Atâ'-Mustafâ 'Abdülkâdir 'Atâ' (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 10/106.

¹¹ Hayrettin Yücesoy, "Mihne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/27.

Makalenin konusu, mihneden sonra hicrî dördüncü ve beşinci asırda halku'l-Kur'ân'la ilgili tartışmalar ve eserlerinden hareketle bu dönemin önde gelen âlimlerinden Beyhakî'nin (ö. 458/1066) halku'l-Kur'ân meselesine yaklaşımıdır. Çalışmada doküman yöntemi kullanılarak Beyhakî'nin *el-Esmâ' ve's-sıfât*, *el-İ'tikâd*, *Şu'abu'l-îmân*, *es-Sünenü'l-kebîr*, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, *Menâkıbu's-Şâfiî* adlı kitapları esas alınarak halku'l-Kur'ân'la alakalı olan kısımlar incelenmiştir. Araştırmanın amacı, bu konuyla alakalı bir çalışma olmadığı için mihneden sonra her ne kadar yasaklanmış olsa da halku'l-Kur'ân tartışmalarının hicrî dördüncü ve beşinci asırda devam ettiğini göstermek ve Beyhakî özelinde bu dönemde telif edilen eserlerde halku'l-Kur'ân meselesine yer verildiğini tespit etmektir. Çünkü Beyhakî hakkında farklı ilim dallarında çeşitli çalışmalar yapılmış olsa da makalede ele alınan konu ile ilgili herhangi bir araştırma bulunmamaktadır. Ancak birkaç çalışmada dolaylı olarak halku'l-Kur'ân'la alakalı bazı hususlara kısaca temas edilmiştir. Mehmet Halife Doğan, Beyhakî'nin Allah'ın sıfatları hakkındaki görüşünü zikrettikten sonra Allah'ın isimlerini sıralamış, halku'l-Kur'ân konusuna temas etmemiştir.¹² Eyüp Yiğit, Beyhakî'nin *el-İ'tikâd* kitabına dayanarak Kur'an'ın Allah'ın kelâmı olmasına, “ol” emrinden hareketle Kur'an'ın mahlûk olmamasın ve Şâfiî'nin bu konudaki görüşüne işaret etmekle yetinmiştir.¹³ Halku'l-Kur'ân hakkında müstakil bir kitap yazan Serdar Demirel ise Beyhakî'nin *es-Sünenü'l-kebîr*'inde bu konuya temas ettiği yeri bir paragrafta ifade etmiştir.¹⁴ İslâm düşünce tarihinin kırılma noktalarından biri olan halku'l-Kur'ân meselesinin mihne döneminde en çok tartışılan konu olmasına rağmen iki asır sonra da bu tartışmanın devam ediyor olmasının belirlenmesi ve Ehl-i hadisin hicrî beşinci asır temsilcilerinden Şâfiî Beyhakî'nin konuya bakış açısının belirlenmesi, ilgili dönem açısından düşünüldüğünde araştırmanın önemini ortaya koymaktadır. Böylece bu konuda herhangi bir araştırmanın yapılmaması nedeniyle çalışmanın günümüz açısından da faydalı olacağı ifade edilebilir.

1. Hicrî IV. ve V. Asırdaki Halku'l-Kur'ân Tartışmaları

Halku'l-Kur'ân tartışmaları, ilâhî sıfatlarla ve özellikle Allah'ın kelâm sıfatıyla alakalıdır. Bu husus, Hz. Peygamber ile sahâbe döneminde

¹² Mehmet Halife Doğan, *Beyhakî'nin “Şuabü'l-İman” Adlı Eserinin Kelâm İlmi Açısından Tetkiki* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000), 51-60. Bunun haricinde makaleyle ilgili M. Emin Yekdeş tarafından hazırlanan *Ebubekir el-Beyhaki'nin Kelâm Sisteminde Allah'ın İsim ve Sıfatları* adlı bir çalışma da vardır (Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997). Ancak bu çalışma hem YÖK'ün hem de ilgili üniversitenin veri tabanlarında bulunmamaktadır. Ayrıca temin edebilmek için bazı girişimlerde de bulunulmuş olup sonuç elde edilememiştir.

¹³ Eyüp Yiğit, *İmam Beyhakî'nin Hayatı ve İtikadi Görüşleri* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 56-57.

¹⁴ Demirel, *Halku'l-Kur'an Meselesi ve Hadis Kaynaklarına Etkisi*, 152.

gündeme gelmemiş, sonraki dönemlerin tartışma konusu olmuştur. Hicrî birinci asrın ikinci yarısı ile ikinci asırda Müslümanlar arasında yaşanan çeşitli konulardaki ihtilafların öne çıkanlarından biri, mihne döneminde insanların öncelikli olarak sorguya çekildiği halku'l-Kur'ân meselesidir. Kur'an'ın yaratılmış olduğu görüşünü ilk defa Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742) Basra'da; Ca'd'la Kûfe'de karşılaşarak ondan bu fikri alan¹⁵ Cehm b. Safvân (ö. 128/745-46) ise Horasan'da dile getirmiştir.¹⁶ Kur'an'ın mahlûk olduğu görüşünü ilk başlatanla ilgili farklı kişilerden bahsedilmekle birlikte daha çok Ca'd b. Dirhem'in ismi ön plana çıkmaktadır ki¹⁷ kendi yaşadığı dönemdekilerden veya hicrî üçüncü asırda mihnenin yaşanmasında etkin rol oynayanlardan hiç bahsetmeyen Beyhakî de aynı kanaati taşımaktadır.¹⁸ Her ikisinin halku'l-Kur'ân hakkındaki fikirlerine şiddetle karşı çıkılmış, bu düşünceler dönemin muhafazakâr âlimleri tarafından sakıncalı bulunmuş ve bu karşı duruş, bir süre söz konusu meselesinin gündeme gelmemesini sağlamıştır.¹⁹ Ancak mesele, hicrî II. asrın ikinci yarısından sonra yeniden gündeme gelmiş ve Hârûnürreşîd (ö. 193/809) döneminde Cehm b. Safvân'ın görüşlerinden etkilenen Bişr b. Gıyâs yoğun bir şekilde halku'l-Kur'ân propagandası yapmıştır. Öyle ki Hârûnürreşîd, fikirlerinden dolayı Bişr'i ölümle tehdit etmiş, hem kendisi hem de oğlu Emîn (ö. 198/813) zamanında Bişr saklanmak zorunda kalmıştır.²⁰ Bu hususlara temas etmeyen Beyhakî, Kur'an'ın mahlûk olduğu görüşünü hararetle savunan

¹⁵ Ebû'l-Fidâ' İsmâ'il b. 'Ömer b. Kesîr ed-Dımaşkî, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. 'Abdullah b. 'Abdülmuhsin et-Türkî (Gize: Dâru Hicr, 1998), 13/147-148.

¹⁶ Ebû Sa'id 'Osman b. Sa'id ed-Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, thk. Ebû 'Âsım el-Eserî (Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 2010), 30-31; Ebû 'Abdullah Muhammed b. İsmâ'il el-Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd ve'r-red 'ale'l-Cehmiyye ve ashâbi't-tâl*, thk. Fehd b. Süleyman el-Fehîd (Riyad: Mektebetü Dâri'l-Hicâz, 2014), 575-577.

¹⁷ Bu bağlamda zikredilen isimler şöyledir: Velid b. el-Mugîre, (ö. 1/622), Beyan b. Sem'an (ö. 119/737), Mugîre b. Sa'id el-'Iclî (ö. 119/737), Yuhannâ ed-Dımaşkî (ö. 131/749), Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Bişr b. Gıyâs el-Merîsî ve Ahmed b. Ebû Du'âd. Bk. Osman Aydın, *Akılca Din Söylemi -Farklı Yönleriyle Mu'tezile Ekolü-* (Çorum: Hitit Kitap Yayınevi, 2010), 321-322; Demirel, *Halku'l-Kur'an Meselesi ve Hadis Kaynaklarına Etkisi*, 29-40.

¹⁸ Beyhakî, halku'l-Kur'an meseleni ortaya çıkaran kimselere işaret etmiş, bu konuda cemaate muhalefet eden ilk kimsenin Ca'd b. Dirhem olduğunu ve onu da Hâlid b. 'Abdullah el-Kasrî'nin (ö. 126/743) öldürdüğünü belirtmiş, Cehm b. Safvân'ın bu konudaki görüşünü ondan aldığını zikretmiştir. Bk. Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin el-Beyhakî, *el-Esmâ' ve's-sifât*, thk. Sa'd b. Necdî 'Ömer (Beyrût: Mü'essesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2013), 341 (No. 613).

¹⁹ Yusuf Şevki Yavuz, "Halku'l-Kur'an", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/372.

²⁰ Ebû'l-Ferec 'Abdurrahman b. 'Alî İbnü'l-Cevzî el-Bağdâdî, *Menâkıbu'l-imâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Abdullah b. 'Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 1409), 416-417.

ve Me'mûn döneminde danışmanlık yapan Bısr²¹ ile ilgili onun Mansûr b. 'Ammâr'a (ö. 225/840) Kur'an hakkındaki görüşünü sorduğu rivayeti ve Mansûr'un Kur'an'ın mahlûk olmadığını içeren cevabını nakletmekle yetinmiştir.²² Me'mûn, halife olduktan sonra en yakın adamlarından olan ve mihne sürecinde etkin bir rol oynayan Mu'tezilî âlim İbn Ebû Du'âd'ın (ö. 240/854) etkisiyle Kur'an'ın mahlûk olduğu görüşünü 212/827'de²³ kabul etmiştir.²⁴ Böylece halku'l-Kur'ân meselesi, 218/833'te Bizans seferindeyken Bağdat Valisi İshâk b. İbrâhîm'e (ö. ?) yolladığı mektuplarla mihneyi başlatan Me'mûn'un (198-218/813-833) hilafetinin son yılı ve Mu'tasım (218-227/833-842) ile Vâsık (227-232/842-847) dönemlerinde devletin resmî politikası hâline gelmiştir.²⁵ 232/847'de halife olan Mütevekkil ise ilk önce halku'l-Kur'ân tartışmalarından uzak durulmasını istemiş, hilafetinin ikinci yılında bu konuda konuşulmasını yasaklamıştır. Mihne uygulamalarının tamamen bitmesi ise 237/851'de gerçekleşmiştir.²⁶ Halku'l-Kur'ân tartışmaları, Halife Mütevekkil'in yasaklaması ile bir müddet sona ermiş olsa da daha sonraki asırlarda da devam etmiştir.

Mu'tezilî âlimler, Abbâsî hilafeti tarafından yönetimden uzaklaştırılınca onlardan bir kısmı hicrî üçüncü asrın ikinci yarısında Kur'an'ı mahlûk olarak kabul eden Şîa²⁷ ile yakınlaşmış ve düşüncelerini onların içerisinde sürdürmeye çalışmıştır. İki grup arasındaki yakınlaşma, hicrî dördüncü asırda da devam etmiş ve Mu'tezilî kişiler, Şîi Büveyhîler'in halifeleri üzerinde etki kurarak Irak, Horasan ve Maverâünnehir bölgelerinde halku'l-Kur'ân tartışmaları tekrar yaygınlaşmaya başlamıştır. Özellikle Mu'tezilî düşünceyi benimseyen²⁸ 'Adûdüddeve'nin (ö. 372/983) vezirlik makamına getirdiği Sâhib b. 'Abbâd (ö. 385/995) zamanında

²¹ Ahmet Saim Kılavuz, "Bısr b. Gıyâs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/220.

²² Beyhakî, *el-Esmâ' ve's-sıfât*, 342-343 (No. 613-614).

²³ Halife, Kur'an'ın mahlûk olduğu görüşünü bu tarihte kabul etmiştir. Bk. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 14/186.

²⁴ Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Ebû Du'âd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/430-431.

²⁵ Halife Vâsık'ın ölmeden önce halku'l-Kur'ân görüşünden döndüğü nakledilmektedir. Bk. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 14/328-329.

²⁶ Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. İshâk el-Ya'kûbî, *Târihu'l-Ya'kûbî*, thk. 'Abdülemir Mühennâ (Beyrût: Şirketü'l-A'lemî li'l-Matbû'ât, 2010), 2/447; Taberî, *Târihu'l-Taberî*, 9/190; Muharrem Akoğlu, "Mu'tezile'nin Tarihsel Seyrinde Mihne", *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, ed. Mahfuz Söylemez (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 56-59.

²⁷ Ebû'l-Hasen 'Alî b. İsmâ'il el-Eş'arî el-Basrî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn (İlk Dönem İslâm Mezhepleri)*, çev. Ömer Aydın-Mehmet Dalkılıç (İstanbul: YEK Yayınları, 2019), 86-88.

²⁸ Ebû 'Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Makdisî eş-Şâmî, *Kitâbu Ahzeni'tekâsîm fî ma'rifeti'l-ekâlîm*, thk. Michael Jan de Goeje (Beyrût: Dâru Sâdir, 1991), 439.

oldukça güçlenmiştir ki halku'l-Kur'ân başta olmak üzere Mu'tezilî fikir ve düşünceler ilim meclislerinde hararetli bir şekilde tartışılmıştır. Onun Rey şehrine kâdılkudât olarak atadığı²⁹ ve yaşadığı asırda Mu'tezile'nin temsilcisi olan Kâdî 'Abdülcebbâr (ö. 415/1025), mezhebinin temel görüşlerine dair yazdığı *el-Muğni* adlı eserin bir cildini halku'l-Kur'ân konusuna ayırmıştır.³⁰

“Hicrî V. asırda Şîi Büveyhîler'e karşı çıkıp Abbâsî Devleti'ne yeniden itibarını kazandıran halife”³¹ Kâdir-Billah (ö. 422/1031), 408/1017 yılında yayımladığı *er-Risâletü'l-Kâdiriyye*'de³² çeşitli görüşlerin yanı sıra Kur'an'ın mahlûk olduğuna inananların yanlış bir düşünceye sahip olduklarını göstermeye çalışmıştır. *Risâle*'de Allah'ın kelâmının yaratılmış olmadığı, insanların okuması, ezberlemesi, yazması ve işitmesi ile de yaratılmış olamayacağı, dolayısıyla her hâlükârda Kur'an'ın mahlûk olmadığı vurgulanmış ve Kur'an'ın mahlûk olduğunu kabul edenin kafir, eğer tövbe etmezse kanının helal olacağı belirtilmiştir.³³ Halife, *Risâle*'yi ilan ettiği yılda Mu'tezilî-Hanefî âlimlerin i'tizâl görüşlerinden vazgeçip tövbe etmelerini istemiş ve onları Kur'an hakkında konuşmaktan nehyetmiştir.³⁴ Gazneli Sultan Mahmûd (ö. 421/1030) da bu metni kabul ederek Beyhakî'nin yaşadığı Horasan ile diğer beldelerde *Risâle*'de belirtilen hususları uygulamış, başta Mu'tezile olmak üzere çeşitli fırkalara yönelik öldürme, hapsetme, sürgün etme gibi cezai müeyyidelere başvurmuştur.³⁵

Gaznelilerden sonra Horasan'a hâkim olan Büyük Selçuklu Devleti (1040-1157) zamanında Şîi-Sünnî çatışması ön plana çıkmaktadır.³⁶ Birçok farklı mezhebin bulunduğu Horasan'ın pek çok şehrinde Mu'tezile'ye mensup kimseler de vardır. Hatta Rey'in Büveyhîler döneminde

²⁹ Bk. Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, 263-277.

³⁰ Ebü'l-Hasen Kâdî 'Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedanî, *el-Muğni fi ebvâbi'l-tevhîd ve'l-'adl (Halku'l-Kur'an)*, thk. Tâhâ Hüseyin vd. (Kahire: eş-Şeriketü'l-Mısıriyye, ts.).

³¹ Mustafa Sabri Küçükaşçı, “Kâdir-Billâh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/127.

³² Bu risale hakkında geniş bilgi için bk. Zübeyir Bulut, “Karşı Mihne Uygulamaları ve er-Risâletü'l-Kâdiriyye (Kâdirî İtikadı)”, *Kelam Araştırmaları Dergisi* 15/1 (2017), 75-110.

³³ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/280.

³⁴ *Risâle*, daha sonraki yıllarda yeniden ilan edilmiştir. Bk. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/128, 197-198, 280.

³⁵ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/125-126.

³⁶ Bu konuda geniş bilgi için bk. Osman Aydın, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 212-220; Seyfullah Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 56-100.

Mu‘tezile’nin merkezi olduğu³⁷ ve burada halku’l-Kur’ân tartışmalarının yaşandığı nakledilmektedir.³⁸ Hicrî V. asırda Tuğrul Bey’in (ö. 455/1063) veziri ‘Amîdülmülk el-Kündürî (ö. 456/1064) ile birlikte kendisi gibi Mu‘tezilî-Hanefî olan âlimler yeniden devlette görev almaya başlamıştır. O, Mu‘tezile mezhebini Büyük Selçuklu Devleti’nin dinî görüşü haline getirmiş ve Mu‘tezilî paradigmaya uygun politikalar geliştirmiştir.³⁹ Tuğrul Bey’den Cuma namazlarında bid‘atçilere lanet edilmesi için izin isteyen Kündürî’nin talebine Selçuklu Sultanı’nın onay vermesiyle başlayan hadiselerin devam ettiği süreçte vezir, Şâfi‘î-Eş‘arî olan ulemayı da buna dahil etmiş, onların ders ve vaaz vermesini yasaklayıp bazılarını sorguya çekmiş, hatta bir kısmını tutuklayıp hapse attırmış, minberlerden Eş‘arî’ye (ö. 324/935-36) lanet okutmuştur.⁴⁰ Kuşeyrî (ö. 465/1072) ile Eş‘arîlerden bir grup ise Tuğrul Bey’in huzuruna çıkarak Eş‘arî’yi lanetleme emrinin kaldırılmasını istemiştir. Ancak Tuğrul Bey, Eş‘arî’nin Mu‘tezile’den daha çok bid‘at sahibi olduğunu ve Mu‘tezile’nin Kur’an’ın mushaftaki metin olduğunu ispat etmesine karşılık Eş‘arî’nin inkâr ettiğini söyleyerek onlara olumlu cevap vermemiştir.⁴¹ Tuğrul Bey, Eş‘arî’nin ve Eş‘arî mezhebi âlimlerinin Allah’ın kelâmı olan Kur’an-ı Kerim’in kadim olduğu fikrine karşı onun mahlûk ve sayfalarda yazılı metin olması şeklindeki Mu‘tezile’nin görüşünü daha tutarlı görmüştür.⁴² Bu bilgiler, hicrî ikinci ve üçüncü asrın ilk yarısı kadar olmasa da dördüncü ve beşinci asırda halku’l-Kur’ân tartışmalarının yaşandığını göstermektedir.

Beyhakî, Kündürî’nin başlatmış olduğu olayların sonlandırılması için kendisine bir mektup yazmış ve mektubunda halku’l-Kur’ân meselesine açıkça değinirse de dolaylı olarak işaret etmiştir. Bu mektupta Ehl-i sünneti tavsif ederken kullandığı “Allah’ın sıfatlarını muattal/iptal etmede Mu‘tezile mezhebinin görüşünde olmayan” ve “Hayat, kudret, ilim, irade sem‘, basar ve kelâm gibi Kur’an ve Sünnetteki Allah’ın sıfatlarını inkâr edenler” şeklindeki ifadeler, Beyhakî’nin halku’l-Kur’ân konusunu

³⁷ Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları*, 89.

³⁸ Makdisî, *Kitâbu Ahseni’l-tekâsîm*, 395-396.

³⁹ Aydınlı, *Mu‘tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi*, 220-225.

⁴⁰ Ebü’l-Kâsım ‘Alî b. el-Hasen İbn ‘Asâkir ed-Dımaşkî, *Tebyînu kizbi’l-müfteri fî mâ nusibe ile’l-imâm Ebü’l-Hasen el-Eş‘arî* -Muhammed Zâhid el-Kevserî’nin *Mukaddime* ve *Ta’likât*’ı ile birlikte-, thk. Enes Muhammed ‘Adnan eş-Şerfâvî (Dımaşk: Daru’t-Takvâ, 2018), 236-237; Ebü Nasr ‘Abdülvehhâb b. ‘Alî es-Sübki, *Tabakâtu’ş-şâfi’iyyeti’l-kübrâ*, thk. ‘Abdulfettâh Muhammed el-Hulv-Mahmûd Muhammed et-Tanâhî (Kahire: Dâru İhyâ’i’l-Kütübî’l-‘Arabiyye, 1964), 3/391.

⁴¹ Ebü’l-Mehâsin Yûsuf b. Tağrıberdî el-Atâbekî, *en-Nücûmu’z-zâhire fî mülûki’l-Mısır ve’l-Kâhire*, thk. Muhammed ‘Abdulkâdir Hâtim (Mısır: Vizâretü’s-Sekâfe, 1963), 5/54.

⁴² Aydınlı, *Mu‘tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi*, 224-225.

sıfatlarla ilişkili olarak düşündüğünü göstermektedir.⁴³ Beyhakî'nin Kur'an'ın yaratıldığı görüşüne sahip olan birine kısmen de olsa onları eleştirecek bir tarzda mektup yazması oldukça dikkat çekicidir. Onun Mu'tezile'den ya da Kur'an'ın mahlûk olduğu görüşünde olan diğer kimselerden bahsetmeksizin birçok eserinde bu konuya temas etmesinden hareketle halku'l-Kur'ân tartışmalarına katkı sunduğunu söylemek mümkündür. Belki de bunun sebebi, Beyhakî'nin yöneticilere bakış açısıyla ilgilidir. "Eş'arî âlimlerin mümeyyiz vasıflarından olan devlet idaresi ile uyumlu olma ve meşru bir delil bulunmuyorsa muhalefet içinde olmaktan imtina etme hali Beyhakî'de de görülmektedir."⁴⁴ O, *Şu'abu'l-îmân*'da "ulu'l-emre itaat" konusunu imanın şubelerinden saymıştır.⁴⁵ Kündürî'ye yazdığı mektupta Mu'tezile'ye yönelik birkaç eleştirisi yer alsa da diğer eserlerinde böyle bir tenkidi görmek pek mümkün değildir. Beyhakî, yaşamış olduğu dönem ve şartları dikkate alarak kitaplarında Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı meselesini genellikle mezhep veya şahısların isimlerine yer vermeden ve onlarla tartışmaya girmeden ele almıştır.

2. Beyhakî'ye Göre Allah'ın Kelâm Sıfatı

Halku'l-Kur'ân görüşünün ortaya çıkmasında ilâhî sıfatlarla ilgili tartışmaların önemli bir etkisi vardır.⁴⁶ Allah'ın sıfatlarının ezeli mi veya hâdis mi olduğuna dair farklı görüşler, Allah'ın kelâm sıfatı ve Kur'an'ın mahlûk olup olmamasıyla ilgili ihtilâfları da beraberinde getirmiştir.⁴⁷ Hicrî ikinci yüzyılın ilk zamanlarında gündeme gelen Allah'ın sıfatlarıyla ilgili tartışmalar, halku'l-Kur'ân gibi Ca'd b. Dirhem ile başlamış, ondan Cehm b. Safvân'a geçmiş, sonrasında Mu'tezile ve diğer gruplar tarafından devam ettirilmiştir.⁴⁸ İlâhî sıfatlara temel prensiplerinden tevhidin içerisinde yer veren Mu'tezile, teaddüd-ü kudemâ/birden çok kadim varlığın olmasına imkân vermemek için Allah'ın zatının sıfatlarla aynı olduğunu kabul etmektedir. Ehl-i sünnet ise Allah'ın sıfatlarının var olduğu ve naslarda geçtiği şekilde kabul etmek gerektiği, bunların

⁴³ Bk. İbn 'Asâkir, *Tebyînu kizbi'l-müfterî*, 227-236.

⁴⁴ Şemsettin Kırış, "Bir 'Eş'arîlik' Müdafaası Örneği: Beyhakî'nin Kündürî'ye Mektubu", *V. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu (Eş'arîlik)*, ed. Mustafa Aykaç vd. (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2018), 561.

⁴⁵ Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *el-Câmi' li-şu'abi'l-îmân*, thk. 'Abdul'alî 'Abdulhumeyd Hâmid (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 9/458-551.

⁴⁶ İlâhî sıfatlar dışında zikredilen sebepler şunlardır: Yahudi kaynaklı olması, Hıristiyan ilahiyatçıların etkisi ve Grek felsefesi. Bk. Yavuz, "Halku'l-Kur'an", 15/371-372; Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, 99-109.

⁴⁷ Yavuz, "Halku'l-Kur'an", 15/371.

⁴⁸ Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. 'Abdülhalîm İbn Teymiyye el-Harrânî, *Minhâcu's-sünneti'n-nebeviyye fi nakdi kelâmi'l-Şi'ati'l-Kaderiyye*, thk. Muhammed Râşid Sâlim (Riyad: Câmi'atu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1986), 5/392.

insanların vasıflarından farklı ve mahiyetinin bilinmediği görüşündedir.⁴⁹ Mu‘tezile’nin sıfatlar konusundaki yaklaşımı, onları “yed, vech, istivâ, semada oluş gibi Kur’an’da bulunan vasıflandırmaları Allah’ın her türlü havadisten uzak olması şeklinde yorumlamaya, ayrıca Kur’an’ın mahlûk olduğu ve Allah’ın da âhirette görülemeyeceği görüşüne sevk etmiştir.”⁵⁰

Halku’l-Kur’ân, Allah’ın kelâm sıfatıyla alakalı olduğu için Beyhakî, konuyu bu bağlamda ele almaktadır. *el-Esmâ’ ve’s-sıfât*’ta “Kelâm sıfatının ispatı bâbı ve Allah’ın kelâmı olan Kur’an’ın muhdes, mahlûk ve hâdis olmadığına delalet eden hususlar”⁵¹ şeklinde attığı başlık bunu göstermektedir. Bu başlık, aynı zamanda onun Kur’an’ın yaratılmışlığı noktasındaki görüşünü de yansıtmaktadır. Benzer bir yaklaşımı diğer bir eseri *el-İ’tikâd*’da bulunan şu başlıkta da görmek mümkündür: “Kur’an, Allah’ın kelâmıdır. Allah’ın kelâmı, O’nun zâtî sıfatlarından bir sıfattır. Dolayısıyla zatına ait sıfatlardan bir şeyin mahlûk, muhdes ve hâdis olması caiz değildir.”⁵² Beyhakî, Allah’ın kelâm sıfatının ispatı için ilk önce Kur’an’dan deliller zikretmekte, geçtiği yere göre “söz, kelime, hüküm” gibi manalara gelen “kelime/كَلِمَة, kelimât/كَلِمَات, kelâm/كَلَام” vb. ifadelerinin olduğu âyetleri⁵³ aktarmaktadır.⁵⁴ Akabinde herhangi bir açıklama ve değerlendirme yapmadan aynı kelimelerin geçtiği hadisleri nakleden Beyhaki,⁵⁵ “Allah’ın kelimeleri, belli bir sürede sona ermez ve belli bir sayıyla sınırlanmaz. Allah, zatının helak olmasını reddettiği gibi sona ermesini istemez. Hadislerde Allah’ın kelimelerinin sonsuzluk ve çokluğuna delalet eden bir darb-ı mesel kastedilmektedir.” demektedir.⁵⁶ Kelimenin çoğul olarak gelmesini ise “*Kesin olarak bilirsiniz ki bu kitabı kuşkusuz biz indirdik ve onu mutlaka koruyan da yine biziz.*”⁵⁷, “*Ölçüleri biz koyduk; ne*

⁴⁹ Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 248-268; Ebü’l-Hasen Kâdî ‘Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedanî, *Şerhu’l-usûli’l-hamse (Mu‘tezile’nin Beş İlkesi)*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: YEK Yayınları, 2013), 1/244-342; Ebû Muhammed ‘Alî b. Ahmed İbn Hazm el-Endelüsî, *el-Fasl (Dinler ve Mezhepler Tarihi)*, çev. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: YEK Yayınları, 2017), 2/36-186; Ebü’l-Feth Muhammed b. ‘Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihâl (Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi)*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: YEK Yayınları, 2015), 50-51.

⁵⁰ İlyas Çelebi, “Mu‘tezile”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/395-396.

⁵¹ Beyhakî, *el-Esmâ’ ve’s-sıfât*, 259.

⁵² Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin el-Beyhakî, *el-İ’tikâd ve’l-hidâye ilâ sebili’r-reşâd*, thk. Enes Muhammed ‘Adnan eş-Şerfâvî (Dimaşk: Dâru’t-Takvâ, 2018), 141.

⁵³ Bu kapsamda zikrettiği âyetler sırasıyla şunlardır: el-Kehf 18/109, Lokmân 31/27, et-Tevbe 9/6, el-Bakara 2/75, el-Fetih 48/15, el-Kehf 18/27, Yûnus 10/64, el-En‘âm 6/115, el-Enfâl 8/7, Yûnus 10/82, ez-Zümer 39/71, Yûnus 10/96-97, Hûd 11/119, el-A‘râf 7/137.

⁵⁴ Beyhakî, *el-Esmâ’ ve’s-sıfât*, 259.

⁵⁵ Beyhakî, *el-Esmâ’ ve’s-sıfât*, 259-261 (No. 421-425).

⁵⁶ Beyhakî, *el-Esmâ’ ve’s-sıfât*, 261.

⁵⁷ el-Hicr 15/9.

de güzel ölçmüşüzdür!"⁵⁸ âyetlerindeki gibi tazim için olduğunu ifade eden Beyhakî, Allah'ın kelimelerine tam denilmesini ise "İnsanların sözlerinde bulunduğu gibi O'nun kelâmında bir kusur ve eksiklik yoktur." şeklinde açıklamaktadır.⁵⁹

Beyhakî, Allah'ın kelâm sıfatını ortaya koymak için şeytan, haşere, göz değmesi, yaratıkların şerri, O'nun cezası ve gazabından istiâze etmeyi içeren sekiz hadisi naklettikten sonra şu yorumu yapmaktadır:

"Resûlullah istiâze yapmıştır ve haberlerde Allah'ın kelimeleriyle istiâze yapmayı da emretmiştir. *'Rabbim! Şeytanların gizli kıskırtmalarından sana sığınırım. Onların yanında bulunmalarından da sana sığınırım Rabbim!*'⁶⁰ ve *'O kovulmuş şeytandan Allah'a sığın.*'⁶¹ âyetlerinde Allah istiâze yapmayı emretmiştir. Mahlûka karşı mahlûkla istiâze yapılması doğru değildir. Bu, Resûlullah'ın Allah'ın zâtî sıfatlarından biriyle istiâze yaptığına ve zâtî sıfatlarından biriyle istiâze yapılmasını emrettiğine delalet etmektedir. Allah'ın zatıyla istiâze yapılmasını emrettiği gibi hem O'nun sıfatları hem de zâtı gayr-i mahlûktur."⁶²

Beyhakî, Allah'ın sıfatlarını ve dolayısıyla da kelâm sıfatını mahlûk kabul etmemekte, kelâm sıfatıyla alakalı Kur'an-ı Kerim'in de yaratılmış olmadığını benimsemektedir. Hz. Peygamber'in yatarken "Allahım! Kerim olan vechinle ve tam olan kelimelerinle mülkün altında olan her şeyin şerrinden sana sığınırım..."⁶³ şeklinde dua ettiğini nakleden Beyhakî, Resûlullah'ın Allah'ın vechiyle⁶⁴ istiâze ettiği gibi onun kelimeleriyle de istiâze ettiğini, istiâze ettiği vechin gayr-i mahlûk olması gibi istiâze ettiği kelimelerin de yaratılmadığını ve Allah'ın kelâmının tek olduğunu belirtmektedir. Beyhakî, Allah'ın kelimeleri ile istiâze edilmesi noktasında benzer bir görüşe sahip olan Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Eş'arî ve Hattâbî'nin (ö. 388/998) de sözlerine işaret etmektedir.⁶⁵

Beyhakî'nin naklettiği hadislerde geçen "Allah'ın kelimeleri" ile

⁵⁸ el-Mürselât 77/23.

⁵⁹ Beyhakî, *el-Esmâ' ve ş-sıfât*, 264; a.mlf., *el-İ'tikâd*, 149.

⁶⁰ el-Mü'minûn 23/97-98.

⁶¹ en-Nahl 16/98.

⁶² Beyhakî, *el-Esmâ' ve ş-sıfât*, 261-264 (No. 426-433). Benzer bir görüş bk. Beyhakî, *el-İ'tikâd*, 148-149.

⁶³ Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistanî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Şu'ayb el-Arna'ût-Muhammed Kâmil Karâbellî (Beyrût: Mü'essesetü'r-Risâle, 2009), "el-Edeb", 106 (No. 5053); Ebû 'Abdurrahman Ahmed b. Şu'ayb en-Nesâ'î, *Kitâbü ş-Süneni'l-kübrâ*, thk. Hasen 'Abdülmun'im Şilbî (Beyrût: Mü'essesetü'r-Risâle, 2001), 7/153-154 (No. 7685); Beyhakî, *el-Esmâ' ve ş-sıfât*, 264 (No. 434).

⁶⁴ Hadiste geçen "vech" kelimesi yüz manasına gelse de burada "Allah'ın zâtı" kastedilmektedir. Bk. Ebû Sa'îd 'Abdullah b. 'Ömer el-Beyzâvî, *Tuhfetü'l-ibrâr şerhu Mesâbihî ş-sünne*, thk. Nüreddîn Tâlib vd. (Kuveyt: Vizârâtu'l-Evkâf ve ş-Şu'ûni'l-İslâmiyye, 2012), 2/90.

⁶⁵ Beyhakî, *el-Esmâ' ve ş-sıfât*, 265.

Kur'an'ın kastedildiği ifade edilmekle⁶⁶ birlikte kendisi de buna delalet eden hadislere yer vermiştir. Meselâ, hac mevsiminde Resûlullah'ın insanlara dini anlatmaya çalıştığını ve “Beni kavmine götüreceksin yok mu? Kureyşliler, Rabbimin sözünü tebliğ etmeme engel oluyorlar.” buyurduğunu⁶⁷ aktaran Beyhakî, devamında hadisin farklı bir tarikine yer vermiş ve sonunda “Rabbimin kelâmı” ibaresindeki kelâmın Kur'an olduğunu (كَلَامَ رَبِّي يَعْنِي الْقُرْآنَ) zikretmiştir.⁶⁸ Ancak bu ifadenin yer aldığı rivayet, herhangi bir hadis kitabında değil de Beyhakî'nin kendi eserlerinde geçmektedir.⁶⁹

Beyhakî, Allah'ın kelâm sıfatını ispat etmekle birlikte onunla alakalı olan kavli/الْقَوْلُ, teklîm/التَّكْلِيمُ ve tekellüm/التَّكَلُّمُ kavramlarına da yer vermiştir.⁷⁰ Kavli ile kelâm kelimelerinin aynı manaya gelen iki ibare olduğunu düşünen Beyhakî, bir önceki başlıkta olduğu gibi önce kavli kelimesinin geçtiği âyetleri ve hadisleri zikretmiştir. Ancak hadislerde bu hususa her zaman dikkat etmemektedir. Bazen kavli ile aynı anlamda olan “hadis” kelimesinin de bulunduğu rivayetleri aktarmıştır.⁷¹ Beyhakî, kelâm sıfatıyla ilişkili olan teklîm ve tekellüm vasfının ispatı bağlamında özellikle Allah'ın Hz. Mûsâ ile konuşması⁷² üzerinde durmuş, Hz. Mûsâ'nın kendisi ile Allah arasında tercüman olmadan O'nun sözlerini işittiğini ve konuşanın bir muhatabının olması gerektiğini söylemiştir.⁷³ Müellif, devamında Allah'ın vahiyle, perde arkasından ya da elçi göndererek de konuştuğunu,⁷⁴ Allah'ın kelâmının başka mahlûk olan bir şeyde yaratılmış olması hâlinde bunun

⁶⁶ Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ûd el-Begavî, *Şerhu's-sünne*, thk. Şu'ayb el-Arna'ût (Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1983), 1/185.

⁶⁷ Ebû 'Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybanî, *Müsnedü'l-imâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şu'ayb el-Arna'ût vd. (Beyrût: Mü'essesetü'r-Risâle, 1996-2001), 23/370-371 (No. 15192); Ebû Muhammed 'Abdullah b. 'Abdurrahman ed-Dârimî, *Müsnedü'd-Dârimî (Sünenü'd-Dârimî)*, thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dâranî (Riyad: Dâru'l-Muğnî, 2000), 4/2110 (No. 3397); Ebû 'Abdullah Muhammed b. Yezîd b. Mâce el-Kazvînî, *es-Sünen*, thk. Şu'ayb el-Arna'ût vd. (Beyrût: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), “es-Sünne”, 13 (No. 201); Ebû Dâvûd, “es-Sünne”, 22 (No. 4734); Nesâ'î, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 7/152 (No. 7680); Beyhakî, *el-Esmâ' ve's-sifât*, 265 (No. 435).

⁶⁸ Beyhakî, *el-Esmâ' ve's-sifât*, 266.

⁶⁹ Beyhakî, *el-İ'tikâd*, 148.

⁷⁰ Beyhakî, *el-Esmâ' ve's-sifât*, 267-272 (No. 437-445).

⁷¹ Beyhakî, *el-Esmâ' ve's-sifât*, 267-268 (No. 437-440).

⁷² Beyhakî, Allah'ın Hz. Mûsâ ile doğrudan değil de ağaçtan işittiğini söyleyenleri tenkid etmektedir. Bk. Beyhakî, *el-İ'tikâd*, 143-144.

⁷³ Beyhakî, *el-Esmâ' ve's-sifât*, 269; a.mlf., *el-İ'tikâd*, 142; a.mlf., *Şu'abu'l-îmân*, 1/328-329.

⁷⁴ “Herhangi bir beşer ile Allah'ın konuşması ancak vahiy ile yahut perde arkasından ya da bir elçi gönderip izni ile dilediğini vahiyetmesi şeklinde olabilir. Muhakkak ki O çok yücedir; engin hikmet sahibidir.” eş-Şûrâ 42/51. Bk. Beyhakî, *el-Esmâ' ve's-sifât*, 273.

bir manasının kalmayacağını,⁷⁵ sözlerini bazı meleklere⁷⁶ ya da dilediği meleklerle, elçilerine ve kullarına işittirdiğini⁷⁷ âyetleri referans olarak ve hadisler naklederek açıklamıştır.⁷⁸ Beyhakî'nin “Kişisel arzularına göre de konuşmamaktadır. O (size okuduğu), kendisine indirilmiş vahiyden başka bir şey değildir.”⁷⁹, “(Melek dedi ki:) “Biz ancak Rabbinin emriyle ineriz.”⁸⁰ âyetlerini aktararak “Hz. Peygamber'in Kur'an dışında va'd-va'üd ve tergîb-terhîble ilgili Allah'ın sözlerini rivayet etmesi” şeklinde bir başlık atması, Resûlullah'ın Allah ile konuştuğunu yani O'nun kelâm sıfatına sahip olduğunu ispat etmek içindir. Bu başlıkta genellikle kudî hadisleri delil olarak nakletmiştir.⁸¹

Beyhakî, Allah'ın kelâm vasfına sahip olduğunu ispat etmek için yukarıda zikredilenlerle beraber çeşitli bâblar altında başında birkaç âyet ve devamında pek çok hadis nakletmektedir.⁸² Bu rivayetlerin hepsini nakletmekteki temel hedefi, şüphesiz Allah'ın konuştuğunu ve kelâm sıfatına sahip olduğunu göstermektir. Fakat ona göre Allah'ın konuşması bizim konuşmamız gibi değildir. Allah'ın samed ve hiçbir şekilde mahlûkata benzemediğini söyleyen Beyhakî, O'nun kelâm vasfı için zatında mevcut ezeli bir sıfat demekte⁸³ ve kelâm sıfatının ezelden beri Allah'ın vasfı olup sonsuza kadar da bunun devam edeceğini kabul etmektedir.⁸⁴ Allah'ın kelâm sıfatı hakkında sahip olduğu bu görüşle Beyhakî'nin Ehl-i hadisle aynı çizgide bulunduğu görülmektedir.⁸⁵

⁷⁵ Beyhakî, *el-İ'tikâd*, 143.

⁷⁶ “Sonunda kalplerinden korku giderilince ‘Rabbiniz ne buyurdu?’ derler. Onlar da ‘Hak olanı buyurdu. O yücedir, uludur.’ cevabını verirler.” Sebe’ 34/23. Bk. Beyhakî, *el-Esmâ’ ve’s-sifât*, 281.

⁷⁷ “Hani Rabbin meleklere ‘Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım.’ demişti.” el-Bakara 2/30. “Meleklerle ‘Âdem’e secde edin.’ dediğimizde İblîs dışındakiler derhal secde ettiler; o direndi, büyüklendi ve kâfirlerden oldu. ‘Ey Âdem! Sen ve eşin cennette oturun, orada istediğiniz yerden rahatça yiyip için ve şu ağaca yaklaşmayın; yoksa zalimlerden olursunuz.’ dedik.” el-Bakara 2/34-35. “O peygamberlerin kimini kiminden üstün kıldık. Allah içlerinden bir kısmıyla konuşmuştur.” el-Bakara 2/253. Beyhakî, Kur'an'ın birçok yerinde Allah'ın melekler, elçiler ve kullarıyla konuştuğunu gösteren âyetler olduğunu belirtmektedir. Bk. Beyhakî, *el-Esmâ’ ve’s-sifât*, 285.

⁷⁸ Beyhakî, *el-Esmâ’ ve’s-sifât*, 273-288 (No. 446-473).

⁷⁹ en-Necm 53/3-4.

⁸⁰ Meryem 19/64.

⁸¹ Beyhakî, *el-Esmâ’ ve’s-sifât*, 289-296 (No. 474-494).

⁸² Beyhakî, *el-Esmâ’ ve’s-sifât*, 297-324 (No. 495-542).

⁸³ Başka bir yerde de Allah'ın kelâm sıfatının kadim olduğunu belirtmektedir. Bk. Beyhakî, *el-Esmâ’ ve’s-sifât*, 317; a.mlf. *el-İ'tikâd*, 148.

⁸⁴ Beyhakî, *el-Esmâ’ ve’s-sifât*, 321. Beyhakî, bu sözlerinin devamında Allah'ın kelâm olan Kur'an'ın diğer sözlere üstün olduğunu gösteren hadislerle yer vermiştir. Bk. Beyhakî, *el-Esmâ’ ve’s-sifât*, 321-333 (No. 537-542).

⁸⁵ Ehl-i hadis Allah'ın kelâm sıfatı hakkında görüşleri için bk. M. Hayri Kırbasoğlu, *Ehl-i Sünnetin Kurucu Ataları -Ashabu'l-Hadise Göre Allah'ın Sıfatları Meselesi-* (Ankara: Otto Yayınları, 2011), 233-244.

3. Beyhakî'nin Kelâmla İlgili Kitaplarında Halku'l-Kur'ân Meselesine Bakışı

Beyhakî, halku'l-Kur'ân meselesine Allah'ın isim ve sıfatlarını ele aldığı *el-Esmâ' ve's-sıfât* ile Ehl-i sünnetin akidesine dair yazdığı *el-İ'tikâd*'da yer vermektedir. Halku'l-Kur'ân bağlamında her iki eser incelendiğinde birbirinin benzeri olduğu, ancak *el-İ'tikâd*'da meselelerin daha kısa ele alındığı ve bazen *el-Esmâ' ve's-sıfât*'a atıf yapıldığı dikkat çekmektedir.⁸⁶ Hatta halku'l-Kur'ân başlığı özelinde *el-İ'tikâd*, *el-Esmâ' ve's-sıfât*'ın muhtasar hâlidir. *el-Esmâ' ve's-sıfât*'ta Allah'ın kelâm sıfatını ispat ettiği bâbda Beyhakî, zikrettiği bazı âyet ve hadislerin akabinde zaman zaman halku'l-Kur'ân konusuna değinmiştir. “Kelâm sıfatının ispatı bâbı ve Allah'ın kelâmı olan Kur'an'ın muhdes, mahlûk ve hâdis olmadığına delalet eden hususlar” şeklinde attığı başlık da bunu göstermektedir.⁸⁷ Elbette ki halku'l-Kur'ân meselesini sadece bu bâbda ele almamakta, devamında müstakil başlıklar açarak rivayetler üzerinden yaklaşımını ortaya koymaktadır. *el-İ'tikâd*'da ise “Kur'an hakkındaki görüşler” şeklinde attığı genel bir başlıkta halku'l-Kur'ân konusuna bazen temas etmektedir.⁸⁸

Eserlerinde ele aldığı konuları genellikle âyetler ve rivayetlere yer vererek inceleyen Beyhakî, halku'l-Kur'ân konusunda da aynı yöntemi takip etmiştir. Öncelikle “*Kur'an'ı rahman öğretti. İnsanı O yarattı.*”⁸⁹, “*Biz bir şeyi murat ettiğimizde sözümüz 'ol!' demekten ibarettir; o da hemen oluverir.*”⁹⁰, “*Bilesiniz ki yaratma da emir de yalnız O'na aittir.*”⁹¹, “*Eninde sonunda Allah'ın dediği olur.*”⁹², “*Kuşkusuz o, katımızdaki ana kitaptadır; çok yücedir, hikmetle doludur.*”⁹³, “*Bu, insan sözünden başka bir şey değildir.*”⁹⁴, “*Rabbimin sözlerini yazmak için denizler mürekkep olsa, bir o kadar mürekkep ilâve etseydik dahi rabbimin sözleri bitmeden mutlaka deniz tükenirdi.*”⁹⁵, “*Onu Arapça Kur'an olarak indirdik.*”⁹⁶ şeklinde zikrettiği âyetlerin devamında özetle Kur'an'ın yaratılmış olmadığını gösteren yorumlar yapmaktadır.⁹⁷ Halku'l-Kur'ân hakkında bu

⁸⁶ Beyhakî, *el-İ'tikâd*, 153, 155, 159.

⁸⁷ Beyhakî, *el-Esmâ' ve's-sıfât*, 259.

⁸⁸ Beyhakî, *el-İ'tikâd*, 141-159.

⁸⁹ er-Rahmân 55/1-3.

⁹⁰ en-Nahl 16/40.

⁹¹ el-A'râf 7/54.

⁹² er-Rûm 30/4.

⁹³ ez-Zuhrûf 43/4.

⁹⁴ el-Müddessir 74/25.

⁹⁵ el-Kehf 18/109.

⁹⁶ ez-Zuhrûf 43/3.

⁹⁷ Beyhakî, *el-Esmâ' ve's-sıfât*, 308-312; a.mlf., *el-İ'tikâd*, 141-147.

âyetleri kullanmasının muhtemel nedeni, onların diğer âlimler tarafından da tartışmalarda zikredilmesidir. Onunla yakın bir dönemde yaşayan Mu'tezilî Kâdî 'Abdülcebbar ile Eş'arî kelâmcısı Bâkılânî (ö. 403/1013), aynı âyetleri referans alarak Kur'an'ın mahlûk olup olmadığını tartışmıştır.⁹⁸ Âyetlerden hareketle Kur'an'ın mahlûk olmadığını benimseyen Beyhakî, aynı yaklaşımı hadislerde de göstermektedir. Meselâ, Hz. Peygamber'in yatarken yaptığı duanın⁹⁹ akabinde şunları demiştir: "Resûlullah, mahlûk ile gayr-i mahlûkun arasını ayırt etmiştir. Mahlûku yaratmaya delalet eden lafızla yaratıcısına izafe etmiştir. Tevrat, İncil ve Kur'an'ı ise yaratmaya delalet etmeyen lafızla Allah'a izafe etmiştir. Her ikisini bir arada zikretmemiştir."¹⁰⁰

el-Esmâ' ve ş-sıfât'ta Allah'ın kelâm sıfatını ele alan Beyhakî, sonrasında halku'l-Kur'an konusuna gelmekte ve "Allah'ın kelâmı Kur'an'ın gayr-i mahlûk olması hakkında sahâbe, tâbiîn ve Müslüman imamlardan nakledilen rivayetler" şeklinde bir başlık atmaktadır. Beyhakî, bu başlığa geçmeden bir öncekinin sonunda Kur'an'ın yaratılmışlığı hakkında Hz. Peygamber'den gelen şu muallak rivayete yer vermektedir: Ebû'd-Derdâ'dan (ö. 32/652) nakledildiğinde göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Allah'ın kelâmı Kur'an gayr-i mahlûktur." Rivayetin aynı şekilde Mu'âz b. Cebel (ö. 17/638), 'Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652-53) ve Câbir b. 'Abdullah'tan (ö. 78/697) da rivayet edildiğini belirten Beyhakî, bunların hiçbirisinin sahih olmadığını ve senedlerinin karanlık/mechûl olduğunu, onlardan hiçbirisiyle ihticac ya da istişhad edilmemesi gerektiğini söylemektedir.¹⁰¹ Hadisin Hz. Peygamber'e izafe edilmesini sadece Beyhakî değil, birçok âlim de tenkid etmektedir. İbn Teymiyye (ö. 728/1328) Hz. Peygamber'den nakledilmesinin yalan olduğunu

⁹⁸ Bu konu hakkında geniş bilgi için bk. Kamil Güneş, *İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass -Bâkılânî ve Kâdî Abdulcebbar'da Kelâmullah Meselesi Örneği-* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 483-580.

⁹⁹ Bu dua şöyledir: "Allahım! Sen yedi semanın, arzın ve büyük arşın sahibisin. Ey Rabbimiz ve her şeyin Rabbi! Taneyi ve çekirdeği yarıp çıkaransın. Tevrat, İncil ve Kur'an'ı indirensin. Mülkünde olan her şeyin şerrinden sana sığınırım. Allahım! Sen evvelsin ve senden önce hiçbir şey yoktur. Sen âhirsin ve senden sonra da hiçbir şey yoktur. Sen zâhirsin ve senin üzerinde hiçbir şey yoktur. Sen bâtınsın ve senin öten-de hiçbir şey yoktur. Borçlarımızı ödettir ve bizi fakirlikten kurtar." Bk. Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc en-Neysâbüri, *Sahihu Müslim*, thk. Muhammed Fu'âd 'Abdülbâkî (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1991), "ez-Zikr ve'd-Du'â", 61; Nesâ'î, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 9/290-291 (No. 10557-10558); Ebû Ya'lâ Ahmed b. 'Alî el-Mevsilî, *Müsnedü Ebî Ya'lâ el-Mevsilî*, thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dâranî (Dimaşk: Dâru's-Sekâfeti'l-'Arabiyye, 1992), 8/210-211 (No. 4774); Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *el-İhsan fî takrîbi Sahihi İbn Hibbân*, thk. Şu'ayb el-Arna'ût (Beyrût: Mü'essesetü'r-Risâle, 1988), 12/348 (No. 5537); Beyhakî, *el-Esmâ' ve ş-sıfât*, 308-309 (No. 515).

¹⁰⁰ Beyhakî, *el-Esmâ' ve ş-sıfât*, 309.

¹⁰¹ Beyhakî, *el-Esmâ' ve ş-sıfât*, 323-324.

söylemiş,¹⁰² İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) rivayetin Resûlullah'a nispetini hatalı bulmuş¹⁰³ ve Sehâvî (ö. 902/1497) hadisin bütün tariklerini batıl olarak değerlendirmiştir.¹⁰⁴

Beyhakî, halku'l-Kur'ân konusunda Hz. Peygamber'den nakledilen muallak hadise işaret ettikten sonra yukarıda zikredilen başlığı atıp sahâbe, tâbiîn ve âlimlerden gelen rivayetleri sıralamaktadır. Ancak bunların özellikle de mevkûf rivayetlerin doğrudan Kur'an'ın mahlûk olmadığına işaret ettiğini söylemek mümkün gözükmemektedir. Çünkü Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634),¹⁰⁵ Necâşî (ö. 9/630) (İncil'in Allah'ın kelâmı olması), Hz. Âişe (ö. 58/678), Habbâb b. Eret (ö. 37/657-58) ile 'Abdullah b. Mes'ûd'dan Kur'an'ın Allah'ın kelâmı olduğunu ifade eden rivayetlere yer vermiştir.¹⁰⁶ İbn 'Abbâs'ın "*Arap diliyle indirdiğimiz çelişkisiz Kur'an'da (yaptık).*"¹⁰⁷ âyetini "Mahlûk olmayan" şeklindeki açıklamasını zikretmiş,¹⁰⁸ Kur'an'ın Allah'tan geldiğini ve O'na döneceğini aktarmıştır. Devamında Hz. Ömer (ö. 23/644), Hz. Osman ve Hz. Ali'den (ö. 40/661) benzer rivayetler geldiğini söyleyen Beyhakî'nin¹⁰⁹ dördüncü halifeden naklettiği şu rivayet dikkat çekicidir: "Kendisine bir kâfir ya da münafık ile hüküm verdin." denildiği zaman Hz. Ali şöyle cevap vermiştir: "Ben, mahlûk ile değil, ancak Kur'an ile hüküm verdim."¹¹⁰ Beyhakî, rivayetin Hz. Ali'den nakledilmesinin ilim ehli arasında yaygın olduğunu ve bundan dolayı bir aslının bulunduğunu ifade etse de hakkında araştırma yapıldığında kendisinden önce sadece birkaç eserde nakledildiği görülmüştür.¹¹¹ Ayrıca hadisin senedindeki

¹⁰² İbn Teymiyye, *Minhâcu's-sünneti'n-nebeviyye*, 8/150.

¹⁰³ Ebû 'Abdullah Muhammed b. Ebû Bekir İbn Kayyim el-Cevziyye el-Hanbelî, *el-Menâru'l-münîf fi's-sahîh ve'z-zâ'if*, thk. 'Abulfettâh Ebû Guddê (Halep: Mektebetü'l-Matbû'âti'l-İslâmiyye, 1970), 119.

¹⁰⁴ Ebû'l-Hayr Muhammed b. 'Abdurrahman es-Sehâvî, *el-Makâsıdu'l-hasene fi beyâni kesîr mine'l-ehâdisi'l-müştehire 'ale'l-elsine*, thk. Muhammed 'Osman el-Huşî (Beyrût: Dâru'l-Küttâbi'l-'Arabî, 2008), 487.

¹⁰⁵ Ancak Beyhakî, Hz. Ebû Bekir'den gelen rivayeti naklettikten sonra ifk hadisini rivayet etmekte ve Allah'ın konuşmasından bahsetmektedir. Bk. Beyhakî, *el-Esmâ' ve's-sifât*, 325-326 (No. 544).

¹⁰⁶ Beyhakî, *el-Esmâ' ve's-sifât*, 325-328 (No. 543-550); a.mlf., *el-İ'tikâd*, 150-152 (No. 43-46).

¹⁰⁷ ez-Zümer 39/28.

¹⁰⁸ Beyhakî, *el-Esmâ' ve's-sifât*, 328 (No. 551). Bu rivayet hakkında dipnotta yer verdiği bilgilere göre muhakkik hadisi zayıf olarak kabul etmektedir.

¹⁰⁹ Hz. Ömer ile Hz. Osman'dan gelen hadisler bakıldığında onların ifadesi "Kur'an'ın Allah'ın kelâmı" olduğu şeklindedir. Bk. Beyhakî, *el-Esmâ' ve's-sifât*, 328-339 (No. 552-557); a.mlf., *Şu'abu'l-îmân*, 1/331.

¹¹⁰ Beyhakî, *el-Esmâ' ve's-sifât*, 340 (No. 558); a.mlf., *el-İ'tikâd*, 153-154 (No. 47-48).

¹¹¹ Ebû Muhammed 'Abdurrahman b. Muhammed İbn Ebû Hâtîm er-Râzî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419), 10/3249; Ebû Tâlib Muhammed b. 'Alî el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb fi mu'âmeleti'l-mahbûb ve vasfî tarîki'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd*, thk.

“Utbe b. es-Seken’i Beyhakî’nin bizzat kendisi *es-Sünenü’l-kebir*’de “hadis uydurmakla itham edilen biri” olarak tenkid etmiştir.¹¹² Akabinde Enes b. Mâlik’ten (ö. 93/711-12) gelen “Kur’an, Allah’ın kelâmıdır. Allah’ın kelâmı ise mahlûk değildir.” şeklindeki tenkid edilen rivayete de yer vermiştir.¹¹³ Bu iki rivayet dikkate alındığında Beyhakî’nin halku’l-Kur’ân hakkında delil olarak ileri sürdüğü rivayetlerin sıhhatine her zaman dikkat etmediği söylenebilir. Fakat devamında İbn ‘Adî’nin (ö. 365/976) “Bu hadis, Enes b. Mâlik’ten mevkûf olarak nakledilse bile münkerdir. Çünkü sahâbenin Kur’an hakkında tafsilata girmedikleri bilinmektedir.”¹¹⁴ şeklindeki görüşünü aktarmış ve kendisi de şöyle demiştir:

“Ne sahâbe zamanında ne de sonraki dönemde Kur’an’ın mahlûk olduğunu iddia eden kimse yoktur ki onun inkârına ihtiyaç olsun. Enes’ten rivayet ettiğimiz gibi bu lafızla onlardan bir şey sabit olmamıştır. Ancak Hz. Ömer, Hz. Ali ve İbn Mes’ûd’dan bunun benzeri ya da daha açık olanı nakledilmiştir. Sahâbeden Kur’an’ın Allah’a izafe edilmesine ve Allah’ın kelâmı olmasıyla Allah’ın yüceltilmesine dair rivayetler sabittir. Hz. Ebû Bekir, Hz. Âişe, Habbâb b. Eret, İbn Mes’ûd, Necâşî ve diğerlerinden aktardıklarımız böyledir.”¹¹⁵

Beyhakî, halku’l-Kur’ân’a delalet edebilecek rivayetleri sahâbeden naklettikten sonra tâbiîn ve sonraki âlimlerin görüşlerine yer vermektedir.¹¹⁶ Kur’an’ın Allah’ın kelâmı olduğunu içeren birkaç rivayet aktarsa da daha ziyade Kur’an’ın mahlûk olmadığına dair nakiller zikretmektedir. Ayrıca “Kur’an’ın yaratılmış olduğunu söyleyenleri kâfir/zındık sayan ve öldürülmeleri gerekli görülen, şahitlikleri kabul edilmeyen, arkasında namaz kılınmayan, tövbe etmesi gereken kimseler” gibi hususları içeren

Muhammed İbrâhîm Muhammed er-Radvânî (Kahire: Mektebetü Dâri’t-Türâs, 2001), 3/1270; Ebû’l-Kâsım Hibetullah b. el-Hasen el-Lâlekâ’î, *Şerhu usûli i’tikâdi Ehli’s-sünne ve’l-cemâ’a*, thk. Neş’et b. Kemâl el-Mısırî (İskenderiye: Mektebetü Dâri’l-Basîre, 2001), 1/208.

¹¹² Beyhakî, *es-Sünenü’l-kebir*, 14/512. Ayrıca cerh-ta’dîl kaynaklarında da tenkid edilmektedir. Bk. Ebû’l-Ferec ‘Abdurrahman b. ‘Alî İbnü’l-Cevzî el-Bağdâdî, *Kitâbü’l-Du’afâ’ ve’l-metrukîn*, thk. Ebû’l-Fidâ’ ‘Abdullah el-Kâdî (Beyrût: Dâru’l-Kütübü’l-‘İlmiyye, 1986), 2/166; Ebû ‘Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Mizanu’l-i’tidâl fî nakdi’r-ricâl*, thk. Muhammed Rıdvan ‘Arkûsî vd. (Beyrût: Dâru’r-Risâleti’l-‘Âlemiyye, 2009), 3/33; Ebû’l-Fazl Ahmed b. ‘Alî İbn Hacer el-‘Askalanî, *Lisânu’l-mizân*, thk. ‘Abdulfettâh Ebû Gudde (Beyrût: Dâru’l-Beşâ’iri’l-İslâmiyye, 2002), 5/368-369.

¹¹³ Beyhakî, *el-Esmâ’ ve’s-sıfât*, 330 (No. 559).

¹¹⁴ Ebû Ahmed ‘Abdullah b. ‘Adî el-Cürcanî, *el-Kâmil fî du’afâ’i’r-ricâl*, thk. Mâzin es-Sersâvî (Beyrût: Mektebetü’r-Rüşd, 2012), 2/273, 349.

¹¹⁵ Beyhakî, *el-Esmâ’ ve’s-sıfât*, 330.

¹¹⁶ Beyhakî, sahâbeden sonra daha ziyade tâbiîn ve sonraki âlimlerin görüşüne yer ver-se de bazen merfû’ ve mevkûf hadisler de nakletmektedir. Bk. Beyhakî, *el-Esmâ’ ve’s-sıfât*, 331 (No. 561-562).

rivayetler nakletmektedir. Bu rivayetlerin aktarıldığı kimseler, ‘Atiyye b. Kays (ö. 121/739), Hasen el-Basrî (ö. 110/728), Süfyan b. ‘Uyeyne (ö. 198/814), İbn Râhûye (ö. 238/853), Zeynelâbidîn (ö. 94/712), Ca‘fer es-Sâdık (ö. 148/765), Mâlik b. Enes (ö. 179/795), Leys b. Sa‘d (ö. 175/791), İbn Lehî‘a (ö. 174/790), İbnü’l-Mübârek (ö. 181/797), ‘Abdurrahman b. Mehdî (ö. 198/813-14), Vekî‘ b. el-Cerrâh (ö. 197/812), Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Şeybanî (ö. 189/805), Ebû Yûsuf (ö. 182/798), Şâfiî (ö. 204/820), Büveyfî (ö. 231/846), Müzenî (ö. 264/878), Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838), Buhârî (ö. 256/870) gibi önde gelen âlimlerdir. Bunların dışında âlimlerden ve fakihlerden Kur’an’ın mahlûk olmadığını içeren pek çok rivayetin geldiğini söyleyen Beyhakî, Kur’an’ın yaratıldığını savunan Cehmiyye’yi naklettiği rivayetlerle¹¹⁷ tenkid etmekte,¹¹⁸ ancak ulemaya göre kendisi daha ılımlı yaklaşır şöyle demektedir: “Fâsık ile açıktan bid‘at işleyen kimsenin imamlığını mekruh görürüm. Ancak bir kimse, onlardan birinin arkasında namaz kılsa bu namaz caiz olur. Şayet namaz kılsa iade etmesine de gerek yoktur.”¹¹⁹

Beyhakî’nin Şâfiî mezhebinin önde gelen âlimlerinden olması ve birçok eserinde Şâfiî’nin görüşlerine işaret etmesine rağmen halku’l-Kur’ân konusunda Ebû Hanîfe, onun öğrencileri Muhammed ile Ebû Yûsuf’un görüşlerine yer vermesi ve bu rivayetleri nakleden râvîlerin sika olduğunu ifade etmesi önemli bir husustur. Çünkü Beyhakî’nin Ca‘fer es-Sâdık’tan gelenin dışında naklettiği rivayetlerin devamında genellikle bu tarz değerlendirmeleri yok denecek kadar azdır. Muhtemelen bunun sebebi, Ebû Hanîfe’den halku’l-Kur’ân konusunda farklı rivayetlerin gelmesidir. Ancak onun son görüşü “Kelâmullah mahlûk değil, fakat insan fiilleri, dolayısıyla da telaffuz edilen, yazılan ve okunan Kur’an mahlûktur.” şeklinde tespit edilmiştir.¹²⁰

Kur’an’ın mahlûk olmadığı hususunda Ehl-i sünnet arasında bir ittifak olsa da bazı farklar vardır. Bu konuda herhangi bir görüş ileri sürmeyenler (vâkıfe) bulunmakla beraber Ahmed b. Hanbel gibi bazı âlimler, Kur’an’ın hem lafzı hem de manasının tamamını kadim olarak (lafziyye) kabul etmiş

¹¹⁷ *el-İ‘tikâd*’da ise birkaç yerde ismen Cehmiyye’ye işaret ederek tenkid etmektedir. Bk. Beyhakî, *el-İ‘tikâd*, 143.

¹¹⁸ Beyhakî, *el-Esmâ’ ve ş-sifât*, 332-344 (No. 568-618); a.mlf., *el-İ‘tikâd*, 153-157 (No. 49-52).

¹¹⁹ Beyhakî, bunu *Kitâbu’s-Salât*’ta naklettiğini söylemektedir. İlk bakışta *es-Sünenü’l-kebîr* ya da diğer kitaplarının namazla ilgili kısmı akla gelse de metin tarandığında Beyhakî’nin hadis eserlerinde böyle bir ifadesi çıkmamaktadır. Bu durumda onun *Kitâbu’s-Salât* adında günümüze ulaşmayan müstakil bir kitabı olması mümkündür. Ayrıca düşmanlık seviyesine varmayan heva ehlinin şahitliklerinin de kabul edileceğini zikretmektedir. Bk. Beyhakî, *el-Esmâ’ ve ş-sifât*, 343.

¹²⁰ Fatih Tok, “Ebû Hanîfe Hakkında İki İddia/İtham: Mürciilik ve Halku’l-Kur’an”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), 267.

ve Ebû Hanîfe, Buhârî gibi bir kısmı ise lafzının okunmasını mahlûk, manasının kadim olduğu görüşünü (savtiyye) benimsemiştir.¹²¹ Beyhakî'nin bunlardan hangi gruba dâhil olduğunu görmek için konunun devamında “Tilavet ile metluvv (vahiy) arasındaki fark” şeklinde attığı başlığa bakmak gerekmektedir. Konunun başında Kur'an hakkında zikrettiği bazı âyetlerin¹²² devamındaki Beyhakî'nin şu ifadeleri dikkat çekmektedir:

“Okuduğumuz Kur'an, Allah'ın kelâmıdır. O, mushaflarımızda yazılmış, gönüllerimizde ezberlenmiş, kulaklarımızla işittiğimiz ve başka bir şeyde hulûl etmemiş, hakikatte dillerimizle tilavet ettiğimiz şeydir. Çünkü Kur'an (kelâm), Allah'tan ayrı olmayıp O'nun zâtî sıfatlarından biridir. Kalplerimizde bildiğimiz, dillerimizde zikrettiğimiz, kitaplarımızda yazdığımız, meşiclerde ibadet ettiğimiz ve kulaklarımızla işittiğimiz Allah, başka bir şeyde hulûl etmemiştir. Kur'an'ı okumamız, yazmamız ve hıfz etmemiz ise sonradan kazandığımız (kesbî) şeylerdir. Bunlar şüphesiz mahlûktur.”¹²³

Kur'an'ın mahlûk olmadığı görüşünde olan Beyhakî, cumhur gibi okumak, yazmak vb. insan fiillerini ise yaratılmış olarak kabul etmektedir. Buhârî ile aynı düşünceye sahip olan Beyhakî, onun “İnsanların hareketlerinin, seslerinin, yaptıklarının ve yazdıklarının mahlûk olduğuna işaret eden; açık bir şekilde okunan, mushaflarda yazılı olduğu sabit olan ve kalplerde bulunan Kur'an'ın Allah'ın kelâmı olup mahlûk olmadığını gösteren” şeklindeki görüşünü zikretmiştir.¹²⁴ Aynı hususa delalet eden başka rivayetler de nakleden Beyhakî, Ashâbu'l-hadisın görüşünün Kur'an'ın Allah'ın kelâmı ve kelâmın O'ndan ayrı olmayan zâtî sıfatlardan bir sıfat olduğunu belirtmektedir. Ancak Kur'an konusunda onların görüşünün aslı böyle olsa da tilaveti, yazımı ve hıfzı noktasında ifade ettiğinin hilafına nasıl tahayyül edildiği sorusunu soran Beyhakî, bundan dolayı Ashâbu'l-hadisın ikiye ayrıldıklarını belirtmektedir: “Bir kısmı, bizim yaptığımız gibi tilâvetle Kur'an'ın arasını ayırmıştır. Bir kısmı ise Kur'an'ın lafzının mahlûk olmadığını iddia edenin görüşünü reddetmekle beraber bu konuda konuşmayı terk etmek istemiştir.”¹²⁵

Malum olduğu gibi mihenin önde gelen âlimi Ahmed b. Hanbel'in Kur'an'ı her şeyiyle gayr-i mahlûk şeklinde kabul ettiği görüşü öne

¹²¹ Muhsin Demirci, *Kur'an Tarihi* (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 250-253; Yavuz, “Halku'l-Kur'an”, 372-373; Tok, “Ebû Hanîfe Hakkında İki İddia/İtham: Mürcülük ve Halku'l-Kur'an”, 260-262; M. Hayri Kırsaçoğlu, “Allah'ın Kelâm'ı Olması Açısından Kur'an'ın Mâhiyeti ile İlgili İhtilaflar ve İbn Qudâme el-Maqdisî'nin “Kitâbu'l-Burhan fî Beyani Haqîqati'l-Qur'an'ı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (1986), 430-439.

¹²² el-Kamer 54/17; et-Tür 52/1-3, el-'Ankebût 29/49; el-Cin 72/1-2.

¹²³ Beyhakî, *el-Esmâ' ve's-sıfât*, 345. Ayrıca bk. Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd*, 575-577.

¹²⁴ Beyhakî, *el-Esmâ' ve's-sıfât*, 345-346 (No. 620-625); a.mlf., *el-İ'tikâd*, 158.

¹²⁵ Beyhakî, *el-Esmâ' ve's-sıfât*, 346-351 (No. 626-642).

çıkılmaktadır. Ancak Beyhakî, Ahmed b. Hanbel'in halku'l-Kur'an hakkındaki sözlerinin yanlış anlaşıldığını düşünmekte ve buna delalet eden rivayetlere yer vermektedir. Naklettiği rivayetlerin ana teması, Ahmed b. Hanbel'in "Kur'an'ı okuyuşum mahlûk değildir." sözünün kendisine nispet edilmesinden rahatsız olup tepki göstermesidir ki Beyhakî de devamında şöyle demektedir: "Bu iki rivayet, Ahmed b. Hanbel'in ashâbımızdan muhakkik âlimlerin görüşüne muhalefet etmekten uzak olduğunu göstermektedir. O, cemaate muhalefet edenlerin görüşlerini inkâr etmekle birlikte bu konuda detaylı ve çok konuşmayı sevmezdi."¹²⁶

Her ne kadar Beyhakî böyle dese de Ahmed b. Hanbel telaffuz meselesini gündeme getirmeyi bid'at saydığı için neticede onun Lafziyye'yi bid'at ehli saydığına dair rivayetler yaygınlık kazanmıştır.¹²⁷ Fakat İbn Teymiyye'nin başlangıçta Ahmed b. Hanbel'in bir fikir beyan etmeyip sonrasında "ne olursa olsun Kur'an'a mahlûk denilemeyeceğini, insanların okuma, yazma gibi fiillerinin ise mahlûk olduğunu kabul ettiğini söylemesi,"¹²⁸ Beyhakî'nin ifadelerinde haklı olduğunu göstermektedir. Beyhakî, Ahmed b. Hanbel'in "Kim Kur'an'ın kendisini kastederek 'Kur'an okuyuşum mahlûktur.' derse kafirdir." sözünü rivayet etmekte, "Kur'an'ın kendisini kastederek" kısmının oğlu 'Abdullah'a (ö. 290/903) ait bir ifade olduğunu ve başkasının bu şekilde rivayet etmeyip kendisine yanlış görüş nispet ettiklerini söylemektedir.¹²⁹

Şu hususa işaret etmek gerekir ki şayet Beyhakî'nin eserlerinden olan *Menâkıbu Ahmed b. Hanbel* mevcut olsaydı, onun halku'l-Kur'an konusundaki görüşünü belki de daha net bir şekilde bulabilmemiz mümkün olabilirdi. Bununla birlikte İbn Kesîr (ö. 774/1373), *el-Bidâye ve'n-nihâye*'de Ahmed b. Hanbel'in hayatını ele alırken Beyhakî'nin *Menâkıbu Ahmed b. Hanbel*'inden çokça alıntı yapmıştır.¹³⁰ *el-Bidâye ve'n-nihâye*'nin ilgili kısmındaki atıfların içerisinde Kur'an'ın mahlûk olmasıyla ilgili birkaç rivayet bulunmaktadır. Ahmed b. Hanbel'in imanla ilgili "Söz ve ameldir, artar ve eksilir." şeklindeki görüşüne işaret eden Beyhakî, sonrasında Kur'an'la ilgili sözlerine yer vermektedir. O, Ahmed b. Hanbel'in Kur'an hakkında "Allah'ın kelâmı olup gayr-i mahlûktur." dediğini ve Kur'an'ın kendisini kastederek "Kur'an'ın okunması mahlûktur." diyen kimseyi inkâr

¹²⁶ Beyhakî, *el-Esmâ' ve's-sifât*, 351-352 (No. 643-644).

¹²⁷ Halit Özkan, "Ehl-i Hadis ve Cehmiyye'nin Kur'an-Sünnet Anlayışı -Halku'l-Kur'an Tartışmaları Bağlamında Bir Değerlendirme-", *İslam Geleneğinde ve Modern Dönemde Hadis ve Sünnet*, ed. Bünyamin Erul (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2020), 178.

¹²⁸ Ebü'l-'Abbâs Ahmed b. 'Abdülhalîm İbn Teymiyye el-Harrânî, *Der' u te 'ârûzi'l-'akl ve'n-nakl*, thk. Muhammed Râşid Sâlim (Riyad: Câmî'atu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1991), 1/265-266; Yavuz, "Halku'l-Kur'an", 15/373.

¹²⁹ Beyhakî, *el-Esmâ' ve's-sifât*, 352-353 (No. 646-647); a.mlf., *el-İ'tikâd*, 158-159.

¹³⁰ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 14/380-429.

ettiğine dair nakilde bulunmakta, sonrasında Ahmed b. Hanbel'in "Lafız muhdestir (sonradan meydana gelmiştir)." deyip "O hiçbir söz söylemez ki yanında çok dikkatli bir gözetleyici olmasın!"¹³¹ âyetini buna delil gösterdiğini ve "Lafız insanoglunun kelâmıdır." ifadesini aktarmaktadır. Halku'l-Kur'ân konusunda sahip olduğu görüşle Ahmed b. Hanbel'le aynı fikirde olduğunu düşünen Beyhakî'nin ondan son rivayeti şudur: "Kur'an, her şeyi ile gayr-i mahlûktur. Bizim fiillerimiz ise mahlûktur."¹³² Bu ifadelere göre birçok âlim gibi Ahmed b. Hanbel'in de Kur'an'ı yaratılmış olarak kabul etmeyip insan fiilleriyle alakalı olan okuma, yazma vb. hususları mahlûk olarak benimsediğini göstermektedir. Aslında bu, halku'l-Kur'ân meselesinde Ahmed b. Hanbel'in görüşlerinden biri olup kendisinden bu konuda dört farklı görüş nakledilmiştir.¹³³ Ahmed b. Hanbel'in "Kur'an'ın her şeyiyle mahlûk olmaması" fikri genellikle öne çıkarılsa da başkalarının yanı sıra cumhurun benimsediği görüşünün de bulunduğu beliren Beyhakî, diğerlerine karşılık Ahmed b. Hanbel'in bu düşünceye sahip olduğunun üzerinde durmaktadır.

Beyhakî, halku'l-Kur'ân konusuna Şâfiî'nin hayatı hakkında telif ettiği *Menâkıbu's-Şâfiî*'de de kısmen temas etmiştir. *el-Esmâ' ve's-sıfât* ile *el-İ'tikâd*'da Şâfiî'nin Kur'an'ın mahlûk olmadığını kabul ettiğine dair bazı rivayetler aktaran Beyhakî, *Menâkıbu's-Şâfiî*'de "Allah'ın isimleri ve zâtî sıfatları, Kur'an'ın Allah'ın kelâmı olması ve kelâmının Allah'ın sıfatlarından olması hakkında Şâfiî'den rivayet edilenler" adında müstakil bir başlığa yer vermiştir. Beyhakî, bu bâbda Şâfiî'den naklen şu hususlar

¹³¹ Kâf 50/18.

¹³² İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 14/384-385.

¹³³ "Bu görüşler şu şekildedir: 1. Kur'an Allah kelâmıdır, onun hakkında 'mahlûktur' demek küfür, 'mahlûk değildir' demek ise bid'attır. Konuyla ilgili olarak Hz. Peygamber ve ashabından bize intikal etmiş inanılması gereken bir esas mevcut değildir. 2. Nasıl düşünülürse düşünülün, hangi cümlede kullanılırsa kullanılsın Kur'an Allah kelâmı olup mahlûk değildir. Sayfalarda yazılı bulunan harfler ile dillerde okunan sesler Allah'ın kelâmını ifade metinler ve sözler değildir. Aksine bunlar bizzat ilâhî kelâmın ta kendisidir ve yaratılmış değildir. Çünkü sahâbe, tâbiîn ve tebe'u't-tâbi'în Kur'an'ın mahlûk olduğunu söylememiş, bilakis onun mahlûk olmadığına inandıkları nakledilmiştir. Bunun aksini iddia etmek bid'at ve küfürdür. 3. Kur'an Allah kelâmıdır, onun için 'mahlûktur' diyen küfre gireceği gibi 'Kur'an'ı okuyuşum mahlûktur.' diyen de bid'atçılık yapmış olur. Bu sebeple sadece 'Kur'an Allah kelâmı olup mahlûk değildir.' demekle yetinmek ve Kur'an'ı telaffuz edişin mahlûk olup olmadığı tartışmasına girmemek gerekir. 4. Ne şekilde ifade edilirse edilsin Kur'an yaratılmış değildir, fakat (Kur'an'ı okuma ve yazma) fiillerimiz yaratılmıştır. Dolayısıyla Kur'an'ı telaffuz edişin yaratılmış olduğunu kabul etmek, Cehmiyye'nin görüşünü paylaşmak manasına gelmez. İlk görüşün Ahmed b. Hanbel'in son görüşü olamayacağı, ikinci ve üçüncü görüşlerin ise ona nispet edildiği ifade edilmektedir." Bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Ahmed b. Hanbel (Akaid Konularına Dair Görüşleri)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/84-85.

üzerinde durmaktadır: 1. Allah'ın isim ve sıfatları üzerine yemin eden kimsenin ettiği yemini tutmazsa kefarete ödemesi gerekmektedir. Çünkü Allah'ın isim ve sıfatları mahlûk değildir. Mahlûk olan şeyler üzerine yapılan yeminler ise geçersizdir. 2. Şâfiî, Kur'an ile onun okumanın arasını ayırmakta, kırâati kârinin fiili olarak kabul etmekte ve okunanın ise Allah'ın kelâmı olduğuna inanmaktadır.¹³⁴ Böylece Beyhakî, Şâfiî'nin de kendisi gibi Kur'an ile onun okunması arasında fark gördüğünü açıklamak istemektedir. Dolayısıyla kendi görüşünü hem düşüncesinde hem de eserlerinde büyük bir etkisi olan Şâfiî ile desteklemeye çalışmıştır.¹³⁵

4. Beyhakî'nin Hadis Kitaplarında Halku'l-Kur'ân Meselesine Bakışı

Beyhakî'nin halku'l-Kur'ân konusuna diğer eserlerinin yanı sıra tasnif ettiği hadis kitaplarında da yer vermesi oldukça dikkat çekicidir. Çünkü hem *es-Sünenü'l-kebîr* hem de *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, ahkâmla ilgili hadislerin nakledildiği eserlerdir. Dolayısıyla Kur'an'ın yaratılmışlığı meselesini Beyhakî'nin bu kitaplarında neden ve nasıl ele alındığının tespit edilmesi önemlidir. *es-Sünenü'l-kebîr*'de halku'l-Kur'ân konusuna Kitâbu's-Şehâdet bölümünün "Hevâ ehlinin şahitliğinin reddedilmesi" bâbında yer vermektedir. Bu bâbda Kaderiyye'nin tekfir edilmesi, her şeyin kaderinin tayin edilmesi, kadere iman edilmesi, kaderi yalanlayanların tövbeye davet edilmesi, ancak kabul etmezse öldürülmesi ve onlarla oturulmaması gibi hadisleri naklettikten¹³⁶ sonra halku'l-Kur'ânla ilgili rivayetleri sıralamaktadır. İlk önce İbn Râhûye'nin "Kur'an, Allah'ın kelâmı, ilmi ve vahyidir. Mahlûk değildir." sözüne işaret eden Beyhakî, 'Amr b. Dînâr'ın (ö. 126/744) "Yetmiş seneden beri hocalarımızın 'Allah hâlık ve O'nun dışındaki her şey ise mahlûktur. Kur'an da Allah'ın kelâmıdır.' dediklerine yetiştim." ifadesine yer vermekte, akabinde 'Amr b. Dînâr'ın Câbir b. 'Abdullah, Ebû Sa'îd el-Hudrî (ö. 74/693-94), İbn 'Ömer (ö. 73/693), İbn 'Abbâs, 'Abdullah b. Zübeyr (ö. 73/692) gibi Bedir ehli, Muhacir ve Ensar'dan olan Hz. Peygamber'in önde gelen ashâbına ve büyük tâbiülere yetiştiğini, bu ümmetin ilk nesillerinin de böyle düşündüğünü ilave etmektedir.¹³⁷

Her ne kadar Beyhakî'nin naklettiği bu rivayet doğrudan Kur'an'ın yaratılmadığına delalet etmese de "Allah'ın dışındaki her şeyin mahlûk olması ve Kur'an'ı da Allah'ın kelâmı" şeklinde ifadesi nedeniyle bir açıdan Kur'an'ın mahlûk olmadığını çağrıştırmaktadır. Hicrî 45-126 yılları arasında yaşayan 'Amr b. Dînâr'ın bu sözü ne zaman söylediği

¹³⁴ Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *Menâkıbu's-Şâfiî*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakr (Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1970), 1/403-411.

¹³⁵ *Menâkıbu's-Şâfiî*'deki halku'l-Kur'an konusundaki diğer rivayetler için bk. Beyhakî, *Menâkıbu's-Şâfiî*, 1/455-456, 2/333-334.

¹³⁶ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 21/68-78 (No. 20908-20924).

¹³⁷ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 21/79 (No. 20925-20926).

bilinmemekle beraber bu noktada vefat tarihi bile dikkate alınsa kastedilen zamanın hicrî birinci asrın ikinci yarısından sonra olduğu görülmektedir. Onun bu sözü çok uzun bir süredir duyduğunu zikretmesinden hareketle sınırlı da olsa sanki sahâbenin son dönemlerinde ve tâbiîn zamanında halku'l-Kur'ân tartışmaları yaşanmıştır. Ancak Beyhakî'nin bu konunun sahâbe ve tâbiîn döneminde tartışılmadığını söylemesi, 'Amr b. Dînâr'ın sözüne ya ihtiyatlı yaklaşmayı ya da onu başka bir açıdan yorumlamayı gerektirmektedir. Beyhakî'nin eserlerinde de belirttiği gibi bu konuda ilk konuşan kimsenin Ca'd b. Dirhem olarak kabul edilmesi de göz önünde bulundurulması gereken bir başka husustur. *el-Esmâ' ve ş-sıfât*'taki gibi Ca'd'ın öldürülmesini zikreden Beyhakî, onun Allah'ın Hz. İbrâhîm'i dost edinmediğini ve Hz. Mûsâ'nın da Allah ile konuşmadığını, Cehm'in bu görüşleri Ca'd'dan aldığını içeren bir rivayete yer vermektedir.¹³⁸

Beyhakî, halku'l-Kur'ân konusuna temas ettiği diğer eserlerinde olduğu gibi *es-Sünenü'l-kebîr*'de de Kur'an'ın mahlûk olmadığını benimseyen kimselerin rivayetlerine ve isimlerine işaret etmiştir. Câ'fer es-Sâdık, Mâlik b. Enes, Leys b. Sa'd, İbn Lehî'a, Süfyan b. 'Uyeyne, Vekî' b. el-Cerrâh, İbnü'l-Mübârek, Buhârî ve Müslim (ö. 261/875) gibi önde gelen âlimlerin Kur'an'ın Allah'ın kelâmı olup mahlûk olmadığı ve böyle diyen kimsenin kâfir sayılıp öldürülmesi gerektiğini içeren sözlerine yer vermiştir.¹³⁹ Devamında Ebû Yûsuf'un "Dünyada bulunanlardan en çok nefret ettiğim iki sınıf vardır: Mukâtiliyye ve Cehmiyye." şeklindeki sözünü ve Muhammed b. Hasen eş-Şeybanî'nin "Cehmiyye'nin şahitliğinin caiz olmadığına" dair görüşünü nakletmiştir.¹⁴⁰ Rivayetlerde dikkat çeken iki husus vardır: Birincisi, Ebû Hanîfe'nin halku'l-Kur'ân görüşünü zikretmemesidir. İkincisi ise *el-Esmâ' ve ş-sıfât*'ta Şâfiî'den naklen taassubu düşmanlık seviyesine ulaşmayan heva ehlinin şehadetinin kabul edildiğini söylemesine rağmen burada farklı bir görüş rivayet etmesidir.¹⁴¹ İki rivayetten sonra tekrar halku'l-Kur'ân'la alakalı nakiller zikretmesi, Beyhakî'nin bu hususta sistematik bir düzen takip etmediğini ya da halku'l-Kur'ân tartışmasında Cehmiyye'nin etkin olması nedeniyle her iki rivayetin dolaylı da olsa konuyla ilgili olduğunu söylemek mümkündür.

Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*'de Şâfiî'nin Hafs el-Ferd'le (ö. 204/820'den sonra) tartışmasını muhtasar olarak nakledip Hafs'ın Kur'an'ın mahlûk olduğuna inandığını ve Şâfiî de onun Allah'ı inkâr ettiğini belirtmektedir. Bir başka rivayette Şâfiî'den Kur'an'ın mahlûk olmadığını ve Allah'ın

¹³⁸ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 21/79-80 (No. 20927).

¹³⁹ Burada bazı ulemanın isimlerini zikretsek de Beyhakî çok daha fazla âlimin ismine işaret etmekte, hatta bir kısmına "diğerleri, birçoğu" gibi mübhem olarak değinmektedir. Bk. Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 21/80-81 (No. 20928-20930).

¹⁴⁰ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 21/82 (No. 20931-20932).

¹⁴¹ Beyhakî, *el-Esmâ' ve ş-sıfât*, 343.

kelâmı olduğunu, bu şekilde inanmayı onun kâfir olarak kabul ettiğini aktaran Beyhakî, konuyu değiştirerek kaderi inkâr etmekle ilgili birkaç rivayete değinmektedir. Devamında ise Şâfiî'nin öğrencileri olan Müzenî ve Büveytî'den hocalarının görüşünü içeren nakiller aktarmaktadır.¹⁴²

Beyhakî'nin bir başka hadis kitabı *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*'da halku'l-Kur'ân konusu *es-Sünenü'l-kebîr*'e göre daha az yer teşkil etmektedir. Hatta birkaç yerle sınırlı olduğu görülmektedir. Bu yerler, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*'ın mukaddimesi ile Kitâbu'l-Eyman ve'n-Nuzûr bölümüdür. Her iki yerde de *es-Sünenü'l-kebîr*'de naklettiği gibi Şâfiî'nin Hafs ile tartışmasını rivayet etmekle yetinmektedir.¹⁴³ Ayrıca Beyhakî'nin diğer bir hadis kitabı olan *es-Sünenü's-sagîr*'de ise bu konuyla ilgili herhangi bir rivayet tespit edilememiştir.

Beyhakî, halku'l-Kur'ân meselesine iman konusuna ayırdığı hadis kitabı *Şu'abu'l-îmân*'da da yer vermektedir. İmanın dördüncü şubesi olarak zikrettiği “Hz. Muhammed'e indirilen Kur'an ile diğer peygamberlere indirilen kitaplara iman” başlığı altında konuyu ele alan Beyhakî, *el-Esmâ' ve's-sıfât* ve *es-Sünenü'l-kebîr*'dekine benzer bir şekilde halku'l-Kur'ân'a temas etmektedir. Allah'ın kelâmı olan Kur'an'a iman etmek, mu'ciz olmasına ve ondan hiçbir şey eksilmediğine/onun tahrif edilmediğine inanmak gibi hususlara değinildikten sonra emir ile yaratmanın farklı şeyler olması ile “ol” emri üzerinde durulması, Allah'ın Hz. Mûsâ ile konuşmasını içeren âyetlerin zikredilmesi ve önde gelen sahâbilerden Kur'an'ın Allah'ın kelâmı olduğunu gösteren rivayetler nakledilmesi yönüyle *el-Esmâ' ve's-sıfât*'taki yaklaşıma benzemektedir.¹⁴⁴ Devamında ise *es-Sünenü'l-kebîr*'deki gibi ‘Amr b. Dînâr’ın sözüne yer verilip onun sahâbeden ve tâbiînden olan hocaları ile aynı görüşteki âlimlerin isimleri sayılmakta, halku'l-Kur'ân görüşünü ilk defa Ca'd'ın iddia etmesi ve öldürülmesine yer verilmektedir.¹⁴⁵ Fakat bu hususlardan sonra her iki eserden farklı olarak Allah'ın konuşması ve kelâm sıfatı, Kur'an'ın mahlûk olmaması, onun Allah'ın kelâmı olması gibi konuları sanki karşısında biri varmış gibi bazen soru-cevap tarzı şeklinde ele alınmaktadır.¹⁴⁶ Diğer iki hadis kitabına göre Beyhakî, *Şu'abu'l-îmân*'da halku'l-Kur'ân konusuna daha fazla temas etmektedir. Belki de bunun sebebi, her iki eserin sünen

¹⁴² Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 21/82-85 (No. 20932-20939). Beyhakî, Kitâbu'l-Eyman kısmında da ‘Amr b. Dînâr ile Şâfiî'nin sözünü nakletmektedir. Bk. Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 20/105 (No. 19931-19932).

¹⁴³ Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, thk. ‘Abdulmu'tî Emîn Kal'acî (Karaçi vd.: Câmî'atu'd-Dirâsâtü'l-İslâmiyye vd., 1991), 1/191 (No. 343-344), 14/167 (No. 19503).

¹⁴⁴ Beyhakî, *Şu'abu'l-îmân*, 1/326-332. Ayrıca bu eserine atıf yapmaktadır. Bk. Beyhakî, *Şu'abu'l-îmân*, 1/331.

¹⁴⁵ Beyhakî, *Şu'abu'l-îmân*, 1/332-335.

¹⁴⁶ Beyhakî, *Şu'abu'l-îmân*, 1/335-339.

türü olmasından dolayı içeriğini daha ziyade fikhî hadislerin oluşturması ve *Şu'abu'l-îmân*'ın ise halku'l-Kur'ân meselesini ele almaya daha uygun olmasıdır.

Beyhakî, halku'l-Kur'ân'a temas etse de ondan önceki muhaddislerin hadis kitaplarında ya hiç değinmediği ya çok az temas ettiği ya da dolaylı olarak ele aldığı görülmektedir. Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*'teki Kitâbu't-Tevhîd'e koyduğu bâb başlıkları ile bu konudaki görüşünü yansıtmaktadır.¹⁴⁷ Fakat Buhârî'nin naklettiği rivayetlerin Beyhakî'nin hadis kitaplarındaki gibi doğrudan halku'l-Kur'ân'la alakalı olmadığı görülmektedir. Ahmed b. Hanbel, Müslim, Tirmizî (ö. 279/892) ve İbn Mâce'nin (ö. 273/887) hadis kitaplarında ise Allah'ın kelâm sıfatı olduğunu ispat eden birkaç hadis bulunmaktadır.¹⁴⁸ Ebû Dâvûd (ö. 275/889), Allah'ın kelimeleri ile istiâze edilmesiyle ilgili hadisten sonra "Bu, Kur'an'ın mahlûk olmadığına delildir." demektedir.¹⁴⁹ Taberânî (ö. 360/971) ise el-Fadl b. Dükeyn'den (ö. 219/834) "Kur'an, Allah'ın kelâmıdır, mahlûk değildir. Kur'an mahlûk diyen kafirdir." şeklinde bir rivayet aktarmakla yetinmektedir.¹⁵⁰ Bu bilgilere göre mihne olaylarının yaşandığı dönemde ve hemen sonrasında hadis kitabı telif eden muhaddislerin değil de iki asır sonra eser tasnif eden Beyhakî'nin halku'l-Kur'ân konusuna yaklaşımı dikkat çekmektedir. Burada şöyle bir soru akla gelebilir: Muhaddisler, halku'l-Kur'ân konusunu hadis kitaplarında zikretmeyip telif ettikleri başka eserlerinde mi ele almaktadır? Soruya cevap aramak için muhaddisler incelenip günümüze ulaşan eserler dikkate alındığında Ahmed b. Hanbel'in *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*'de ve Buhârî'nin *Halku ef'âli'l-'ibâd*'da halku'l-Kur'ân konusuna yer verdiği görülmektedir. Oysa Beyhakî hem hadis kitaplarında hem de diğer alanlarda yazdığı eserlerinde bu meseleye değinmiştir. Ancak *el-Esmâ' ve's-sıfât*'ta halku'l-Kur'ân meselesine geniş bir ayırması, hadis kitaplarında daha az yer vermesini etkilemiş olabilir. Halku'l-Kur'ân konusunun hicrî beşinci asırda Beyhakî özelinde onun yazdığı eserlerde kendisine yer bulduğu görülmektedir.

5. Halku'l-Kur'ân Meselesinin Cerh-Ta'dîle Etkisi ve Beyhakî'nin Hadis Kitaplarındaki Yansıması

Halku'l-Kur'ân tartışmaları, birçok açıdan toplumda etkisi olmuştur. Bunlardan birini de mihneden sonra Ehl-i hadisin yazmış olduğu reddiye

¹⁴⁷ Bk. Demirel, *Halku'l-Kur'an Meselesi ve Hadis Kaynaklarına Etkisi*, 144-150; Ömer Özpinar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 415-428.

¹⁴⁸ Bk. Demirel, *Halku'l-Kur'an Meselesi ve Hadis Kaynaklarına Etkisi*, 150-151.

¹⁴⁹ Ebû Dâvûd, "es-Sünne", 22 (No. 4737).

¹⁵⁰ Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, thk. Târik b. 'Avdullah b. Muhammed-'Abdülmuhsin b. İbrâhîm el-Hüseynî (Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1995), 4/85 (No. 3678).

literatürü, yeni bir tür olan kitâbu's-sünneler, hadis literatürü içerisinde yer alan cerh-ta'dîl, biyografi ve menâkıb kitapları şeklinde sıralamak mümkündür.¹⁵¹ Beyhakî'nin eserlerinde görüldüğü gibi halku'l-Kur'an meselesine temas eden farklı konularda yazılmış çalışmaları da ilave etmek gerekmektedir.

Hadis tarihinde mihnenin önemli sonuçlarından biri, Kur'an'ı mahlûk olarak kabul eden ya da herhangi bir görüş belirtmeyip tevakkuf eden râvîlerin cerh-ta'dîl açısından durumudur. Çünkü "mihne sürecinde yaşananların en açık etkisi cerh ve ta'dîl ilmi üzerinde olmuştur."¹⁵² Bu durum, râvîler hakkında telif edilen eserlere de yansımıştır. Belli ölçüde subjektif bir karakter arz eden cerh-ta'dîl kriterleri, zaman zaman kişisel husumetlerden ya da mezhebî endişelerden kaynaklanan istismarlara da konu olmuştur. Bu istismarın en açık örneği mihne akabinde yaşanmıştır.¹⁵³ 'Abdulfettâh Ebû Gudde (ö. 1997) bu bağlamda şöyle demektedir:

"Ahmed b. Hanbel'in Kur'an-ı Kerim'in mahlûk olduğunu söylemeye zorlanmasından ve birçok âlimin başını yiyen bahis konusu fitne ateşinin sönməsinden sonra halku'l-Kur'an meselesi, bilhassa onu kabul edenlerle etmeyenlerin arasını ayıran ölçü olmak gibi uğursuz bir şekle girmiştir. Bu mesele, birçok âlim arasında ihtilaf ve düşmanlık konusu oluşu yanında zamanla âdetâ hadislerin ve isnâdların zayıflıkla ithamına yol açan cerh ve ta'dîl sebeplerinden biri hâline gelmiştir. Öyle ki âlimler, muhaddisler, kadılar, gayet sağlam sika râvîler, halku'l-Kur'an meselesinde görüşünü açıklamayıp tevakkuf ettiği veya ifrat ile tefrite kaçmadan hakikati söylediği için cerh olunmuştur. Cerh-ta'dîl kitaplarında bu türlü tenkide ait çok sayıda misaller bulunmaktadır. Öte yandan bu mesele, bazı insanların düşmanlarına karşı haksız ve ölçüsüzce kullandıkları bir intikam ve iftira vasıtası ölçülerine göre elde ettiği halk itimadını sarsmak için onu 'Kur'an-ı Kerim mahlûktur.' demekle itham etmiştir."¹⁵⁴

Halku'l-Kur'an inancının benimsemesi bir bid'at türü olarak değerlendirilmiştir. Çünkü Ehl-i sünnet dışındaki Cehmiyye ve Mu'tezile Kur'an'ı mahlûk olarak kabul etmiştir. Böyle bir durumda Kur'an'ın mahlûk olduğu görüşünü kabul eden bid'at sahibi râvîlerin naklettiği rivayetlerin nasıl değerlendirileceği önem arz etmekle birlikte bu konuda kabul edileceği ya da edilmeyeceği noktasında farklı görüşler bulunmaktadır.

¹⁵¹ Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arkapları*, 10.

¹⁵² Hüseyin Hansu, "Mihne Sürecinin Hadis İlimleri Üzerindeki Etkisi", *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, ed. Mahfuz Söylemez (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 178.

¹⁵³ Hansu, "Mihne Sürecinin Hadis İlimleri Üzerindeki Etkisi", 178-179.

¹⁵⁴ 'Abdulfettâh Ebû Gudde, "Halk-ı Kur'an Meselesi: Raviler, Muhaddisler, Cerh ve Ta'dîl Kitaplarına Tesiri", çev. Mücteba Uğur, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (1975), 310-311.

Fakat propagandasını yapmayan râvînin naklettiği rivayetlerin kabul edileceği görüşü daha çok benimsenmiştir.¹⁵⁵ Nitekim Zehebî'nin de işaret ettiği gibi mihne döneminde Kur'an'ın yaratılmış olduğunu kabul eden râvîler, propagandasını yapmadıkları gibi zorla ve baskıyla bu görüşü ikrar etmişlerdir.¹⁵⁶ Hem Beyhakî'nin hem de diğer muhaddislerin hadis kitaplarında halku'l-Kur'ân fikrini benimseyen râvîlerin rivayetlerinin bulunması da bunu göstermektedir.¹⁵⁷

Durum böyle olsa da mihne sürecinde ve sonrasında halku'l-Kur'ân görüşünden dolayı pek çok muhaddis ve râvî cerh edilmiştir. Hatta Yahyâ b. Ma'în (ö. 233/848), 'Alî b. el-Medîni (ö. 234/848-49), Buhârî gibi hadis ilminin önde gelen âlimleri de bundan nasibini almıştır. Yahyâ b. Ma'în ile İbnü'l-Medîni, Kur'an'ın mahlûk olduğu görüşünü kabul etmelerine karşılık Buhârî'nin "Kur'an'ın Allah'ın kelâmı ve mahlûk olmadığını, fakat fiillerimizin yaratılmış olmasından dolayı Kur'an'ı okuma, yazma vb. fiillerin de mahlûk olduğunu" söylemesi nedeniyle o da tenkidden kurtulamamış ve bu görüşünden dolayı Neysâbûr'dan ayrılmak zorunda kalmıştır.¹⁵⁸ Benzer bir muameleyi Ahmed b. Hanbel ile yakın dostluğu olan el-Hüseyn b. 'Alî el-Kerâbîsî (ö. 248/862) de yaşamıştır. Buhârî gibi o da Kur'an'ı mahlûk olarak kabul etmeyip fiillerin yaratılmış olduğunu düşünmesi nedeniyle tenkidden kurtulamamıştır ki şu sözü bunu göstermektedir: "Bu gençle (Ahmed b. Hanbel) ne yapacağız bilemiyorum. Okuduğumuz Kur'an'ın lafzının mahlûk olduğunu söylesek buna bid'at diyor, mahlûk değildir desek buna da bid'at diyor."¹⁵⁹ Ahmed b. Hanbel'in Kerâbîsî'nin bu görüşü yüzünden onun hakkında olumsuz konuştuğu ifade edilmektedir.¹⁶⁰ Halku'l-Kur'ân hakkında görüş belirtenlerin yanı sıra konuşmayıp tevakkuf eden kimseler de tenkid edilmiştir. Meselâ, 'Alî b. Ebû Hâşim el-Leysi (ö. ?) hakkında Ebû Hâtim (ö. 277/890) "Halku'l-Kur'ân meselesinde tevakkuf etti, biz de onun hadislerini almada tevakkuf

¹⁵⁵ Ebû Bekir Ahmed b. 'Alî el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi 'ilmi'r-rivâye*, thk. Hasen 'Abdülmun'im Şilbî (Beyrût: Mü'essesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2013), 138-143.

¹⁵⁶ Ebû 'Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehbî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, thk. Şu'ayb el-Arna'ût vd. (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 11/87.

¹⁵⁷ Ataullah Şahyar, "Bid'at Ehlinden Hadis Rivayeti Kapsamında Mihne Sürecinin Cerh ve Ta'dile Etkisi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/24 (2013), 32-36.

¹⁵⁸ Ebû'l-Fazl Ahmed b. 'Alî İbn Hacer el-'Askalanî, *Hedyü's-sârî li-mukaddimeti Fethu'l-bârî*, thk. Şu'ayb el-Arna'ût-'Âdil Mürşid (Beyrût: er-Risâletü'l-'Âlemiyye, 2013), 2/551-554.

¹⁵⁹ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 16/132; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 12/80; Ebû Sa'îd Hafîl b. Aybeg es-Safedî, *Kitâbu'l-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arna'ût-Türki Mustafâ (Beyrût: Dâru İhyâ'i't-Turasi'l-'Arabî, 2000), 7/128.

¹⁶⁰ İbn Hacer, *Lisânu'l-mîzân*, 3/195.

ettik.” demektedir.¹⁶¹ Dolayısıyla sadece halku'l-Kur'ân görüşünü kabul edenler cerh edilmemiş, aynı zamanda hem Kur'an'ın mahlûk olduğuna dair herhangi bir fikir belirtmeyenler hem de Kur'an'ın mahlûk olmayıp onunla ilgili insan fiillerinin yaratılmış olduğunu kabul edenler de tenkide uğramıştır.

Halku'l-Kur'ân meselesi, sadece cerh-ta'dîl açısından değil de Ebû Gudde'nin dediği gibi bazı kimseler tarafından böyle düşünmeyen birini kişisel nedenlerden dolayı Kur'an'ı mahlûk olarak kabul ettiğini söyleyip halk ve ulema nezdinde itibarını düşürmek için de kullanılmıştır. Bunlardan biri de *el-Ümm*'ü ihtisâr eden ve aynı zamanda Beyhakî'nin düşüncesinde önemli bir yere sahip olan Şâfiî'nin talebelerinden Müzenî'dir (ö. 264/878). Onun hakkında Şâfiî'nin usûlünü, fetvalarını en iyi bilen ve mezhebi müdafaa için tartışmalara katılan kişi denilmekte, Şâfiî'nin öğrencilerinden hiç kimsenin kendisini Müzenî'den üstün görmediği ifade edilmektedir.¹⁶² Şâfiî mezhebinde önemli bir âlim olan Müzenî'nin etkisini Beyhakî'nin eserlerinde görmek mümkündür. O, hadis kitapları *es-Sünenü'l-kebîr*,¹⁶³ *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*¹⁶⁴ ile dolaylı da olsa *es-Sünenü's-sagîr*'in tertibinde Müzenî'nin *el-Muhtasar*'ını esas almıştır. Müzenî, halku'l-Kur'ân konusunda eleştirilerden nasibini almış ve bazı âlimlerin saldırısına uğramıştır.¹⁶⁵ İbn 'Abdülberr'in (ö. 463/1071) *el-İntikâ*'da dediğine göre Mısır ehlinde düşman olan ve rekabet içinde bulunan bazı kimselerin Müzenî'ye “Kur'an mahlûktur.” dediği iftirasını atmışlardır.¹⁶⁶ Ancak İbn 'Abdülberr, devamında bunun her ne kadar doğru olmadığını eklese de benzer bir nakil Beyhakî'nin eseri *Menâkıbu's-Şâfiî*'de de bulunmaktadır. Ebû'l-Kâsım el-Enmâtî'nin (ö. 288/901) dediğine göre insanlar, Müzenî'nin Kur'an'ı mahlûk olarak kabul ettiğini ve kendisine bunu sormak istedikleri belirtmektedir. Rivayetin devamında Müzenî'ye görüşünün sorulduğu ve onun bu konuda konuşmaktan çekindiği yer almakla birlikte Kur'an'ın

¹⁶¹ Ebû Muhammed 'Abdurrahman b. Muhammed İbn Ebû Hâtim er-Râzi, *Kitâbu'l-Cerh ve'l-ta'dîl*, thk. 'Abdurrahman b. Yahyâ el-Mu'allimî el-Yemanî (Haydarâbâd: Matba'atu Meclisi Dâ'ireti'l-Ma'ârifî'l-Osmaniyye, 1941-1953), 6/193-194.

¹⁶² Şükrü Özen, “Müzenî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/246-247.

¹⁶³ Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *el-Medhal ilâ 'ilmi's-sünen*, thk. Muhammed 'Avvâme (Cidde-Medine: Dâru'l-Minhâc-Dâru'l-Yüsr, 2016), 1/43 (No. 100).

¹⁶⁴ Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*; 1/216 (No. 450).

¹⁶⁵ Fikret Özçelik, “Râvilerin Cerh ve Ta'dîlinde Dönemsel Farklılıklar: Halku'l-Kur'an Örneği”, *Din Bilimleri: Klasik Sorunlar-Güncel Tartışmalar*, ed. M. Nesim Doru - Ömer Bozkurt (Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2018), 240.

¹⁶⁶ Ebû 'Ömer Yûsuf b. 'Abdullah İbn 'Abdülberr en-Nemerî, *el-İntikâ' fi fezâ'il-i'l-e'immeti's-selâseti'l-fukahâ*, thk. 'Abdulfettâh Ebû Gudde (Halep: el-Mektebetü'l-Matbû'ati'l-İslâmiyye, 1997), 169-170.

Allah'ın kelâmı olduğu ve mahlûk olmadığını ifade ettiği belirtilmektedir.¹⁶⁷ *Menâkıbu's-Şâfi'*'nin bir başka yerinde Beyhakî, Müzenî'nin "Kur'an, Allah'ın kelâmıdır ve mahlûk değildir." şeklinde sözünü de iki defa tekrar etmektedir.¹⁶⁸

Aşağıdaki tabloda Kur'an'ın mahlûk olduğunu kabul eden râvîler tespit edilmiş ve Beyhakî'nin hadis kitapları *es-Sünenü'l-kebir*, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, *es-Sünenü's-sagîr* ile *Şu'abu'l-îmân*'ında onların naklettikleri rivayetlerin sayısına yer verilmiştir. Kur'an'ın mahlûk olduğunu benimseyen râvîlerin isimlerini belirlerken Taberî'nin *et-Târîh*'i, İbnü'l-Cevzî'nin *el-Muntazam*'ı, İbnü'l-Esîr'in *el-Kâmil*'i ile İbn Kesîr'in *el-Bidâye ve'n-nihâye*'si esas alınarak güncel çalışmalardan da istifade edilmiştir.¹⁶⁹ Halku'l-Kur'an düşüncesini kabul eden râvîlerden Beyhakî'nin hadis kitaplarındaki rivayetlerinin sayısı şöyledir:

Sıra No	Râvînin İsmi	<i>es-Sünenü'l-kebir</i>	<i>Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr</i>	<i>es-Sünenü's-sagîr</i>	<i>Şu'abu'l-îmân</i>
1	Sa'düveh Sa'îd b. Süleyman (ö. 225/840)	55	9	8	54
2	Ebü Nasr et-Temmâr (ö. 228/843)	5	2	1	5
3	'Alî b. el-Ca'd (ö. 230/845)	79	5	1	29
4	İbn Sa'd (ö. 230/845)	3	-----	-----	-----
5	Yahyâ b. Ma'in (ö. 233/848)	54	7	6	56
6	'Alî b. el-Medîni (ö. 234/849)	91	20	8	49

¹⁶⁷ Beyhakî, *Menâkıbu's-Şâfi'*, 1/465-467.

¹⁶⁸ Beyhakî, *Menâkıbu's-Şâfi'*, 2/352-353.

¹⁶⁹ Taberî, *et-Târîh*, 8/637-645; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 11/18-24; Ebü'l-Hasen 'Alî b. Muhammed İbnü'l-Esîr el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ebü'l-Fidâ' 'Abdullah el-Kâdî (Bejrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987), 6/3-6; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 14/208-211. Halku'l-Kur'an görüşünü kabul eden râvîlerin tespit edildiği bazı çalışmalar için bk. Akoğlu, *Mihne Döneminde Mu'tezile*, 143-163; Akgül, *Hadis Tarihinde Mihne Dönemi*, 387-432; Demirel, *Halku'l-Kur'an Meselesi ve Hadis Kaynaklarına Etkisi*, 11-128; Özçelik, "Râvîlerin Cerh ve Ta'dilinde Dönemsel Farklılıklar: Halku'l-Kur'an Örneği", 231-240; Şahyar, "Mihne Sürecinin Cerh ve Ta'dile Etkisi", 38-54.

7	Züheyr b. Harb (ö. 234/849)	117	16	7	29
8	‘Ubeydullah b. ‘Ömer el-Kavârîrî (ö. 235/850)	40	6	4	14
9	Ebû Ma‘mer el-Kâtî‘î (ö. 236/851)	13	1	-----	9
10	İbrâhîm b. el-Münzir el-Hizâmî (ö. 236/851)	33	5	1	26
11	Bişr b. el-Velîd (ö. 238/853)	2	1	-----	7
12	Kuteybe b. Sa‘îd (ö. 240/855)	252	24	9	72
13	Seccâde el-Hasen b. Hammâd (ö. 241/856)	2	-----	-----	6
14	el-Hasen b. ‘Osmân ez-Ziyâdî (ö. 242/856)	1	-----	-----	-----
15	Hişâm b. ‘Ammâr ed-Dimaşkı (ö. 245/859)	69	7	4	52
16	İshâk b. Ebû İsrâ‘îl (ö. 245-246/859)	4	2	-----	9
17	Ahmed b. İbrâhîm ed-Devrakî (ö. 246/860)	6	2	-----	17
18	el-‘Abbâs b. ‘Abdül‘azîm el-‘Anberî (ö. 246/860)	15	2	2	2
19	Muhammed b. el-‘Alâ’ el-Hemedanî (ö. 248/862)	119	12	6	36
20	Muhammed b. Sa‘d el-‘Avfî (ö. 276/890)	10	1	1	2

Bu tablonun dışında sadece *Şu'abu'l-îmân*'da birkaç rivayeti bulunan râvîlerin yanı sıra¹⁷⁰ halku'l-Kur'ân görüşünü kabul edip Beyhakî'nin hadis kitaplarındaki rivayetlerin senedlerinde yer almayan kimseler de vardır. Fakat haklarında çok fazla bir bilgi bulunmamaktadır.¹⁷¹

Beyhakî'nin hadis kitaplarından hareketle oluşturulan tabloda görüldüğü üzere o, mihne döneminde halku'l-Kur'ân inancını kabul eden râvîlerin rivayetlerini nakletmekte herhangi bir beis görmemektedir. Râvîlerin naklettiği rivayetlerin miktarındaki farklılığın nedeni, ya rivayet ettiği hadis sayısının azlık/çokluk ya da hadisin yer aldığı eserin türünden kaynaklı olması muhtemeldir. Beyhakî'nin hadis kitaplarındaki farklılıkların sebebi ise eserlerdeki rivayet sayısıdır. *es-Sünenü'l-kebîr*'de yaklaşık 22.000 ve *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*'da takriben 20.000 rivayet varken *es-Sünenü's-sagîr*'de 5.000 ve *Şu'abu'l-îmân*'da ise 10.500 civarında hadis vardır. Beyhakî, hadis kitaplarında sadece halku'l-Kur'ân düşüncesini benimseyen râvîlerin rivayetlerine yer vermekle kalmayıp aynı zamanda onların eserlerinden de istifade etmektedir. *es-Sünenü'l-kebîr*'de 'Alî b. el-Ca'd'ın *el-Müsned*'i ile Yahyâ b. Ma'in'in *el-Cüz*'ünden hadisler rivayet etmekte,¹⁷² yine Yahyâ b. Ma'in'in *et-Târih*'i ile 'Alî b. el-Medîni'nin *İlelü'l-hadis*'inden naklen tenkidlere yer vermektedir.¹⁷³

Beyhakî'nin eserlerinde durum böyle iken kendisinden önceki hadis kitaplarında da aynı sonucu görmek mümkündür. Meselâ, Beyhakî'nin hadis kitaplarında kendisinden en fazla hadis aktardığı Kuteybe b. Sa'id'den Buhârî 344, Müslim 736, Ebû Dâvûd 202, Nesâ'î (ö. 303/915) 733, Tirmizî 648, İbn Mâce 4 ve Ahmed b. Hanbel ise 225 rivayet tahrir etmektedir.¹⁷⁴ Diğer muhaddislerin Kuteybe'den çok fazla sayıda hadis nakletmesi kabul edilebilir olsa da halku'l-Kur'ân görüşünü benimseyen râvîleri cerh edip onlardan hadis rivayet etmekten uzak durduğu söylenen Ahmed b. Hanbel'in¹⁷⁵ neredeyse Beyhakî kadar hadis aktarması dikkat çekmektedir.

¹⁷⁰ Ahmed b. Şucâ' (ö. ?), Ebû'l-Avvâm Ahmed b. Yezîd (ö. ?), 'Abdulmun'im b. İdrîs (ö. 228/842) ve Ebû Müslim 'Abdurrahman b. Yûnus el-Müstemlî (ö. 224/838), böyle olup rivayetleri için bk. Beyhakî, *Şu'abu'l-îmân*, 5/67-68 (No. 3106), 5/447 (No. 3699), 5/450-452 (No. 3703), 9/543 (No. 7072), 6/404 (No. 4405), 7/137 (No. 4781), 9/123 (No. 6367), 0/393 (No. 7682), 12/404 (No. 9641), 13/237 (No. 10255).

¹⁷¹ Bu râvîler için halku'l-Kur'ân görüşünü kabul eden kimselerin isimlerinin sıralandığı eserlere bk. Taberî, *et-Târih*, 8/637-645; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 11/18-24; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/3-6; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 14/208-211.

¹⁷² Halil İbrahim Doğan, *Hadis İlmi Açısından Beyhakî'nin (ö. 458/1066) es-Sünenü'l-Kebîr'i* (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 334, 343.

¹⁷³ Doğan, *Hadis İlmi Açısından Beyhakî'nin (ö. 458/1066) es-Sünenü'l-Kebîr'i*, 349, 351.

¹⁷⁴ Şahyar, "Mihne Sürecinin Cerh ve Ta'dile Etkisi", 47-48.

¹⁷⁵ Demirel, *Halku'l-Kur'an Meselesi ve Hadis Kaynaklarına Etkisi*, 137-140.

Kuteybe dışında Ahmed b. Hanbel'in Kur'an'ın mahlûk olduğu görüşünü kabul eden Sa'dûyeh'ten 3, Yahyâ b. Ma'in'den 20, 'Alî b. el-Medîni'den 68, Züheyr b. Harb'tan 41, Ebû Ma'mer el-Kâti'î'den 19 hadis rivayet ettiği de tespit edilmiştir.¹⁷⁶ Böyle bir durumda Ahmed b. Hanbel'in mihne sürecinde halku'l-Kur'ân fikrini kabul eden râvîlerden hadis rivayet etmeyi terk etmesinin onların hadisiyle ihticac edilmeyeceği anlamına gelmediği ve bunun onlara karşı bir kırgınlık, sıkı olan ilişkileri azaltmak manasında olduğu şeklinde yorumlanmıştır.¹⁷⁷ Hem Beyhakî'nin hem de daha önceki muhaddislerin hadis kitaplarında halku'l-Kur'ân görüşünü kabul eden râvîlerin naklettiği hadislerin bulunmasını da bu bağlamda değerlendirmek mümkündür. Yoksa Kur'an'ın yaratılmışlığını kabul etmesi nedeniyle cerh edilen râvîlerin rivayetlerinin başta *Kütüb-i Sitte* olmak üzere hemen her hadis kitabında tahrir edilmesini açıklamak mümkün olmayacaktır. Hadis kitaplarında halku'l-Kur'ân görüşünü kabul eden râvîlerin rivayetlerinin olması, aslında bunun bir tenkid olmadığını ya da muhaddislerin hadis naklinde dikkate almadığını göstermektedir. Bu durum, o zamanki şartlar ve imkânlar çerçevesinde düşünülmesi gerekmektedir.

SONUÇ

Halku'l-Kur'ân, hicrî ikinci asrın başlarından itibaren tartışılmaya başlanan ve Müslümanların arasında ihtilafa neden olan konulardan biridir. Kur'an'ı mahlûk kabul edenler ile etmeyenler arasında ciddî tartışmalar yaşanmış, iki taraftan biri duruma göre diğerini karşı çıkmıştır. Mihne sürecinde Kur'an'ın yaratılmışlığını kabul edenler etmeyenleri tekfir ettiği gibi mihne öncesi ile sonrasında ise Kur'an'ın yaratılmadığını kabul etmeyenler edenleri küfürle suçlamıştır. Halku'l-Kur'ân tartışmaları, hicrî ikinci asırda nispeten kontrol altına alınsa da üçüncü asrın başlarında Abbâsî halifesi Me'mûn, Kur'an'ın yaratılmış olduğu görüşünü kabul ederek hilafetinin son zamanlarında konuyu devletin resmi politikası hâline getirmiş, sonraki iki halife Mu'tasım ile Vâsık da bunu devam ettirmiştir. Mütevekkil'in halife olmasıyla mihne döneminde insanların ilk olarak sorguya çekildiği halku'l-Kur'ân konusundaki tartışmalar ve mihne uygulamaları son bulmuştur. Bu durum, halku'l-Kur'ân tartışmalarının tamamen kesildiği anlamına gelmemelidir. Çünkü bu süreçten sonra bir müddet devlet makamlarında olmasa da toplumda tartışmaların devam ettiği fakat Mu'tezilî kimselerin Şîî Büveyhîler ile Büyük Selçuklu Devleti zamanında görev almaları nedeniyle zaman zaman konunun resmî olarak yeniden gündeme geldiği görülmüştür. Özellikle Beyhakî'nin yaşadığı dönemde Halife Kâdir-Billah'ın ilan ettiği *er-Risâletü'l-Kâdiriyye* ile Tuğrul Bey'in Mu'tezilî veziri Kündürî'nin uygulamaları, halku'l-Kur'ân

¹⁷⁶ Şahyar, "Mihne Sürecinin Cerh ve Ta'dile Etkisi", 38-47.

¹⁷⁷ Şahyar, "Mihne Sürecinin Cerh ve Ta'dile Etkisi", 53.

tartışmalarının yaşandığının en açık göstergeleridir.

Halku'l-Kur'ân tartışmalarının ortaya çıkışında farklı görüşler olsa da Beyhakî, halku'l-Kur'ân tartışmalarının sahâbe ve tâbiîn döneminde olmadığı kanaatindedir. Ancak 'Amr b. Dînâr'dan naklettiği rivayet dikkate alındığında ve bu konuyu ilk defa Ca'd b. Dirhem'in gündeme getirdiği kabul edildiğinde sahâbe dönemi için kesin bir şekilde olmasa da tâbiîn zamanında bu konunun tartışıldığını söylemek mümkündür. Hatta bazı kimseler, çok kabul görmese de meseleyi Hz. Peygamber zamanına kadar dayandırmıştır. Beyhakî'nin böyle düşünmesinin nedeninin ne olduğu tespit edilememişse de hem 'Amr b. Dînâr'ın bazı sahâbîlere yetişmesi hem de Ca'd'ın yaşadığı dönem göz önünde bulundurulduğuna çelişkili bir durumun ortaya çıktığı görülmüştür.

Halku'l-Kur'ân tartışmalarının sebebi hakkında çeşitli görüşler olsa da dahaziyyede Allah'ın sıfatlarıyla alakalı olduğu ileri sürülmüştür. Beyhakî'nin de halku'l-Kur'ân konusuna geçmeden önce Allah'ın sıfatlarından kelâm vasfına temas etmesi bunu göstermektedir. O, Allah'ın zatında kadim ve ezeli bir kelâm vasfına sahip olduğunu kabul etmektedir. Allah'ın kelâm sıfatının insanları gibi olmayıp sonsuza kadar devam ettiğini benimseyen Beyhakî'nin O'nun melekler, elçiler vasıtasıyla kullarından istediğine sözlerini işittirdiği ve onlarla konuştuğu görüşünde olduğu tespit edilmiştir ki bu noktada Ehl-i hadisle aynı şekilde düşünmektedir. O, halku'l-Kur'ân konusunda Kur'an'ın Allah'ın kelâmı olduğu ve mahlûk olmadığı görüşünü kabul etmektedir. Ancak Ebû Hanîfe, Mâlik b. Enes, Şâfiî ve Buhârî'nin de bulunduğu İslâm âlimlerinin çoğunluğu gibi Kur'an'ı okuma, yazma, ezberleme vb. insan fiilleriyle alakalı hususların ise yaratılmış olduğunu benimsediği sonucuna ulaşmıştır. Bu bağlamda dikkat çeken bir durum ise Beyhakî'nin Ahmed b. Hanbel'in de kendisi gibi düşündüğünü ifade etmesi ve onun bu husus üzerinde durmasının tespit edilmesidir. Çünkü Ahmed b. Hanbel'in genellikle bu konudaki görüşünün Kur'an'ın her şeyi ile mahlûk olduğunu kabul etmesi şeklindedir ki Beyhakî, bunun yanlış anlaşıldığını söylemektedir. Ayrıca Kur'an gibi daha önceki kutsal kitapların da yaratılmadığını benimsemektedir.

Beyhakî, halku'l-Kur'ân konusuna Allah'ın isim ve sıfatlarını ele aldığı *el-Esmâ' ve's-sıfât*'ta ve Ehl-i sünnetin inanç esaslarına dair yazdığı *el-İ'tikâd*'da yer vermekle birlikte tasnif ettiği hadis kitaplarında da bazı başlıklar altında temas ettiği görülmüştür. Çünkü bu hususun iki açıdan önemli olduğu belirlenmiştir: Birincisi, mihne sürecinde ve sonrasında telif edilen hadis kitaplarında Beyhakî gibi halku'l-Kur'ân'a temas edilmemesine karşılık onun iki asır sonra konuya değinmesidir. İkincisi ise Beyhakî'nin hadis kitaplarının sünen türü ve dolayısıyla fikhî hadislerin rivayet edildiği eserler olmasına rağmen halku'l-Kur'ân'dan bahsetmesidir.

Ancak bu konunun ilgili başlık altında dolaylı da olsa ilişkili olduğunu söylemek mümkündür. Buna karşılık imanın şubelerini ele aldığı *Şu'abu'l-îmân*'da Kur'an'a ve önceki kitaplara inanmakla ilgili başlıkta diğer hadis kitaplarına göre daha fazla halku'l-Kur'an konusuna yer verdiği görülmüştür. Böyle olmasının nedeni, Beyhakî'nin sünen türü kitaplarına göre *Şu'abu'l-îmân*'ın bu konuyu ele almasının daha uygun olmasıdır.

Hadis ilmi açısından mihne sürecinin en önemli sonuçlarından biri, Kur'an'ı mahlûk olarak kabul eden râvîlerin cerh-ta'dîl açısından durumudur. 'Alî b. el-Ca'd, Yahyâ b. Ma'în, 'Alî b. el-Medînî, Züheyr b. Harb, Kuteybe b. Sa'îd gibi önde gelen birçok muhaddis ve râvî, halku'l-Kur'an görüşünü kabul ettiği için tenkid edilmiştir. Hatta Kur'an'ı mahlûk değil de okuma, yazma vb. insan fiillerini yaratılmış olarak kabul eden ile bu konuda herhangi bir görüş belirtmeyen kimseler de cerh edilmiş, ayrıca zamanla bazı kimselerin itibarını düşürmek için Kur'an'ı mahlûk olarak kabul ettiği iftirası da atılmıştır. Ancak Beyhakî'nin halku'l-Kur'an görüşünü kabul eden râvîlerin rivayetlerine hadis kitapları *es-Sünenü'l-kebir*, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, *es-Sünenü's-sagîr* ile *Şu'abu'l-îmân*'ında yer verdiği görülmüştür. Beyhakî, eserlerinde bazı râvîlerden çok fazla hadis naklederken bir kısmından az rivayet ettiği tespit edilmiştir. Bu durum, ilgili râvînin naklettiği hadis sayısıyla da alakalı olmakla birlikte Beyhakî, halku'l-Kur'an düşüncesini benimseyen bir râvîden hadis nakledilmesini sakıncalı bulmamaktadır. İçlerinde Ahmed b. Hanbel'in de bulunduğu hadis kitabı tasnif eden pek çok muhaddis de Beyhakî gibi böyle olan râvîlerin rivayetlerine yer vermiştir.

Beyhakî'nin hem Allah'ın kelâm sıfatını hem de halku'l-Kur'an konusunu -bazen kendi değerlendirmeleri olmakla birlikte- genellikle âyetler ve hadisler ile önde gelen âlimlerin görüşlerine yer vererek ele aldığı görülmüştür. Ayrıca Kur'an'ın mahlûk olmadığını ispat etmek için zikrettiği âyetleri karşıt ve aynı düşünceye sahip olan kimselerin de kullandığı belirlenmiştir. Ancak delil olarak naklettiği rivayetlerin bazılarının hem delalet hem de sıhhat açısından problemli bulunduğu tespit edilmiştir. Son olarak halku'l-Kur'an'la ilgili aynı hususları Beyhakî'nin farklı eserlerinde tekrar ettiği de dikkat çekmektedir.

KAYNAKÇA

Ahmed b. Hanbel, Ebû 'Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybanî. *Müsnedü'l-îmân Ahmed b. Hanbel*. thk. Şu'ayb el-Arna'ût vd. 52 Cilt. Beyrût: Mü'essesetü'r-Risâle, 1996-2001.

Akgül, Mustafa. *Hadis Tarihinde Mihne*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.

Akoğlu, Muharrem. "Mu'tezile'nin Tarihsel Seyrinde Mihne". *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*. ed. Mahfuz Söylemez. 27-71. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.

Akoğlu, Muharrem. *Mihne Döneminde Mu'tezile*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
Aydın, Osman. *Akılcı Din Söylemi -Farklı Yönleriyle Mu'tezile Ekolü-*
Çorum: Hitit Kitap Yayınevi, 2010.

Aydın, Osman. *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.

Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ûd. *Şerhu's-sünne*. thk. Şu'ayb el-Arna'ût. 16 Cilt. Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1983.

Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin. *el-Câmi' li-şu'abi'l-îmân*. thk. 'Abdul'alî 'Abdulhumejd Hâmid. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.

Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin. *el-Esmâ' ve's-sifât*. thk. Sa'd b. Necdî 'Ömer. Beyrût: Mü'essesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2013.

Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin. *el-İ'tikâd ve'l-hidâye ilâ sebîli'r-reşâd*. thk. Enes Muhammed 'Adnan eş-Şerfâvî. Dımaşk: Dâru't-Takvâ, 2018.

Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin. *el-Medhal ilâ 'ilmi's-sünen*. thk. Muhammed 'Avvâme. Cidde-Medine: Dâru'l-Minhâc-Dâru'l-Yûsûr, 2016.

Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin. *es-Sünenü'l-kebîr*. thk. 'Abdullah b. 'Abdülmuhsin et-Türkî vd. 25 Cilt. Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 2013.

Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin. *es-Sünenü's-sagîr*. thk. 'Abdulmu'tî Emîn Kal'acî. 4 Cilt. Karaçi: Câmi'atu'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1989.

Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin. *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*. thk. 'Abdulmu'tî Emîn Kal'acî. 15 Cilt. Karaçi: Câmi'atu'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye vd. 1991.

Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin. *Menâkıbu's-Şâfi*. thk. es-Seyyid Ahmed Sakr. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1970.

Beyzâvî, Ebû Sa'îd 'Abdullah b. 'Ömer. *Tuhfetü'l-ebâr şerhu Mesâbihi's-sünne*. thk. Nüreddîn Tâlib vd. 3 Cilt. Kuveyt: Vizârâtu'l-Evkâf ve's-Şu'ûni'l-İslâmiyye, 2012.

Buhârî, Ebû 'Abdullah Muhammed b. İsmâîl. *Halku ef'âli'l-ibâd ve'r-red 'ale'l-Cehmiyye ve ashâbi'ta'til*. thk. Fehd b. Süleyman el-Fehîd. Riyad: Mektebetü Dâri'l-Hicâz, 2014.

Bulut, Zübeyir. "Karşı Mihne Uygulamaları ve er-Risâletü'l-Kâdiriyye (Kâdirî İtikadı)". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 15/1 (2017), 75-110.

Câbirî, Muhammed Âbid. *İslâm'da Siyasal Akıl*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1997.

Ced'an, Fehmî. *el-Mihne: Bahsun fî cedeliyyeti'd-dînî ve's-siyâsî fi'l-İslâm*. Amman: y.y., 1989.

Çelebi, İlyas. "Mu'tezile". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/391-401. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Dârimî, Ebû Muhammed 'Abdullah b. 'Abdurrahman. *Müsnedü'd-Dârimî (Sünenü'd-Dârimî)*. thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dâranî. 4 Cilt. Riyad: Dâru'l-Muğnî, 2000.

Dârimî, Ebû Sa'îd 'Osmân b. Sa'îd. *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*. thk. Ebû 'Âsım el-Eserî. Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 2010.

Demirci, Muhsin. *Kur'an Tarihi*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.

Demirel, Serdar. *Hadis Tasnifinin Altın Çağında Halkı'l-Kur'an Meselesi ve Hadis Kaynaklarına Etkisi*. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2021.

Doğan, Halil İbrahim. *Hadis İlmî Açısından Beyhakî'nin (ö. 458/1066) es-Sünenü'l-Kebîr'i*. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.

Doğan, Mehmet Halife. *Beyhakî'nin "Şuabü'l-İman" Adlı Eserinin Kelâm İlmî Açısından Tetkiki*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistanî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Şu'ayb el-Arna'ût-Muhammed Kâmil Karâbellî. 7 Cilt. Beyrût: Mü'essesetü'r-Risâle, 2009.

Ebû Gudde, 'Abdulfettâh. "Halk-ı Kur'an Meselesi: Raviler, Muhaddisler, Cerh ve Ta'dil Kitaplarına Tesiri". çev. Mücteba Uğur. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (1975), 307-321.

Ebû Tâlib el-Mekkî, Muhammed b. 'Alî. *Kûtu'l-kulûb fî mu'ameleti'l-mahbûb ve vasfî tarîki'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd*. thk. Muhammed İbrâhîm Muhammed er-Radvânî. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 2001.

Ebû Ya'lâ, Ahmed b. 'Alî el-Mevsilî. *Müsnedü Ebî Ya'lâ el-Mevsilî*. thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dâranî. 16 Cilt. Dımaşk: Dâru's-Sekâfeti'l-'Arabiyye, 1992.

Eş'arî, Ebû'l-Hasen 'Alî b. İsmâ'il el-Basrî. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn (İlk Dönem İslâm Mezhepleri)*. çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç. İstanbul: YEK Yayınları, 2019.

Güneş, Kamil. *İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass -Bâkallanî ve Kâdî Abdulcebbâr'da Kelâmullah Meselesi Örneği-*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

Hanbel b. İshâk, Ebû 'Alî eş-Şeybanî. *Kitâbu'l-Mihne*. thk. Mustafa b. Muhammed el-Hanbelî. Suudi Arabistan: Merkezü Meliki'l-Faysal, 2019.

Hansu, Hüseyin. "Mihne Sürecinin Hadis İlimleri Üzerindeki Etkisi". *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*. ed. Mahfuz Söylemez. 175-189. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.

Hatîb Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. 'Alî. *el-Kifâye fî 'ilmi'r-rivâye*. thk. Hasen 'Abdülmun'im Şilbî. Beyrût: Mü'essesetü'r-Risâle Nâşîrûn, 2013.

İbn 'Abdülberr, Ebû 'Ömer Yûsuf b. 'Abdullah en-Nemerî. *el-İntikâ' fî fezâ'ili'l-e'immeti's-selâseti'l-fukahâ'*. thk. 'Abdulfettâh Ebû Gudde. Halep: el-Mektebetü'l-Matbû'ati'l-İslâmiyye, 1997.

İbn 'Adî, Ebû Ahmed 'Abdullah el-Cürcanî. *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*. thk. Mâzin es-Sersâvî. 10 Cilt. Beyrût: Mektebetü'r-Rüşd, 2012.

İbn 'Asâkir, Ebû'l-Kâsım 'Alî b. el-Hasen ed-Dımaşkî. *Tebyînu kizbi'l-müfterî fî mâ nusibe ile'l-imâm Ebû'l-Hasen el-Eş'arî* -Muhammed Zâhid el-Kevserî'nin *Mukaddime* ve *Ta'likât*'i ile birlikte-. thk. Enes Muhammed 'Adnan eş-Şerfâvî. Dımaşk: Daru't-Takvâ, 2018.

İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed 'Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî. *Tefsîru'l-Kur'ani'l-'azîm*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. 16 Cilt. Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1419.

İbn Ebû Hâtîm, Ebû Muhammed 'Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî. *Kitâbu'l-Cerh ve'ta'dil*. thk. 'Abdurrahman b. Yahyâ el-Mu'allimî el-Yemanî. 9 Cilt. Haydarâbâd: Matba'atu Meclisi Dâ'ireti'l-Ma'ârifî'l-'Osmâniyye, 1941-1953.

İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Ahmed b. 'Alî el-'Askalanî. *Hedyü's-sârî li-mukaddimeti Fethu'l-bârî*. thk. Şu'ayb el-Arna'ût-'Âdil Mürşid. 2 Cilt. Beyrût: er-Risâletü'l-'Âlemiyye, 2013.

İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Ahmed b. 'Alî el-'Askalanî. *Lisânu'l-mizân*. thk. 'Abdulfettâh Ebû Gudde. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye, 2002.

İbn Hazm, Ebû Muhammed 'Alî b. Ahmed el-Endelüsî. *el-Fasl (Dinler ve Mezhepler Tarihi)*. çev. Halil İbrahim Bulut. 3 Cilt. İstanbul: YEK Yayınları, 2017.

İbn Hibban, Ebû Hâtîm Muhammed el-Büstî. *el-İhsan fî takrîbi Sahîhi İbn Hibban*. thk. Şu'ayb el-Arna'ût. 18 Cilt. Beyrût: Mü'essesetü'r-Risâle, 1988.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû 'Abdullah Muhammed b. Ebû Bekir el-Hanbelî. *el-Menâru'l-münîf fi's-sahîh ve'z-za'îf*. thk. 'Abdulfettâh Ebû Gudde. Halep: Mektebetü'l-Matbû'âtî'l-İslâmiyye, 1970.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İsmâ'îl b. 'Ömer ed-Dımaşkî. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. 'Abdullah b. 'Abdülmuhsin et-Türkî. 21 Cilt. Gize: Dâru Hicr, 1998.

İbn Mâce, Ebû 'Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Şu'ayb el-Arna'ût vd. 5 Cilt. Beyrût: Dâru'r-Risâletü'l-'Âlemiyye, 2009.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem el-Mısırî. *Lisanu'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdir, 1414.

İbn Tağrıberdî, Ebû'l-Mehâsin Yûsuf el-Atâbekî. *en-Nücûmu'z-zâhire fî'l-mülûki'l-Mısır ve'l-Kâhire*. thk. Muhammed 'Abdülkâdir Hâtîm. 16 Cilt. Mısır: Dâru'l-Kütüb, 1963.

İbn Teymiyye, Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. 'Abdülhalîm el-Harranî. *Minhâcu's-sünneti'n-nebeviyye fî nakdi kelâmi'l-Şi'ati'l-Kaderiyye*. thk. Muhammed Râşid Sâlim. 9 Cilt. Riyad: Câmî'atu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1986.

İbn Teymiyye, Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. 'Abdülhalîm el-Harranî. *Der'u te'ârûzi'l-'akl ve'n-nakl*. thk. Muhammed Râşid Sâlim. Riyad: Câmî'atu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1991.

İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec 'Abdurrahman b. 'Alî el-Bağdâdî. *el-Muntazam fî târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*. thk. Muhammed 'Abdülkâdir 'Atâ'-Mustafâ 'Abdülkâdir 'Atâ'. 18 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1995.

İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec 'Abdurrahman b. 'Alî el-Bağdâdî. *Menâkıbu'l-imâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Abdullah b. 'Abdülmuhsin et-Türkî. Kahire: Dâru Hicr, 1409.

İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec 'Abdurrahman b. 'Alî el-Bağdâdî. *Kitâbu'd-Du'afâ' ve'l-metrukîn*. thk. Ebû'l-Fidâ' 'Abdullah el-Kâdî. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1986.

İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasen 'Alî b. Muhammed el-Cezerî. *el-Kâmil fî't-târîh*. thk. Ebû'l-Fidâ' 'Abdullah el-Kâdî. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1987.

Kâdî 'Abdülcebbar, Ebû'l-Hasen 'Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedanî. *el-Muğnî fî ebvâbi'l-tevhîd ve'l-'adl (Halku'l-Kur'ân)*. thk. Tâhâ Hüseyin vd. Kahire: eş-Şerîketü'l-Mısriyye, ts.

Kâdî ‘Abdülcebbar, Ebü’l-Hasen ‘Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedanî. *Şerhu’l-usûli’l-hamse (Mu‘tezile’nin Beş İlkesi)*. çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: YEK Yayınları, 2013.

Kara, Seyfullah. *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.

Kılavuz, Ahmet Saim. “Bişr b. Gıyâs”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/220-221. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Kırbaçoğlu, M. Hayri. *Ehl-i Sünnetin Kurucu Ataları -Ashabu’l-Hadise Göre Allah’ın Sıfatları Meselesi-*. Ankara: Otto Yayınları, 2011.

Kırbaçoğlu, M. Hayri. “Allah’ın Kelâm’ı Olması Açısından Kur’an’ın Mâhiyeti ile İlgili İhtilaflar ve İbn Qudâme el-Mağdisî’nin “Kitâbu’l-Burhan fî Beyanı Haqîqati’l-Qur’an’ı”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (1986), 427-444.

Kırış, Şemsettin. “Bir ‘Eş‘arilik’ Müdafaası Örneği: Beyhakî’nin Kündürî’ye Mektubu”. *V. Uluslararası Şeyh Şa‘ban-ı Velî Sempozyumu (Eş‘arilik)*. ed. Mustafa Aykaç vd. 559-564. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2018.

Koçyiğit, Talat. *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*. Ankara: TDV Yayınları, 1989.

Küçükaşçı, Mustafa Sabri. “Kâdir-Billâh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/127-128. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Lâlekâ’î, Ebü’l-Kâsım Hibetullah b. el-Hasen. *Şerhu usûli i‘tikâdi Ehli’s-sünne ve’l-cemâ‘a*. thk. Neş‘et b. Kemâl el-Mısırî. İskenderiye: Mektebetü Dâri’l-Basîre, 2001.

Makdisî, Ebü ‘Abdullah Muhammed b. Ahmed eş-Şâmî. *Kitâbu Ahseni’t-tekâsîm fî ma‘rifeti’l-ekâlîm*. thk. Michael Jan de Goeje. Beyrût: Dâru Sâdır, 1991.

Müslim b. el-Haccâc, Ebü’l-Hüseyn en-Neyşâbûrî. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fu‘âd ‘Abdülbâkî. 5 Cilt. Kahire: Dâru’l-Hadis, 1991.

Nesâ’î, Ebü ‘Abdurrahman Ahmed b. Şu‘ayb. *Kitâbu’s-Süneni’l-kübrâ*. thk. Hasen ‘Abdülmun‘im Şilbî. 12 Cilt. Beyrût: Mü‘essesetü’r-Risâle, 2001.

Özafşar, Mehmet Emin. *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arkaplanı*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.

Özçelik, Fikret. “Râvilerin Cerh ve Ta‘dîlinde Dönemsel Farklılıklar: Halku’l-Kur‘ân Örneği”. *Din Bilimleri: Klasik Sorunlar-Güncel Tartışmalar*. ed. M. Nesim Doru - Ömer Bozkurt. 225-244. Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2018.

Özen, Şükrü. “Müzenî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/246-250. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Özkan, Halit. “Ehl-i Hadis ve Cehmiyye’nin Kur’an-Sünnet Anlayışı -Halku’l-Kur‘ân Tartışmaları Bağlamında Bir Değerlendirme-”. *İslam Geleneğinde ve Modern Dönemde Hadis ve Sünnet*. ed. Bünyamin Erul. 159-191. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2020.

Özpınar, Ömer. *Hadis Edebiyatının Oluşumu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.

Patton, Walter M. *Ahmed Ibn Hanbel and The Mihne*. Leide: E. J. Brill, 1897.

Safedî, Ebû Sa'îd Halîl b. Aybeg. *Kitâbu'l-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arna'ût-Türkî Mustafâ. 29 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâ'i't-Turasi'l-'Arabî, 2000.

Sehâvî, Ebû'l-Hayr Muhammed b. 'Abdurrahman. *el-Makâsıdu'l-hasene fi beyani kesîr mine'l-ehâdîsi'l-müştehire 'ale'l-elsine*. thk. Muhammed 'Osmân el-Huşî. Beyrût: Dâru'l-Küttâbi'l-'Arabî, 2008.

Sübkî, Ebû Nasr 'Abdülvehhâb b. 'Alî. *Tabakâtu's-şâfi'iyeti'l-kübrâ*. thk. 'Abdulfettâh Muhammed el-Hulv-Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. 10 Cilt. Kahire: Dâru İhyâ'i'l-Kütübi'l-'Arabîyye, 1964.

Şahyar, Ataullah. "Bid'at Ehlinden Hadis Rivayeti Kapsamında Mihne Sürecinin Cerh ve Ta'dile Etkisi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/24 (2013), 29-57.

Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. 'Abdülkerîm. *el-Mûel ve'n-nihâl (Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi)*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: YEK Yayınları, 2015.

Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-evsat*. thk. Târik b. 'Avdullah b. Muhammed-'Abdülmuhsin b. İbrâhîm el-Hüseynî. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1995.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu't-Taberî (Târîhu'r-rusul ve'l-mülûk)*. thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm. 11 Cilt. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1960.

Tok, Fatih. "Ebû Hanîfe Hakkında İki İddia/İtham: Mürcülük ve Halku'l-Kur'ân". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), 245-267.

Ya'kûbî, Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. İshâk. *Târîhu'l-Ya'kûbî*. thk. 'Abdülemîr Mühennâ. 2 Cilt. Beyrût: Şirketü'l-A'lemî li'l-Matbû'ât, 2010.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Ahmed b. Hanbel (Akaid Konularına Dair Görüşleri)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/82-87. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Halku'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/371-375. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Yavuz, Yusuf Şevki. "İbn Ebû Duâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/430-431. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Yekdeş, M. Emin. *Ebubekir el-Beyhaki'nin Kelam Sisteminde Allah'ın İsim ve Sıfatları*. Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997.

Yiğit, Eyüp. *İmam Beyhaki'nin Hayatı ve İtikadi Görüşleri*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

Yücesoy, Hayrettin. "Mihne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/26-28. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Zehebî, Ebû 'Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Mizanu'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*. thk. Muhammed Rıdvan 'Arkûsî. 5 Cilt. Beyrût: Dâru'r-Risâleti'l-'Âlemiyye, 2009.

Zehebî, Ebû 'Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. thk. Şu'ayb el-Arna'ût vd. 25 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1984.

HADİS KİTÂBETİ KARŞITLIĞININ TARİHÎ ARKA PLANI

HISTORICAL BACKGROUND OF OPPOSITION OF THE WRITING OF HADITHS

Geliş Tarihi: 08.01.2023 Kabul Tarihi: 01.06.2023

✉ MUHİTTİN DÜZENLİ

DOÇ. DR.

ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0002-0916-5181

mduzenli@omu.edu.tr

ÖZ

Hadislerin yazılıp yazılmadığına yönelik Hz. Peygamber'den nakledilen rivayetler etrafında şekillenen *kitâbetü'l-hadis* meselesi, hadis ilmi içerisinde en fazla tartışılan hususlardan biri olmuştur. Hadis tarihinin ilk dönemlerinden itibaren tartışma konusu olmasına rağmen hicri ikinci asrın sonlarına kadar devam eden kitâbet karşıtlığının tarihsel arka planına ilişkin dile getirilen hususlar genelde tekrardan öteye geçememiştir. Bu karşıtlığın, Hz. Peygamber'e atfedilen rivayetlerin ötesinde filolojik, psikolojik, kültürel ve sosyolojik birçok nedeni bulunmaktadır. İşte bu çalışma söz konusu nedenleri konu ile ilgili rivayetlerden yola çıkarak ele almayı hedeflemektedir. Görebildiğimiz kadarıyla hicri ikinci asrın sonlarına kadar devam eden kitâbet karşıtlığının arka planında sözlü kültürün son derece baskın olması, Arap yazısının yazılı vesikalardan bilgiyi aktarabilmek için yeterli düzeye gelmemesi ve bu nedenle sözlü kültürün daha güvenilir görülmesi, ehliyetli kimselerin hadis rivâyetiyle daha fazla meşgul olabileceği ve hadisleri aslına uygun olmayan bir şekilde nakledebileceği endişesi ve kişisel görüşlerin yazı ile rivâyetleşmesi endişesi gibi nedenler bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Arap Yazısı, Sözlü Kültür, Yazılı Kültür, Hadislerin Yazılması.

ABSTRACT

The issue of *kitâbat al-hadîth*, which is shaped around the narrations conveyed from the Prophet Muhammad regarding whether the hadiths were written or not, has been one of the most debated issues in the field of hadith studies. Although it has been a subject of debate since the early periods of the history of hadith, the issues related to the historical background of the opposition to *kitâbat*, which continued until the end of the second century of Hijri, have mostly failed to go beyond repetition. There are many philological, psychological, cultural and sociological reasons for this opposition beyond the narrations attributed to the Prophet. So, this study aims to address these reasons based on the narrations related to the subject. As far as we could observe, the reasons behind the opposition to *kitâbat*, which continued until the end of the second century of Hijri, include the predominance of oral culture, the fact that the Arabic script was unable to transfer information from written documents and therefore oral culture was considered more reliable, the concern that unqualified people might be more engaged in the narration of hadith and might transmit hadiths in a way that was not in accordance with the original, and the concern that personal opinions would be narrated in writing.

Keywords: Hadith, Arabic Script, Oral Culture, Written Culture, Writing of Hadiths.

SUMMARY

The issue of the writing of hadiths has been one of the most debated issues in the history of Islamic thought and many views have been put forward on this issue from history to the present day. This issue, which was intensely emphasized both in the classical and contemporary periods, was generally evaluated by the ancient scholars in the context of reconciling the conflicting narrations on the subject, while in contemporary studies, it was mostly dealt with as a response to the views of orientalists. In this study, rather than historical information and approaches to the issue of writing hadiths, the reasons for the opposition to the writing of hadiths that emerged with some narrations in the historical process were discussed. Although the prohibition against the writing of hadiths did not become a general prohibition during the Prophet's time and hadiths were written down to some extent by the companions (sahāba), it is an undeniable fact that the opposition to writing continued partially in the post-Prophet period of the sahāba and tabi'in. Undoubtedly, it is not possible to attribute the reason for the negative opinions regarding the writing of hadiths solely to the Prophet's hadiths on the subject. It should also be noted that each period had different socio-cultural dynamics, as well as the cultural background and attitude of each individual engaged in the narration of hadith. Therefore, the difference in individual perceptions and attitudes between the periods also differentiated the reasons for the opposition to the writing of hadiths. Undoubtedly, there are many philological, psychological, cultural and sociological reasons for this opposition. The attitude towards the writing of hadiths in the period after the Companions is almost similar to the period of the Companions. Besides to those who had a negative attitude towards the writing of hadiths in the period of great tabi'in, it is seen that there were people who tried to use even the most limited means in this regard. The presence of narrators who were trying to write the hadiths on their palms or even on their shoes, when they could not find any writing material, shows that the positive attitude towards writing is strong. However, in this period, there were those who took a negative attitude towards the hadith book.

The main concern of those who had a negative attitude towards the writing of hadiths in the tabi'in period is that these texts would be given more importance than the Qur'an, as was the case in the period of the Companions, and that some information for interpreting the hadith will be mixed by the hadith itself when transferring them in these books. However, memory has never lost its importance even in the tabi'in period. This does not mean that hadith writing did not exist at all. Although the number of people who recorded hadiths in written texts increased in the post-companion period, it was seen that the discussions around the writing of hadiths also increased and many people were against writing hadiths for various reasons.

Those who took a negative attitude towards the writing of hadiths in the periods of Companions and post-companion put forward the following reasons for their objections and fears: writing down the hadiths will pave the way toward weakening the memorization of hadith, getting the written hadith documents into the hands of the unqualified people, and mixing of hadith with its interpretations and the words of other people.

As far as we can see, the negative attitude towards the writing of hadiths, which continued till the end of the second century of the Hijra, is the fact that oral culture was extremely dominant in Arab culture, the Arabic script was not at a sufficient level to convey information in written documents, and therefore oral culture was seen as more reliable. There was the fear that incompetent people might be busier with transmitting the hadiths in an inaccurate way, that is, the hadith interpretations would be narrated as hadiths. However, the condition of the Arabic script was the most important reason for the negative attitude towards writing the hadiths. Because in societies where oral culture is common, it is natural that writing praxis and the development of writing tools is dramatically limited and slow. When we look at the historical development of the Arabic script, the use of punctuation marks that facilitated the reading and transferring the error-free texts became widespread long time after the death of the Prophet. There is no doubt this development of Arabic script created some problems in the transmission of written literature.

GİRİŞ

Hadislerin yazılması, diğer bir ifadeyle *kitâbetü'l-hadis* konusu hadis merkezli tartışmaların temelinde yer alan ve hem hadis savunucularının hem de hadislere yönelik tenkitçi tavır sergileyen araştırmacıların sıklıkla dile getirdiği bir meseledir. Tarih boyunca hadis ilminin konuları içerisinde üzerinde en fazla konuşulan bir mesele olmasının ötesinde çoğu zaman oryantalist, bazen de Müslüman bilginler tarafından istismar edilen konulardan biri olmuştur.

Gerek klasik dönemde gerekse çağdaş dönemde üzerinde yoğunlukla durulan bu mesele, kadim ulemâ tarafından genellikle konu ile ilgili çelişik (ihtilafı) rivâyetlerin uzlaştırılması bağlamında değerlendirilirken, çağdaş araştırmalarda, çoğunlukla oryantalistlerin görüşlerine cevap mahiyetinde ele alınmıştır. Bu çalışmada *kitâbetü'l-hadis* meselesine ilişkin tarihî bilgiler ve yaklaşımlardan ziyade; bir kısım rivâyetlerle birlikte ortaya çıkan hadis yazımı karşıtlığının tarihî süreç içerisindeki sebeplerine temas edilecektir. Her ne kadar Hz. Peygamber döneminde hadislerin yazımına yönelik nehiy umûmî bir yasak haline gelmemiş ve sâhâbe tarafından hadisler bir ölçüde yazıya geçirilmiş olsa da hadis yazımı karşıtlığının Hz. Peygamber sonrası sahâbe ve tabiîn döneminde kısmen devam ettiği de inkâr edilemez bir olgudur. Bu karşıtlığın gerekçesini sadece konu ile ilgili Hz. Peygamber'den (s.a.s.) nakledilen rivâyetlere dayandırmak sığ bir bakış açısından öteye geçemez. Şunu da söylemeliyiz ki, her dönemin sosyo-kültürel farklı dinamikleri olduğu gibi hadis rivâyetiyle iştigal eden her bir kimsenin kültürel birikim ve tutumu da farklı olmuştur. Dolayısıyla dönemler arasında bireysel algı ve tutumların farklı olması, hadislerin yazılmasına yönelik karşıtlığın gerekçelerini de farklılaştırmıştır. Hiç şüphesiz bu karşıtlığın filolojik, psikolojik, kültürel ve sosyolojik birçok nedeni bulunmaktadır. İşte bu çalışmada söz konusu gerekçeleri, tespit edebildiğimiz kadarıyla ele almak istiyoruz. Öte yandan toplumda ve bilim dünyasında

yaygın olmayan; bireysel kalmış bazı endişelerin, bu gerekçeler arasında zikredilmesini de doğru bulmadığımızı belirtmeliyiz. Bu çalışmada üzerinde duracağımız gerekçeler, toplumda yaygın olan ve medârü'l-hadîs kavramıyla da ifade edebileceğimiz, rivâyetlerin çıkış kaynağı konumunda bulunan râvilerle dayandırdığımız hususlardır. Zira hadislerin yazımının hoş karşılanmamasının, hem râvilerin bireysel algı ve tutumları açısından tek bir nedeni yoktur, hem de Hz. Peygamber dönemindeki gerekçeler ile daha sonraki dönemlerin ortak gerekçeleri arasında farklılıklar bulunmaktadır. Konu ile ilgili yapılan çalışmalara bakıldığında meselenin genelde Hz. Peygamber dönemi ile sınırlandırıldığını ve büyük ölçüde de hadis kitâbeti karşıtlığının gerekçelerinin, konu ile ilgili Hz. Peygamber'den aktarılan muhtelif rivâyetler etrafında şekillendiğini görmekteyiz. Hâlbuki hadislerin yazılmasına yönelik olumsuz kanaatler sadece bu rivâyetler çerçevesinde gelişmemiştir. Uzun bir süre devam ettiği görülen bu karşıtlığı tek bir nedene indirgemek doğru olmadığı gibi Arap toplumunun kültür dokusu ve bu kültür içerisinde yetişen râvilerin yaklaşımları dikkate alınmadan yapılacak değerlendirmeler de doğru sonuç vermeyecektir.

1. Arap Toplumunda Sözlü Kültürün Baskın Durumu

Bilginin sonraki nesillere intikalinde yazımın ve yazılı kültürün ne kadar önemli bir yere sahip olduğu malumdur. Ancak yazılı hale getirilen bilgilerin de tashîf¹ ve tahrîfe maruz kaldığı da bilinmektedir.² Günümüzde yazıya duyulan güvenin bir benzeri, sözlü geleneğin yaygın olduğu toplumlarda hâfizaya tevdi edilmiştir. Büyük ölçüde sözlü geleneği benimsemiş Arap toplumu, çoğunluk itibarıyla okuma-yazma bilmeseler de, tarihsel olayları en ince detaylarına kadar ezberleyip birbirlerine aktarabilmişlerdir. Arap kültüründe ve hadislerin naklinde sözlü geleneğin bu kadar yaygın olmasında, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) "Benden bir hadis duyan ve bu hadisi başkalarına aktarıncaya kadar ezberleyip koruyan kimsenin Allah yüzünü ağartsın."³ şeklindeki, hadislerin nakline vurgu yapan sözünün de etkili olduğu bir gerçektir. Her ne kadar açık bir şekilde şifâhî nakil vurgusu bu rivâyette dile getirilmemiş olsa da sözlü kültürün baskın durumu hadislerin şifâhen aktarılmasını öncelikli hale getirmiştir.

¹ Sözlükte *tashîf*, "bir sayfada birbirine benzeyen harflerden oluşan kelimeleri yanlış okumak, yanlış yazmak veya yanlış rivâyet etmek" demektir. *Tasahhuf* "birbirine benzeyen harflerin sayfada hatalı kaydedilmesi", *sahafî* ve *musahhif* "yanlış okuyan, yanlış yazan kimse" anlamına gelmektedir. Bk. Emrullah İşler, "Tashîf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/128.

² Ahmet Yücel, "Hadislerin Yazılmasıyla İlgili Rivayetlerin Tenkit ve Değerlendirilmesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17 (2014), 91.

³ Muhammed b. İsmâ Tirmizî, *es-Sünen* (Riyâd: Beytü'l-Efkâr ed-Düveliyeye, 1998), "İlim", 38/7; Ebû Dâvûd, *es-Sünen* (Riyâd: Beytü'l-Efkâr ed-Düveliyeye, 1998), "İlim", 24/10.

Ayrıca şunu da ifade etmeliyiz ki, henüz sözlü kültürden yazılı kültüre geçmemiş ve bilginin naklinde hâfızayı birinci derecede kabullenen bir toplumun, sahip olduğu bilgiyi sözlü olarak aktarmaktan başka çaresi yoktur. Zira sahip olunan kültürün ve kültürel unsurların kısa zamanda değişmesi sosyolojik olarak da mümkün değildir. Kaldı ki; yazıya karşı olumsuz tutum sadece İslâm toplumu içerisinde görülen bir şey değildir. Sözlü kültüre sahip her toplumda benzer kanaatlerin oluşması tabiidir. İbrânî gelenekte yazı karşıtlığı olduğu gibi,⁴ Yunan felsefesinde de benzeri bir tavrın olduğunu görmekteyiz. David West bu karşıtlığı izah ederken Platon'un da aynı nedenden dolayı yazıdan şüphe ettiğini, yazının bellek için yalnızca görünüşte iyi olduğunu ve bilginin aktarımında daha az güvenli bir yol olarak telakki edildiğini aktarmaktadır.⁵

Aslında benzeri bir paradoksu, hadislerin yazılmasına karşı çıkılmasında da görmekteyiz. Nitekim Hz. Peygamber'in vefatını müteakip hadislerin yazılmasını kerih [çirkin] gören birçok kimsenin, hadisleri yazdığı veya kendisinden yazılmasına müsaade ettiği bilinmektedir. Bunun sebeplerine sonraki başlıklarda değineceğiz.

Arap toplumunda, sözün ve sözlü kültürün ne denli önemli olduğu ma-lumdur. "İlim sadırlarda (ezberde) olandır, satırlarda olan değil" [العلم في الصدور وليس في السطور], "Kalbindeki bir harf, sahîfendeki on harften daha iyidir"⁶ [حرف في قلبك خير من عشرة في طومارك]⁶ darb-ı meselleri, Araplarda sözlü kül-türün ne kadar önemsendiğini göstermektedir. Bu nedenle Arap kültüründe ilmin basamakları "susmak, dinlemek, ezberlemek, akletmek ve yaymak" şeklinde yazının hiç vurgulanmadığı beş aşama olarak ele alınmıştır.⁷

İşte böyle bir ortamda Hz. Peygamber insanlarla sözlü iletişime girmiştir. Arap kültüründe sözlü kültürün hâkim olması, hadislerin naklinde yazılı kültürün geri planda kalmasına ve rivâyetlerin çoğunlukla sözlü [şifâhi] olarak aktarılmasına neden olmuştur.⁸ Hadis tarihine bakıldığında, yazılı hadis sahîfelerine sahip olanların bile hâfızadan rivâyeti tercih ettiklerini ve sâhibu'l-hıfz olmanın bir şeref payesi olarak algılandığını görmekteyiz.⁹ Hafızasıyla meşhur muhaddislerden Ebû Dâvud et-Tayâlisî'nin (ö. 203/818) Bağdat'a gelip binlerce hadis rivâyet ettiği, Basra'ya döndükten

⁴ Bk. Mehmet Sait Toprak, "İslâmî Gelenekte 'Kitâbet' Aleyhtarlığının Yahudî Menşei Meselesi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2007), 147-175.

⁵ David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev. Ahmet Cevzici (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998), 252.

⁶ Câhiz, *el-Beyân ve'l-tebyîn* (Beyrût: Mektebetu'l-Hilâl, 2002), 2/216.

⁷ İbn Kuteybe, *Uyûnü'l-ahbâr* (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1925), 1/185.

⁸ Nurullah Agitoğlu, "Kültürel Bağlam Çerçevesinde Sözlü Kültürün Hadislerle Etkisi", *Türk ve İslâm Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/23 (2019), 22.

⁹ Fuat Sezgin, *Arap-İslâm Bilimleri Tarihi* (İstanbul: Prof. Dr. Fuat Sezgin İslâm Bilim Tarihi Araştırmaları Vakfı, 2015), 1/78.

sonra ise bir mektup yazarak yetmiş yerde hata yaptığını ve bunların düzeltilmesi gerektiğini söylediğine dair haber, hâfızanın Arap toplumunda ve hadislerin naklinde ne denli önemli olduğuna işaret eden örneklerden biridir.¹⁰

Hafızanın ve sözlü kültürün Arap toplumundaki konumuna işaret eden hususlardan biri de, hiç şüphesiz şiir ve onun etrafında şekillenen [şifâhi] kültürdür. Şiirin Arap toplumu içindeki önemine binaen onun hâfızalarda korunması ve bu şekilde sonraki nesillere aktarılması zorunlu olarak telakki edilmiş ve şiir, o toplumun tüm kültür yapısını ortaya koyan araçlardan biri haline gelmiştir.¹¹

Arapların yazıya karşı bir ölçüde yabancı olmaları, buna mukabil aralarında, birbirlerine nakledecek bolca haber ve sözlü kültürün mevcudiyeti, haberlerin muhafazası ve sonraki nesillere aktarılması için yazı sanatının yanında özellikle hâfızanın, bugünün insanlarını bile hayrete düşürebilecek derecede gelişmesine yardım etmiştir.¹² Bu konuda aktarılan bir kısım haberlerin menkıbevî derecede abartılı haberler olduğu iddia edilse de, kültürel öğelerini tamamen şiire ve şiire dayalı edebiyata dayandıran toplumda hıfzın gelişmişliği yadırganacak bir husus değildir. Sözlü kültür ile varlığını devam ettiren toplumlarda yazıya karşı belli ölçüde olumsuz bir tavrın geliştirilmiş olması da normal karşılanmalıdır. Örneğin Hammâd er-Râviye (ö. 155/772), sözlü kültürde hâfızanın gücünü göstermesi bakımından oldukça müşahhas örneklerden biri olarak kabul edilmektedir. Bu zat, rivâyetinin çokluğuna işaret eden ‘Râviye’ lakabını kazanan ilk râvidir. Velîd b. Yezîd (ö. 126/744) bunu kendisine sorduğunda, o: “Ben senin bildiğin ve bilmediğin, hatta isimlerini bile duymadığın birçok şairin şiirlerini rivâyet etmekteyim. Yanımda bir şiir okunsa, o şiirin geçmişte mi yahut daha sonraki dönemlerde mi söylendiğini hemen fark ederim” demiş ve “alfabetik tertibe göre her harften yüz kaside rivâyet edebileceğini” da ilave etmiştir. Velîd, onun bu sözlerinin doğru olup olmadığını kontrol etmek amacıyla şiir rivâyet etmesini istemiş; fakat kendisi onun saatlerce süren okumasını dinlemekten yorulmuş ve yerine başkaları vekâlet etmiştir. Uzun süre devam eden bu mecliste, Hammâd’ın 2900 kasideyi [ezberden] naklettiği ve bu kasidelerden 900 kadarının İslâm öncesi döneme ait olduğu aktarılmaktadır.¹³ Bugün içinde

¹⁰ İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzibu’l-Tehzib* (Hindistan: Dâiretu’l-Maârifî’n-Nizâmîyye, 1908), 4/186.

¹¹ Nihad M. Çetin, “Yazı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1991), 3/286.

¹² Talat Koçyiğit, *Hadis Usûlü* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1967), 21.

¹³ İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-a’yân ve enbâ’ü ebnâ’i’z-zemân [mimmâ sebete bi’n-nakl evi’s-semâ’ ev esbetehü’l-’ayân]* (Beyrût: Dâru Sadır, 1978), 2/206.

yaşadığımız şartlar çerçevesinde bunu anlamak oldukça zordur. Fakat yazının ve yazı malzemelerinin yeterince olmadığı bir dönemde, hâfıza ve hâfizaya verilen önemin çok daha güçlü olması normaldir.

Sözlü kültürün böyle güçlü olmasının bir başka nedeni, o kültür içerisinde yazılı kültürün hiç bilinmemesi veya yazıya dair hiçbir şeyin bulunmaması değildir. İslâm öncesi dönemde yazılı kültüre dair birçok bilginin mevcut olduğu bilinmektedir. Söz konusu döneme ilişkin haberlerden anladığımız kadarıyla sözlü kültür bu dönemde son derece baskın olmasına rağmen, dinî ve dinî olmayan metinlere ilişkin yazılı kültüre işaret eden birçok haber de bulunmaktadır. Arap kültüründe sözlü geleneğin etkinliği bilinmekle birlikte şunu da söylemeliyiz ki; bir kültürde uzun süredir yazı ve yazılı kültüre ilişkin hususlar bilirse de yazıya verilen değer pek yüksek olmayabilir. Nitekim 12. yüzyıl İngiliz kamu yönetiminde bile sözlü geleneğin çok baskın olması bunu göstermektedir.¹⁴ Arap toplumunda da bu sözlü gelenek, yazının ve yazılı geleneğin yaygın olduğu dönemlerde bile konumunu uzun bir süre muhafaza etmiştir. Örneğin, Hz. Peygamber’in hayatına birinci derecede tanıklık eden ilk nesil, vahyi ondan duyarak ve ezberleyerek yani sözlü olarak öğrendiği için sözlü kültüre daha bir öncelik verecektir. Vahyi, Hz. Peygamber’den değil de bu ilk nesilden duyarak öğrenenlerin ise ana kaynağa (Hz. Peygamber’e) daha uzak olmaları sebebiyle sözlü kültüre bağlılıkları o kadar güçlü olmayabilir. Vahyin muhataplarına ulaştırılma yöntemi olması nedeniyle, burada sözlü kültüre duygusal bir bağlılık söz konusu olmaktadır. Bu nedenle Hz. Peygamber’den vahyi bizzat dinlemeyenlerin yazılı kültüre geçişleri bir derece daha kolay olacaktır. Dolayısıyla doğrudan muhatap olmadığımız bilgilerin daha kolay unutulması tabiidir. Muhtemelen sahâbeden birçok kimseden nakledilen haberde Ebû Saîd el-Hudrî “Bizim ezberlediğimiz gibi siz de ezberleyin”¹⁵ derken, bilginin naklinde kendi konumundan yola çıkarak bu değerlendirmeyi yaptığı anlaşılmaktadır. Zira bir insanın bizzat kendisinin yaşadığı ve müşahade ettiği şeyleri unutmaması kolay değildir. Gündelik hayat sosyolojisi açısından ifade edecek olursak, bugün içinde yaşadığımız toplumda yaşlı bireylerin, yıllar öncesinde meydana gelmiş ve bizzat şahit oldukları bazı olayları, aynı günü tekrar yaşarcasına anlatabilmeleri bu hususa işaret etmektedir. Hatta çoğu zaman aynı olayı tekrar tekrar dinlediğimizde, lafızlar farklı olmasına karşın anlam örgüsünün hiç değişmediğini çok rahatlıkla görebilmekteyiz.

Şunu da ifade etmeliyiz ki; yazılı kayıtlar bulunsa da bir bilginin ezberden nakledilmesi kimi zaman son derece önemlidir. Yine gündelik hayat

¹⁴ Walter J. Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür* (İstanbul: Metis Yayınları, 2013), 116.

¹⁵ Dârimî, *es-Sünen*, ed. Huseyn Selîm Esed ed-Dârânî (Kahire: Dâru’l-Muğnî, 2000), “Mukaddime”, 42; Beyhakî, *el-Medhal ilâ ‘ilmi’s-Sünen*, thk. Muhammed Avvâme (Kâhire: Dâru’l-Yüsr, 2017), 406.

sosyolojisi açısından ifade edecek olursak, bugün bir akademisyen veya öğretmen sadece notlarından dersi anlatması ile ezberden anlatması arasında etkili olma ve anlaşılma açısından nasıl farklar varsa, benzer şekilde aynı husus râviler için de geçerlidir. Şahsi kayıtların mevcut olmasına rağmen hadis naklinde şifâhi geleneğin ve hocadan bizzat duyarak [semâ] rivâyetlerin alınmasının önemsenmesinin nedenlerinden biri de hadis hâfızı konumunda olan kişilerin yazılı kayıtlardan hadis naklini eksiklik [zül] olarak telakki etmeleridir. Kısaca, verilen bu örnekler bize kutsal metinlerin inzal dönemleriyle ve bu metinlere ait ana kaynaklarla orijinal yakınlığı ifade etmede sözlü kültürün daima önemini koruduğuna işaret etmektedir. Bütün bu hususlar, Arap toplumunda ilim anlayışının uzun bir süre ezbere dayalı olarak sürdürülmesini gerekli kılmıştır. Ebû Saîd el-Hudrî, kendisinden hadisleri yazmak için izin isteyenlere vermiş olduğu cevapların hiçbirinde Hz. Peygamber’in hadis yazımını yasakladığına vurgu yapmamış, sadece “Biz Allah Resûl’ünden nasıl ezberlediysek, siz de bizden öylece ezberleyin” [أَحْفَظُوا عَنَّا كَمَا حَفِظْنَا] cevabını vermiştir.¹⁶ Yine İbn Abbâs’a kontrol etmesi için bir kitap verildiğinde o, bu kitabı su ile imha etmiş, bunun sebebini soranlara, o devrin ilim anlayışının *ezber* merkezli olduğunu ifade eden şu sözleriyle cevap vermiştir:

Zira insanlar, ilmi [hadisleri] yazarsa, bu yazdıklarına güvenirler ve ezberlemeyi terk ederler [وتركوا الحفظ]. Yazdıklarına [kitaplarına] bir şey olursa, ilimleri de kaybolur. Bunun yanında yazdıklarına bir şeyin eklenmesi, eksiltilmesi ya da değiştirilmesi mümkündür. Ezberde ise değişiklik mümkün değildir. Çünkü ezberleyen, ilim ile konuşmaktadır. Kitaptan nakleden ise, zann ile hareket etmektedir.¹⁷

Sahâbe, sözlü kültürün bu önemine binaen öğrendikleri hadisleri unutmamak amacıyla müzakere etmişler ve müzakere edilmesini tavsiye etmişlerdir. Bu nedenle sahâbe döneminde hadislerin muhafaza ve naklinde, yazmaktan çok ezberlemeye önem verilmiş ve bu amaçla da hadislerin müzakere edilmesi birçok kimse tarafından teşvik edilmiştir. Bu müzakerelerin asıl hedefinin, hadislerin iyice ezberlenmesi ve zihinlere yerleşmesi amacı taşıdığına şüphe yoktur. İşte bu amaçla Hz. Peygamber’den (s.a.s.) duydukları hadisleri hemen kendi aralarında müzakere etmişler¹⁸ ve bu yöntemi hadislerin zihinlere yerleşmesinin tek

¹⁶ Ebû Bekr b. Abdillâh İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Sa’d b. Nâsır eş-Şetrî (Riyad: Dâru Kunûzi İşbilîyâ, 2015), 14/457; Beyhakî, *el-Medhal*, 405.

¹⁷ Nasr b. Muhammed Ebû'l-Leys es-Semerkindî, *Bustânü'l-ârifîn* (Kütübü's-Sekâfiyye, 1993), 305; Kâtîp Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Bağdat: Mektebetü'l-Müsenâ, 1941), 1/34.

¹⁸ Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek 'ale's-Sahihayn*, thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ' (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990), 1/172-173.

vasıtası olarak görmüşlerdir.¹⁹ Sahâbenin bu yaklaşımlarından anlaşıldığına göre hadislerin müzakere edilmesinin tek hedefi hadisleri ezberlemeye ve sözlü olarak aktarabilmeye mâtuftur. Hz. Ali'nin (ö. 40/660) “Birbirinizi ziyarette bulununuz, aranızda hadisleri müzakere ediniz. Eğer böyle yapmazsanız hadisler yok olup gider.”²⁰ sözü de bunu teyit eder niteliktedir. Hadis tarihinde ezberleme yetisi daima önemini korumuş, zaman içinde hıfz “hangi vasıtayla olursa olsun öğrenilen hadisi aynen koruyup nakletme” anlamı kazanmıştır. Bu sebeple, hadislerin yazılmasına olumsuz tutum takınan âlimlerin, hâfızası zayıf olanlara bu konuda ruhsat verdiklerini ve hadisleri yazarak kayıt altına almalarına müsaade ettiklerini görmekteyiz.²¹ Hadisleri yazdığı sahîfesi bulunmakla birlikte bu sahîfenin muhtevasını iyi bir şekilde ezberlemeyen kişiler ise, hadis tarihinde “seyyiü'l-hıfz” olarak [kötü hâfıza sahibi] değerlendirilmiştir. Bu nedenle Mâlik b. Enes “Hadisini hıfz etmeyen bir kişinin hadisi alınmaz.”²² diyerek, hadisleri sadece yazıyla kayıt altına almanın yeterli olmadığına ve ezberlenmesi gerektiğine işaret etmiştir.

Bununla birlikte şunu da söylemeliyiz ki her bir râvinin, bir sözü, bir olayı işitmesi ve işittiğini herhangi bir değişikliğe uğratmadan muhafaza edebilmesi birbirinden farklıdır. Sözlü gelenek ne kadar güçlü olursa olsun, her şeyin, işitildiği gibi aynen korunarak aktarılması oldukça zordur. Önemli olan, nakledilen lafızlardan ziyâde haberin anlamını tahrîf etmeden koruyabilmektir. Hadislerin mâna ile rivâyetine cevaz verilmesi de bundan dolayıdır. Ancak sözlü kültür ile yazılı kültürün, rivâyetlerin otantikliğini koruma açısından aynı değerde olup olmadığı hususu toplumsal şartlar çerçevesinde düşünülmelidir. Bir dönemde sözlü kültür bu anlamda daha önemli görülürken, başka dönemde rollerin değişmesi ve sözlü kültürün yerini yazılı kültürün alması muhtemeldir. Hadis tarihinde bu dönüşümün izlerini, Hz. Peygamber sonrası rivâyet sistematığının gelişiminde görebilmemiz mümkündür. Ezber kültürünün önemi İslâm ile birlikte azalmamış olsa da yavaş yavaş yazılı kültüre doğru bir geçişin de başladığını, ancak uzun bir süre hâfızanın öneminden bir şey kaybetmediğini söyleyebiliriz. Sadece hâfızaya veya sözlü kültüre dayalı

¹⁹ Bu husus İbn Abbas (ö.68/687) tarafından şöyle dile getirilmiştir: “Hadisi aranızda müzakere ediniz ki, zihinlerinizden uzaklaşmasın. O, Kur'an gibi değildir. Kur'an toplanmıştır ve mahfuzdur. Eğer siz hadisleri müzakere etmezseniz o, kısa bir süre sonra zihinlerinizden silinir. Hiçbiriniz dün hadis rivâyet ettim, bugün etmem demesin. Bilakis dün olduğu gibi bugün de onu rivâyet etsin.” Bk. Dârimî, “Mukaddime”, 51.

²⁰ Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek*, 1/173-174.

²¹ Abdullah Aydın, “Süü'l-Hıfz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/587.

²² Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi 'ilmi'r-rivâye* (Beyrût: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1988), 227.

olan Câhiliye Araplarının ilmî zihniyeti, İslâm'ın okuma yazmaya verdiği önem ile değişmiş, böylece yazının da hadislerin muhafazasında yaygın olarak kullanıldığı yeni bir dönem başlamıştır. Bütün bunlara rağmen sözlü kültür, hicrî ikinci asrın sonuna kadar baskın özelliğini sürdürmüştür.

2. Güvenilirlik Açısından Sözlü ve Yazılı Kültür

Sözlü kültürün mü yoksa yazılı kültürün mü daha güvenilir olduğu hususu, sözlü kültürün yazılı kültüre dönüşüm süreci açısından sorulması gereken sorulardan biridir. Bir hadisin yazılarak aktarılması ile şifâhen [sözlü] rivâyet edilmesi arasında ne gibi farklar vardır? Yazı ile kayıt altına alınan bilginin tahrîf ve tebdilden tamamen korunması mümkün müdür? Bu ve benzeri sorular, söz konusu dönemde bilginin nakil sürecindeki gelişiminin anlaşılması bakımından son derece önemli sorulardır. Ancak tüm bu soru ve sorunlar, kendi sosyo-kültürel ve tarihsel şartları çerçevesinde cevaplanmalıdır. Yazı ve yazılı kültürün değişimi dikkate alındığında, başlangıçta sözlü kültürün daha güvenilir görüldüğü, şartların değişime uğramasıyla bu güvenilirliği yazılı kültüre bıraktığı söylenebilir. Yazının lehinde ve aleyhindeki görüşlerin Hz. Peygamber (s.a.s.) döneminden itibaren gösterdiği değişim de bunu doğrulamaktadır.

Günümüzde yazılı kültürün bilginin naklinde en güvenilir yol olarak telakki edilmesi, hiç şüphesiz mevcut yazı ve yazım araçlarıyla yakından ilişkilidir. Ancak günümüzde yazının ve iletişim araçlarının bu kadar gelişmiş olmasına rağmen bilginin kayıt altına alındığı her şey, istisnasız şekilde tahrif edilmeye elverişli konumdadır. Ancak İslâm toplumunun ilk dönemlerindeki şartlar düşünüldüğünde, yazının bugünkü kadar güvenilir araçlardan biri olarak görülemeyeceği de inkâr edilemez bir gerçektir. Yazı araçlarının kısıtlı olduğu ve sadece el yardımıyla [el yazısı ile] kayıtlı yapıldığı ve bunun da düzgün olmadığı bir dönemde yazılı olan kültür, sözlü kültürden daha fazla tahrif edilmeye müsait bir konumdadır. “Bir kitap, yüz defa arz edilmiş [hocaya okunmuş] olsa, yine de onda bir hata veya eksiklik bulunur.”²³ ifadesi, dönemin şartlarına göre yazılı olan metinlerin de tahrife elverişli olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca o şartlarda sözlü ezber metinlerin bir başkasının dinlemesi (arz usulü) sayesinde kontrol edilmesinin imkânı ile yazılı bir metnin başka yazılı metinlerle kontrol edilmesinin imkânı da pek kıyaslanabilecek durum değildir. Hadis tarihinde hem sahâbî olduğunu söyleyen hem de bununla kalmayıp Hz. Peygamber'den (s.a.s.) duyduğu hadisleri kayıt altına aldığı ve sahîfeye sahip olduğunu iddia eden sahtekârların varlığı da dikkate alındığında, mesele daha anlaşılır hale gelmektedir.²⁴

²³ İbn Abdilber, *Câmi' u beyâni 'l- ilm ve fazlihi* (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2003), 1/93.

²⁴ Bk. Nevzat Aşık, “Sahte Sahâbî Cafer ibn Nastur ve Sahîfesi”, *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1989), 405-414.

Buna ilaveten yazılı olan metinlerin bugünkü gibi birçok nüsha (neşr) halinde olması mümkün değildir. Bu nedenle çoğu zaman tek bir nüsha halinde olan sahife/kitaplara, iyi korunmadığında, başkaları tarafından bir şekilde ilâve veya çıkarma yapılabilmesi muhtemel olarak görülmüştür. Mâlik b. Enes'e (ö.179/795) sika [güvenilir] olduğu halde [yazdığı] hadislerini ezberlemeyen kimselerden hadis rivâyet edilip edilmeyeceği sorulduğunda; "Hayır alınmaz; elinde itimat edilir bir kitap dahi olsa alınmaz. Çünkü geceleyin hadislerinin arasına bir şeylerin ilave edilmesinden korkulur"²⁵ şeklinde verdiği cevap da benzer endişelerden kaynaklanmaktadır. Tabiün döneminin önde gelen muhaddislerinden Abdurrahmân b. Mehdî, kitapları arasında Şa'bi'den naklen tanımadığı bir yazı bulduğunu ve onu imha ettiğini anlatmakta²⁶, Hammâd b. Seleme'nin üvey oğlunun, Hammâd'ın hadis kitaplarına bazı ilaveler yaptığı nakledilmektedir.²⁷ Bütün bu bilgiler yazılı metnin de tahrif edilebilirliğine işaret etmektedir. Yine kitapta yazılı bile olsa şüpheye düşüldüğünde hâfızaya itimat edilmesi gerektiği vurgulanmış²⁸; hâfızanın kitaptan daha sağlam [sahîh] olduğu dile getirilmiştir.²⁹

Hicrî ikinci asrın sonlarına kadar hâfızanın bu öneminden hiçbir şey kaybetmediğini ve yazının hocadan öğrenilen hadisi değişikliğe uğratmadan hâfızada tutmak ve unutulduğu zaman yeniden bakıp hatırlamak için yardımcı bir unsur olarak telakki edildiğini görmekteyiz. Zira hadislerin naklinde rivâyetlerin aslına uygun bir şekilde muhafazası en önemli unsurlar arasında kabul edilmiş ve hâfıza gücü/zabt, râvilerin sahip olması gereken en önemli vasıfları arasında sayılmıştır. Çünkü hadisi öğrenmek/tahammül kadar, değiştirmeden hâfızada tutmak da önemlidir. Bu nedenle rivâyetlerin kabulünde hâfızaları güçlü olan râviler tercih edilmiştir. Hadislerin naklinde meydana gelebilecek hataları en asgariye indirebilmek için hadis râvilerinin hem yazma hem de ezberlemeleri tercih edilmiş, şayet yazılı olan metin ile hâfızadan nakledilen bir metin arasında çelişkili bir durum ortaya çıkarsa hâfızadaki bilgi dikkate alınmıştır. Bu durumu Aydınli şu şekilde dile getirir:

Güven açısından bundan daha önemli olanı, yazılı metnin tahriflerden korunması meselesidir. Çoğu zaman tek nüsha halinde olan el yazması kitapta, başkaları tarafından ilave, çıkarma, değiştirme gibi tahrifler yapma, sahibinin ciddi koruması olmadığında, daima mümkün ve kolay bir şeydi. Bu sebeple

²⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 227.

²⁶ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 233.

²⁷ Abdullah Aydınli, "Hadis Rivayetinde Yazının Kullanımı ve Güvenilirliği", *Sünnetin Dindeki Yeri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1995), 316.

²⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 234.

²⁹ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 241.

bir şahsın kendi hadis kitabında, hocasından almasını hatırlamadığı veya tanımadığı bir hadis gördüğünde ne yapacağı, tartışma konusu olmuştur. Çünkü bu hadis, kitaba başkası tarafından sokuşturulmuş olabilirdi.³⁰

Muhtemelen bu nedenle kitaplarının muhtevâlarını iyi bilmeyen muhaddislere itimat edilmemiş ve telkîne³¹ maruz kalan ve kitabındaki rivâyetleri iyi koruyamayan râvilerin naklettikleri hadisler zayıf olarak kabul edilmiştir. Örneğin, âbid bir zat olarak bilinen Abdullâh b. Ziyâd b. Semân hakkında İmam Evzâî, “İlim ehli değil, namaz ehlidir” yorumunu yapmış³² [وإنما كان صاحب عمود، يعني الصلاة], talebeleri, kitabına yapılan bazı ilaveleri fark edemediği için ondan rivâyeti terk etmişlerdir.³³ İmtihan amacıyla yapılan bu uygulama neticesinde, kitabının muhtevâsını bilmediğinden dolayı rivâyetleri terk edilerek bir anlamda cezalandırılmıştır. Hadis tarihine bakıldığında yazılı hadis metinlerine veya güvenilir bir hocanın yazdığı hadis sahîfelerine, aslı olmayan rivâyetleri ekleme girişimleri olmuştur. Bu nedenle güvenilir bir muhaddisin sadece hadisleri yazmakla yetinmesinin doğru olmadığı, bizzat kendisi yazsa bile yazdığı bu rivâyetleri iyi bir şekilde ezberlemesi gerektiği vurgulanmıştır. Kur’an’ın başlangıçtan itibaren hem ezberlenmiş hem de bizzat Hz. Peygamber tarafından vahiy kâtiplerine yazdırılmış olması nedeniyle söz konusu tartışmanın dışında tutulduğunu söylemeliyiz.

Kur’an’ın ve hadislerin muhatap aldığı toplumun ‘yazısız’ veya daha doğru bir ifadeyle ‘sözlü kültüre tâbi’ olması, Hz. Peygamber’in sünnetinin ‘sözlü bir metin’ olarak karşımıza çıkması dikkate alındığında, hadis ve sünnetin korunmasına yönelik yaklaşımların da değinilen bu sözlü kültür çerçevesinde yürütülmesi ve gelişmesi normal görülmelidir. Hz. Peygamber döneminde gündelik hayat açısından sürekli yaşanılarak öğrenilen şeylerin yazılı olarak kaydedilmesi aciliyet arz etmemekteydi. Ortada, yazılmayan, belki de bütün teferruatı ile yazıma bile hazır olmayan, ancak İslâmî hayatın bir parçası haline gelmesi nedeniyle fiilen mevcut bulunan, sözlü bir kültür mirası vardı. Abdest, namaz, oruç, hac, zekât vb. ibadetler bunun için güzel birer örnektir. Bunlar, bizzat öğretim aşamasında, hayatın bir parçası haline gelmiş ve böylece varlığını sürdürmüş olan ibadetlerdir.³⁴

³⁰ Aydınlı, “Hadis Rivayetinde Yazının Kullanımı”, 16.

³¹ Geniş bilgi için bk. Emin Aşıkutlu, “Telkin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/406.

³² Ubeydullah b. Abdilkerim Ebû Zur’a er-Râzî, *ed-Du’afâ ve Ecvibetu Ebî Zur’a alâ Sualati’l-Berzâî*, thk. Muhammed b. Ömer el-Ezherî (Kahire: el-Fârûkû’l-Hadise, 2009), 147.

³³ Ebû Ca’fer Muhammed b. Amr el-Ukaylî, *ed-Du’afâü’l-kebir*, thk. Abdulmut’î Emin Kal’acî (Beyrût: Dâru’l-Mektebeti’l-İlmiyye, 1984), 2/257.

³⁴ Yavuz Ünal, *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış* (Samsun: Etüt Yayınları, 2001), 219.

3. Arap Yazısının Yetersizliği

Sözlü kültürün Arap kültüründe baskın konumda bulunması, yazılı kültürü ve bu kültüre bağlı öğelerin gelişimini de yavaşlatmıştır. İslâm'ın ilk dönemlerinde harflerin fonetik değerini belirleyen herhangi bir işaret sisteminin olmayışı ve Arap yazısının da büyük ölçüde bu iptidai şartlara bağlı oluşu, o günkü toplumun yazılı kültüre hoş bakmamasının temel gerekçelerinden birisi olmuştur. Bu nedenle yazı güvenilirlik açısından hâfızanın gerisinde kalmıştır. Yazılı dokümanlarda gerek noktalama ve harekeleme eksikliği gerekse yazılan sâhife ve kitapların [kişiye özel] tek veya birkaç nüsha halinde olmaları, onları tashîf ve tahrife elverişli hale getirmiş, yazı ve yazılı olana güveni, hâfızaya oranla azaltmıştır.³⁵

Dolayısıyla yazının ilmin vazgeçilmez bir unsuru olduğu dönemde dahi hadis yazımına yönelik olumsuz tavırlarının mevcudiyetinin sebebini, rivâyetlerin kendisinde değil; öncelikle ve özellikle içtimaî, kültürel ve tarihî şartlar çerçevesinde ele almak gerekmektedir. Bu şartlardan biri Arap yazısının henüz gelişimini tamamlamamış olmasıdır. Noktalama ve harekeleme faaliyetlerinin devam ettiği süreçte Arap yazısının yetersizliğinden ilk iki asırda yazı, hâfızaya yardımcı olabilecek aşamada kalmış; yeterince gelişmemiştir. Arap dilini gündelik telaffuzlarında dahi; örneğin “kul/de” yerine “kül/ye”; “esîm/günahkâr” yerine “yefîm/yetim” diyebilecek derecede mâna açısından ciddi hatalar yapan kimselerin varlığı bilinmektedir.³⁶ İbn Haldun da, Arap yazısının bu durumuna işaret etmiş ve sahâbîler tarafından yazılmış olan Mushaf yazılarının bile sağlam ve güzel bir şekilde yazılmadığını hatta yazı sanatının gerektirdiği bir kısım ölçü ve kurallara da riâyet edilmediğini dile getirmiştir.³⁷ Kur'an'ın bile henüz hareke ve noktalama işaretlerinden yoksun olduğu bir dönemde hadislerin yazı ile aktarılmasının ortaya çıkaracağı problemler açıktır. Zira Arap yazısının uzun bir süre ancak hâfızaya yardımcı olabilecek bir seviyede kaldığı ve bu nedenle bilginin güvenilir bir şekilde aktarımında yeterli düzeye gelemediği vurgulanmaktadır.³⁸ Her ne kadar noktalama işaretlerinin Hz. Peygamber (s.a.s.) döneminde mevcut olduğu savunulsa da, bir şeyin mevcudiyeti ile yaygın olarak kullanımı arasında ciddi farkların bulunduğu açıktır ve söz konusu dönemlerden günümüze intikal

³⁵ Abdullah Aydınlı, “Hadis Karşıtlığının Yeni Gerekçeleri”, *İslâm'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri Kutlu Doğum Sempozyumu 2001* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 150.

³⁶ Nitekim mevâliden olan Mekhul'un قُلْ (de) diyemediği, bunun yerine كَلْ (ye) dediği rivâyet edilmektedir. Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 219.

³⁷ İbn İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir (Ankara: Yeni Şafak Kültür Armağanı, 2004), 2/582.

³⁸ Ahmet Yücel, *Hadis İstîlâhlarının Doğuşu ve Gelişimi Hicri İlk Üç Asır* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996), 38.

eden yazılı vesikalar, harekeleme ve noktalama işaretlerinin uzun bir süre yazıda düzgün bir şekilde kullanılmadığını göstermektedir.

Arap yazısının bu yetersizliğinin yanında, hadis râvilerinin bir kısmının Arapçayı tam olarak bilmedikleri ifade edilmekte³⁹, ayrıca bu durum, Arap yazısının ilk dönemlerde nokta ve harekeleme işaretlerinden mahrum olduğu şeklindeki bilgilerle de desteklenmektedir. Bu nedenle, harekeleme işaretlerinin ilk defa Ebü'l-Esved ed-Duelî (ö. 69/688) tarafından konulduğu, noktalamanın ise Nasr b. Âsım el-Leysî (ö. 89/707) ve Yahya b. Ya'mer (ö. 129/746) tarafından geliştirildiği⁴⁰ göz önüne alınırsa bu tarihten önce yazılan metinlerin hareke ve noktalama işaretlerinden mahrum oluşu, yazılı olan bir metnin farklı şekillerde okunmasına sebebiyet vermiştir. Yazının bu eksikliği nedeniyle, benzer harfleri ayırt etmenin oldukça güç olacağı aşikârdır. İşte bu nedenle bilginin naklinde hâfıza ön planda tutulmuş, rivâyetlerin aktarımında hadislerin işitilerek alınması [semâ] en güvenilir usul olarak görülmüştür.

Arap yazısının İslâm'ın zuhurundaki durumunu Nihad M. Çetin "hafizaya yardımcı olabilecek seviyede" olarak değerlendirmiş, dil ve edebiyata ait eserlerin hafızadan müstağni kalacak şekilde tespitinin ise III. (IX.) asrın başlarından itibaren umumileştiğini ifade etmiştir.⁴¹ Arap yazısının bu durumuna ilişkin birçok tarihî bilgi ile karşılaşmamız mümkündür. Hz. Peygamber'in Cüvâsa sakinlerine, göndermiş olduğu bir mektubu o topluluk içerisinde okuyabilecek tek bir kimsenin dahi bulunamaması, Arap yazısının o günkü durumunu ifade etmesi açısından zikre değerdir.⁴² Yine Hz. Ömer (ö. 23/644) Kehf Sûresinin "فَأَبْوَا أَنْ يُضَيَّفُوهُمَا" "*Köy halkı onları misafir etmekten kaçındılar*"⁴³ âyetini okurken, noktalama işaretleri henüz mevcut olmadığı için, âyetin anlamını tamamen değiştirecek şekilde "فَأَتُوا" "*فَأَتُوا*" [Köy halkı onları misafire getirmeye geldiler] şeklinde okumuştur.⁴⁴

Arap yazısının bu durumu nedeniyle muhaddisler söz konusu hâliyle yazıya itimat etmemiş, hocadan şifâhen (semâ yoluyla) öğrenme geleneğinin

³⁹ Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 183.

⁴⁰ Selâhaddin Müneccid, *Dirâsât fî târihi'l-hattî'l-'Arabî münzû bidâyetih ilâ nihâyeti'l-'asri'l-Ümevî* (Beyrût: Dârü'l-Kitâbi'l-Cedid, 1972), 125; Muhammed Hamidullah, *Hazreti Peygamberin Altı Orjinal Diplomatik Mektubu* [Bütün Eserleri; 2], çev. Mehmet Yazgan (İstanbul: Beyan Yayınları, 1990), 34.

⁴¹ Nihad M. Çetin, *Eski Arap Şiiri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Şarkiyat Enstitüsü, 1973), 25-26.

⁴² Muhammed Hamidullah, *Hemmâm b. Münebbih'in Sahîfesi*, çev. Talat Koçyiğit (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1967), 16; Muhammed Hamidullah, *Mecmû'atü'l-vesâ'iki's-siyâsiyye li'l-'ahdi'n-nebevî ve'l-hilâfeti'r-râşide* (Beyrût: Dârü'n-Nefâis, 1983), 181.

⁴³ el-Kehf 18/77.

⁴⁴ Hamidullah, *Hazreti Peygamber'in Altı Orjinal Diplomatik Mektubu*, 33.

terk edilmemesini savunup, hadisleri yazılı metinlerden nakletmek isteyenlere karşı çıkmışlar ve hadislerin ezberlenerek alınmasını daha güvenilir bir yöntem olarak telakki etmişlerdir. Nitekim Nâfi'a (ö. 117/735) kendisinin naklettiği rivâyetlerinin yazıldığı haber verilince “Getirsinler düzelteyim, tashih edeyim”⁴⁵ demiş; Urve b. Zübeyr (ö. 94/713) hadis yazan oğlu Hişam'a (ö. 145/762) “Arz ettin mi?” diye sormuş, olumsuz cevap alınca “O halde yazmış sayılmazsın”⁴⁶ cevabını vermiştir. Yahyâ b. Kesîr (ö. 129/746) de sahîfeden istinsah edip yazdıklarını düzeltmek amacıyla hocasına arz etmeyenleri ciddi bir şekilde tenkid etmiştir.⁴⁷

Konuyu doktora tezinde geniş bir şekilde ele alan Dayhan, sened veya metinde meydana gelen tashîflerin en büyük sebeplerinden birisinin, râvinin hadisi, hocasıyla yüz yüze görüşmeksizin, bizzat “semâ” ya da “arz” etmeksizin yazılı bir metinden alması olduğunu ifade etmiştir.⁴⁸ Hiç şüphesiz hareke ve noktalama işaretlerinin eksikliğinden veya yazının gelişmemiş olmasından kaynaklanan bu hataların önüne geçilmesi, hadisin ancak bir hocadan sözlü olarak işitilmesi yoluyla mümkün olabilir.

Noktalama işaretlerinin olmayışı sebebiyle meydana gelen bu yanlış okumalar sadece Râşid halifeler dönemiyle sınırlı kalmamış, daha sonraki dönemlerde de devam etmiştir. Emevî Halifesi Süleymân b. Abdilmelik'in (ö. 99/717), Medine valisi İbn Hazm'a yazdığı emirnâmede “muhanneşleri say” anlamında “إحص” kelimesini kullandığı, fakat noktalama işaretleri olmadığı için bu kelimenin “إحص” “onları hadımlaştır” şeklinde okunarak sözü edilen kişilerin hadımlaştırılmasına sebep olduğu yine kaynaklarda zikredilen bilgilerdir.⁴⁹ Haccâc b. Ertât'n (ö. 149/766) “(Doğrudan) kitap-tan rivâyet eden kişilerden sakının, zira onların Amr'ı, Ömer yapma gibi hataları her an mümkündür.”⁵⁰ şeklindeki uyarısının da arka planında yazılı hale getirilen metne duyulan güvensizlik vardır.

Muhaddisler o zamanki haliyle yazıya güvenmiyor; hocadan şifâhen öğrenme geleneğinin terk edilmemesini savunarak hadisleri yazılı

⁴⁵ Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li-ahlâkı'r-râvî*, thk. Mahmûd Tahhân (Riyâd: Mektebetü'l-Meârif, ts.), 2/134.

⁴⁶ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 237; Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâî* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1971), 544.

⁴⁷ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 237; Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil*, 544; İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, 1/77.

⁴⁸ Ahmet Tahir Dayhan, *Hadislerde Tashîf ve Tahrîf* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Doktora Tezi, 2005), 168; Cemal Ustîrî, *et-Tashîf ve eseruhu fi'l-hadis ve'l-fikh* (Mekke: Dâru Tayyibe, 1997), 57.

⁴⁹ el-Askerî, *Tashîfatü'l-muhaddisîn* (Kahire: el-Matbaatü'l-Arabiyyeti'l-Hadise, 1982), 1/71; Müneccid, *Dirasât fi tarihi'l-hattî'l-Arabî*, 128.

⁵⁰ Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü'l-İlel ve ma'rifeti'r-ricâl*, thk. Vasiyyullah b. Muhammed Abbâs (Riyâd: Dâru'l-Hancî, 2001), 1/428.

metinlerden nakletmek isteyenlerle mücadele ediyor ve böylece hâfizayı birinci derecede güvenilir kaynak olarak görüyorlardı. Sahâbîlerin çoğunun hayatta olduğu I. (VII.) asrın ilk üççeyreğinde tabiîn âlimleri hadisleri doğrudan sahâbeden almaya gayret ediyorlardı. I. (VII.) asrın son çeyreğinde ise sahâbenin çoğunun vefat etmesi, Arap yazısının henüz hâfizaya yardımcı olabilecek seviyede bulunmamasına rağmen hadis kitâbetinin önceki döneme nazaran yaygınlaşması, ehil olmayanların doğrudan sayfalardan rivâyet etmelerine ve dolayısıyla bir kısım hadislerin sonraki nesillere hatalarla nakledilmesine sebep olmuştur.⁵¹

İşte bu durumlar karşısında, hadisi her türlü değışiklikten korumayı ve aslına uygun bir şekilde nakletmeyi amaçlayan muhaddisler, doğrudan sayfa(lar)dan yapılan rivâyetleri kabul konusunda ihtiyatlı davranmayı benimsemişlerdir. Abdullâh b. Mübârek’in, “Benden bir hadis işittiğinizde onu dil âlimlerine gösterin”⁵² şeklindeki ifadesi de yazılı metinlerden yapılan nakillerde muhtemel yanlışların olabileceği endişesinden kaynaklanmaktadır. Rivâyetlerin hem isnadında hem de metinlerinde doğrudan yazılı metinden nakil sebebiyle meydana gelen hatalara ilişkin pek çok örnek bulunmaktadır.⁵³

Yazılı metinlerden hadis naklelerken tashîf yapan râvilerden biri, Tebeu’t-tabîîn âlimlerinden Ebû Abdurrahmân Abdullâh b. Lehîa’dır (ö. 174/790). Hadis rivâyeti konusunda çok gayretli olan İbn Lehîa, boynunda bir deri torba [harîta] taşır, diğere şehirlerden gelen âlimlerle karşılaşınca kimlerden hadis yazdıklarını sorar ve kendisinde bulunmayan bir hadise rastlarsa onu yazarak torbaya koyardı. Bundan dolayı “Ebû’l-Harîta” lakabıyla anılmıştır.⁵⁴ Gerek kendi rivâyetleri gerekse hocalarından icâzet aldığı rivâyetlerin yazılı olduğu kitap ve sahîfelerden oluşan büyük bir kitaplığı bulunan İbn Lehîa, rivâyetleri bu yazılı sahîfelerden naklelerken çoğu zaman hareke ve harf hatası yapar ve böylece rivâyetlerin tashîf ile nakline sebebiyet verirdi. Bu rivâyetlerden biri de Zeyd b. Sâbit’ten nakledilen ve Resûlullah’ın (s.a.s.) mescitte kan aldırıldığını (hacamat yaptığını) bildiren rivâyettir.

İbn Lehîa’nın, bu hadisin metninde tashîf yaptığı ve isnadında da hata yaptığı ifade edilmektedir. Zira kaynaklarda, rivâyetin aslının “Resûlullah

⁵¹ Hatîb el-Bağdâdî, *Takyidü’l-’ilm* (Beyrût: Dâru İhyâi’s-Sünneti’n-Nebeviyye, 1974), 64.

⁵² Râmihürmüzî, *el-Muhaddisü’l-fâsil*, 211; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 255.

⁵³ Ahmet Tahir Dayhan, *Hadislerde Tashîf ve Tahrîf* adlı doktora tezinde konuyu geniş şekilde değerlendirmiş ve tashîf sonucu hadis metinlerinde meydana gelen hatalara bolca örnekler vermiştir. Bk. Dayhan, *Hadislerde Tashîf ve Tahrîf*, 158-166.

⁵⁴ Nihat Dalgın, “İbn Lehîa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/159.

(s.a.s.) mescitte bir hücre yaptırdı” [اِحْتَجَرَ رَسُولُ اللَّهِ فِي الْمَسْجِدِ] şeklinde olduğu ifade edilmektedir. Büyük ihtimalle söz konusu rivâyet yazılı kaynaktan alınırken “ihtecera” [اِحْتَجَرَ] kelimesi “ihteceme” [اِحْتَجَمَ] olarak okunmuştur. “İhtecera” hücre yaptırdı, “ihteceme” ise hacamat yaptırdı anlamına gelmektedir. İbnü’s-Salâh, rivâyet ile ilgili olarak Abdullâh b. Lehîa’nın “ihteceme” kelimesini tashîf ettiğini belirtmiş, tashîfin sebebinin de İbn Lehîa’nın hadisi hocadan işitmeyip kitaptan okumasından kaynaklandığını söylemiştir.⁵⁵

Netice olarak şunu söyleyebiliriz ki; tashîflerin bir kısmı metnin anlamını büyük ölçüde değiştirebilecek şekilde olabilir. İşte bu durumu dikkate alan muhaddisler, metnin aslına uygun bir şekilde naklinin sağlanması için yazılı hadis metnini kontrol edip hataları düzeltmeden, hadis talebesine rivâyet izni vermemişler, bu şekilde alınmayan rivâyetleri de geçersiz saymışlardır. Rebî’ b. Süleymân’ın kendisine Şâfiî’nin (ö. 204/819) kitaplarından alışveriş ile alâkalı birkaç varak getiren ve onların rivâyeti için kendisinden izin isteyen kimseye, “Onları bana okumadığın sürece asla olmaz.”⁵⁶ demesi, diğer muhaddislerin buna benzer ifadeler kullanması,⁵⁷ onların bu hususta ne derece titiz davrandıklarını göstermektedir.

Arap yazısının uzun zaman hareke ve noktalama işaretlerinden yoksun olması, bu nedenle semâ ve arz yöntemi ile alınmayan rivâyetlerin naklinde metinlerden okunurken hata yapma ihtimalinin bulunması hususu, uzun bir süre sözlü rivâyetin yazılı rivâyetten daha güvenilir bir yol olarak kabul edilmesini ve hadislerin yazıdan ziyade ezberlenmek sûretiyle (şifâhen) nakledilmesinin daha kıymetli görülmesini gerektirmiştir. Yazının pek gelişmediği ve hâfızanın da bilginin aktarımında son derece önemli bir araç görüldüğü bu dönemde yazı yerine şifâhi nakle itibar edilmesi gayet tabiidir. Ayrıca yazılı olan metinlerin tebdîl ve tahrîfe de maruz kalabileceği düşünüldüğünde, rivâyetlerin hem şifâhen hem de yazılı olarak korunması tercihe şâyan kabul edilmiştir. İmam Mâlik’in râvi tercih metoduna dair; “Biz sadece fakihlerden (rivâyetin içerdiği mânayı anlayan ve ona göre

⁵⁵ İbnü’s-Salâh, *‘Ulümü’l-hadis* (Beyrüt: Dârü’l-Fıkr, 1986), 169.

⁵⁶ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 317. Mâlik b. Enes’in özellikle bu ilkeye oldukça fazla önem verdiği yönelt olarak birçok rivâyet vardır. Biz burada birini daha zikretmek istiyoruz. Bu rivâyete göre, Ubeyd b. Hişâm şöyle demiştir: “Biz Mâlik b. Enes’in yanında iken Sâlih b. Yûsuf veya Sâlih b. Abdullah geldi ve dedi ki: ‘Ey Abdullah’ın babası! Sana verdiğimiz sayfayı inceledin mi?’ Mâlik b. Enes kalkıp bir odaya girdi, biraz sonra çıktı ve sayfayı ona vererek dedi ki: ‘İnceledim, bunlar benim hadislerim, bunları benden rivâyet edebilirsiniz.’ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 323.

⁵⁷ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 317, 321, 368; Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü’l-fâsıl*, 423-437.

rivâyet eden, dirâyet ehlinde) hadis alırdık”⁵⁸ şeklindeki ifadesi, değinilen bu konudaki hassasiyete işaret etmektedir. Diğer bir ifadeyle mevcut koşullar, dinin algılanması da dâhil her tür sosyal ve teknik imkânları belirleyen önemli bir faktör olarak karşımıza çıkmaktadır.

4. Ehil Olmayanların Hadis Rivâyetinde Bulunmaları

Rivâyetlerin aslına uygun olarak nakli açısından râvinin sahip olması gereken “adâlet” ve “zabt” vasıflarının yanı sıra râvilerin ilmî açıdan da yeterli birikime (ehliyete) sahip olmaları gerektiği birçok muhaddis tarafından dile getirilmiştir. Zira bu ehliyete sahip olmayan kişilerin rivâyetlerin naklinde hataya düşme ihtimalleri oldukça yüksektir. Mâlik b. Enes’in, hadis tâlibinin sahip olması gereken vasıfları sıralarken, rivâyetlerin/hadislerin, nefsanî arzularına düşkün, aklına mukayyet olamayan, Hz. Peygamber adına yalan söylememiş olsa bile gündelik hayatta yalan söyleme eğilimi gösteren, ne rivâyet ettiğinin pek farkında olmayan kimselerden alınamayacağını belirtmesi,⁵⁹ muhaddislerin hadis tâliplerinin ehil olması gerektiği noktasında ne derece titiz davrandıklarını gösteren müşahhas örneklerden biridir. Bu nedenle râvilerin ehliyetleri üzerinde durulmuş hatta hadis tâlipleri zaman zaman teste tâbi tutularak rivâyete ehliyet durumları belirlenmeye çalışılmıştır. Bu denemelerin sonucunda bazı muhaddislerin, kimi râvileri, “Bu işe akli ermez”⁶⁰ şeklinde tenkit ettikleri görülmekte, bazılarının da râvinin naklettiği rivâyeti anlayabilme yetisine sahip olması (fakih olması) şartını koştukları görülmektedir.⁶¹

Talebelerin hadis rivâyetine ehil olup olmadıkları dikkate alındığı gibi, râvinin kendisinden rivâyette bulunduğu şeyhin de (hocanın) yetkinliği önemli ilkelerden biri olarak kabul görmüştür.⁶² Otorite olarak kabul edilen

⁵⁸ İbnü’l-Arabî, *el-‘Avâsım mine’l-kavâsım*, thk. Ammâr Tâlibî (Kahire: Mektebetu Dâru’t-Turâs, ts.), 273; Kâdî İyâd, *Tertîbu’l-medârik ve takribu’l-mesâlik* (Mağrib: Matbaatu Fudâle, 1965), 1/139.

⁵⁹ Râmihürmüzî, *el-Muhaddisü’l-fâsıl*, 403; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 116.

⁶⁰ İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü’l-mizân*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde (Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 2002), 2/35; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Mizânü’l-i’tidâl fî nakdi’r-ricâl*, thk. Muhammed Rıdvân (Dimeşk: Müessesetu’r-Risâle, 2009), 2/40.

⁶¹ İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebu Hanife’nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu* (Ankara: DİB Yayınları, 1994), 193-196.

⁶² Recep Şentürk, *Toplumsal Hafıza* adlı eserinde konuyla ilgili şöyle demektedir: “İtibarlı bilginlerle ağ tesis etmek, bir nevi kendinden dönüşlü bir süreçtir. Yaygın olarak bilinir ki bilginler, talebelerini rastgele seçmezler. Talebeler de, özellikle de gelecekte itibarlı hoca olabilecek derecede ümit vaat edenleri, hocalarını rastgele seçmezler”. Bk. Recep Şentürk, *Toplumsal Hafıza Hadis Rivayet Ağı* (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004), 179.

muhaddislerin bile zaman zaman bu açılardan sınındığı malumdur.⁶³ Hadis râvilerinin teste tabi tutularak rivâyete ehil olmayan kişilerin tespit edilmesinin yanında, semâ yoluyla (işitilerek) rivâyetlerin alınması gerektiği de bu konuda bir önlem olarak düşünülmüş; böylece ehil olmayan kişilerin hadis rivâyeti ile meşgul olmaları engellenmek istenmiştir. Ancak yazılı hadis metinlerinin artması, hadis ilmiyle ilgisi olan ve olmayan birçok kişinin hadis nakliyle ilgilenmesinin de önünü açmıştır. Hadislerin ehil olmayan kişilerin eline geçebileceği ve bu nedenle yanlış okumaların ve anlamaların ortaya çıkabileceği endişesi, yazılı metinden hadis okurken veya hadis yazarken hata yapanlardan hadis alınmaması gerektiği, “İlmi (hadisleri) sahafilerden almayın”⁶⁴ prensibinde ifadesini bulmuş, bu arada “ilmin meşhur kişilerden⁶⁵ ve ehlinde alınması”⁶⁶ gerektiği de özellikle vurgulanmıştır.

Bu ihtiyat, İbn Ebü’z-Zinâd’ın (ö. 174/790), “Medine’de güvenilir yüz kişiyle karşılaştım. Fakat onların hiçbirinden ilim alınmazdı. Zira onlar için ehli değillerdi”⁶⁷ şeklindeki ifadesinde de dile getirilmiştir. Rivâyetlerin ehline nakledilmesi gerektiğine yönelik bu hassasiyetin nedenlerinden biri de, “ilmin felaketi unutmak, zâyî edilmesi de onu ehli olmayana rivâyet etmendir” [وَإِذَا عَلِمَ التَّشْيَانُ، وَأَضَاعَهُ أَنْ تُحَدِّثَ بِهِ غَيْرَ أَهْلِهِ] şeklinde nakledilen merfû rivâyettir.⁶⁸ Hadis tarihinin önemli simalarından Şu’be’nin hadis naklinde ehil (yetkin) olarak görmediği kıssacılara hadis nakletmeyi reddetmesi ve böyle birine “Git, biz kıssacılara hadis rivâyet etmeyiz” diyerek yanından uzaklaştırması⁶⁹ muhaddislerin, râvilerin hadis nakli için ehil olmalarına ne denli önem verdiklerini gösteren örneklerden biridir. Bu anlayış neticesi tabiûn döneminde rivâyetlerin ehil olmayan kişilere nakledilmesi hadisleri zâyî etmek olarak nitelendirilmiş, “incileri [hadisleri] köpeklerin ağzına saçmayın”⁷⁰ sözü bir mesel haline gelmiş ve rivâyeti kullanan veya rivâyette bulunma hakkını alan kişinin rivâyete ehil olması uyulması gereken zorunlu ilkeler arasında zikredilmiştir.

⁶³ Ahmed b. Hanbel ve Yahyâ b. Maîn, Ebü Nuaym’ı [rivâyet ettiği hadisler açısından] denemiştir. Ahmed b. Hanbel’in “[Ebü Nuaym] sika muhaddistir [onu denemek doğru değildir]” şeklindeki itirazlarına rağmen Yahyâ, bu sinamayla yapmış ve onun naklettiği otuz hadisin isnat ve metinlerini karıştırmak suretiyle onu denemiştir. Bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf (Beyrût: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 2002), 14/315.

⁶⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 162-163.

⁶⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 161.

⁶⁶ Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîdü’l-’ilm*, 64; İbn Abdilber, *Câmi’u beyâni’l-’ilm ve fadlihî*, 1/74.

⁶⁷ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 162; Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü’l-fâsıl*, 407.

⁶⁸ Bk. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 14/368; Dârimî, “Mukaddime”, 51.

⁶⁹ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi’ li-ahlâkı’r-râvî*, 2/236.

⁷⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîdü’l-’ilm*, 147.

Özellikle herkes tarafından kolayca anlaşılacak hadislerin naklinde seçici davranılmış, râvilerin sika (güvenilir) olması tek başına yeterli görülmeyle, ayrıca rivâyete ehil olma şartı da aranmıştır. Tabiûn'un önde gelen şahsiyetlerinin "İlmin bir değeri vardır. Bu değeri takdir etmeyene ilmi öğretmeyiniz."⁷¹ demesi bu tavrın bir sonucu olarak görülmelidir. Ebû Kılâbe'nin "Naklettiğine zarar mı fayda mı vereceğinden emin olmadığınız kişilere hadis nakletmeyiniz" şeklindeki uyarısı da aynı amaca mâtuftur.⁷²

Sahâbe ve tabiûn döneminde birçok kimsenin, vefat edeceği zaman sahifelerini imha etmesi veya imha edilmesini tavsiye etmesi, bir kısmının kitaplarıyla birlikte gömülmeyi istemesi, bu endişenin bir sonucudur. Zira bu tavrın en temel nedeni, kendilerinden sonra bu yazılı kayıtların ahkâmı bilmez liyakatsız kimselerin eline geçmesi ve yazılı olan bu bilgileri tahrif ve/veya tashîf etme ihtimalleri; böylece yapılacak ilave veya yorumların metnin râvisine (asıl yazara) nispet edilmesi korkusuydu. Hz. Ömer'in "Sizden biri herhangi bir âlime ait ilim ihtivâ eden ama iştmediği bir kitap bulursa onu su dolu bir kaba koyarak okunmayacak hale getirsin"⁷³ ifadesi de benzer endişelerden kaynaklanmaktadır. Bu tür gerekçeler nedeniyle, ilk dönem âlimleri tarafından yazılı hadis metninin aleyhinde söylenen sözlere ve bir kısmının elindeki yazılı hadis metnini imha etmelerine şaşırılmaması gerekir. Zira onlar, İsrailoğullarının tevârüs ettikleri (tahrif edilmiş) kitaplar nedeniyle yoldan çıktıklarına inanıyorlar ve bu nedenle ilmin yazıya geçirilmesini hoş karşılamıyorlardı.⁷⁴

İbn Sîrîn'in (ö. 110/728), kitapların mutlaka hocanın (şeyhin) nezaretinde okunması gerektiğini vurgulaması, Vekî'nin (ö. 197/812), "Talebeler, kitabı esas kaynağından almadan bazı hadisleri ezberlemesinler ve sonra onları hakiki kaynağından duymuş gibi rivâyet etmesinler" şeklindeki uyarısı⁷⁵, ehil olmayanların bu ilimle meşgul olmasını engellemeye yöneliktir. Tasnîf döneminin en önemli simalarından Evzâî'nin (ö. 157/774) "Bu ilim, ehlinden alındığında şereflî idi, kitaplara yazılmaya başlayınca ehil olmayanlar işin içine karıştı."⁷⁶ şeklindeki sözü ile aynı gerçeğe vurgu yapmıştır. Kısaca söylemek gerekirse, özellikle tabiûn döneminde hadislerin naklinde şifâhi geleneğe vurgu yapılması ve yazı karşıtlığının arka planında, hadis metninin ehil olmayan kişilerin eline geçebileceği; onların da tahrifat ve/veya tashîfatta bulunabilecekleri endişesi yer almaktadır.

⁷¹ Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil*, 575.

⁷² Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil*, 571.

⁷³ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 353.

⁷⁴ Bk. Beyhakî, *el-Medhal*, 408; Fesevî, *Tarih*, 1/527.

⁷⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 352.

⁷⁶ İbn Abdilber, *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fadlihî*, 1/138.

5. Diğer Nedenler

Hadis kitâbetine karşı görülen olumsuz tutumların bir başka nedeni ‘*talebenin kısa yoldan ilim elde etmesine karşı çıkmak*’ şeklinde özetlenebilir. Zira iyice anlaşılmadan, içselleştirilmeden elde edilen bilginin sağlıklı olmayacağı ve bilginin intikalinde bir kısım problemler ortaya çıkaracağı aşikârdır. Şa’bî’nin (ö. 103/721) bir hadisi rivâyet ettikten sonra talebesine, “Siz şimdi, hadisi hakikaten bedâvadan öğreniyorsunuz. Yoksa bir muhaddis, bundan daha azı için bile (Irak’tan) Medine’ye kadar seyahat etmek zorunda kalırdı”⁷⁷ şeklindeki ifadesi, onların, kısa yoldan ilim elde edilmesine karşı olumsuz bir tavır takındıklarını göstermektedir. Semâ ve kırâat dışında kalan hadis tahammül yöntemlerinin bu gerekçeyle muhaddisler arasında pek tasvip görmediğini söyleyebiliriz. Örneğin, Mâlik b. Enes’e, âlimin birine kitap vererek “Bu benim kitabımdır, onu al ve içindekileri benden rivâyet et” denilmesini nasıl karşıladığı sorulunca, İmam Mâlik şu cevabı vermiştir: “Bunu caiz görmüyorum. Bazıları böyle yapıyorlar. Fakat ben hoşlanmıyorum. Bunlar az zamanda pek çok hadis tahammül etmek istiyorlar” cevabını vermiş; ayrıca, böyle yapanları kiliseye hizmet etmeden papazlık yapmaya soyunan kimselere benzetmiştir.⁷⁸ Bu rivâyetten anlaşılıyor ki icâzet, ehil olmayan, bu yolda meşakkate katlanmak ve hizmet etmek istemeyen kimseler için caiz değildir. Bu sebeple Mâlik b. Enes, aceleci ve zahmetsiz bir tutum sergileyenlere icâzet vermekten çekindiği zaman, “Biri kiliseye hizmet etmek değil kıssis olmak sevdasında” der ve sadece icâzetle yani kısa yoldan şöhret yakalamak isteyenleri eleştirmeyi hedefledi.⁷⁹

Yine, talebelerinden Ömer b. Abdilvâhid, *el-Muvatta*’ını 40 günde okuyup rivâyet hakkını elde edince, İmam Mâlik’in ona; “Benim kırk yılda telif ettiğim bir kitabı, siz kırk günde elde ediyorsunuz. Ondan anladığımız şey, ne kadar azdır”⁸⁰ demesi, kısa yoldan ilmi şöhret heveslilerinin okuduklarını içselleştirmeden gerçek âlim olamayacaklarına işaret etmektedir. Kısa yoldan ilim elde edilmesinin önlenmesi hiç şüphesiz o koşullarda şifâhi naklin öncelenmesi ile mümkün hale gelebilirdi. Hadislerin yazılmasına yönelik olumsuz tutumun sebeplerinden biri işte zikrettiğimiz bu gerekçelerden dolayı kolay yoldan ilim elde edilmesini engellemeye yöneliktir.

Sözün ve sözlü kültürün insan tabiatı üzerinde etkili olduğu ve yazılı metnin aynı etkiyi vermediği mâlumdur. Yazılı kültürlerde yazının yaygın

⁷⁷ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 402.

⁷⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 316.

⁷⁹ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 317.

⁸⁰ İbn Abdilber, *et-Temhîd limâ fi ’l-Muvattâ mine ’l-me’ânî ve ’l-esânîd*, thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî - Muhammed Abdulkadir el-Bekrî (Mağrib: Vizâretü Umumi’l-Evkaf ve ’ş-Şuûni’l-İslâmiyye, 1967), 1/78.

olması ise, sözün gücünü büyük ölçüde azaltmaktadır. Sözlü geleneklerde kelimelerin insan üzerindeki etkisi, yazılı geleneklere göre çok daha derindir. Sözlü anlatımlarda ek bilgilerle konunun anlaşılmasına katkı sunulurken, yazıda ise, Hz. Peygamber'e (s.a.s.) yanlışlıkla atfedilebilecek bir sözü, o sözü aktaran o anda orada olmadığı için ayıklamak oldukça güçtür. Yazılı olan rivâyetlerin, bu sebeple bağlamından soyutlanarak aktarılmaları mümkündür. Bu tıpkı, yüz yüze iletişim kurma ile mektup, basılı kaynak ve medya gibi yazılı/görsel araçlarla iletişim kurma arasındaki farka benzer. İlkinde samimiyet yüksek ve hata oranı düşükken, ikincisinde ise bu nitelikler daha azdır. Diğer bir ifadeyle, sözlü kültürel iletişimle yazılı kültürel iletişim arasındaki fark, hoca ile yüz yüze ders işlemek ile sadece ders kitabından çalışarak sınavlara katılmak arasındaki farka benzemektedir. Olumlu tutum değişimi sergilemek açısından, kuşkusuz yüz yüze iletişim daha etkili bir teknik olmaktadır. Öte yandan sözlü kültür belli bir çevreye hitap ederken, yazılı kültürün anıtlaşması ve her kesime hitap eder hale gelmesi mümkündür. İbrahim en-Nehâî'nin (ö. 96/714), naklettiği hadisleri yazan Abîde'ye "Benden herhangi bir şey yazarak onu kalıcı kılmaya [sonsuzca kadar muhafaza etme]"⁸¹ şeklindeki uyarısı, sözün ve sözlü kültürün yazılı hale geldiğinde etkisini kaybedebileceği endişesine binaen söylenmiş olmalıdır. Günümüzde bile, bir konferansın yazılı belgeden sunumu ile şifâhen verilmesi arasında etki bakımından ciddi farklar bulunmaktadır. Dolayısıyla hadislerin sözlü olarak aktarılmasının insan tabiatı üzerindeki bu etkisi dikkate alındığında görülür ki, şifâhi nakil geleneğinin savunulmasının gerekçelerinden biri sözel/yüzyüze iletişimin daha etkili olabileceği düşüncesidir.

Kitâbet karşıtlığının bir başka nedeni de nakledilen hadislere ilişkin şeyh (hoca) tarafından yapılan yorumların ve kişisel kanaatlerin hadislerin aslından zannedilerek kayıt altına alınmasına yönelik endişelerdir. Zira rivâyetler bir başkasına aktarılırken bazen yorumlanarak ve kapalı olan hususlar izah edilerek nakledilmekteydi. Muhaddislerin bir kısmının hadisleri aktarırken kendilerinden eklemiş oldukları bu yorumlar, bazı râviler tarafından hadis metninden zannedilerek yazılmış ve böylece orijinal metinde olmayan bazı unsurlar hadis metnine dâhil edilebilmiştir. Bu durumu "yorumun rivâyetleşmesi" adıyla bir problem olarak dile getiren Erul, nakledilen bazı hadislerin ne kadarının hadis ne kadarının yorum olduğunun tespit edilmesinin gerektiğini belirtmiştir.⁸² Erul'un işaret ettiği "yorumun rivâyetleşmesi", bazen râvi tarafından yapılabildiği gibi

⁸¹ Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, 1/214; İbn Abdilber, *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fadhîh*, 1/136.

⁸² Bünyamin Erul, "Yorum-Rivayet İlişkisi: Yorumun Rivayete Katkısı ve Rivayetin Yoruma Etkisi", *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması [Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri]* (Bursa: 2005), 97.

bazen de dinleyen kişinin yorumla rivâyetin aslını ayırt edememesinden kaynaklanmaktadır. Özellikle nasların yorumuyla ilgili bazı âlimlerin sözleri, dikkatsiz râviler tarafından kimi zaman hadis zannedilmiştir. Bundan dolayı muhaddisler özellikle “müfesser” tarzındaki rivâyetler üzerinde titizlikle durmuşlar ve bunların dikkatle tetkik edilmesi gerektiğini vurgulamışlardır. Meselâ “ümmetim yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır” rivâyetinin oldukça uzun bir varyantı ile ilgili olarak Tirmizî, “Bu, müfesser ve garib bir hadistir. Bu rivâyetin benzerini sadece bu vecihten biliyoruz”⁸³ diyerek rivâyetin müfesser şekline duyduğu şüphesini ifade etmiştir.

Bu ve benzer, örnekler, hadislerin nakli esnasında yapılan yorumların zaman zaman hadis zannıyla rivâyetlere eklenebildiğini ortaya koymaktadır. Hâkim en-Nisâbü’rî’nin *Ma’rife* adlı eserinde kullanmış olduğu, “Hz. Peygamber’in Hadislerine Karışan Sahâbenin Sözlerinin Bilinmesi ve Diğerlerinden Ayırıştırılması” başlığı da aynı hususa işaret etmekte ve Hâkim bu başlık altında konuya ilişkin çeşitli örnekler vermektedir.⁸⁴ Rivâyetlerin aslında bulunmayan bu yorumların tespiti, konuyla ilgili bütün tarihlerin bir araya getirilmesi veya râvinin açıklamasıyla tespit edilebilmektedir. Meselâ Abdullâh b. Mes’ûd’un, “Allah’a ortak koşmadan ölen cennete girer. Allah’a ortak koşarak ölen ise cehenneme girer” hadisiyle ilgili olarak “Hz. Peygamber bir söz buyurdu, ben de ona bir söz kattım. Hz. Peygamber şöyle buyurdu: ‘Allah’a ortak koşarak ölen cehenneme girer.’ Ben de şunu ilâve ettim: Allah’a ortak koşmadan ölen ise cennete girer”⁸⁵ diyerek hadis metnine yaptığı ilave, bir yorumu ifade etmektedir. Muhtelif varyantları olmakla beraber, İbn Mes’ûd’un açıklamalarından, hadiste ifade edilen iki durumdan yalnızca birini işittiği, diğerini ise sahip olduğu bilgilerden yola çıkarak veya hadisin muktezâsından hareket ederek ilâve ettiği anlaşılmaktadır. İlâve edilen kısmın hangisi olduğuna veya ilâve edilenin bir başka rivâyet de olabileceğine dair başka ihtilâfların da olduğunu hatırlamakta fayda vardır.⁸⁶ Özellikle fakîh olan kimseler, Hz. Peygamber’in (s.a.s.) hadisleri ile kendi görüşlerinin birlikte yazılmasından çekinmişlerdir. Zeyd b. Sâbit, Mervan’dan kendisinden herhangi bir şey yazmamasını istemiş ve şöyle demiştir: “Mervan, özür dilerim! Şu anda kendi görüşümü söylemekteyim.”⁸⁷ Saîd b. Müseyyeb (ö. 94/713) ise,

⁸³ Tirmizî, *es-Sünen*, “İmân”, 41/38.

⁸⁴ Hâkim en-Nisâbü’rî, *Ma’rifetü ’ulûmi’l-hadîs*, thk. Muazzam Huseyn (Bejrût: Dâru İhyâi’l-’Ulûm, 1998), 39-41.

⁸⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu’s-sahîh* (Riyâd: Beytü’l-Efkâr ed-Düveliyye, 1998), “Eymân”, 83/19.

⁸⁶ Subhî es-Salih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstilahları*, çev. Yaşar Kandemir (Ankara: DİB, 1981), 207.

⁸⁷ İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, thk. Alî Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 2001), 5/310.

kendi görüşünün yazılı olduğu bir sayfayı yırtıp atmıştır.⁸⁸ Yine Câbir b. Zeyd'e (ö. 93/711) "Senin görüşlerini yazıyorlar" denildiğinde şöyle cevap vermiştir: "Onlar, muhtemelen benim yarın vazgeçeceğim görüşümü yazıyorlar."⁸⁹ Bütün bu rivâyetler, hadislerin yazılması hususunda özellikle tabiûn nesli arasında görülen hadis yazımı karşıtlığının sebeplerinden birinin, şahsî görüşlerin hadislerle yan yana yazılması endişesi olduğunu göstermektedir. Ömer b. Abdilazîz (ö.101/720) ve İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742) gibi tabiûn âlimlerinin de benzer endişeler taşıdıklarını ilgili rivâyetlerden görmekteyiz.

SONUÇ

"Kitâbetü'l-hadîs", diğer ifadesiyle hadislerin yazılması meselesi, İslâm düşünce tarihinde en fazla tartışılan hususlardan biri olmuş ve tarihten günümüze bu konuda birçok görüş ortaya atılmıştır. Hz. Peygamber'in vefatını müteakip uzun bir süre hadislerin yazılmasına yönelik olumsuz tutumun bazı âlimler tarafından devam ettirildiği ve her ne kadar yazmanın lehinde görüş bildirenler olsa da şifâhi rivâyetin pek çok kimse tarafından öncelendiği malumdur. Ancak hadislerin yazılmasına yönelik olumsuz bir tavır içerisinde bulunan sahâbîlerin bile belli bir zamandan sonra hadisleri kayıt altına almaları, onların da hadislerin yazımına ilişkin olumlu kanaate sahip olduklarını ve sözlü kültürden yazılı kültüre doğru bir değişimin yaşandığını göstermektedir. Hiç şüphesiz kitâbetü'l-hadîs meselesine ilişkin olumsuz kanaatlerin nedenini sadece Hz. Peygamber'in konu ile ilgili hadislerine dayandırmak mümkün değildir. Hz. Peygamber'in vefâtı sonrası hem sahâbe hem de tabiûn arasında görülen kitâbet karşıtlığının hiçbirinde Resûlullah'ın hadisleri yazmayı yasaklamasına atıf yapılmamış olması bu tavrın şahsî görüşlere ve başka sosyolojik gerekçelere dayandığını göstermektedir. Hiç şüphesiz sözlü kültürün hâkim olduğu Arap toplumunda hâfızanın, bilginin nakli açısından daha sağlam olarak telakki edilmesi normal görülmelidir. Zira şifâhi kültürün yaygın olduğu toplumlarda yazılı olmayan hususların değeri yazılı olana göre çok daha fazladır. Yazılan hadislerin ehil olmayan kimselerin eline geçip tahrîfe uğrama ihtimali de özellikle tabiûn döneminde hadislerin yazımına karşı çıkılmasının temel gerekçelerinden biridir. Ömürlerinin son demlerinde kitaplarını ve yazdıkları hadis sahîfelerini imha ettirenlerin de bu endişeyi taşıdıkları görülmektedir. Evzâî'nin "Bu ilim, ehlinde alındığında şerefli idi, kitaplara yazılmaya başlayınca ehil olmayanlar için içine karıştı" sözü, bu gerçeği dile getirmektedir.

Görebildiğimiz kadarıyla hicrî ikinci asrın sonlarına kadar devam eden kitâbet karşıtlığının gerekçeleri arasında Arap kültüründe sözlü kültürün

⁸⁸ İbn Abdilber, *Câmi 'u beyâni 'l- 'ilm ve fadlihî*, 2/283.

⁸⁹ İbn Abdilber, *Câmi 'u beyâni 'l- 'ilm ve fadlihî*, 2/70.

son derece baskın olması, Arap yazısının yazılı vesikalardan bilgiyi aktarabilmek için yeterli düzeye gelmemiş olması ve bu nedenle sözlü kültürün daha güvenilir olarak görülmesi, ehil olmayan kimselerin hadis rivâyetiyle daha fazla meşgul olabileceği ve hadisleri aslına uygun olmayan bir şekilde nakledebileceği endişesi ve hadis yorumlarının rivâyetleşmesi korkusu gibi nedenler bulunmaktadır. Ancak bu gerekçeler arasında Arap yazısının durumu kanaatimizce hadis kitâbetine yönelik karşıtlığın en önemli gerekçesi olmuştur. Zira sözlü kültürün yaygın olduğu toplumlarda yazı ve yazım araçlarının gelişiminin yavaş olması tabiidir.

Arap yazısının tarihî gelişimine bakıldığında, metinlerin okunmasını ve hatasız bir şekilde aktarımını kolaylaştıran harekeleme ve noktalama işaretlerinin Hz. Peygamber'in vefatını müteakip oldukça geç diyebileceğimiz bir dönemde yaygınlık kazandığı görülür. Noktalama işaretleri Hz. Peygamber döneminde bilinen bir husus olmakla birlikte, yazıda uzun bir süre uygulama alanı bulamamıştır. Arap yazısının bu gelişiminin, yazılı olan edebiyatın aktarılmasında bir kısım problemler ortaya çıkardığı şüphesizdir. Hadislerin yazılmasına yönelik olumsuz tutumların mevcudiyetine yönelik bu bilgiler, hadislerin Hz. Peygamber döneminden itibaren hiç yazılmadığı ve hadislerin yazımına ilişkin karşıtlığın toplumun geneline yayılmış olduğunu göstermez. Kanaatimizce Hz. Peygamber ve sonrası döneminde hadislerin hiç yazılmadığını söylemek aşırı bir görüş ise, aynı şekilde Hz. Peygamber (s.a.s.) döneminde hadislerin tümüyle yazıldığını söylemek de o kadar yanlıştır. Her şeyden önemli olan husus, sözlü nakil ile birlikte hadis yazımının da rivâyetlerin naklinde önemli bir yere sahip olduğu ve hadislerin yazımına yönelik karşıtlığın da muhtelif gerekçelerle uzun bir süre devam ettiği'dir. Ancak bu karşıtlık hadislerin yazı ile kayıt altına alınmasına da engel olmamıştır. Kitâbetü'l-hadis (hadislerin yazılması) meselesinin bu çerçevede geniş bir çerçevede ve tüm boyutlarıyla ele alınması bu hususun müşahhas bir şekilde görülmesi açısından elzem olarak görülmelidir.

KAYNAKÇA

Agitoğlu, Nurullah. "Kültürel Bağlam Çerçevesinde Sözlü Kültürün Hadislere Etkisi". *Türk ve İslâm Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/23 (2019), 17-28.

Ahmed b. Hanbel. *Kitâbü'l-İlel ve ma'rifeti'r-ricâl*. thk. Vasiyyullâh b. Muhammed Abbâs. Riyâd: Dâru'l-Hancî, 2001.

Askerî, Hasen b. Abdillâh b. Saîd el-Alâî. *Tashîfâtü'l-muhaddisîn*. 3 Cilt. Kahire: el-Matbaatü'l-Arabiyyeti'l-Hadise, 1982.

Aşık, Nevzat. "Sahte Sahabi Cafer ibn Nastur ve Sahifesi". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1989), 405-414.

Âşıkkutlu, Emin. "Telkin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/406-407. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Aydınlı, Abdullah. “Hadis Karşıtlığının Yeni Gerekçeleri”. *İslâm’ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri Kutlu Doğum Sempozyumu 2001*. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Aydınlı, Abdullah. “Hadis Rivayetinde Yazının Kullanımı ve Güvenilirliği”. *Sünnetin Dindeki Yeri*. 307-320. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1995.

Aydınlı, Abdullah. “Sûü’l-Hıfz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/587-588. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Bağdâdî, Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb. *el-Câmi’ li-ahlâkı’r-râvî*. thk. Mahmûd Tahrân. Riyâd: Mektebetü’l-Meârif, ts.

Bağdâdî, Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb. *el-Kifâye fi ilmi’r-rivâye*. Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1988.

Bağdâdî, Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb. *Takyîdü’l-’ilm*. Beyrût: Dâru İhyâi’s-Sünneti’n-Nebeviyye, 1974.

Bağdâdî, Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf. 16 Cilt. Beyrût: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 2002.

Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. Mûsâ. *el-Medhal ilâ ’ilmi’s-Sünen*. thk. Muhammed Avvâme. Kâhire: Dâru’l-Yüsr, 2017.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmiu’s-sahih*. Riyâd: Beytül-Efkâr ed-Düveliyye, 1998.

Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Leysi. *el-Beyân ve’-tebyîn*. 3 Cilt. Beyrût: Mektebetü’l-Hilâl, 2002.

Çetin, Nihad M. *Eski Arap Şiiri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Şarkiyat Enstitüsü, 1973.

Çetin, Nihad M. “Yazı”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/276-286. İstanbul: TDV, 1991.

Dalgın, Nihat. “İbn Lehîa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/158-159. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdirrahmân b. Fadl b. Behrâm. *es-Sünen*. ed. Huseyn Selîm Esed ed-Dârânî. 4 Cilt. Kahire: Dâru’l-Muğnî, 2000.

Dârimî, Ebû Muhammed ‘Abdullâh b. ‘Abdirrahmân. *Sünenü’d-Dârimî*. thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî. Suudi Arabistan: Dâru’l-Muğnî, 2000.

Dayhan, Ahmet Tahir. *Hadislerde Tashîf ve Tahrîf*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Doktora Tezi, 2005.

Düzenli, Muhittin. *Hadis Alma Yöntemi Olarak İcâzet ve Münâvele*. Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2002.

Ebû Bekr İbnü’l-Arabî, Muhammed b. Abdullâh b. el-Arabî el-İşbilî. *el-Avâsim mine’l-kavâsim*. thk. Ammâr Tâlibî. Kahire: Mektebetü Dâru’t-Turâs, ts.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş’as es-Sicistânî. *es-Sünen*. Riyâd: Beytül-Efkâr ed-Düveliyye, 1998.

Ebû Ya’lâ el-Halîfî, Halîl b. Abdillâh. *el-İrşad fî ma’rifeti ulemâi’l-hadîs*. Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1989.

Ebû Zür'a er-Râzî, Ubeydullâh b. Abdülkerîm. *ed-Du'afâ ve Ecvibetu Ebî Zur'a alâ Sualati'l-Berzâi*. thk. Muhammed b. Ömer el-Ezherî. Kahire: el-Fârûkû'l-Hadîse, 2009.

Ebû'l-Leys es-Semerkindî, Nasr b. Muhammed. *Büstânü'l-Ârifin*. el-Kutubu's-Sekâfiyye, 1993.

Erul, Bünyamin. "Yorum-Rivayet İlişkisi: Yorumun Rivayete Katkısı ve Rivayetin Yorumuna Etkisi". *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması [Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri]*. 97-114. Bursa: 2005.

Fesevî, Ebû Yûsuf Ya'kub b. Süfyân. *Kitâbu'l-Ma'rife ve't-târîh*. thk. Ekrem Ziya el-Ömerî. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1981.

Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*. Ankara: TDV Yayınları, 2000.

Hâkim en-Nisâbüri, Ebû Abdillâh İbnü'l-Beyyi' Muhammed. *el-Müstedrekü ala's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ'. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990.

Hâkim en-Nisâbüri, Ebû Abdillâh İbnü'l-Beyyi' Muhammed. *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs*. thk. Muazzam Huseyn. Beyrût: Dâru İhyai'l-'Ulûm, 1998.

Hamidullah, Muhammed. *Hazreti Peygamberin Altı Orjinal Diplomatik Mektubu [Bütün Eserleri; 2]*. çev. Mehmet Yazgan. İstanbul: Beyan Yayınları, 1990.

Hamidullah, Muhammed. *Hemmâm b. Münebbih'in Sahifesi*. çev. Talat Koçyiğit. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1967.

Hamidullah, Muhammed. *Mecmû'atü'l-vesâ'iki's-siyâsiyye li'l-'ahdi'n-nebevî ve'l-hilâfeti'r-râside*. Beyrût: Dâru'n-Nefâis, 1983.

İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh Muhammed el-Kurtubî. *Câmi'u beyâni'l-'ilm ve fadlihî*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2003.

İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh Muhammed el-Kurtubî. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*. thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî - Muhammed Abdulkâdir el-Bekrî. 24 Cilt. Mağrib: Vizârâtü Umûmi'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1967.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir b. Abdullâh. *el-Musannef*. thk. Sa'd b. Nâsır eş-Şetrî. 10 Cilt. Riyad: Dâru Künûzi İşbilîyâ, 2015.

İbn Hacer el-Askalânî. *Lisânü'l-mizân*. thk. Abdulfettâh Ebû Gudde. 10 Cilt. Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002.

İbn Hacer el-Askalânî. *Tehzîbü't-Tehzîb*. 12 Cilt. Hindistan: Dâirâtü'l-Meârifî'n-Nizâmiyye, 1908.

İbn Haldun. *Mukaddime*. çev. Halil Kendir. Ankara: Yeni Şafak Kültür Armağanı, 2004.

İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemseddîn Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zeman [mimma sebete bi'n-nakl evi's-semâi ev esbetehü'l-ayan]*. Beyrût: Dâru Sadır, 1978.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *Uyûnü'l-ahbâr*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1925.

İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî. *es-Sünen*. Riyâd: Beytü'l-Efkâr ed-Düveliyye, 1998.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b Sa'd b Menî' ez-Zührî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Alî Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2001.

İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osmân b. Salâh eş-Şehrezûrî. *Ulûmü'l-hadîs*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1986.

İşler, Emrullah. "Tashîf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/128-129. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Kâdî İyâd. *Tertîbu'l-medârik ve takribü'l-mesâlik*. Mağrib: Matbaatu Fudâle, 1965.

Kâtip Çelebi. *Keşfu'z-zünûn an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn*. Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941.

Koçyiğit, Talat. *Hadîs Usûlü*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1967.

Müneccid, Selâhaddin. *Dirâsât fî târîhi'l-hattî'l-'Arabî münzû bidâyetih ilâ nihâyeti'l-'asri'l-Ümevî*. Beyrût: Dâru'l-Kitâbî'l-Cedid, 1972.

Ong, Walter J. *Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözü'nün Teknolojileşmesi*. İstanbul: Metis Yayınları, 2013.

Râmhürmüzî, Ebû Muhammed b Hallâd Hasen b. Abdirrahmân. *el-Muhaddisü'l-fâsil beyne'r-râvi ve'l-vâî*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1971.

Sezgin, Fuat. *Arap-İslâm Bilimleri Tarihi*. 2 Cilt. İstanbul: Prof. Dr. Fuat Sezgin İslâm Bilim Tarihi Araştırmaları Vakfı, 2015.

Subhi es-Sâlih. *Hadîs İlimleri ve Hadîs İstilahları*. çev. Yaşar Kandemir. Ankara: DİB, 1981.

Şentürk, Recep. *Toplumsal Hafıza Hadîs Rivayet Ağı*. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004.

Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *es-Sünen*. Riyâd: Beytü'l-Efkâr ed-Düveliyye, 1998.

Toprak, Mehmet Sait. "İslâmî Geleneğe 'Kitâbet' Aleyhtarlığının Yahudî Menşei Meselesi". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2007), 147-175.

Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr. *ed-Du'afâu'l-kebir*. thk. Abdulmut'î Emin Kal'acî. Beyrût: Dâru'l-Mektebeti'l-İlmiyye, 1984.

Ustûrî, Cemal. *et-Tashîf ve eseruhû fî'l-hadîs ve'l-fikh*. Mekke: Dâru Tayyibe, 1997.

Ünal, İsmail Hakkı. *İmam Ebu Hanîfe'nin Hadîs Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadîs Metodu*. Ankara: DİB Yayınları, 1994.

Ünal, Yavuz. *Hadîsin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış*. Samsun: Etüt Yayınları, 2001.

West, David. *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*. çev. Ahmet Cevizci. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998.

Yücel, Ahmet. *Hadis İstulâhlarının Doğuşu ve Gelişimi Hicri İlk Üç Asır*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996.

Yücel, Ahmet. “Hadislerin Yazılmasıyla İlgili Rivayetlerin Tenkit ve Değerlendirilmesi”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17 (2014), 91-121.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Mîzânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. thk. Muhammed Rıdvan. 5 Cilt. Dimeşk: Mu'essesetu'r-Risâle, 2009.

KADINLARIN MESCİDE GELMELERİNİ YASAKLAYAN RİVAYETLERİN SOSYOLOJİK ARKA PLANI

THE SOCIOLOGICAL BACKGROUND OF THE NARRATIONS THAT PROHIBIT WOMEN FROM COMING TO THE MOSQUE

Geliş Tarihi: 03.02.2023 Kabul Tarihi: 01.06.2023

✉ RECEP GÖZELCEOĞLU

DR. ÖĞRENCİSİ

ÖĞRETMEN

MEB

orcid.org/0000-0002-1159-1737

tunc669@hotmail.com

ÖZ

İslâmiyet'in ortaya çıkışı ile birlikte kadınlar hayatın birçok alanında yer alıp aktif olarak sosyal ve ilmî faaliyetlerde bulunmuşlardır. Bunlardan birisi de mescitlerde namazlara ve Hz. Peygamber'in eğitim faaliyetlerine katılmak olmuştur. Hz. Peygamber bu konuda onları cesaretlendirip, teşvik etmiş sahâbeyi hanımlarını mescitlerden alıkoymamaları, kadınları da mescide gelirken birtakım kurallara uymaları konusunda ikaz etmiştir. Kadınların mescitlere gelmesi; kurallara uymamaları, toplumda fitne ve fesada neden olmaları gibi gerekçelerle Hz. Peygamber zamanından uzaklaşıldıkça kısıtlamalara maruz kalmıştır. Güvenilir kaynaklarda yer alan ve kadınların mescide gelmelerini tavsiye eden hadisler yerine Hz. Peygamber'in evde namaz kılmalarına müsaade ettiği ve evde kılınan namazın onlar için daha hayırlı olduğunu belirten rivâyetler ön plana çıkarılmıştır. Bu çalışmada, Hz. Peygamber, sahâbe ve tabiîn dönemlerinde kadınların mescide gelmesini yasaklayan sosyolojik şartlar ve bunların arkasında yatan nedenler tahlil edilmiştir. Kadınları mescitlerden alıkoymaya yönelik nakledilmiş rivayetler dönemin şartları çerçevesinde değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kadınlar, Mescit, Cami, Rivâyet, Sosyolojik Arka Plan.

ABSTRACT

With the advent of Islam, women took part in many areas of life and actively engaged in social and scholarly activities. One of these was to participate in prayers in the mosques and in the Prophet's educational activities. The Prophet encouraged and supported them in this regard and warned the companions not to prevent their wives from going to the masjids and warned the women to follow certain rules when coming to the masjids. As time passed away from the Prophet's time, women's attendance to the masjids was subjected to restrictions due to reasons such as not following the rules and causing fitna and mischief in the society. Instead of the hadiths in reliable sources that recommend women to come to the masjid, the narrations stating that the Prophet allowed them to pray at home and that the prayer performed at home is better for them were emphasized. This study analyzes the sociological conditions that prohibited women from coming to the masjid during the Prophet's, the companions' and tabi'in periods and the reasons behind them. The narrations that were transmitted to prevent women from the masjids were evaluated within the framework of the conditions of the period.

Keywords: Women, Masjid, Mosque, Narration, Sociological Background.

SUMMARY

Societies have placed religion in an important position in their lives. For this reason, they have given importance to build places of worship both in a corner of their homes and settlements. In some societies, women and men worship together, while in others, women are kept away from worship. While this situation sometimes stems from religious beliefs, it sometimes comes from the customs and traditions of societies. However, in the social life of most societies, temples have played an important role. Most of the time, social life has been shaped around places of worship. For this reason, women's coming to places of worship and being able to pray together with men made it possible for them to take part in social life. Otherwise, it has caused them to be isolated from social life, education and cultural activities.

It does not seem possible to determine the rights of women throughout the history of humanity and to reach general and definite views on this issue. In some, women were deprived of their rights and freedoms and faced inhumane treatment. On the other hand, although rare, women were able to have the same or similar rights as men by gaining the place they deserved. However, in general, women have not been able to obtain the necessary positions in ancient civilizations and societies in the historical course, and they have been deprived of many rights

The society's perception of women has been influential in their involvement in activities and worship in social life. This situation has clearly manifested itself in women's participation in worship together with men. In order to reveal the social status of women in Islam and their participation in worship in a healthy way, it is essential to determine the status of women in previous religions and especially in the period of Age of Ignorance (Jahiliyyah). For this purpose, in our study, we will briefly examine the participation of women in worship and their status in social life in Jews, Christians and the Jahiliyyah society.

In Jews, women do not attend mass worship, they are content to watch the worship from afar, and their participation in funerals is not welcomed. As a matter of fact, Aisha (d. 58/667), for the period she lived in, expressed her opinion as follows: "If the Prophet had seen this situation of women, he would not have

allowed the women to come to the mosque just as the Children of Israel did not allow their women to come to the mosque". The narration in question reveals that the Israelites were not tolerant of women participating in worship in the mosque. There is no objection in Christianity for women to come to church. According to the statement of the Qur'an, women were ordered in the person of Maryam to join the prayer.

The perception of women in the Age of Ignorance was based on the mentality and social conditions that would not allow them to have a large place in social life. It cannot be expected from a society that sees it as a shameful situation when a girl is born that it will allow women to take an active part in social life. Umar (d. 23/644) expressed the place of women in society during the Jahiliyyah with these words: "Until Allah revealed His verses about women, they were nothing in our eyes". On the other hand, since a male-dominated social structure was mentioned in the aforementioned period, women's participation in social life remained in a limited area.

It was extremely important for women to come to masjids in the first years of Islam. In the article, the restrictions caused by the social, political and cultural changes experienced by the Muslims towards women's coming to the masjids in the early Islamic society will be examined. It will be tried to determine the sociological background and the reasons for the emergence of the narrations that restricted women's coming to the masjid in the historical process. In the determination of the sociological background, a healthy examination of the historical process and the evaluation of the rumors in terms of accuracy will be used. In particular, reasons such as social security, social and cultural change, the emergence of different understandings in clothing and religion, which led the Companions and Caliphs to take these restrictions and some measures, will be examined.

There are many articles and master thesis written on this subject. Some of these articles brought together the narrations on this subject, did not mention the accuracy status much, evaluated the issue from different angles. Others, on the other hand, neglected the social dimension by considering the issue in terms of fiqh. In the thesis studies, the participation of women in social life was discussed in the context of coming to the masjids.

GİRİŞ

Toplumlar hayatlarında dini önemli bir konuma oturtmuşlardır. Bu sebeple gerek evlerinin bir köşesinde gerekse şehir ve yerleşim merkezlerinde ibadet mekanları inşa etmeyi önemsemişlerdir. Kimi toplumlarda kadınlar ve erkekler birlikte ibadet ederken, kimisinde ise kadınlar ibadethanelerden uzak tutulmuştur. Bu durum bazen dinî inanışlardan kaynaklanırken, zaman zaman da toplumların adet, gelenek ve örflerinden ileri gelmiştir. Fakat çoğu toplumun sosyal hayatında mabetler önemli fonksiyonlar yüklenmiştir. İslam toplumunda sosyal hayat ibadethanelerin etrafında şekillenmiştir. Bu nedenle kadınların ibadet mekanlarına gelmeleri, erkekler ile birlikte ibadet etmeleri, onların sosyal hayat içerisinde yer almalarını da mümkün kılmıştır. Öte yandan kadınların mescitlere gelmesini kısıtlama; onları sosyal hayattan, eğitim öğretimden, kültürel faaliyetlerden mahrum bırakabilmiştir.

İnsanlık tarihi boyunca kadınların sahip olduğu hakları belirlemek, bu konuda genel ve kati hükümlere ulaşmak çok mümkün gözükmemektedir. Kimi toplumlarda kadınlara bir kutsallık atfedilerek onlar yüceltilmişlerdir. Bazılarında ise kadınlar hak ve hürriyetlerinden mahrum edilerek, insanî olmayan muamelelere muhatap olmuşlardır. Öte yandan nadir de olsa kadınlar hak ettikleri yeri edinerek, erkekler ile eşit ya da benzer haklara sahip olabilmişlerdir. Fakat kadınlar, tarihî seyir içerisinde eski toplumlarda gereken mevki ve konumları elde edememiş, birçok haklarından mahrum edilmişlerdir.¹

Toplumların kadın algısı, onların sosyal hayat içerisindeki faaliyetler ve ibadetler içerisinde yer alması noktasında etkili olmuştur. Bu sebeple tarihin erken dönemlerinde kadınlar siyasî, kültürel ve sosyal hayat içerisinde toplumların algısına göre farklı roller ve statüler edinmişlerdir. Bu durum kadınların ibadetlere erkekler ile

* Bu çalışma Murat Çinici'nin doktora tezinin bir kısmından yararlanarak yazılmıştır.

¹ Ömer Faruk Harman, “Kadın”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/82-86.

birlikte katılması konusunda da kendini bariz bir şekilde göstermiştir. İslâm dininde kadının sosyal statüsü ve ibadetlere katılmasını sağlıklı bir şekilde ortaya kayabilmek için önceki dinlerde ve özellikle Cahiliye döneminde kadının statüsünü belirlemek elzemdir. Çalışmamızda bu maksatla kısaca Yahudiler, Hıristiyanlar ve Cahiliye toplumunda kadınların ibadetlerde yer almasını ve sosyal hayattaki statüsünü irdeleyeceğiz.

Yahudilerde kadınlar toplu yapılan ibadetlere katılmazlar, ibadetleri uzaktan seyretmekle yetinirler, aynı zamanda cenazelere de iştirakleri hoş karşılanmazdı.² Nitekim Hz. Âişe (ö. 58/667), yaşadığı dönem için “Hz. Peygamber kadınların bu durumunu görmüş olsa İsrailoğullarının kadınların mabede gelmelerine müsaade etmedikleri gibi o da kadınların mescide gelmelerine izin vermezdi.” şeklinde görüşünü belirtmiştir.³ Söz konusu rivâyet, İsrailoğullarının kadınlara mabette ibadete katılma konusunda müsamahakâr davranmadıklarını gözler önüne sermektedir. İsrailoğullarının kadınların mabede gelmesini engellemelerinin sebebi onların ayaklarına tahtadan takunyalar giyerek dikkat çekmeleri ve bununla erkekleri onurlandırdıklarına inanmaları biçiminde aktarılmıştır.⁴ Aynı zamanda güzel kokular sürünerek, süslenip, takılar takarak mabede gelmeleri ve giyim kuşamlarına dikkat etmemeleri mabetlerden men edilmelerine neden olmuştur.⁵ Hıristiyanlıkta kadınların kiliseye gelmelerinde herhangi bir mahzur görülmemiştir. Kur’an’ın beyanına göre onların ibadete katılmaları Hz. Meryem’in şahsında kadınlara emredilmiştir.⁶

Cahiliye toplumunda, kadınlar genellikle bir erkek koruyucu veya vasi gözetiminde bulunurdu. Babaları, eşleri veya erkek akrabaları tarafından korunur, himaye edilir ve kamusal alanda aktif bir şekilde yer almazlardı.⁷

² Eski Ahit/Yeni Ahit (İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2014), Çıkış, 23:17; Tesniye, 16:16.

³ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik, *el-Muvatta*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1985), “Kible”, 15; Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullâh b. Muhammed b. Abdilber en-Nemirî, *el-İstizkâr*, thk. Sâlim Muhammed Atâ - Muhammed Alî Muavvid (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421/2000), 2/468.

⁴ Ebû Bekir Abdürrezzâk b. Hemmâm es-Sanânî, *el-Musannef*, thk. Habîburrahmân el-Azamî (Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403), 3/149; Ebû'l-Fazl Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Fethü'l-bârî şerhu Sahihi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuât Abdülbâkî (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1379), 2/349.

⁵ Ebû'l-Velid Süleymân b. Halef b Sa'd et-Tüçibî el-Bâcî, *el-Müntekâ Şerhu'l-Muvatta* (Kahire: Dârü'l-Kütübü'l-İslâmiye, 1332), 1/343.

⁶ Bk. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsiri*, haz. Hayreddin Karaman vd. (Ankara: DİB Yayınları, 2007), Âl-i İmrân 3/43; Yeni Ahit, 1. Koritliler, 11:5-6, 9-10.

⁷ Cevâd Alî, *el-Mufasssal fî târihi'l-Arab kable'l-İslâm* (Beyrût: Daru's-Sakî, 1422/2001), 8/991-200; Adem Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu* (İstanbul: KURAMER, 2020), 227-228.

Ancak, kaynaklarda bazı zengin, soylu, ticaret erbabı ve şair kadınların sosyal hayatta aktif bir şekilde yer aldıklarından söz edilmektedir.⁸ Hz. Ömer (ö. 23/644) Cahiliye döneminde kadının toplum içerisindeki yerini “Allah kadınlar hakkındaki âyetlerini indirinceye kadar onlar bizim gözümüzde hiçbir şey değillerdi.” sözleri ile ifade etmiştir.⁹

Kadınların mescitlere gelmeleri İslâm’ın ilk yıllarında onların sosyal hayat içerisinde yer almaları ve dinî eğitimleri açısından son derece önemliydi. Makalede erken İslâm toplumunda kadınların mescitlere gelmelerine yönelik Müslümanların geçirmiş olduğu toplumsal, siyasi ve kültürel değişimden kaynaklı kısıtlamalar irdelenmiştir. Aynı zamanda tarihî süreçte kadınların mescide gelmelerini kısıtlayan rivayetlerin ortaya çıkış sebepleri ve sosyolojik arka planı tespiti çalışılmıştır. Sosyolojik arka planın tespitinde tarihi sürecin sağlıklı bir şekilde irdelenmesi ve rivayetlerin sıhhat bakımından değerlendirilmesinden yararlanılmıştır. Özellikle sahâbe ve halifeleri söz konusu kısıtlamaları ve bazı tedbirleri almaya iten toplumsal güvenlik, sosyal ve kültürel değişim, giyim kuşam ve din anlayışındaki farklılıkların ortaya çıkışı gibi nedenler mercek altına alınmıştır.

Bu konuda yazılmış çok sayıda makale ve yapılmış yüksek lisan tezi mevcuttur.¹⁰ Bu makalelerin bir kısmı bu konudaki rivayetleri bir araya getirmiş, sıhhat durumlarına fazla değinmemiş konuyu farklı açılardan değerlendirmiştir.¹¹ Bazıları ise konuyu fikhî açıdan ele alarak sosyal boyutunu ihmal etmiştir.¹² Yapılan tez çalışmalarında kadınların sosyal

⁸ Cevâd Alî, *el-Mufasssal*, 8/208, 211.

⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. Buhârî, *el-Câmiu’s-sahîh*, thk. Muhammed Zühreir b. Nâsir en-Nâsir (Beyrût: Dâru Tavki’n-Necât, 1422-2001), “Tefsir”, 328; Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc en-Nisâbüri, *Sahîh-i Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1955-1956), “Talâk”, 31.

¹⁰ Abdullah Tırabzon, “Kadınların Cemaatle Kılınan Namazlara İştiraki ve Namazlarının Edası”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2016), 179-204; Kübra Sütçü, *Hadisler Bağlamında Kadınların Camide Cemaatle Namaza Katılımı Meselesi* (Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 50-109.

¹¹ Tevhit Bakan “Sünnete Göre Kadınların Toplu İbadeti Ya Da Cemaat Namazı”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (Aralık 2008), 41-92; Mahmut Yeşil, “Kadınların Cemaate İştiraki ile İlgili Hadisler Üzerine Bir İnceleme”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/17 (Haziran 2004), 47-62. Salih Karacabey, “Hadislerin Metin Tenkidinde Fiilî Sünnete Müracaatın Önemi Bağlamında Kadınların ve Çocukların Camiye Gitmeleri ile İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Ocak 2000), 253-276.

¹² Abdullah Kahraman, “Klâsik Fıkıh Literatüründe Kadının Cemaatle İbadet Konusundaki Yaklaşımlarda Fitne Söyleminin Rolü -Eleştirel Bir Bakış”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 4/2 (Eylül 2004), 59-80.

hayatta yer almaları mescitlere gelmeleri bağlamında ele alınmıştır.¹³

1. Erken İslâm Toplumunda Kadınların Mescide Gelmeleri

İslâm'ın zuhuru ile birlikte her alanda olduğu gibi bu alanda da köklü değişiklikler yapılmıştır. Söz konusu dönemde kadınların sosyal hayatta yer almaları sosyal statülerine bağlıydı. Hz. Peygamber belli şartlar çerçevesinde kadınların sosyal hayat ve toplu yapılan ibadetlerde yer almalarına izin vermiş hatta çoğu zaman onları bu konuda teşvik etmiştir.¹⁴ Kadınların mescide gelmeleri konusu hem ibadet hem de eğitim maksadı ile onların sosyal hayatta içerisinde yer edindikleri önemli bir alan olmuştur.

Kur'an, namaz ve mescide gitme noktasında kadın ve erkek arasında herhangi bir ayırım gözetmeksizin, söz konusu ibadeti genel bir emir ile beyan etmiştir.¹⁵ Hz. Meryem'in şahsında kadınlara Allah'a ibadet etmeleri, secdeye kapanmaları, O'nun huzurunda eğilenler ile birlikte eğilmeleri emredilmiştir.¹⁶ Hz. Peygamber kadın olsun erkek olsun inananların ibadet, muamelat ve sosyal hayata dair konularda eğitim ve öğretimine büyük önem vermiştir. Bunu gerçekleştirmenin en genel ve etkin vasıtası olarak mescitleri görmüştür. Bu sebeple de kadın erkek bütün müminleri namaz yanında eğitim için mescitlere, cemaate davet etmiştir.

1.1. Hz. Peygamber Dönemi

İslâm dini özellikle inanç ve ibadetler konusunda insanlar arasından toplumsal bir statü, ırk ayırımı gözetmediği gibi kadın erkek ayrımı ve herhangi bir cinsiyet ayırımına da gitmemiştir. Bundan dolayı ibadetlerin yapılmasındaki hitap ne kadar Arap dilinin özelliklerinden kaynaklı erkeklere yönelik olsa da kadınları da kapsayacak niteliktedir. Nitekim "*Namazı dosdoğru kılın, zekâtı verin. Ve rükû edenlerle beraber rükû edin*"¹⁷ hitabında kadınların da erkekler ile namaz kılmaları tavsiye edilmiştir. Allah'ın mescitlerinden insanların alıkonmaması gerektiği beyan edilmiştir.¹⁸ Hz. Peygamber'in uygulamaları da bu yönde gerçekleşmiştir. O, kadınlara sosyal hayatın birçok alanında olduğu gibi ibadet hayatı

¹³ Kübra Sütçü, *Hadisler Bağlamında Kadınların Camide Cemaatle Namaza Katılım Meselesi*, 50-109.

¹⁴ Bu konuda geniş bilgi için bk. İmam Malik, "Kıble", 12; Buhârî, "Cum'a", 13; Müslim "Salât", 36; Ebû Dâvûd Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, ty), "Salât", 52; Ahmed b. Hanbel Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürşid (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 12/281; İbn Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. İbrâhîm İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbü'l-Musannefi'l-ehâdis ve'l-âsar*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 2/156-157.

¹⁵ Bk. el-Bakara 2/43.

¹⁶ Bk. Âl-i İmrân 3/43.

¹⁷ el-Bakara 2/43.

¹⁸ Bk. el-Bakara 2/114.

noktasında da onların mescitlere gitmelerine ve cemaate iştirak etmelerine izin vermiştir.

Hz. Peygamber Medine’de İslâm toplumunu tesis etmiş, sosyal yaşam içerisinde kadınları ihmal etmemiştir. Onları gerek uygulamaları gerekse açıklamaları ile cemaate gelmeye teşvik etmiş, bu konuda onlara engel olmak isteyen eşlerine uyarılarda bulunmuştur. Bu konudaki en genel uyarı İbn Ömer’in (ö. 73/693) Hz. Peygamber’den aktardığı: “Allah’ın kadın kullarını mescitlerden alıkoymayın” şeklinde nakletmiş olduğu hadistir.¹⁹ O’nun bu beyanı birçok sağlam kaynak tarafından nakledilen genel bir ikazı ifade etmektedir. Anılan rivâyetin bazı senetlerinde teferrüde düşüldüğü ifade edilmekle birlikte rivayet birçok hadisle desteklenmiştir.²⁰

Hz. Peygamber mescide gitmek için izin isteyen kadınlara engel olunmaması ve onlara izin verilmesi gerektiğini erkeklere belirtmiştir. İbn Ömer’in Hz. Peygamber’den naklettiğine göre: “Sizden birinizin eşi mescide gitmek için izin istediğinde onun mescide gitmesine engel olmasın.” ifadelerini nakletmiştir.²¹ Nitekim Hz. Ömer’in eşi Âtike bint Zeyd’in (ö. 40/660) sabah ve akşam namazlarında mescide gitmesini hoş görmediği hâlde onu bundan men etmemesi²² Hz. Peygamber’in bu konudaki kati tavrının bir sonucu olarak görülmüştür.²³ Söz konusu rivayetlerden hareketle erken dönemde kadının mescide gidebilmesi için kocasının izin vermesinin ve onu men etmemesinin yeterli görüldüğü anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber’in kadınlara cemaatle namaz kılmayı yasaklamaması yanında onlarla birlikte namaz kıldığını belirten çok sayıda hadis zikredilmiştir.

Anılan misallerden birinde: “Hz. Peygamber bir gün yatsı namazını epey tehir etmiş, Hz. Ömer gelip oradaki kadınların ve çocukların uyukladıklarını bildirince namaza çıkmıştır. Bu olay İslâm’ın Medine’de yeni yayıldığı zaman vuku bulmuş, Hz. Peygamber mescittekilere yeryüzünde bu namazı kılmak için onlardan başka bekleyen hiçbir kimsenin olmadığını” beyan etmiştir.²⁴

¹⁹ İmam Malîk, “Kıble”, 12; Buhârî, “Cum’a”, 13; Müslim “Salât”, 36; Ebû Dâvûd, “Salât”, 52; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 12/281.

²⁰ Ebû’l-Kâsım Süleymân b. Ahmed eş-Şâmî et-Taberânî, *el-Mu’cemu’l-evsat*, thk. Târîk b. İvadillâh b. Muhammed - Abdilmuhsin b. İbrâhîm el-Hüseynî (Kahire: Dârü’l-Haremeyn, ty), 3/363; Ahmed b. Abdillâh b. Ahmed el-İsfehânî, *Hilyetü’l-evliyâ ve tabakâtu’l-asfiyâ* (Beyrût: Dâru’l Kütübü’l-Arabî, 1974), 7/137.

²¹ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/156; Müslim “Salât”, 135, 137; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 9/177, 10/391.

²² İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/156.

²³ Ebû’l-Ferec Zeynuddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Receb el-Hanbelî, *Fethü’l-bârî şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, thk. Muhammed b. Şaban b. Abdülmüskîd vd. (Medine: Mektebetü’l-Gurabâi’l-Eseriyye, 1417/1996), 8/53.

²⁴ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 1/558; Buhârî, “Ezân”, 161, 162; Müslim, “Mesâcid”, 218; Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, thk. Hasan

Zikrettiğimiz rivâyetler o dönemde kadınların cemaate iştirak ettiğini ifade eden ve birbirini destekleyen nakillerdir. Hz. Peygamber'in yapmış olduğu uygulamalar da kadınların sabah ve akşam namazlarına geldiklerini göstermektedir. Hz. Âişe'nin aktarmış olduğu rivayete göre: “Hz. Peygamber sabah namazını kıldırır, namaza gelen kadınlar örtülerini örtünmüş bir hâlde geri dönerler²⁵, bu durumda iken etraf tam aydınlanmadığı için onlar tanınmazdı.” ifadeleri yer almıştır.²⁶ Hadis kadınların sabah namazını Hz. Peygamber ile birlikte kıldıklarını ve aynı zamanda sabah namazının kılındığı vakitte yeryüzünün daha tam olarak aydınlanmadığına işaret etmektedir.

Kadınların mescitlere gelmeleri vakit namazları ile sınırlı kalmamış Cuma ve bayram namazı gibi Müslümanlar için önemli olan zaman dilimlerinde de görülmüştür. Hz. Peygamber'in hanımı Safiyye bint Huyey (ö. 50/670) imamın hutbeye çıkmasından önce dört, imamla birlikte iki rek'at cuma namazı kıldığını aktarmıştır.²⁷ Kadınlardan bazıları Cuma günü cemaate geldiklerini, Hz. Peygamber'in minberde Kâf Sûresini okuduğunu, bu yolla Kâf Sûresini öğrendiklerini ifade etmişlerdir.²⁸ Bayram namazlarına kadınların gelmeleri için Hz. Peygamber onları davet etmiş, özel gününde olan kadınların bile namaz kılmasa dahi orada bulunmasını ve duaya katılmasını istemiştir.²⁹

Hz. Peygamber kadınların cemaatten men edilmemesi yönündeki ikazlarını çokça tekrarlamıştır. Nitekim İbn Ömer'in (ö. 73/693) aktardığına göre Hz. Peygamber: “لا تمنعوا نساءكم المساجد (Kadınları mescitlerden alıkoymayın.)” buyurmuştur.³⁰

Abdülmün'im Şelebî (Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 2001), “Salât”, 19, Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/22.

²⁵ Burada örtünmeden maksadın sadece başın değil, baş ile vücudun birlikte örtünmesi ya da vücudu örten bir elbise üzerine bir örtü biçiminde olduğu nakledilmiştir. Kadınların tanınmamasının iki ihtimalle olabileceği üzerinde durulmuştur. Bunlardan birinci ihtimalde sabah namazında etrafın daha çok karanlık olmasından kaynaklanmış olabileceği, ikincisinde ise kadınların yüzünü örtmeleri sebebiyle tanınmadıkları şeklinde yorumlanmıştır. (İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, 1/482).

²⁶ İmam Mâlik, “Vukûtu's-Salât”, 4; Buhârî, “Ezân”, 163; Müslim, “Mesâcid”, 230; Ebû Dâvûd, “Salât”, 8; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 42/285.

²⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ et-Tabakâtu'r-rabia mine's-sahâbe*, thk. İhsan Abbas (Beyrût: Darü Sa'dır, 1968), 8/491.

²⁸ Müslim, “Salât”, 50; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 45/448; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 1/450.

²⁹ Buhârî, “İdeyn”, 7, 8, 15, 21; Müslim, “İdeyn”, 10, 10, 12; Ebû Dâvûd, “Salât”, 246.

³⁰ Ali b. Ca'd, *el-Müsnedü İbnü'l-Ca'd*, thk. Âmir Ahmed Haydar (Beyrût: Müessesetu'n-Nâdir, 1990), 182; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 9/79; Ebû Bekir Ahmed b. Amr el-İtkî el-Bezzâr, *el-Bahrü'z-zehhâr*, thk. Mahfûzurrahmân Zeynullâh - Adil b. Sa'd - Sabrî Abdulhâlik eş-Şâfiî (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1988/2000), 12/173.

Rivâyet farklı varyantlar ile aktarılmıştır. Tespit edebildiğimiz kadarı ile rivâyet ilk olarak Ali b. Ca'd'ın (ö. 240/844), *Müsnedü İbnü'l-Ca'd* isimli eserinde yer almaktadır. Söz konusu kaynakta yer aldığının aksine bazı kaynaklarda rivâyet: لَا تَمْنَعُوا نِسَاءَكُمْ الْمَسَاجِدَ، وَيُبَيِّنُهُنَّ خَيْرٌ لَهُنَّ şeklinde kadınların mescitlerden alkonmaması fakat evlerin onlar için daha hayırlı olduğu ziyadesi ile nakledilmiştir.³¹ Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) söz konusu rivâyeti her iki şekli ile aktarmıştır.

Evlerde namaz kılmanın daha hayırlı olduğu yönündeki rivayetin senesinde yer alan Habîb b. Ebî Sâbit (ö. 119/737) birtakım eleştirilere maruz kalmış ve tedlis ile suçlanmıştır.³² Aynı zamanda söz konusu rivâyet “kadınların evde namaz kılmalarının daha hayırlı” olduğu ziyadesi ile kaynaklarda yer almıştır. Bu deliller ibarenin rivâyet metinlerine sonradan eklenmiş olabileceği ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Ayrıca Buhârî ve Müslim’de evlerin daha hayırlı olduğu ziyadesinin olmaması da bunu teyit eder niteliktedir.³³ Aynı zamanda ziyadesiz olarak aktarılan لَا تَمْنَعُوا نِسَاءَكُمْ الْمَسَاجِدَ rivayetin daha mahfuz olduğunu göstermektedir. Çünkü Hz. Peygamber’e bu konuda isnad edilen rivâyetler genel itibarı ile kadınları cemaatle namaz kılmaya teşvik eder mahiyettedir. Onların evde namaz kılmalarının daha hayırlı olduğu yönündeki görüşlerin sonradan ağırlık kazanması bu durumun rivâyet metinlerine de yansiyarak ifade edilmiş olmasını kuvvetle muhtemel kılmaktadır.

³¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 9/79; Ebü Dâvûd, “Salât”, 25; İbn Huzeyme, *Sahîhu İbn Huzeyme*, 3/92.

³² Hadis ziyadesi ile birlikte nakledildiği senette ravilerden Habîb b. Ebî Sâbit (ö. 119/737) eleştirilere maruz kalmıştır. Küfe’de yer alan meşhur üç fetvacıdan biri olduğu fakat Küfe’de onu küçük düşürmeyen hiç kimse kalmadığı nakledilmiştir. (İbn Sa’d, *et-Tabakâtü'l-kübra*, 6/320); Yahya b. Maîn (ö. 233/848) ve İclî (ö. 261/875) onun sika olduğunu söylemişlerdir. (Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Maîn, *Târîhu İbn Maîn-Rivâyetü'd-Dürî*, thk. Abbâs b. Muhammed ed-Dürî (Kahire: Dâru'l-Fârûk, 1434/2013), 3/436; Ebü'l-Hasen el-İclî, *Târîhu's-sikât* (y.y: Dâru'l-Bâz, 1984), 1/105); Tirmizî (ö. 279/892), onun Urve'den (ö. 94/713) aktarmış olduğu bir rivâyette teferrüt ederek ondan hiçbir şey işitmediğini nakletmiştir. (Ebü İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *Tertîbu İleli't-Tirmizî el-Kebîr*, thk. Subhî es-Sâmerrâî-Ebü'l-Muâtî en-Nürî (Beyrût: Mektebetü'n-Nahdeti'l-Arabiyye, 1409H), 50, 386); İbn Hibbân (ö. 354/965) onun tedlis yaptığını belirtmiştir. (Ebü Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Bustî, *es-Sikât* (Hindistan: Dâiratü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1393/1973), 6/137); Ukaylî (ö. 322/934), Atâ'dan (ö. 114/732) rivâyetlerinin mahfuz olmadığı ve Atâ'dan rivâyetlerini destekleyen başka hadislerin bulunmadığı görüşündedir. (Ebü Ca'fer Muhammed b. Amr el-Ukaylî el-Mekkî, *ed-Du'afâu'l-kebîr*, thk. Abdulmu'tî-Emîn Kal'acî (Beyrût: Dâru'l-Mektebeti'l-İlmiyye, 1984), 1/263); Zehebî (ö. 748/1348), ve İbn Hacer (ö. 852/1449) bazı muhaddisler tarafından sika olarak görüldüğünü belirtmişlerdir. (Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehbî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrût: Dâru'l Ma'rife, 1963), 1/451; İbn Hacer, *Tehzîbü'l-Tehzîb* (Hindistan: Dâiratü'l-Meârifî en-Nizâmiyye, 1326), 2/178-180)

³³ Buhârî, “Cum'a”, 11; Müslim, “Salât”, 30.

H. Peygamber'in gece kadınların mescide gelmelerine izin verilmesi yönündeki telkininde gece vurgusu yapılmıştır.³⁴ İbn Hacer, Hz. Peygamber'in izni geceye has kılmasının sebebini; gecenin daha gizli olması, fesat ve zarar içeren fiillerden kolay emin olunabileceği şeklinde açıklamıştır.³⁵ Bu durum sahâbenin gece namazlarına kadınları gönderme noktasında biraz temkinli davrandığını göstermektedir. Hz. Peygamber bu çekinceleri gidermek için sahâbeye uyarı yapma ihtiyacı hissetmiştir.

H. Peygamber kadınların mescide gelmelerini desteklemekle birlikte kimi zaman mescide gelen kadınlar hakkında birtakım uyarılarda bulunduğu rivayet edilmiştir. Onların mescide gelirken koku sürünmemeleri ve giysilerine dikkat etmelerini istemiştir. Nitekim bu bağlamda çok sayıda hadis nakledilmiştir. Abdullâh b. Mes'ûd'un (ö. 32/652) hanımı Zeynep yolu ile Hz. Peygamber: "Sizden birisi mescide gittiği zaman güzel koku sürünmesin." buyurduğu nakledilmiştir.³⁶ Benzer bir şekilde sahâbî hanımlardan birisine yatsı namazına geldiğinde, namaza gelirken güzel koku sürünmemesi gerektiği ikazında bulunmuştur.³⁷

H. Âişe'nin aktardığına göre: "Hz. Peygamber mescitte oturuyorken ziyaretlerini takmış halde bir kadın içeri girdi. Hz. Peygamber "Ey insanlar! Kadınlarınızı ziyaretlerini takmış bir halde ve çalmlı yürüyerek mescitlere gelmekten menedin. İsrailoğulları kadınları ziyaretlerini takmış bir halde ve çalmlı yürüyerek mescitlere gelmekten lanetlendi." demiştir."³⁸ Rivâyet senette yer alan Mûsâ b. Ubeyde'den dolayı zayıf sayılmış, hocasının meçhul olduğu belirtilmiştir.³⁹ Fakat bu manada zikredilen çok sayıda rivayet Hz. Âişe hadisini destekler mahiyettedir.

H. Peygamber kadınların mescide gelmeleri durumunda uymaları gereken kurallardan birini de "Erkekler için en hayırlı saf önde yer alan, en

³⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 9/26; Ebû Bekir Muhammed b. İshâk b. Huzeyme en-Nisâbü'rî, *Sahîhi İbn Huzeyme*, thk. Muhammed Mustafâ el-A'zamî (Beyrût: el-Mektebu'l-İslâmî, 1424/2003), 2/929.

³⁵ İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, 2/347. Aynî burada mutlak olan kadınların cemaate gelmelerinin gece ile kayıtladığı, fitne olmadığı sürece bu durumun onların menfaatine olduğunu ve bu sebeple onlara izin verilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrût: Dâru İhyâü't-Türâs, ty), 6/157.

³⁶ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ty), 24/283; el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed b. el-Ferrâ el-Beğavî, *Şerhu's-sünne*, thk. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Zuheyr eş-Şâviş (Beyrût: el-Mektebi'l-İslâmî, 1403/1983), 3/443.

³⁷ İmam Mâlik, "Kıble", 6; Müslim "Salât", 141.

³⁸ İbn Mâce Ebû Abdillah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Kâmil Karabelli (Beyrût: Dâru'r Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "Fiten", 19.

³⁹ Ebû Ahmed Abdullâh İbn Adî, *el-Kâmil fi duafâi'r-ricâl*, thk. Mâzin Muhammed es-Sersâvî (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1434/2013), 8/44.

şerlisi arkada olandır. Kadınlar için en hayırlı saf arkada yer alan en şerlisi önde yer alandır, Ey kadınlar! erkekler secde ettiğinde gözlerinizi aşağı indirin izarlarının aralığından avret yerlerine bakmayın.” biçiminde beyan ettiği rivayet edilmiştir.⁴⁰ Resûlullah kadınların mescide girip çıkmaları için ayrı bir kapı tahsis edilmesini tavsiye etmiş, İbn Ömer’in ölene kadar o kapıyı kullanmadığı nakledilmiştir.⁴¹ Hz. Peygamber namazda selam verince kadınlar mescitten çıkarmış, kendisi bir müddet bekledikten sonra çıkarak, onların mescitten rahat bir şekilde ayrılmasını sağlamıştır.⁴²

Hz. Peygamber zaman zaman erkekler ve kadınlar arasındaki mahremiyet sınırlarının aşılması durumunda toplumda meydana gelebilecek olumsuzlukların önüne geçmek için uyarılar yapmıştır. Hz. Ebû Bekir, Hâşimoğullarından birisini eşinin yanında görmüş, bu durumdan rahatsız olduğunu Hz. Peygamber’e ilettiğinde; Resûlullah o günden sonra kadın ve erkekler arasındaki mahremiyete daha fazla dikkat edilmesi konusunda ikazlarda bulunmuştur.⁴³

Hz. Peygamber’in mescide gelme noktasında sıkıntı yaşayan kadınlara müsaade ederek onların özür beyanlarını kabul ettiği görülmektedir. Nitekim Ümmü Humeyd ismindeki hanım sahâbî Hz. Peygamber’e gelerek onunla namaz kılmayı çok istediğini, fakat bunu yapmaya güç yetiremediğini ima etmiştir. Hz. Peygamber bunu bildiğini ama onun için evinin gizli odasında kıldığı namazın yatak odasında kıldığından daha faziletli olduğunu, yatak odasında kıldığının evinde kıldığından, evinde kıldığının mahalle mescidinde kıldığından, mahalle mescidinde kıldığının kendi mescidinde kıldığından daha faziletli olduğunu belirterek ona müsaade etmiştir. Ümmü Humeyd’in kendi evinin gizli yerinde bir bölme yaptırarak ölene kadar orada namaz kıldığı aktarılmıştır.⁴⁴ Benzer bir şekilde kocasının kendisine mescide gelme noktasında müsaade etmediği serzenişinde bulunan hanım sahâbîye Hz. Peygamber “evde kıldığı namazın mescitte kıldığı namazdan daha hayırlı olduğunu” beyan etmiştir.⁴⁵

Söz konusu rivâyetlerin sahih olduğunu kabul edersek Hz. Peygamber’in bazı özel durumlarda kimi kadınlar için namazları evlerde kılmaları noktasında izin verdiği, bu durumun onlar için daha hayırlı olduğu yönünde

⁴⁰ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 1/404; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 7/26.

⁴¹ Ebû Dâvûd, “Salât”, 17.

⁴² Buhârî, “Ezân”, 167; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 44/163; İbn Mâce, “İkâmetü’s-salât”, 33.

⁴³ Müslim “Selâm”, 22; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 11/169, 355; İbn Hibbân, *es-Sahîh*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrût: Müessesetü’r-Risâle 1408/1988), 12/398.

⁴⁴ Ahmed b.Hanbel, *el-Müsned*, 45/37; İbn Huzeyme, *Sahihu İbn Huzeyme*, 3/95; İbn Hibbân, *es-Sahîh*, 5/595.

⁴⁵ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/157; Taberânî, *el-Mu’cemu’l-kebir*, 25/148.

açıklamalarda bulunduğu aktarılmaktadır.⁴⁶ Çünkü söz konusu rivâyette yer aldığı gibi kadınların eşlerinden izin alamamaları, çocuk bakımı ve ev işleri ile meşgul olmaları onları mescitlerden alıkoymuştur. Bu nevi durumlardan dolayı Hz. Peygamber'in onların evlerinde kıldıkları namazların kendileri için mescitte kıldıklarından daha hayırlı olacağı açıklamasını yapması gayet doğaldır. Nitekim Nevevî (ö. 676/1277), bu vb. rivayetler sebebi ile kadınların koku sürünmemek, gösterişli giysiler giymemek, gürültü çıkaran ziynet takmamak, erkekler ile karışmamak ve benzer durumların olmaması koşuluyla onların mescitlerden menedilmelerinin doğru olmadığını belirtmiştir.⁴⁷

Hz. Peygamber'in genel olarak bütün kadınlar için evde kıldıkları namazların mescitte kıldıklarından daha faziletli olduğunu söylediğini kabul etmek, onun birçok kaynakta yer alan kadınların mescide gelmelerine müsaade eden hadisleri ve uygulamaları ile çelişki oluşturmaktadır. Aynı zamanda Ebû Dâvûd'un (ö. 275/889) *es-Sünen* adlı eserinde yer alan ve kadınların evlerinde kıldıkları namazın en hayırlı olanın kendi özel odalarında kılınan olduğunu ortaya koyan rivâyette mescit ile ilgili bir kıyaslama yapılmamış, evin bölümleri arasından bir fazilet kıyaslaması yapılmıştır.⁴⁸ Öte yandan söz konusu rivâyetin senedinde yer alan Katâde b. Diâme'nin (ö. 117/735), Muverrik el-İclî'den (ö. 101/719) hadis işitmediği yönünde tereddütler yer aldığı aktarılmıştır.⁴⁹ Hadisin delil olarak kabul edilmesi, Hz. Peygamber'in bu rivayeti kendisine mazeret beyan eden kadınlara has bir uygulama şeklinde yorumlanabileceğini göstermektedir.

Kadınların mescitlere gelmeleri o günün şartlarında onların sosyal hayatta yer almaları için en büyük fırsattı. Onları mescitlerden uzaklaşturma aynı zamanda sosyal hayatın önemli bir kısmından soyutlamak anlamına gelmektedir. Hz. Âişe yolu ile Hz. Peygamber'e atfedilen rivayette: "Kadınları yüksek makamlara getirmeyin, okuma yazma öğretmeyin. Dikiş nakış ve yün eğirmeyi, Nur Sûresini öğretin."⁵⁰ ifadeleri yer almaktadır. Muhaddisler rivayetin sahih olmadığı yönünde ciddi eleştirilerde

⁴⁶ İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, 2/349.

⁴⁷ Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc fi Şerhi Müslim ibn el-Haccâc* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî 1392), 4/161.

⁴⁸ Ebû Dâvûd, "Salât", 56; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, 9/295.

⁴⁹ Ebû Muhammed Abdulzâim b. Abdilkavî el-Munzirî, *et-Terğîb ve't-terhib mine'l-hadisi's-şerîf*, thk. İbrâhîm Şemseddin (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1417H), 1/141.

⁵⁰ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, 6/34; Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek âle's-sahihayn*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1411/1990), 2/430; Ebû Bekr el-Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, thk. Abdulalîyy Abdulhamîd (Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1423/2003), 4/90.

bulunmuşlardır.⁵¹ Hz. Peygamber'e isnat edilen, İbnü'l Cevzî ve Zehebî tarafından uydurma olarak nitelenen söz konusu rivayet ile kadınların toplum hayatı içerisinde yer edinmelerinin önüne geçilmeye, onlar eğitim hayatından tecrit edilmeye çalışılmıştır.

Başka bir rivayette kadınların mahrem ve avret olduğu, şeytanın onların dışarı çıkmalarını dört gözle beklediği, rabbine en yakın olduğu yerin evi olduğu merfû olarak nakledilmiştir.⁵² Rivayetin sıhhati hakkında farklı görüşler ortaya konmuştur.⁵³ Söz konusu rivayet bazı muhaddisler tarafından zayıf olarak nitelenmekle birlikte, kadınların toplum içerisindeki yeri konusunda olumsuz tavırların gelişmesine, yanlış anlaşılmalara neden olabilmektedir. Öte yandan kadınlar için en hayırlı olan yerin evi olduğu nitelmesi ile kadınların kıldığı namazın en faziletlisinin evde kılınan olduğu görüşü ile paralellik arz etmektedir.

Kadınları sosyal hayattan tecrit etmeye yönelik yukarıda zikrettiğimiz iki rivayetin Şam ve Kûfe menşeli olması bu iki bölgede kadınların sosyal hayat içerisinde yer alması noktasında bir tepki oluştuğuna işaret etmektedir.⁵⁴ Aynı zamanda aşağıda ele alacağımız kadınların mescide çıkma noktasında olumsuz bir tutum sergileyen fetvaların dayanak noktası olarak Abdullah b. Mes'ûd'un görülmesi de Kûfe bölgesine işaret etmektedir. Şam ve Kûfe bölgesinde gayri müslim halkın çoğunlukta olması, görülen olumsuzluklarla diğer bölgelere göre daha fazla karşılaşılması oradaki âlimleri tedbir almaya itmiş olmalıdır. Bu türden

⁵¹ İbn Hibbân, rivayeti *Kitâbü'l-Mecruhîn* adlı eserinde nakletmiştir. Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Kitâbü'l-Mecruhîn mine'l-muhaddisin ve'd-duafâ ve'l-metrukîn*, thk. Hamdi Abdulmecid Selefî (Riyad: Daru's- Sumay'i, 2000), 16/372), Taberânî rivayeti sadece Hişâm b. Urve'nin Şuayb b. İshâk'tan naklettiğini, Muhammed b. İbrahim'in ondan teferrüt ettiğini belirtmiştir. (Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, 6/34), Beyhakî isnadı münker olarak değerlendirmiştir. İbnü'l-Cevzî ve Zehebî rivayetin mevzuu olduğu görüşündedir. (İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzûât*, 2/269; Zehebî, *Telhîsu Kitâbi'l-mevzûât*, 1/171), Muhammed b. İbrahim hakkında yalancı, ondan hadis aktarmanın sadece itibâr için yapılabileceği, rivayetlerinin mahfuz olamadığı ve hadis uydurduğu yorumları yapılmıştır. Kendisinin Şamli olduğu belirtilmiştir. (Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 3/446).

⁵² İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/157; Tirmizî, "Radâ", 18; İbn Huzeyme, *Sahîhu İbn Huzeyme*, 3/93; İbn Hibbân, *es-Sahîh*, 12/412. Rivayet metni İbn Huzeyme'nin *Sahîh* adlı eserinden alınmıştır.

⁵³ Tirmizî rivayet hakkında "hasen sahih garip" yorumunu yapmıştır. Elbanî sahih değerlendirmesinde bulunmuştur (Tirmizî, "Radâ", 18). Dârekutnî rivayetin Katade tarafından aktarıldığı hakkında ihtilaf olduğunu belirtmiştir. Senette yer alan Muvarrîk b. el-İclî atlanarak zikredilmemiştir. (Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer el-Bağdâdî, *el-İleu'l-vârîde fi'l-ehâdisi'n-nübüvve*, thk. Mahfûzu'r-Rahmân Zeynullâh es-Selefî - Muhammed b. Sâlih ed-Debbâsî (Riyad: Dâru Taybe, 1405/1985), 5/314; İbnü'l-Kayserânî senette yer alan Süveyd b. İbrahim'in zayıf olduğunu belirtmiştir. (İbnü'l-Kayserânî *Zahiratu'l-huffâz mine'l-Kâmil İbni Adî*, thk. Abdurrahman el-Feryevâî (Riyâd: Dâru's-Selef, 1417/1996), 4/2459).

⁵⁴ Bk. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/156-157.

sınırlandırmalara gidilmesinde Hz. Ömer'in namazlar dışında kadınların mescide gelmelerini kısıtlamasında⁵⁵ olduğu gibi toplum içerisinde görülen olumsuz davranışların etkili olduğu anlaşılmaktadır.

Hız. Peygamber'e isnad edilen birçok hadis ve uygulama o dönemde kadınların mescitlerde cemaat ile namaz kıldığını göstermektedir. Öte yandan eşlerine cemaatle namaz kılmaya izin vermeyen sahâbe hakkında, Hız. Peygamber'in uyarılarda bulunduğu görülmektedir. Hız. Peygamber mescide çeşitli mazeretler ile gelemeyen hanımlara evde kılmalarının onlar için daha hayırlı olduğu yönünde tavsiyelerde bulunmuştur.⁵⁶ Sonraki dönemlerde bu uyarılar genel bir kural olarak görülmüş, kadınları mescide ve cemaate davet eden uygulamalar ruhsat gibi kabul edilmiştir. Söz konusu döneme ait Hız. Peygamber'e atfedilen ve kadınların evde namaz kılmalarının mescitte namaz kılmalarından daha hayırlı olduğu yönündeki rivâyetlerin bazılarının sahih olmakla birlikte, bir kısmının senedinin olmadığı, bazısının zayıf olduğu yönünde yukarıda da zikrettiğimiz gibi eleştiriler bulunmaktadır.

1.2. Kadınların Mescide Gelmesini Engelleyen Rivayetlerin Tarihi Seyri ve Sosyolojik Arka planı

“Sebeb-i vürûd” denilen ve bir rivayetin, hadislerin söylenme sebebini ifade eden kavram bazı sosyal, kültürel ve siyasi nedenlere dayanmaktadır. Kadınların mescitlere gelmesine yönelik kısıtlamalar ifade eden rivayetler de tarihî süreç içerisinde bir takım sosyal, kültürel, siyasi şartlara ve nedenlere dayanmaktadır. Nitekim Hız. Ömer'in kadınlara vakit namazları dışında mescitte bulunmaları noktasından birtakım kısıtlamalar getirmesi, gençlerden birkaçını Medine'den sürmesi durduk yere alınan tedbirler olmasa gerektir. Hız. Âişe'nin “Hız. Peygamber kadınların şimdiki halini görse onlara mescitleri yasaklardı.” sözü kadınlarda gördüğü olumsuzluklar nedeniyledir. Bilal b. Abdillâh'ın babasına kadınları mescide göndermeyeceği yönünde karşı çıkması toplumda gördüğü bazı yanlış tutum ve davranışlardan kaynaklı olsa gerektir. Söz konusu rivayetlerin ortaya çıkmasında bir takım sosyolojik nedenler yatmaktadır.

1.3. Sahâbe Dönemi

Sahâbe özellikle ilk zamanlar Hız. Peygamber'in uygulama ve ikazlarını dikkate alarak kadınların cemaate devamı konusunda hassas davranmıştır. Sahâbeden bir kısmı hoşlarına gitmese de Hız. Peygamber'in tavsiyelerinin aksine davranmaktan sakınmıştır. Nitekim Hız. Ömer hakkında aktarılan rivâyet bunu göstermektedir. Eşinin sabah ve yatsı namazlarına cemaate gelmesi kıskançlık sebebiyle Hız. Ömer'in pek hoşuna gitmemektedir. Hız.

⁵⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 8/926.

⁵⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 45/37; İbn Huzeyme, *Sahihu İbn Huzeyme*, 3/95; İbn Hibbân, *es-Sahih*, 5/595.

Ömer'in eşine "Bu onun hoşuna gitmediğini ve onun kendisini kıskandığını bildiği halde niçin cemaate gittiği?" sorulduğunda o "Beni mescide gitmekten men etmesini engelleyen ne?" yanıtını vermiştir. Bunun üzerine Hz. Ömer'i engelleyen şeyin "Allah'ın kadın kullarını Allah'ın mescitlerine gitmekten alı koymayın" hadisindeki ikaz olduğu aktarılmıştır.⁵⁷ Rivayetten Hz. Ömer'in sabah ve yatsı namazlarına eşini kıskançlık veya farklı sebepler ile göndermek istemese bile Hz. Peygamber'in uygulamalarının aksine davranmaktan sakındığı anlaşılmaktadır.

Hz. Ömer mescitlerde daha fazla vakit geçiren kadınların bu tutumunda sınırlandırmaya giderek, sadece vakit namazlarına gelmelerine müsaade etmiştir. Havle bint Kays, Hz. Peygamber'in, Hz. Ebû Bekir'in döneminde ve Hz. Ömer'in halifeliğinin başlarında mescitte sohbet ettiklerini, yün eğirdiklerini fakat sonraları onun vakit namazları dışında kendilerini dışarı çıkardığını nakletmiştir.⁵⁸ Hz. Ömer muhtemelen onların mescitte fazla vakit geçirmelerinden rahatsızlık duymuş ya da onlarda bir takım olumsuz tutum ve davranışlar görmüştür. Fakat söz konusu nakil Hz. Ömer döneminde kadınların mescide gelmelerinde bazı kısıtlamalar konulmakla birlikte vakit namazlarına gelmeye devam ettiklerini de göstermektedir.

Hz. Ömer'in aynı zamanda toplumda huzursuzluk ve fitne çıkmaması için başka önlemler de almıştır. Güzel yüzlü ve iyi şiir okuduğu bilinen Nasr b. Haccâc'ı kadınları fitneye düşürdüğü, onlarla laubali davranışlar içerisinde bulunduğu gerekçesi ile Basra'ya sürmüştür.⁵⁹ Savaşta bulunan sahâbe hanımlarını rahatsız edip, etraflarında dolaştığı söylenen Ca'de isimdeki bir gencin saçlarını kestirip onu Medine'den kovmuştur.⁶⁰ Hz. Ömer koku sürünmüş vaziyette dışarı çıkmış bir kadının kokusunu aldığı anda kırbacını ona yönelterek "Koku sürünüp dışarı çıktığınızda erkekler kokunuzu alır, erkeklerin kalpleri burunlarındadır. Dışarıya kokularınızdan arınmış vaziyette çıkın." şeklinde uyarılarda bulunmuştur.⁶¹ O, Ramazan ayında mescitte kadınlara özel bir yer tahsis etmiş, onlara bir imam tayin ederek erkek ve kadın cemaati birbirinden ayırmıştır. Bu uygulamaya Hz. Osman döneminde son verilmiştir.⁶² Hz. Ömer, mescidin

⁵⁷ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/156.

⁵⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 8/926.

⁵⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3/582; Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe en-Numeyrî, *Târîhu'l-Medîne*, thk. Fehîm Muhammed Şeltût (Cidde: 1399), 2/763; Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzurî, *Ensâbü'l-eşrâf*, thk. Suheyl Zekkâr-Riyâd ez-Ziriklî (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1417/1996), 9/442.

⁶⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3/266; Belâzurî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 9/103-105; Ebû Amr Ahmed b. Muhammed b. Abdî Rabbih, *el-Ikdü'l-ferîd* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1404/1983), 2/295-96

⁶¹ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 4/370;

⁶² İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 5/26. Hz. Osman bu şekilde kadınların ve erkeklerin tek imam arkasında namaz kılmalarını sağlamıştır. Fakat bu dönemde erkekler

kadınlar için ayrılan kapısından erkeklerin giriş çıkışını da yasaklamıştır.⁶³

Bu tür örnekler, toplumun geçirmiş olduğu sosyolojik değişimlere işaret etmektedir. Bu davranışların erken İslâm toplumunda yöneticileri bazı kararlar almaya itmesi kuvvetle muhtemel gözükmektedir. Hz. Ömer'in tasarruflarının bu bağlamda değerlendirilmesi daha sağlıklı görünmektedir.

Sahâbenin Hz. Peygamber'in uygulamalarına olan bağlılığını gösteren diğer bir örnek Abdullah b. Ömer ile oğlu arasında geçmiş bir olaydır. İbn Ömer "Kadınlarınız mescide gitmek için izin istediklerinde onları men etmeyin!" dediğinde oğlu Bilâl b. Abdillâh buna kesinlikle izin vermeyeceğini belirtir. Bunun üzerine İbn Ömer kızarak ona çok ağır sözler söyler ve ona Hz. Peygamber'in hadisinden söz ettiğini kendisinin ise buna izin vermeyeceği yönünde beyanda bulunduğu uyarısını yapar.⁶⁴ Rivâyet söz konusu dönemden itibaren kadınların mescitlere gitmesi noktasında tepkilerin oluştuğunu gösterir mahiyettedir. Aynı zamanda İbn Ömer gibi sahâbenin Hz. Peygamber'in hadislerine ve öğretilerine ne denli bağlı olduğunu kanıtlar niteliktedir.

Erken İslâm toplumunda ilk zamanlardan itibaren kadınların mescide çıkmaları konusunda bir tepki olduğu Hz. Âişe'nin ve Bilâl b. Abdillâh'ın tutumundan anlaşılmaktadır. Ama bunlar onları mescitten men etme düzeyinde olmamış, söylem aşamasında kalmıştır. Sahâbeden bazıları tarafından kadınların cemaate gitmeleri fikri hoş karşılanmasa da Hz. Peygamber'in aksine tavsiyelerinin bulunması onları mescitten men etme konusunda çekimser davranmaya itmiştir. Nitekim İbn Mes'ûd'un kadınların evde namaz kılmasının daha hayırlı olduğu yönündeki görüşüne rağmen⁶⁵ annesinin akşam namazlarını cemaatle mescitte kıldığı nakledilmektedir.⁶⁶ Onun "Hac ve umre dışında kadının evinde kıldığı namazdan daha faziletli ne olabilir?" dediği nakledilmiştir.⁶⁷ Bir Cuma namazında İbn Mes'ûd'un kadınları mescitten çıkardığı da kaynaklarda yer almaktadır.⁶⁸ İbn Abbas'a bir kadın cuma namazını cemaatle kılmak hakkında soru sorduğunda "Odanın karanlık bölümünde kıldığın namaz odanda kıldığından, odanda kıldığın evinde kıldığından, evinde kıldığın

namazdan önce çıkıp kadınlar sonraya bırakılmıştır.

⁶³ Ebû Dâvûd, "Salât", 17.

⁶⁴ Müslim, "Salât", 135; Ebû Dâvûd, "Salât", 52; Tirmizî, "Cum'a", 48; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 9/57; Süleyman b. Dâvûd et- Tayâlisî, *el-Müsnedü Ebi Dâvûd et-Tayâlisî*, thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî (Mısır: Dâru Hicr, 1999), 3/419.

⁶⁵ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 3/149.

⁶⁶ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/156. İbn Mes'ûd bu tutumu yaşlı kadınların namaza gidebileceği görüşünden kaynaklanmaktadır.

⁶⁷ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 3/150; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/157.

⁶⁸ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/157.

namaz mescitte kıldığından daha faziletlidir.” ifadeleri ile görüşünü ortaya koymuştur.⁶⁹

Söz konusu dönemde sosyal yapının değiştiğini, toplumun evrildiğini ve güven ortamının kaybolduğunu Zübeyr b. Avvâm’ın eşi şu şekilde ifade etmiştir: O eşi Zübeyr b. Avvâm’dan bir gece namaza gitmek için izin istemiş, hanımının namaza gitmesini hoş görmese de Hz. Peygamber’in “Allah’ın kadın kullarını Allah’ın mescitlerine gitmekten alı koymayın.” sözü onu engellemiştir. Zübeyr b. Avvâm mescitten döndüğünde eşinin mescide gitmediğini görmüş, niçin gitmediğini sorduğunda; “Eskiden dışarı çıktıklarını, insanlara güvenildiğini ama artık bu durumun ortadan kalktığını” belirtmiştir.⁷⁰

Abdullah b. Ömer, Hz. Peygamber hayatta iken kadınlara ellerini ve dillerini uzatmaktan kendileri hakkında bir âyet iner korkusuyla çekindiklerini, Resûlullah vefat edince, ellerini ve dillerini onlara uzatabildiklerini nakletmiştir.⁷¹ Arapların Cahiliye’den kalma, kadınları evlere hapsedme gibi bazı alışkanlıkları sonraki dönemlerde İbn Ömer’in dediği gibi Hz. Peygamber ve sahâbenin ileri gelenlerinden bir kısmı vefat edince yeniden gün yüzüne çıkmaya başlamıştır.

İbn Receb (ö. 795/1393), söz konusu kırılmanın Hz. Ömer döneminden sonra olduğunu ifade etmektedir. Onun naklettiklerine göre; Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer dönemlerinde kadınlar rahatlıkla çarşıya çıkabilmişlerdir. Bu dönemlerde emniyet ve selamet hâkim olmuş, sonra bu durum ortadan kalkıp fitneler baş göstermiş, böylelikle kadınlar için verilen ruhsatlar ortadan kalkmıştır.⁷²

Hz. Âişe’nin, “Hz. Peygamber Müslüman hanımların o zamanki durumunu görmüş olsa kadınların mescide gelmelerine izin vermezdi.” şeklindeki sözü Hz. Âişe’nin kendi şahsi görüşü olması durumunda, İslâm toplumunda meydana gelen sosyal ve toplumsal değişimi ortaya koyar niteliktedir. Fakat sağlam kaynaklarda kesin ifadeler ile kadınların mescide gelmesine mâni olunmamasını emreden hadis ve uygulamalar karşısında söz konusu rivâyet bu konuda bir sınırlama getirmektedir. Hâlbuki sahâbe kavlinin dinde bir kaynak olarak kabul ediliyor olmakla birlikte kaynak sıralamasında Kur’an ve Sünnetten sonra geldiği bilinmektedir.

Öte yandan Hz. Ömer eşinin mescide gitmesine hoşuna gitmese bile Hz. Peygamber’in bu konudaki kesin ifadelerinden dolayı buna ses çıkarmamıştır. İbn Ömer oğlunun Hz. Peygamber’in uygulamasına karşı

⁶⁹ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/156.

⁷⁰ Ebû Bekir Muhammed b. Cafer b. Muhammed b. Sehl el-Harâîfî es-Sâmîrî, *İtilâlu'l-kulûb*, thk. Hamdî ed-Demirdâş - Nizâr Mustafâ (Riyâd: el-Bâz, 1421/2000), 422.

⁷¹ Buhârî, “Nikâh”, 80.

⁷² İbn Receb, *Fethü'l-bârî*, 7/42.

çıktığında onu sert bir şekilde uyarmıştır. Muhtemelen bu dönemde toplumsal değişim kaygılanılacak boyutlarda değildir. Diğer taraftan İbn Mes'ûd ve İbn Abbas kadınların evde kıldıkları namazların daha hayırlı olduğu yönünde nakillerde bulunmuşlardır. Hz. Âişe'nin söyledikleri de onları destekler niteliktedir. Muhtemelen bu karşı duruş Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) de dediği gibi Hz. Âişe'nin, "Hz. Peygamber Müslüman hanımların o zamanki durumunu görmüş olsa kadınların mescide gelmelerine izin vermezdi." sözünü sarf ettiği zamana denk gelmektedir.⁷³ Eğer İbn Receb'in iddia ettiği gibi ise Hz. Osman zamanında toplumda meydana gelen olaylar ile başlamıştır. İmam Gazzâlî kendi zamanında yaşlı kadınlar dışında mescide kadınların gelmesinin doğru olmadığını, sahâbe zamanında kadınların mescide gelmelerinin müsamaha ile karşılandığını belirtmiştir.

1.4. Tabiîn Dönemi

Bu dönemde toplumda önde gelen kadınlardan bir kısmı erkeklerin de katıldığı sohbet ve şiir meclisleri düzenlemişlerdir. Bunların en dikkat çekenleri ise Âişe bint Talhâ b. Ubeydillâh (ö. 101/719) ve Sükeyne bint Hüsey'n'dir (ö. 117/735).⁷⁴ Fakat bu örnekler ferdi bazda kaldığından dolayı kadınların sosyal hayat içerisinde aktif bir şekilde yer aldıkları görülmemektedir. Kadınlar Emevîler döneminde sosyal hayattan öncesine göre daha fazla uzaklaştırıldıkları nakledilmektedir. Nitekim o dönem âlimlerinden Matar b. Tahmân (ö. 125/742) "Kadınlar daha önce meclislerde erkekler ile birlikte otururdu. Ama günümüzde artık kadının her şeyi fitne oldu."⁷⁵ sözleri kadınların sosyal, kültürel hayattaki rolünü özetler niteliktedir.⁷⁶

Kaynaklarda Tabiîn dönemine dair kadınların mescide gitmesi hakkında çok fazla bilgiye rastlayamadık. Fakat onların bu meseledeki tavırlarını görüşlerinden yararlanan talebelerinin hükümlerinde aramak yerinde olacaktır. Anılan dönemde kadınların mescitten ve cemaatten uzaklaşması daha fazla artmaya başlamıştır. İbrâhîm en-Nehâî'nin (ö. 96/714) üç tane eşi olduğu onların hiçbirinin mahalle mescidine bile gitmediği belirtilmiştir.⁷⁷ Onların mescide gitmemeleri Kûfe'de kadınların mescitlere gitmesinin yasaklandığı anlamına gelmeyip, kendi tercihleri olabileceği gibi bu konudaki bir kısıtlamaya da işaret edebilmektedir.

⁷³ Gazzâlî, *İhyâü ulûmi 'd-dîn*, 2/47.

⁷⁴ Ebü'l-Ferec el-İsbehânî, *Kitâbü'l-Eğâni*, thk. Semîr Câbir (Beyrût: Dâru'l-Fıkr, t.y.), 14/156,

⁷⁵ Ahmed b. Hanbel, *Ahkâmu'n-nisâ*, thk. Amr Abdulmunim Selîm (Muessesetu'r-Reyyân, 1423/ 2002), 1/62.

⁷⁶ Bu konuda daha fazla bilgi için bk. Hidayet Şefkatli Tuksal, *Kadın Karşısı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri* (Otto Yayınları, 2021).

⁷⁷ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 3/150.

İmam Mâlik kadınların evde namaz kılmalarını daha faziletli görmekte birlikte onları cemaatten men etmeme taraftarıdır.⁷⁸ İmam Mâlik'in uygulamaları Medine'de kadınların mescide gelmesine yönelik tavrı göstermektedir. Hz. Peygamber döneminden uzaklaştıkça kadınların mescitlerde namaz kılmalarına yönelik kısıtlamaların arttığı görülmektedir. Daha önce yaşlı kadınların mescitte namaz kılmalarına müsaade edilirken zaman ilerleyip, toplumda fitne ve fesat hâkim olduğu gerekçesi ile bütün kadınların mescitlere gelmeleri kısıtlanmıştır. Fakihler bu durumu usulde şartların ve dönemin değişmesi ile hükümlerin de değişebileceği şeklinde izah etmektedir.⁷⁹

1.5. Tabîin Sonrası İslâm Âlimlerinin Görüşleri

İslâm âlimleri arasında kadınların evde mi, yoksa mescitte mi namaz kılmalarının daha uygun olduğu konusunda farklı görüşler ortaya atılmıştır. Hz. Peygamber dönemiyle ilgili rivâyetler ve uygulamalar kadınların mescitte namaz kıldıklarını göstermektedir. Sonraki dönemlerde bu anlayışın değiştiği, sahâbeden bazılarının ve mezhep imamlarının Hz. Peygamber'den nakledilen kadınların namazlarını evde kılmaları yönündeki rivayetleri dikkate almışlardır. İslâm âlimlerinin, kadınların evde namaz kılmalarının daha münasip olduğu yönündeki fetvaları, onların mescitlere gelmekten men edilmelerine sebep olmuştur.

Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) yaşlı kadınların mescitte bayram namazı kılmalarının daha hayırlı olduğunu, fakat o gün için kadınların bayramlara çıkmalarını kerih gördüğünü, Ebû Hanîfe'nin (150/767) daha önceleri kadınların bayram günlerinde namaza çıkmalarına ruhsat verdiğini fakat daha sonra bunu uygun görmediği aktarılmıştır. Aynı zamanda Ebû Hanife yaşlı kadınların sabah, akşam, yatsı ve bayram namazlarını cemaat ile kılabilceği yönünde fikir beyan etmiştir. Ebû Yûsuf (ö. 182/798) yaşlı kadınların bütün namazlarda cemaate gidebilecekleri görüşündedir.⁸⁰

Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797), “Sizden birinizin eşi mescide gitmek için izin istediğinde onun mescide gitmesine engel olmasın.”⁸¹ hadisinden hareketle kadının mescide ancak kocasının izni ile çıkabileceği görüşündedir. Hadisten kadının mescide giderken kocasından izin istemesi gerektiği kocasının da bu konu da ona müsaade etmesi sonucu çıkarılmaktadır.⁸²

⁷⁸ İmam Mâlik, *el-Mudevvene* (Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994), 1/195.

⁷⁹ Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb İbn Kayyim el-Cevziyye, *I'lâmü'l-muvakkûin an Rabbi'l-âlemîn*, thk. Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasan Âlû Süleyman (Suudi Arabistan: yy. 1423), 1/282.

⁸⁰ İbn Abdilber, *et-Temhîd limâ fi'l-el-muvatta mine'l-meânî ve'l-esânîd*, thk. Mustafâ b. Ahmed Ulvî (Mağrib: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1387), 23/402.

⁸¹ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/156; Müslim “Salât”, 135, 137; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 9/177, 10/391.

⁸² İbn Abdilber, *et-Temhîd*, 23/402.

Serahsî (ö. 483/1090), genç kadınların fitne ve fesat çıkmaması için kendi döneminde mescide gitmelerini kerih gördüğünü belirtmiştir.⁸³ Nevevî (ö. 676/1277), fitne ve fesat gibi konulardan emin olunması durumunda yaşlı kadınların mescide gitmelerini müstehap görmüştür. Kadınların mescide gelirken güzel koku sürünmeleri, süslenmeleri ve gösterişli giysiler giyinmelerini de mekruh olarak değerlendirmiştir.⁸⁴ İbn Âbidîn, kadınların yaşlı olsun genç olsun mescide namaza gelmelerini tahrimen mekruh olarak değerlendirmiştir.⁸⁵ Böylelikle kadınların mescide gelmesi hususunda kısıtlamalar artmıştır. Onların mescide gelmeleri zamanla yaşlı olmalarına, kocalarından izin almaları koşullarına bağlanmıştır.

Kadınların mescide gelmeleri noktasında olumlu tutum sergileyen İslâm alimlerinden İbn Hazm (ö. 456/1064) düzgün giyinip, koku sürünmedikleri sürece cemaate iştiraklerinin namazı evde tek başına kılmalarından daha faziletli olduğu, eşlerinin ya da efendilerinin onları cemaat ile namaza gitmekten men etmelerinin caiz olmadığı görüşündedir.⁸⁶ İbn Hazm, Hz. Peygamber'in vefat edene kadar asla kadınları mescitten men etmediğini, bu durumun Hulefâ-i Râşidîn döneminde de devam ettiğini belirtmiştir.⁸⁷ İbn Huzeyme (ö. 311/924) kadınların evde namaz kılmalarını, mescitte namaz kılmalarına yeğleyen rivâyetleri genel itibarı ile değerlendirip eleştirmiştir. Bu rivâyetlerdeki ravilerden bir kısmının diğerlerinden hadis işitmediği belirtilmiştir.⁸⁸ İbn Hazm da benzer bir şekilde kadınların mescide gitmelerine izin veren birçok güvenilir ve mütevâtir sayılabilecek hadisin mevcut olduğunu belirtmiştir. O hakkında birçok eleştiri yer alan ve kadınların evde namaz kılmalarını savunan rivâyetlerin, kadınların mescide gitmelerine izin veren sağlam hadislere tercih edilemeyeceği kanaatindedir.⁸⁹

İbn Teymiyye (ö. 728/1328), “Allah'ın kadın kullarını mescitlerden alıkoymayın” hadisindeki emrin ilk asırda mutlak bir emir olarak algılanırken ikinci ve üçüncü asırlarda mutlak bir emir sayılamayacağı şeklinde anlaşıldığını, onların Hz. Peygamber ile birlikte namaz kılmalarını daha faziletli ve umumi bir uygulama olarak değerlendirmiştir. Söz konusu ikazın sahâbeyi kapsayıp sonraki yüzyıldakileri kapsamadığı

⁸³ Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsüelimme es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrût: Dâru'l Ma'rife, 1414/1993), 2/42.

⁸⁴ Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-mühezzeb*, thk. es-Subkî - el-Mutî (Dâru'l-Fikir, t.y.), 4/199.

⁸⁵ Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr alâ'd-durri'l-muhtâr* (Beyrût: 1412/1992), 1/566.

⁸⁶ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm el-Endelüsî, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, thk. Abdülğaffâr Süleymân el-Bündârî (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1424/2002), 2/170.

⁸⁷ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 2/176.

⁸⁸ İbn Huzeyme, *Sahihu İbn Huzeyme*, 3/92.

⁸⁹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 2/174-75.

şeklinde anlaşılmasının ifadenin umumi bir manaya delalet etmesi sebebiyle mümkün gözükmediği kanaatindedir. Aynı zamanda kadınların bazı durumlarda evde kıldığı namazın daha faziletli olduğunu belirten rivâyetlerin onların mescitte namaz kılmasına izin veren çok sayıdaki hadisi tahsis ettiği görüşündedir.⁹⁰ Aynı zamanda bu tahsisin Hz. Âişe'nin rivâyetinde yer alan olumsuz tutum ve davranışlar sergileyen kadınları kapsadığını ortaya koymuştur.⁹¹

İbn Hacer (ö. 852/1449), Bilâl b. Abdullah'ın o dönemde yaşayan bazı kadınlarda fitne ve fesada sebebiyet verecek davranışlar gördüğünü babasına bu yüzden karşı çıktığını, Hz. Âişe'nin, 'Hz. Peygamber'in Müslüman hanımların o zamanki durumunu görmüş olsa kadınların mescide gelmelerine müsaade etmeyeceği'⁹² yönündeki görüşünün de bunu destekler mahiyette olduğunu nakletmiştir.⁹³ İbn Hacer bazı âlimlerin Hz. Âişe'nin aktardıklarına dayanarak kadınları mescitlerden men ettiğini bildirir. Aynı zamanda Hz. Âişe'nin söylediği sözde vuku bulmamış bir olayın olmuş gibi değerlendirilerek Hz. Peygamber'in o kadınların durumunu görmesi hâlinde onları mescitten men edileceği varsayımı ile hareket edilerek, zanna uyulduğunu belirtmiştir. İbn Hacer eğer kadınların men edilmesi gerekseydi Allah'ın peygamberine bunu bildireceğini söylemiştir. Nitekim Hz. Peygamber'in onları mescitten menetme yerine, mescide gelirken koku sürünmeme, süslenip zinet takmama, uygun giysiler ile mescide gelme gibi uyarılarda bulunduğunu ifade etmiştir.⁹⁴

İbn Hazm, Hz. Ali'den de nakiller yaparak anılan rivâyetin "Hz. Peygamber yaşasaydı ve kadınların durumunu görseydi onların namaza gelmelerini yasaklardı." gibi bir çıkarım yapmayı hata ve bid'at olarak değerlendirmiş, bunun bir varsayım olduğunu, bu görüşün dinde bir hüccet olamayacağını belirtmiştir.⁹⁵

İslâm âlimleri bu konuda farklı görüşler ortaya koymakla birlikte, karşı çıkanların gün geçtikçe kadınların namaza gelmesi noktasındaki kısıtlamaları artırdıkları görülmektedir. İlk başlarda kocalarından izin almaları durumunda mescide gelmelerine müsaade edilirken, sonraları yaşlı kadınların gelmesine, en sonunda da kadınların namaza gelmesinde kerahet olduğu değerlendirilmesi yapılmıştır.

⁹⁰ Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdulhalim el-Harrâni İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım (Medine: Mecmeu'l-Melik Fahd, 1416/1995), 6/459-60.

⁹¹ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 29/296.

⁹² İmam Mâlik, "Kıble", 15; Buhârî, "Ezân", 161; Müslim, "Salât", 144; Ebü Dâvûd, "Salât", 53; Tirmizî, "Cum'a", 36; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 43/125.

⁹³ İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, 2/349.

⁹⁴ İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, 2/349.

⁹⁵ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 2/173.

SONUÇ

Kur'an ve Sünnet açıkça kadınların mescitlere gelmelerine izin veren beyanlarda bulunmaktadır. Hz. Peygamber'in birçok kaynakta yer alan hadisleri ve uygulamaları bunu teyit eder niteliktedir. Hz. Peygamber kadınların mescide gelmelerine izin verirken; sabah akşam, gece gündüz gibi zaman sınırlamasına ya da yaşlı genç gibi yaş kısıtlamasına ya da kadın erkek gibi bir cinsiyet ayırımına gitmemiştir. Cahiliye dönemi uygulamalarının toplumdaki izlerini silerek, kadınları sosyal hayatın bir parçası olarak kabul etmiş, birçok alanda onların yer edinmelerini sağlamıştır. Hz. Peygamber'in bazı hanım sahâbiler için özel olarak evde namaz kılmalarının daha hayırlı olduğu yönündeki tavsiyeleri, sonraki dönemlerde genel bir kural, kadınların mescide ve cemaate gelmelerine izin veren uygulamalar ise istisnâî bir durum olarak değerlendirilmiştir. Kadınların evde namaz kılmaları yönündeki rivâyetler diğerlerine kıyasla, zayıf ya da uydurma olmaları gibi bazı eleştiriler barındırmaktadır. Hz. Peygamber kadınlara mescide gelirken koku sürünmemeleri, giysilerine ve ziynetlerine dikkat etmeleri, erkeklerin gerisinde durmaları gibi birtakım uyarılarda bulunmuştur.

Sahâbe döneminde ilk zamanlar Hz. Peygamber'in uygulamaları sürdürülmüştür. Hz. Ömer, Hz. Peygamber'in sözünden dolayı eşinin mescide gitmesine mâni olmamıştır. İbn Ömer kadınların mescide gitmesine engel olacağını belirten oğlunu sert bir şekilde azarlamıştır. Öte yandan Hz. Âişe, İbn Mes'ûd ve İbn Abbâs gibi sahâbenin önemli isimleri kadınlar için evde namazın daha hayırlı olduğu ya da Hz. Peygamber'in kadınların durumunu görse, mescide gitmelerine izin vermeyeceği yönünde ifadeler sarf etmişlerdir. Onların bu beyanları kendi dönemlerinden sonra kadınların mescitlere gelmeleri hususunun kerahet olarak görülmesine neden olmuştur.

Kadınların mescitlere gelmesinin kerahet olarak görülmesi sonraki dönemlerde kapsamı genişleyerek artmıştır. Mezhepler döneminde şartların değişmesi ve toplumun maslahatı "fitne" terimi ile karşılık bulmuştur. Önce genç hanımların mescide gelmeleri kerahet olarak görülürken, sonraki dönemlerde bu durum yaşlıları ve bütün hanımları kapsar bir hâl almıştır. İbn Hacer'in de ifade ettiği gibi bu tür olumsuz davranışlar Hz. Peygamber zamanında da görülmüş ve o bu konuda ikazda bulunmuştur. Hz. Peygamber onların mescide gelmelerini kerih görme yerine olumsuz tutum ve davranışları ortadan kaldırma yolunu seçmiştir. Sonraki dönemlerde bunun tam aksine olumsuzlukların önüne geçecek tedbirler alma yerine onların mescitlere gelmeleri hoş görülmemiştir.

Kadınların mescitlere gelmesine birtakım sınırlamalar koyan rivayetlerin söylenmesinin arka planında bir takım sosyal, kültürel ve siyasî nedenler yatmaktadır. Hz. Ömer'in tasarruflarının arkasında yatan nedenler arasında; kadınların güvenliği, erkek ve kadınlar arasındaki ilişkilerde

mahremiyet sınırlarının aşılarak laubali davranışların sergilenmesi, erkeklerdeki kıskançlık ve kadınların koku sürünme ve giysilerine dikkat etme gibi kurallara uymayan davranışlar sergilemesidir. Hz. Âişe'nin rivayetinde ve Bilâl b. Abdillâh'ın babasına karşı çıkmasında benzer bir şekilde kadınların giyim kuşam ve kadın erkek ilişkilerinde takındıkları uygunsuz tavırlar olasıdır. Abdullâh b. Mes'ûd'un yaşadığı coğrafyada Müslüman hanımların sosyo-kültürel olarak gayri müslim halktan etkilenmesi gibi olumsuzlukların bu sebeple bu bölgede daha fazla kısıtlamaya gidilmesinin muhtemel sebeplerindendir.

KAYNAKÇA

Abdürrezzâk, Ebû Bekir Abdürrezzâk b. Hemmâm es-Sanânî. *el-Musannef*. thk. Habiburrahmân el-Azamî. Beyrût: el-Mektebül-İslâmî, 1403.

Abdi Rabbih, Ebû Amr Ahmed b. Muhammed. *el-Ikdü'l-ferîd*. Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1404/1983.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürşit. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2001.

Ali b. Ca'd. *Müsnedü İbnü'l-Ca'd*. thk. Âmir Ahmed Haydar. Beyrût: Müessesetu'n Nâdir, 1990.

Bâcî, Ebû'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tücîbî. *el-Müntekâ Şerhu'l-Muvatta*. Kahire: Dârü'l-Kütübü'l-İslâmiye, 1332H.

Bakan, Tevhit. "Sünnete Göre Kadınların Toplu İbadeti Ya Da Cemaat Namazı". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (Aralık 2008), 41-92.

Beğavî, el-Hüseyn b. Mesûd b. Muhammed b. el-Ferrâ. *Şerhu's-sünne*. thk. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Zuheyr eş-Şâviş. Beyrût: el-Mektebi'l-İslâmî, 1403/1983.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsir en-Nâsir. Beyrût: Dâru Tavki'n-Necât, 1422-2001.

Cevâd Ali. *el-Mufasssal fi târihi'l-Arab kable'l-İslâm*. Beyrût: Daru's-Sakî, 1422/2001.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, ty.

Bezzâr, Ebû Bekir Ahmed b. Amr el-İtkî. *el-Bahru'z-zehhâr*. thk. Mahfûzurrahmân Zeynullâh - Âdil b. Sa'd - Sabrî Abdulhâlîk eş-Şâfiî. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1988/2009.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *İhyâü ulümü'd-dîn*. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ty.

Harâitî, Ebû Bekir Muhammed b. Cafer b. Muhammed b. Sehl es-Sâmîrî. *İtilâlu'l-kulüb*. thk. Hamdî ed-Demirdâş - Nizâr Mustafâ el-Bâz. Riyâd: 1421/2000.

Harman, Ömer Faruk. "Kadın". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/82-86. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm. *Meâlimü's-sünen şerhu Süneni- Ebû Dâvûd*. Haleb: Matbaatü'l-İlmiyye, 1934.

İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî. *el-İstizkâr*. thk. Sâlim Muhammed Atâ - Muhammed Alî Muavvid. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000.

İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî. *et-Temhîd limâ fi'l-el-muvatta mine'l-meânî ve'l-esanîd*. thk. Mustafa b. Ahmed Ulvî. Mağrib: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1387.

İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullâh. *el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl*. thk. Mâzin Muhammed es-Sersâvî. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1434/2013.

İbn Ebî Şeybe, İbn Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Kitâbü'l-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.

İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Fethü'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhammed Fuât Abdülbâkî. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1379.

İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Tehzîbü't-Tehzîb*. Hind: Dâiratü'l-Meârifî en-Nizâmiyye, 1326.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed el-Endelüsî. *el-Muhallâ bi'l-âsâr*. thk. Abdülğaffâr Süleymân el-Bündârî. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1424/2002.

İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Ahmed el-Büstî. *es-Sahîh*. thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988.

İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Ahmed el-Büstî. *es-Sikât*. Hindistan: Dâiratü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1393/1973.

İbn Huzeyme, Ebû Bekir Muammed b. İshâk en-Nisâbüri. *Sahîhu İbn Huzeyme*. thk. Muhammed Mustafâ el-A'zamî. Beyrût: el-Mektebu'l-İslâmî, 1424/2003.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Kâmil Karabellî. Beyrût: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.

İbn Kayyim, Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb el-Cevzîyye. *İ'lâmü'l-muvakkîn an Rabbi'l-âlemin*. thk. Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasan Âlu Süleyman. Suudi Arabistan: yy.1423.

İbn Receb, Ebû'l-Ferec Zeynuddîn Abdurrahmân b. Ahmed el-Hanbelî. *Fethü'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhammed b. Şa'bân b. Abdilmuksîd vd. Medine: Mektebetü'l-Gurabâi'l-Eseriyye, 1417/1996.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *et-Tabakâtü'l-kübrâ et-Tabakâtü'r-râbia mine's-sahâbe*. thk. İhsân Abbâs. Beyrût: Dâru Sa'dır, 1968.

İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım. Medine: Mecmeu'l-Melik Fahd, 1416/1995.

İsbehânî, Ebû'l-Ferec el-İsbehânî. *Kitâbu'l-Eğânî*. thk. Semîr Câbir. Beyrût: Dâru'l-Fikr, ty.

İsfehânî, Ahmed b. Abdullah b. Ahmed. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtu'l-aşfiyâ*. Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-Arabî, 1974.

Kahraman, Abdullah. “Klâsik Fıkıh Literatüründe Kadının Cemaatle İbadet Konusundaki Yaklaşımlarda Fitne Söyleminin Rolü -Eleştirel Bir Bakış”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 4/2 (Eylül 2004), 59-80.

Karacabey, Salih. “Hadislerin Metin Tenkidinde Fiilî Sünnete Müracaatın Önemi Bağlamında Kadınların ve Çocukların Camiye Gitmeleri ile İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Ocak 2000), 253-276.

Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh. *el-Mudevvene*. Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415/1994.

Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh. *el-Muvatta*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1985.

Munzirî, Ebû Muhammed Abdulazîm b. Abdilkavî. *et-Terğîb ve't-terhîb mine'l-hadîsi ş-şerîf*. thk. İbrâhîm Şemseddîn. Beyrût: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1417H.

Müslim, Ebû'l-Hüseyn el-Haccâc en-Nisâbüri. *Sahîhi Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1955-1956.

Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Hasen Abdülmünim Şelebî. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2000.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmû şerhu'l-muhezzeb*. thk. es-Sübki ve el-Mutiî. Dâru'l-Fikir.

Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsüleimme. *el-Mebsût*. Beyrût: Dâru'l Ma'rife, 1414/1993.

Sülemî, Abdülmelik b. Habîb. *Edebü'n-nisâ*. thk. Abdülmecid Türki. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî.

Sütçü, Kübra. *Hadisler Bağlamında Kadınların Camide Cemaatle Namaza Katılımı Meselesi*. Eskişehir: Eskişehir Osman Gazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed eş-Şâmî. *el-Mu'cemu'l-evsat*. thk. Târık b. İvadillâh b. Muhammed - Abdulmuhsin b. İbrâhîm el-Hüseynî. Kahire: Dâru'l-Haremeyn, ty.

Tayâlisî, Süleymân b. Dâvûd. *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*. thk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Türki. Mısır: Dâru Hicr, 1999.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Tertîbu İleli't-Tirmizî'l-kebîr*. thk. Subhî es-Sâmerrâî - Ebû'l-Muâti en-Nürî. Beyrût: Mektebetü'n-Nahdeti'l-Arabiyye, 1409.

Tırabzon, Abdullah. “Kadınların Cemaatle Kılınan Namazlara İştiraki ve Namazlarının Edası”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2016), 179-204.

Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr el-Mekkî. *ed-Du'afâu'l-kebîr*. thk. Abdülmü'tî - Emîn Kal'acı. Beyrût: Dâru'l-Mektebeti'l-İlmiyye, 1984.

Yahyâ b. Maîn, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Maîn. *Târîhu İbn Maîn-Rivâyetu'd-Dûrî*. thk. Abbâs b. Muhammed ed-Dûrî. Kahire: Dâru'l-Fârûk, 1434/2013.

Yeşil, Mahmut. “Kadınların Cemaate İştiraki İle İlgili Hadisler Üzerine Bir İnceleme”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/17 (Haziran 2004), 47-62.

Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Mizânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1963.

Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Telhîsu kitâbi'l-mevzû'âtı li-İbnü'l-Cevzî*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1998.

SEZAI KARAKOÇ'UN ESERLERİNDE KULLANDIĞI RİVAYETLER VE BUNLARA GETİRDİĞİ YORUMLAR*

HADITHS USED BY SEZAI KARAKOÇ IN HIS WORKS AND THE COMMENTS ON THEM

Geliş Tarihi: 22.12.2022 Kabul Tarihi: 01.06.2023

@ İBRAHİM SAYLAN

DR. ÖĞR. ÜYESİ

OSMANIYE KORKUT ATA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0001-8462-8927

ibrahimsaylan@osmaniye.edu.tr

ÖZ

Şair, mütefekkir, sanatkâr ve daha birçok özelliğe sahip Sezai Karakoç (ö. 2021); kendisini bir diriliş eri olarak görmüş ve peygamberlerin izinde taş taşıyan bir işçi olarak tanımlamıştır. O, diriliş mefkûresini, son peygamberin sancağı altına sığınma ve sünnetini ihya etme olarak açıklamıştır. Bununla beraber Karakoç, doğrudan Hz. Peygamber'den (s.a.s.) rivayet aktarma yoluna fazla başvurmamıştır. Hadis ilmiyle yakın münasebeti olmayan bir fikir insanının eserlerinde hadislere yer verip vermediği; verdi ise hangi hadislere ne ölçüde yer verdiği merakımızı celp etmiştir. Karakoç bazı eserlerinde "Ulu Peygamber buyurmuştur", "hadisi şerifte gelmiştir" veya "Büyük Peygamberin buyurduğu şekilde" gibi ifade kalıplarıyla rivayetler takdim etmiştir. Karakoç'un "kötülüğün düzeltilmesi" hadisini, "kötülüğü yok etmeye gücün yetmedi diye bir kötülüğe alışma" şeklindeki yorumu; "büyük cihad"ı, "inanın kişinin kendi içindeki putu kırma" olarak açıklaması ve bunların dışında başka hadislere getirdiği yorumlar dikkat çekmektedir. Bu nedenle çalışmada Karakoç'un eserlerinde kullandığı rivayetlerin kaynakları ve sıhhatinin yanı sıra bunlara getirdiği yorumlar da tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Sezai Karakoç, Diriliş, Ulu Peygamber, Yorum.

ABSTRACT

Sezai Karakoç (d. 2021), who is a poet, thinker, artist and many more, saw himself as a revivalist and defined himself as a worker carrying stones in the footsteps of the prophets. He explained the idea of awakening as taking shelter under the banner of the last prophet and reviving his sunnah. However, the author directly did not use the way of transmitting narrations from the Prophet much. Whether an intellectual who has no close relationship with the science of hadith included hadiths in his works; If he gave a place to which hadiths and to what extent, it aroused our curiosity. In some of his works, Karakoç presented narrations with phrases such as "The Great Prophet commanded", "It is mentioned in the hadith" or "As the Great Prophet commanded". He also offers his own interpretations of hadiths, such as his interpretation of the hadith on "correcting evil" as "not getting used to an evil just because you cannot eliminate it" and his explanation of the "great jihad" as "breaking the idol within oneself" for believers. Therefore, in this study, not only the sources and authenticity of the hadiths used by Karakoç in his works are examined, but also the interpretations he provides for them are identified.

Keywords: Hadith, Sezai Karakoç, Revival, Great Prophet, Comment.

SUMMARY

The present study is comprised of the narrations and commentaries that the author conveys in his prose works. Karakoç has written extensively about the Prophet Muhammad and his way of life in his works, but he has not relied heavily on direct quotations from the Prophet in his writings. While Karakoç does not include narrations in some of his works, in others such as “Diriliş neslinin Amentüsü”, “Gündönümü”, and “Fizikötesi Açıdan Ufuklar”, he cites more narrations compared to others.

In this study, 26 narrations are identified in Karakoç’s works in which he attributes them to the Prophet Muhammad through explicit statements such as “The Great Prophet said” or “As mentioned in the hadith”. Each narration is numbered and an attempt is made to rank them from the strongest to the weakest in terms of their authenticity.

These narrations that Karakoç attributes directly to the Prophet Muhammad can be evaluated in terms of their authenticity in three groups.

These narrations that Karakoç attributes directly to the Prophet Muhammad can be evaluated in terms of their authenticity in three groups. The first group comprises the first seventeen (1-17) narrations, which are all from “sahih” (authentic) hadiths. These narrations cover topics such as delivering the message, the implementation of punishments, believers being like a single body, causes of destruction, the arrival of a renewer in every century, Khalid bin Walid being referred to as Allah’s sword, the importance of knowledge, awareness of being part of a community, having good morals, the rank of martyrdom, supporting Islam, the conquest of Istanbul, and the abundance of Allah’s mercy, forgiveness, and love. Of these seventeen hadiths, seven are considered “muttafaqun alayh” (agreed upon by Bukhari and Muslim), two were reported separately by Bukhari and Muslim, and four are narrations outside of Bukhari and Muslim that are considered authentic. Although some of the chains of transmission for the narration “There is no blame on you today” are weak, there are also strong chains of transmission for it. The “Fath Hadith” is evaluated differently by some contemporary scholars of hadith, but the general consensus is that it is “sahih”.

Second group; consists of five (18-22) “weak” narrations. The first of these narrations, “The truth is the lost property of the believer,” is the narration of Ibrahim b. Fadl and it was considered

“weak” because of his bad memory. The second narration, “When the Prophet was shaking his spear at the Battle of the Trench...” contains a “weak” narrator, Maymun Abu Abdullah, in its chain of transmission. The third narration, “Beware of the foresight of a believer...” has an “obsolete” narrator, Muhammad b. Kathir, in its chain of transmission. The fourth narration, “Prayer is the pillar of religion,” is agreed to be “weak.” The fifth narration, “We have returned from the greater jihad,” is a well-known saying among the people and is attributed to Ibrahim b. Ayla.

The third group consists of four (23-26) narrations that are not found in the hadith sources. The first of these; We believe that the saying “Justice is the foundation of sovereignty” is a principle in the style of qawaid al-kulliyah (based on some evidence). The second; The phrase “he who is silent in the face of injustice is the mute devil” is accepted as “ennobled” and as a word belonging to Qushayri’s teacher Daqqaq, although it did not reach the Prophet. The third, “The scholars of my ummah are like the prophets of the Children of Israel,” has been evaluated by scholars as having no origin and not appearing in a reliable source. The fourth, “The key to the unseen...” is a saying whose source cannot be traced back to any narration or any other way. The issue of where Karakoç found and quoted it arouses our curiosity.

We can say that Karakoç benefited from figures such as Ghazzali, Muhyiddin al-Arabi, Mawlana, Molla Jami, Imam al-Rabbani, İbrahim Hakkı Erzurumi, Hacı Bayram Veli, Sa’d al-Din al-Kashghari, Ahmet Rufai, and Necip Fazıl, whom he occasionally mentioned and named in his works. It is rare for him to mention the sources of his quotations. He did not provide the sources of the verses and hadiths he mentioned in his works. In a conversation with him, when it was reminded that the sources of hadiths were not given in his works, he replied, “We must have found them somewhere and written them down.” Considering the narrations Karakoç conveyed, it can be said that he consulted secondary works, namely compilation works.

As a result, most of the narrations that Karakoç conveyed are “*ṣaḥiḥ* (authentic)” in hadith sources. Although some narrations are accepted as “weak” or “legitimate” in terms of their source, it is understood that some of them are either the words of the Companions or the principles accepted by the Sufis.

GİRİŞ

Türkiye'nin önemli şair, sanatçı ve düşünürlerinden biri olan Sezai Karakoç, 1933 yılında Diyarbakır'ın Ergani ilçesinde tüccar bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Karakoç, ilkokulu Ergani'de, ortaokulu Kahramanmaraş'ta ve liseyi Gaziantep'te tamamlamıştır. O, 1950 yılında Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'ni kazanmış ve 1955 yılında fakültenin mali şubesinden mezun olmuştur.¹

Karakoç, lise yıllarında okulun duvar gazetesinde şiir yazmaya başlamış ve bunu 1949 yılında Büyük Doğu dergisinde sürdürmüştür. O, giderek bu dergi çevresinde etkin ve tanınan bir kişi olmuştur. Karakoç, bir süre mali kontrolölük yaptıktan sonra memuriyet hayatını bırakmış ve bütün vaktini yazı yazmaya ayırmıştır.² Nazım ve nesir türlerinin her birinde ayrı ayrı eserler kaleme alan Karakoç; kendi kurduğu Diriliş Yayınları vasıtasıyla insanlara fikirlerini ulaştırmaya çalışmıştır.

Karakoç'un şairliği, edebî yönü, diriliş mefkûresi, sosyolojik tahlilleri gibi birçok yönü; lisansüstü teze ve bilimsel makaleye konu olmuştur. Ancak tespit edebildiğimiz kadarıyla onun eserlerinde kullandığı hadisler ve onlara yaklaşım biçimiyle ilgili her hangi bir çalışma bulunmamaktadır. Fikirleri ve yazılarıyla yaşadığı döneme damgasını vuran bu düşünürün eserlerinde kullandığı hadisler ve onlara getirdiği yorumların kıymetli olduğu kanaatindeyiz. Karakoç, kullandığı rivayetleri herhangi bir kaynak vermeden Türkçe olarak aktarmıştır. Bu sebeple çalışmamızın amacı; onun eserlerinde doğrudan Resûlullah'a nispet

* Bu makale 26-28 Mayıs 2022 tarihlerinde Diyarbakır'da düzenlenen Uluslararası Sezai Karakoç isimli sempozyumda sunulan ve özeti yayımlanmış olan "Sezai Karakoç'un Eserlerinde Aktardığı Hadisler ve Bunlara Getirdiği Yorumlar" başlıklı tebliğin geliştirilmiş halidir.

¹ Bk. Turan Karataş, *Sezai Karakoç (Hayat-Sanat-Tenkrit)* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994), 1-3.

² Karataş, *Sezai Karakoç*, 19-20.

ederek aktardığı rivayetlerin hadis kaynaklarındaki yerlerini göstermek ve bunların sıhhat derecelerini ortaya koymaktır. Bununla birlikte onun hadise getirdiği yoruma da işaret ettik. Ayrıca araştırmacıların rahat ulaşabilmeleri için hadislerin Arapça metninin ilgili kısmını aktardık. *Sahihayn'da* yer alan hadisler için ayrıca sıhhat değerlendirmesinde bulunmadık. Sıhhatlerinde ittifak edilmeyen hadisler için yapılan değerlendirmeler aktarıldıktan sonra kendi kanaatimizi de açıkladık. Çalışmamızda ele aldığımız yirmi altı rivayeti Karakoç'un kırk bir eserini inceleyerek tespit ettik.³

1. Sezai Karakoç'un Doğrudan Hz. Peygamber'e Nispet Ettiği Rivayetler ve Yorumları

Bu çalışmada Karakoç'un "Ulu Peygamber buyurmuştur", "hadis-i şerifte gelmiştir" ve "Büyük Peygamberin buyurduğu şekilde" diyerek doğrudan Allah Resûlü'ne (s.a.s.) nispet ettiği rivayetler ele alınmıştır. Bu rivayetler belli bir gruplandırmaya gidilmeksizin mevsukiyeti sahihten ziyâfa doğru numaralar verilmek suretiyle sıralanmıştır. Önce Karakoç'un rivayetleri kendi lafızlarıyla dipnotta kaynağı verilerek aktarılmış; ardından o rivayetin kaynakları, sıhhati ve Karakoç'un rivayete getirdiği yorum tespit edilmiştir.

1. Rivayet: "Peygamber Efendimiz, Mekke'nin tehlike anlarında halkı toplayarak; Ben size desem ki; şu tepenin ardında düşman var. Bana inanır mısınız? Halk evet, inanırız deyince, Öyleyse size diyorum ki Allah'a inanın, buyruklarına ve yasaklarına uyun. Aksi halde sizin için tepenin ardındaki düşmandan daha büyük tehlike var."⁴

Buhârî (ö. 256/870), Müslim (ö. 261/875) ve daha başka muhaddislerin, Abdullah b. Abbas'tan (ö. 68/687-688) aktardığına göre Resûlullah "*Yakın akrabamı da uyar!*"⁵ âyeti nazil olunca Safâ tepesine çıkarak Kureyşliler'e haykırması ve onların toplanmasını sağlamıştır. Kureyşliler toplandıktan sonra Allah Resûlü onlara bazı sorular yönelterek hitapta bulunmuş ve ar-

³ Bu çalışmada incelenen eserler şunlardır: *Diriliş Neslinin Amentüsü, Gündönümü, Edebiyat Yazıları I, Edebiyat Yazıları II, Edebiyat Yazıları III, Farklar, İnsanlığın Dirilişi, Ruhun Dirilişi, Yitik Cennet, Yapı Taşları I, Yapı Taşları II, Dirilişin Çevresinde, Gün Saati, Sür, Sütun, Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi I, Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi II, Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi III, Çıkış Yolu I, Çıkış Yolu II, Çıkış Yolu III, Unutuş ve Hatırlayış, Çağdaş Batı Düşüncesinden, Çağ ve İlham I, Çağ ve İlham II, Çağ ve İlham III, Çağ ve İlham IV, Diriliş Mustusu, Makamda, İslâm Toplumunun Ekonomik Strüktürü, Düşünceler I, Düşünceler II, Tarihî Yol Ağzında, Varolma Savaşı, Mehmet Âkif, Mevlâna, Samanyolunda Ziyafet, Armağan, İslâm, Kıyamet Aşısı, Gün Doğmadan.*

⁴ Sezai Karakoç, *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi II* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2015), 155.

⁵ *Kur'an Yolu* (Erişim: 16 Ekim 2022), eş-Şu'arâ 26/214.

dından “O halde ben size şiddetli bir azabı haber veren bir uyarıcıyım.” (فَإِنِّي نَذِيرٌ لَّكُمْ بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ) diyerek İslâm’ı açıkça tebliğ etmiştir.⁶

Karakoç, “Dava Ahlâkı” adlı yazısında, hadis ve siyer kaynaklarında tafsilatlı bir şekilde yer alan bu hadisi, muhtasar olarak zikretmiştir. Ardından hadisteki bu çağırının dava adamları için ebedî misal olduğunu; dava adamının halkını, ülkesini, her türlü tehlikeye karşı korkmadan, çekinmeden uyarması ve herkesi bu tehlikelere karşı önlem almaya çağırması gerektiğini belirtmiştir.⁷

2. Rivayet: “Bana yürüyerek gelene, ben koşarak giderim.”⁸

Buhârî, Müslim ve daha başka muhaddislerin, Ebû Hüreyre’den (ö. 58/678) aktardığına göre Resûlullah: “Yüce Allah buyuruyor ki: Kulum beni nasıl düşünüyorsa ben öyleyim. O beni anarken ben onunla beraberim. O beni kendi başına anarsa, ben de onu kendim anarım. O beni bir topluluk içinde anarsa, ben onu daha hayırlı bir topluluk içinde anarım. O bana bir karış yaklaşırsa, ben ona bir arşın yaklaşıyorum. O bana bir arşın yaklaşırsa, ben ona bir kulaç yaklaşıyorum. O bana yürüyerek gelirse, ben ona koşarak gelirim.” buyurmuştur.⁹ Kudsî sîgasıyla aktarılan bu “müttefekun aleyh” hadis en meşhuru Ebû Hüreyre’den olmak üzere, Ebû Zer (ö. 32/653)¹⁰ ve Enes b. Mâlik’ten (ö. 93/711-712)¹¹ de rivayet edilmiştir.

Karakoç; “Sebeplerden Biri” adlı yazısında; insanın kendi emeğiyle kazandığını hak ettiğini, çalışana yardım edildiğini ifade ettikten sonra, “Tanrı’nın kutsal hadiste; Bana yürüyerek gelene, ben koşarak giderim dediğini, bundandır ki hiç yürümeden bu sonucun sağlanamayacağını ve duran kişinin Tanrı’nın kendine doğru yürüyeceğini sanmaması gerektiği-

⁶ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 1421/2001), 4/329; 5/17; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-Şahîh*, thk. Muhammed Zühayr b. Nâsir en-Nâsir (b.y.: Dâru Tavki’n-Necât, 1422/2002), “Tefsîr/Şu’arâ”, 26; “Tefsîr/Sebe”, 34; “Tefsîr/Tebbet”, 111; Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbüri, *el-Câmi’u’s-Şahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî (Beyrût: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, ts.), “İmân”, 355; Ayrıca rivayetin farklı geliş şekilleri için bk. İbrahim Saylan, “Tedvin Döneminin Son Ürünlerinden Ebû’l-Yemân’ın Hadis Cüz’ü”, *Hicrî İkinci Asırda İslâmî İlimler* 3, ed. Hidayet Aydar vd. (Ankara: İksad Uluslararası Yayınevi, 2022), 3/240.

⁷ Karakoç, *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi II*, 155.

⁸ Sezai Karakoç, *Gün Saati* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2015), 228.

⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 12/385; 16/166; Buhârî, “Tevhîd”, 15; Müslim, “Zikr”, 2, 21; Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. (Mısır: Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1395/1975), “De’avât”, 132; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî (Kahire: Dâru İhyâi’l-Kütübî’l-Arabîyye, 1336/1918), “Edeb”, 58.

¹⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 35/289; Müslim, “Zikr”, 22; İbn Mâce, “Edeb”, 58.

¹¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19/301; 19/328; Müslim, “Zikr”, 20.

ni” belirtmiştir.¹² Karakoç’un aktardığı bu rivayet, birçok kaynakta yer alan ve yukarıda aktardığımız uzun kudsî hadisin son kısmında (إِذَا أَتَانِي يَمِشِي أَتَيْتُهُ هَرَوَلَةً) geçmektedir. Karakoç’un “kudsî hadis” kavramı yerine “kutsal hadis” tabirini kullanmış olması; hadiste geçen “gelirim” (أَتَيْتُهُ) kelimesi yerine “giderim” şeklinde kullanmış olması, onun rivayeti sadece muhteva olarak bildiğini ve hadis istilahına da tam olarak vakıf olmadığını göstermektedir.

3. Rivayet: “Allaha yemin olsun ki, aynı suçu kızım Fatıma işlemiş olsaydı, onu da cezalandırmaktan çekinmezdim.”¹³

Kütüb-i Sitte müelliflerince Hz. Âişe (ö. 58/678) validemizden aktarılan bu rivayetin öncesinde; Fetih Gazası’nda Benî Mahzûm kabilesinden hırsızlık yapan (Fâtıma isimli) kadının hali Kureys’i üzmüş, bu konuda Resûlullah (s.a.s.) ile kimin konuşacağı, bu işe kimin cesaret edebileceği düşünülürken Hz. Peygamber’in sevdiği Üsâme bu iş için ikna edilmiştir. Üsâme, Resûlullah ile konuşunca onun yüzünün rengi değişmiş bunun üzerine bir hutbe irad ederek hadisi (وَإِيمَ اللَّهِ لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ سَرَقَتْ لَقَطَعْتُ يَدَهَا) aktarmıştır.¹⁴

Karakoç, “Yasaya Uymak” adlı yazısında şunları zikretmiştir: Peygamber Efendimiz hırsızlık yapan bir kızın cezalandırılmasını buyurduğunda, bazıları onun bir kabile reisinin kızı olduğunu ileri sürerek bağışlanmasını istemişler. Peygamber Efendimiz geçmiş medeniyetlerin, zengin ve güçlüler suç işlediğinde onları cezalandırmayıp fakirler ve güçsüzler işlediğinde cezalandırdıklarını, adaletle davranmadıklarını ve yasanın uygulanmasında böyle bir ayırım yaptıkları için battıklarını söylemiş ardından yukarıdaki ibareyi tırnak içinde ilave etmiştir.¹⁵

Karakoç’un kendi kelimeleriyle aktardığı bu rivayet, birçok kaynakta aynen mevcuttur.

4. Rivayet: “Allah’ım, onları bu hareketlerinden dolayı azabına çarptırma çünkü onlar bilmiyorlar.”¹⁶

Abdullah b. Mes’ûd (ö. 32/652) şöyle demiştir: “Şimdi ben Peygamber’in (s.a.s.) yüzüne bakıp görür gibiyim: O, peygamberlerden birini hikâye ediyordu ki, kavmi onu dövmüş ve kanını akıtmıştır. Fakat o, yüzünden hem kanını siliyor hem de: Yâ Rab! Kavmime mağfiret eyle, çünkü

¹² Sezai Karakoç, *Gün Saati (Günlük Yazılar IV)* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2015), 228.

¹³ Karakoç, *Gün Saati*, 269.

¹⁴ Buhârî, “Enbiya”, 54; “Hudûd”, 13; Müslim, “Hudûd”, 8, 9; İbn Mâce, “Hudûd”, 6; Süleymân b. el-Eş’as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Suriye: Dârü’r-Risâti’l-Âlemiyye, 1430/2009), “Hudûd”, 5; Tirmizî, “Hudûd”, 6; Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünen (el-Müctebâ)*, thk. Abdulfettâh Ebû Guddê (Halep: Mektebetü’l-Matbûâtî’l-İslâmiyye, 1406/1986), “Kat’u’s-Sârik”, 6.

¹⁵ Karakoç, *Gün Saati*, 269.

¹⁶ Sezai Karakoç, *Gündönümü* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 1995), 47.

onlar bilmiyorlar! (رَبِّ اغْفِرْ لِقَوْمِي فَإِنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ) diyordu.”¹⁷

Karakoç; “Diriliş Köprüsü” adlı yazısında Hazreti Peygamber’in de Kureys’in azgın bir kinle saldırma anlarında, ellerini havaya doğru kaldırarak: “Allah’ım, onları bu hareketlerinden dolayı azabına çarptırma çünkü onlar bilmiyorlar” diyerek onlara beddua yerine, hidayete ermeleri için dua ettiğini zikretmiştir.¹⁸

Allah Resûlü, kendi hayatında geçen bir olayı değil geçmiş peygamberlerden birinin başından geçen bir olayı aktarmıştır. Başta Buhârî ve Müslim olmak üzere daha birçok muhaddis bu olayı Abdullah b. Mes’ûd’dan aktarmışlardır. Hadis, yukarıda aktardığımız şekliyle “müttefekun aleyh” olarak bulunmakta ve hadisin sıhhat açısından herhangi bir problemi görülmemektedir. Ancak Karakoç’un bu olayın Hz. Peygamber’in başından geçtiğini söyleyerek aktarmış olması ya bilgi eksikliğinden, ya sehven olmuş veya başka bir bilgi kaynağını kullanmıştır.

5. Rivayet: “Allah’ın kınından sıyrılmış kılıcı, Seyfullah-ı meslül”¹⁹

Halid b. Velid’in (ö. 21/642) Allah’ın kılıcı olduğuna dair birkaç hadis vardır. Bunlardan birisi Abdullah b. Abbas’ın Halid b. Velid’den aktardığı “Keler yemenin” caiz olduğunu bildiren rivayet ile birlikte (خَالِدُ بْنُ الْوَلِيدِ، الَّذِي) (كَهْلَرِ يَمَنِينَ) zikredilmiştir.²⁰ Bir diğeri ise Mûte Savaşı’nın komutanlarının sırasıyla şehit düştüklerini haber veren ve ardından Resûlullah’ın gözü yaşlı bir şekilde Halid’i kastederek “Nihayet sancağı Allah’ın kılıçlarından bir kılıç aldı da, sonunda Allah o orduya fethi müyesser kıldı.” buyurduğu hadistir.²¹ Halid b. Velid’in Allah’ın kılıcı olduğuna dair daha başka rivayetler de bulunmaktadır.²²

Karakoç, “Dünya Görüşümüz” adlı yazısında İslâm’ın başına gelenlerin onun büyük gücünün bulunmayışından kaynaklandığını ifade etmiş ve bu gücü daha somut şekilde sembolize ederek Peygamber Efendimizin Halid b. Velid’e “Allah’ın kınından sıyrılmış kılıcı, Seyfullah-ı meslül” dediğini aktarmıştır. Hadisin ardından Karakoç, o kılıç olmadığı için bizlere

¹⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/104; Buhârî, “Enbiyâ”, 54; “İstitâbe”, 5; Müslim, “Cihâd”, 105; Ebû Dâvûd, “Fiten”, 23. Bu lafız tek başına mürsel olarak da gelmektedir. Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî el-Beyhakî, *Şu’abü’l-îmân*, thk. Muhammed es-Saîd (Beyrût: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1410/1989), 3/45; Ayrıca bk. Ömer Faruk Akpınar, “Şems-i Tebrîzî’nin Makâlat’ında Hadis Kullanımı”, *Selçuklu Medeniyeti Araştırmaları Dergisi (SEMA)* 6 (Aralık 2021), 95 (121 nolu dipnot).

¹⁸ Karakoç, *Gündönümü*, 47.

¹⁹ Sezai Karakoç, *Çıkış Yolu II* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2017), 96.

²⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 28/14; Buhârî, “Et’ime”, 10; Müslim, “Sayd”, 44.

²¹ Buhârî, “Megâzî”, 46; “Ashâb”, 26.

²² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 37/246, 258; Tirmizî, “Megâzî”, 50.

zulümler yapıldığını ve medeniyetimizin bugün en zayıf dönemini yaşadığını belirtmiştir.²³

Hadis kaynaklarında Halid b. Velid'in "Allah'ın kılıcı" sıfatıyla anılması oldukça meşhur bir bilgidir. Ancak Karakoç'un kullanmış olduğu "Seyfullah-ı meslül" (سَيْفُ اللَّهِ الْمَسْلُولُ) ibaresi yaygın olarak bulunmamakla beraber bazı kaynaklarda geçmektedir.²⁴ Karakoç'un güç ve kuvvetin sembolü olarak nitelendirdiği sahâbî Halid b. Velid hakkındaki bilgi *Sahihayn* ve daha başka kaynaklarda aynen yer almaktadır.

6. Rivayet: "Bütün Müslümanlar tek bir vücut gibidir. Vücudun bir bölümündeki yarayı bütün vücut onarmaya koşmaz ve bunun için çalışmazsa hiç şüphesiz bütün vücudun yara bere içinde kalacaktır."²⁵

Nu'mân b. Beşîr'den (ö. 64/684) Şeyhân ve daha başka muhaddislerce aktarılan bu hadisi²⁶, (مَثَلُ الْمُؤْمِنِينَ فِي تَوَادُّهِمْ، وَتَرَاحُمِهِمْ، وَتَعَاطُفِهِمْ مَثَلُ الْجَسَدِ) Karakoç yorumlayarak aktarmıştır. O, "Bütünlük Şuuru" adlı yazısında; biz öbür Müslümanların durumuna bu kadar ilgisiz kaldıkça, bizi de aynı sonun beklemesinin ilâhî adaletin şaşmaz bir tecellisinden başka bir şey olmayacağını ifade ettikten sonra Ulu Peygamber'in buyurduğu gibi diyerek hadisi aktarmıştır.²⁷ Sahih kaynaklarda yer alan ve Müslümanları bir bütün olarak kabul eden bu hadisi Karakoç, yerinde zikrederek Müslümanların sorumluluklarını hatırlatmıştır.

7. Rivayet: "Din, Süreyya'ya çekilse, Asyalı bir genç onu yere indirir."²⁸

Buhârî, Müslim ve daha başka muhaddislerce aktarılan bu hadisin (لَوْ أَنَّهُ الْإِيمَانُ عِنْدَ الْغُرَبَاءِ؛ لَتَأَلَّهُ رِجَالٌ مِنْ هَؤُلَاءِ) öncesinde Ebû Hüreyre; Resûlullah'ın yanında oturduğu bir esnada Cuma Sûresinin indiğini, Allah Resûlü "Henüz kendilerine katılmamış bulunan daha başkalarına da (elçi gönderilmiştir)"²⁹ âyetini okuduğunda bir adamın âyette bahsedilenlerin kimler olduğunu sorduğunu nakletmiştir. Resûlullah buna cevap vermek istemese de adam sorusunu üç defa tekrarlayınca Allah Resûlü, Selman-ı Farisî'nin üzerine

²³ Karakoç, *Çıkış Yolu II*, 96.

²⁴ Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe, *el-Muşannef fi'l-eḥâdis ve'l-âsâr*; thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1989), 14/513; İbn Hibbân, *es-Sahih*, 15/565; İsmail Hakkı Bursevî, *Rûḥu'l-beyân* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), 10/100.

²⁵ Sezai Karakoç, *Sütun* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2017), 550.

²⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 30/323, 330; Buhârî, "Edeb", 27; Müslim, "Birr", 66, 67.

²⁷ Karakoç, *Sütun*, 550.

²⁸ Sezai Karakoç, *Yapı Taşları I* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 1999), 151.

²⁹ el-Cuma 62/3.

elini koyarak hadisi irad etmiştir.³⁰

Bu hadisin bir başka tariki “Din Süreyya/Ülker yıldızında olsa Acem evladından bir adam gidecek eline alacaktır.” şeklinde geçmektedir.³¹ Karakoç “Devreden Çıkan” adlı yazısında İslâm’ın yanlış, yoz yolların yarıdıcısı olamayacağını; İslâm’ın sağlıklı, diri, inançlı ruhların ve toplumun hayat sistemi olduğunu belirttikten sonra rivayeti aktarmıştır. Rivayetin ardından o, hadiste bahsi geçen gencin İmâm-ı Âzam (ö. 150/767), İmâm-ı Gazzâlî (ö. 555/1111), Mevlana (ö. 672/1273) ve daha nice büyüklerimiz olduğunu söylemiş ve “o genç, sensin ey genç!” seslenişiyile konuyu tamamlamıştır.³²

Karakoç’un, “bir Farisî” yerine “Asyalı bir genç” lafzıyla hadisi aktarması bir yorum olsa gerektir. Karakoç’un hadisteki birden kastı, mücerret bir olarak anlamamış olması ve Acemle kastedilenlerin sadece Farisî kökenli kimseler olmadığı yorumunun doğru bir yaklaşım olduğunu düşünmekteyiz. Karakoç, hadisteki maksadı doğru anlamış, hadisi mana olarak ve dikkat çekici bir üslupla aktarmıştır. Buna yakın olabilecek bir yorum da Müslim’in şerhinde Ahmed Davudoğlu’ndan (ö. 1983) gelmiştir.³³

8. Rivayet: “Benim en büyük mucizem Kur'an-ı Kerim'dir.”³⁴

Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve Buhârî iki farklı şeyhinden aktardığı Ebû Hüreyre’nin rivayetine göre Resûlullah “Bana ihsan olunan mucize ancak Allah’ın bana vahyettiği Kur'an'dır.” (وَأِنَّمَا كَانَ الَّذِي أُوتِيْتُ وَحْيًا أُوحَاهُ اللَّهُ إِلَيَّ،) buyurmuştur.³⁵

Karakoç, Medine vesikasına göre yaşanması gerektiğini savunan bir kesime cevap sadedinde; “Kur'an-ı Kerimi bir kenara bırakacakmışız bir takım kişilere kalırsa, biz Medine vesikasına göre yaşayacakmışız! Peki o zaman Peygamber Efendimiz neden Kur'an-ı Kerim'i bize getirdi ve benim en büyük mucizem budur, dedi ve Medine vesikasını söylemedi? Medine vesikası denilen hadise, Medine’ye ilk gidildiği zaman oradaki Yahudilerle ve daha henüz İslâm’a gelmemiş bazı Arap kabileleriyle yapılmış geçi-

³⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 15/237; Buhârî, “Tefsîr/Cum'a”, 3; Müslim, “Fedâil”, 231; Tirmizî, “Tefsîr”, 62; “Menâkıb”, 71.

³¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 15/237; Müslim, “Fedâil”, 230; Tirmizî, “Tefsîr”, 47.

³² Karakoç, *Yapı Taşları I*, 151.

³³ “Bu hadisin fazileti bilumum Fâris evlâdına şamil ve şüphesiz meşhur sahâbî Selmân-ı Farisî bu faziletin başında olmakla beraber yine şüphesiz ki, bunda İmam Ebû Hanife Numan b. Sabit’in büyük menkıbesi vardır. Hatta hadisten onun kastedilmiş olması mümkündür.” Ahmed Davudoğlu, *Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi* (İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1983), 10/477.

³⁴ Karakoç, *Çıkış Yolu II*, 193.

³⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 14/190, 15/515; Buhârî, “Fedâilü'l-Kur'ân”, 1; “İ'tisâm”, 1.

ci bir antlaşmadır. Peygamberimizi baş tanıyorlardı o antlaşmada ve tabii Peygamberimiz bunu geçici bir dönem için kabul etti.” diyerek itirazda bulunmuş ve ardından Medine vesikasının mahiyeti hakkında bilgiler aktarmıştır.³⁶

Buhârî'nin Kur'an'ın fazileti ile Kur'an ve Sünnet'e bağlılık bölümünde aktardığı bu hadisi Karakoç, Allah Resûlü'nden doğrudan alıntı yaparak rahatsız olduğu hususa tepki göstermiştir.

9. Rivayet: “Ben, beni seven kulumun gören gözü, işiten kulağı, tutan eli olurum.”³⁷

Buhârî ve daha başka muhaddislerce Ebû Hüreyre'den aktarılan ve birçok kaynakta “sahih” isnadla ve kudsi hadis formunda gelen bu rivayet, (فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ، كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ)، mufassal olarak aktarılmaktadır.³⁸

Karakoç bu hadisi, “Milli Mesaj” adlı yazısında değerlendirmiş ve bunu da “var olmak bir mesajı olmaktır.” sloganıyla ifade etmiştir. Karakoç; varlığın yaratıcının bir mesajı olduğunu, bunun içindir ki kendisine sınırlı bir hürlük tanınan insanın mutlak mesaja paralel ve yararlı bir mesaj taşınması halinde yaratıcı tarafından desteklenip güçlendiğini belirtmiş ve ardından “kudsi hadiste” diyerek rivayeti aktarmıştır.³⁹ Karakoç, “kudsi hadis” diyerek aktardığı bu rivayetin aynen kaynaklarda bulunmuş olması, bazen kavramları yerinde kullanmasa da onun hadis kültürüne sahip olduğunu göstermektedir.

10. Rivayet: “Geçmiş kavimler ve milletler bu tip tartışmalar yüzünden mahvolup gittiler.”⁴⁰

Karakoç, “İnsanlığın Dirilişi I” başlığı altında ele aldığı; insanın “geçmiş” olanla “gelecek” olan, “ortak” olanla “şahsi” olan, “şart”la “realite”, “fizik”le “metafizik” arasında bir denge kurması gerektiğini belirtmiştir. O, metafizik konulara dalıp güncel konuları ihmal eden bir topluluğa, “Ulu Peygamber” diyerek yukarıdaki uyarıları hatırlatmış; ardından da tarih, uygarlık ve büyük devletlerin batışlarında bu gerçeğin somut örneklerini

³⁶ Karakoç, *Çıkış Yolu II*, 193.

³⁷ Sezai Karakoç, *Farklar* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2011), 10-11.

³⁸ Buhârî, “Rikâk”, 38; Ebû Bekr Ahmed b. ‘Amr b. Abdilhâlık el-Bezzâr, *el-Müsned*, thk. Mahfuzurrahmân Zeynullâh vd. (Medine-i Münevvere: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1424/2003), 15/270; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Bustî, *Şaḥîḥu İbn Hibbân bi tertîbi İbn Balabân*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle 1414/1993), 2/58; Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebir*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ' (Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003), 3/482.

³⁹ Karakoç, *Farklar*, 10-11.

⁴⁰ Sezai Karakoç, *İnsanlığın Dirilişi* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 1987), 132.

verdiğini belirtmiştir.⁴¹

Karakoç'un bahsettiği dengeyi bozan metafizik konuları ile ilgili rivayetler çoktur. Bunlardan; Hz. Âişe'nin aktardığı "Kur'an'ın müteşâbihlerine tâbi olanları gördüğünüz vakit, onlardan sakının", (إِذَا رَأَيْتُمُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ،⁴² Abdullah b. Amr'ın (ö. 65/684-685) "Ehl-i Kitab'ın ihtilâfları sebebiyle helak olduğu"⁴³ ve Ebû Hüreyre'nin "Sizden önceki toplumlar çok soru sormaları ve peygamberlerine karşı ihtilâfları sebebiyle yok olmuşlardır."⁴⁴ rivayetlerini zikredebiliriz.

Karakoç'un belirttiği şekilde aynı lafızla olmasa da geçmiş ümmetlerin yok olma sebepleri, manası bilinmeyen şeylerden kaynaklandığını söyleyen Buhârî, Müslim ve daha başka muhaddislerce farklı lafızlarla birçok rivayet zikredilmiştir.

11. Rivayet: "Bir kötülük görürsen onu elinle düzelt, gücün yetmezse dilinle düzelt. Ona da gücün yetmezse, içinden onu kötü gör."⁴⁵

Ahmed b. Hanbel, Müslim, Ebû Dâvûd (ö. 275/889) ve daha başka muhaddislerin Ebû Saîd el-Hudrî'den (ö. 74/693-94) aktardığı bu hadisi (مَنْ رَأَى مِنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ)⁴⁶ Karakoç, "Sorumluluk Çağı" adlı yazısında her devirde, hayırlı bir topluluğun, toplumu yaşatma görevinin olduğunu ve kötülüğü ortadan kaldırmanın sürekli devam etmesinin İslâm'ın temel ilkelerinden biri olduğunu ifade ettikten sonra "Büyük Peygamber" diyerek hadisi aktarmıştır. Hadisin sonrasında Peygamber Efendimizin "yok etmeye gücün yetmedi diye bir kötülüğe alışma" demek istediğini belirtmiş ayrıca o, kötülüğe karşı savaşın kalpte, düşüncede ve toplumda olacağını söylemiştir.⁴⁷

12. Rivayet: "Ben, ahlâkı bütünlemek için gönderildim."⁴⁸

Ahmed b. Hanbel, Buhârî *el-Edebü'l-müfred*'de ve daha başka muhaddislerin Ebû Hüreyre'den aktardıklarına göre Allah Resûlü "Ben güzel ahlâkı tamamlamak için gönderildim." (إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ صَالِحَ الْأَخْلَاقِ) buyurmuş-

⁴¹ Karakoç, *İnsanlığın Dirilişi*, 132.

⁴² Buhârî, "Tefsîr/Âl-i İmrân", 7; Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. el-Fazl ed-Dârimî, *es-Sünen*, thk. Hüseyin Selim Esed (Riyad: Dârü'l-Muğnî, 1412/2000), "Mukaddime", 19; Müslim, "İlim", 1; Tirmizî, "Tefsîr", 26.

⁴³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 12/468; Müslim, "İlim", 2; Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Abdulmun'im Şelebî (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 7/290.

⁴⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 11/406; Buhârî, "İ'tisâm", 2; İbn Mâce, "Sünnet", 1.

⁴⁵ Sezai Karakoç, *Yapı Taşları II* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 1999), 130.

⁴⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 17/239; Müslim, "İmân", 78; İbn Mâce, "Fiten", 20; Ebû Dâvûd, "Melâhim", 17; Nesâî, "İmân", 17.

⁴⁷ Karakoç, *Yapı Taşları II*, 130.

⁴⁸ Karakoç, *Gündönümü*, 57.

tur.⁴⁹ Hadis, kaynaklarda “sahih” olarak zikredilmiştir.⁵⁰

Karakoç, “Emanet ve Ahlâk” adlı yazısında: “Ahlâk, bir ucu inançta, teoride, metafizikte, bir ucu uygulamanın sonunda, geniş kanatlı bir kartal gibi ruhumuza gölgesini salmış, ilahî bir devlettir. Bu nasiplemdir ki insanlar ülkü adamı olurlar. Kapalı ve dar ahlâk kalıplarının ötesinde insanlığı ve hakikat uygarlığı görevlerini, yüce ahlâk çilelileri omuzlarlar. Ben, ahlâkı bütünlemek için gönderildim demişti son Peygamber.” Karakoç, bu rivayetin ardından ahlâkı yirminci yüzyılın dar ve soyut sınırları dışında tümüyle dini kucaklayan bir şekliyle görmek gerektiğini ve günümüz insanının çektiği sıkıntının ahlâk buhranı olduğunu belirtmiştir.⁵¹

13. Rivayet: “Şehid, ölümün acısını ayağa batmış bir dikenin acısı kadar duyar.”⁵²

Ahmed b. Hanbel, Dârimî (ö. 255/869), İbn Mâce (ö. 273/887), Tirmizî (ö. 279/892) ve daha başka muhaddislerin Ebû Hüreyre’den aktardıkları bu hadisin⁵³ (مَا يَجِدُ الشَّهِيدُ مِنْ مَيْتِ الْقَتْلِ إِلَّا كَمَا يَجِدُ أَحَدُكُمْ مِنْ مَيْتِ الْقَرْصَةِ) sıhhati için Tirmizî; “hasen sahîh garîb” demiştir.⁵⁴ Yukarıda kaynaklarını verdiğimiz eserlerin tahkiklerinde de bu hadisin “sahih” olduğu belirtilmiştir.⁵⁵

Karakoç, “Destan” adlı yazısında bu hadisi şehid ve gazilerin üstünlüklerini belirtmek için zikretmiştir. O, bu çerçevede şehid ve gazilerin İslâm destanının kahramanları olduklarını, gazinin yaşamasının alelâde bir kişinin yaşaması olmadığını, şehidin ölümünün de alelâde bir kişinin ölümü

⁴⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî (Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1409/1989), 104; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 6/324; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 14/513; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âşâr*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1994), 11/262; Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî el-Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, thk. Muhammed es-Sa'îd (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1410/1989), 10/352.

⁵⁰ Nûruddîn Alî b. Ebî Bekr el-Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id ve menbe'u'l-fevâid*, thk. Husâmuiddîn Kudsî (Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1414/1994), 9/15; İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-ħafâ' ve müzîlü'l-ibâs' amme's-tehere mine'l-eħâdîş 'alâ elsineti'n-nâs* (Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1351/1954), 1/211.

⁵¹ Karakoç, *Gündönümü*, 57; Ayrıca ahlâk konusunda geniş bilgi için bk. Süleyman Çam, “İman-Amel Bağlamında Dindarlık Ahlâk İlişkisi”, *İslâm ve Yorum IV*, ed. Veysel Özdemir-Mehmet Öztürk (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2020), 101-122.

⁵² Sezai Karakoç, *Dirilişin Çevresinde* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 1988), 19.

⁵³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 26/84; 13/334; Dârimî, “Cihâd”, 17; İbn Mâce, “Cihâd”, 16; 206; Tirmizî, “Fedailü'l-Cihâd”, 26; Nesâî, “Cihâd”, 35.

⁵⁴ Tirmizî, “Fedailü'l-Cihâd”, 26.

⁵⁵ Muhammed Nâsîruddîn el-Elbânî, *Silsiletü'l-eħâdîsi's-şahiha ve şey'un min fiħihâ ve fevâ'idihâ* (Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1415/1995), 2/649.

olmadığını belirtmiş ve ardından hadisi aktarmıştır. Karakoç hadisin sonrasında; bu ölümün başkalığını en üstün peygamberlik üslubuyla bizi anlattığını, “şehidler ölü değil diridirler” hadisinin şehid hayatı hakkında bize daha fazla bir aydınlık getirdiğini, “ya şehid ya gazi” sözünün atalarımızın bu destana katılma şuur ve hasretlerini bize anlatan ne güzel özlü bir deyiş olduğunu söylemiştir.⁵⁶

Karakoç’un “şehidler ölü değil diridirler” sözü için hadis olduğunu söylemesi sehven olmuştur. Yaptığımız incelemede bu lafızda bir hadise ulaşamadık. Şehidler diri olduğu hususu şu âyetlerde zikredilmiştir: “Allah yolunda öldürülenler için “ölüler” demeyin. Hayır, onlar diridirler, fakat siz bilemezsiniz.”⁵⁷; “Allah yolunda öldürülenleri sakın ölüler sanma! Bilâkis onlar diridirler; Allah’ın, lütuf ve kereminden kendilerine verdikleriyle sevinçli bir halde rableri yanında rızıklara mazhar olmaktadırlar. Arkalarından gelecek ve henüz kendilerine katılmamış olan (şehid) kardeşlerine de hiçbir keder ve korku bulunmadığı müjdesinin sevincini duymaktadırlar. Onlar Allah’tan gelen bir nimet, bir lütuf sebebiyle ve Allah’ın, müminlerin ecrini zayi etmeyeceği müjdesi ile de sevinç içerisindedirler.”⁵⁸

14. Rivayet: “Her yüzyılda bir, dini diriltecek bir kişi gelecektir.”⁵⁹

Ebü Hüreyre’nin aktarmış olduğu bu hadisi (إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةٍ سَنَةٍ مِنْ يُجِدُّ لَهَا دِينَهَا) Ebû Dâvûd, Taberânî (ö. 360/971), Hâkim (ö. 405/1014) ve Beyhakî (ö. 458/1066) nakletmişlerdir.⁶⁰ Sehâvî (ö. 902/1496) ve Aclûnî (ö. 1162/1749) hadisin isnadının “sahih” olduğuna dair görüşleri zikretmişlerdir.⁶¹ Hadisin tahririnde Şuayb el-Arnaût (ö. 1437/2016) ve Elbânî (ö. 1420/1999) de rivayetin “sahih” olduğunu ifade etmişlerdir.⁶²

Karakoç, “Diriliş Çağı” adlı yazısında; hayatımızda dirilişin; medeniyetin dirilişi, hakikatin dirilişi demek olduğunu ifade ettikten sonra hadisi

⁵⁶ Karakoç, *Dirilişin Çevresinde*, 19.

⁵⁷ el-Bakara 2/154.

⁵⁸ Âl-i İmrân 3/169-171.

⁵⁹ Karakoç, *Çıkış Yolu II*, 36.

⁶⁰ Ebû Dâvûd, “Melâhim”, 1; Ebû’l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu’cemü ’l-evaşâ*, thk. Târik b. Avadillah b. Muhammed - Abdulhasen b. İbrâhim el-Huseynî (Kahire: Dârü’l-Haremeyn, 1415/1994), 6/323; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek ‘ale’s-Şahîhain*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ (Beyrût: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1411/1990), 4/568; Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî el-Beyhakî, *Ma’rifetü’s-sünen ve’l-âsâr*, thk. Abdülmü’tî Emîn (Haleb: Dârü’l-Va’i, 1412/1991), 1/208.

⁶¹ Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân es-Sehâvî, *el-Makâşidü ’l-hasene fi beyâni keşfirin mine’l-eḥâdişi’l-müştehire ‘ale’l-elsine* (Beyrût: Dârü’l-Kütübi’l-Arabî, 1405/1985), 203; Aclûnî, *Keşfü’l-ḥafâ’*, 1/183.

⁶² Ebû Dâvûd, “Melâhim”, 1; Elbânî, *Silsiletü ’l-eḥâdişi’s-şahiha*, 2/148.

zikrederek burada kastın dinin kendisini diriltmek olmadığını; toplumu diriltmek, onu taze ve canlı kılmak demek olduğunu aktarmıştır.⁶³

15. Rivayet: “Hz. Peygamber iki Ömer’den birinin Müslüman olmasını dilemiştir.”⁶⁴

İbn Ömer’in (ö. 73/693) aktardığına göre Allah Resûlü (s.a.s.): “Allah’ım, şu iki adamdan (Ebû Cehil ve Ömer b. Hattâb) sana en sevimli olanı ile İslâm’ı güçlendir.” (اللَّهُمَّ أَعِزِّ الْإِسْلَامَ بِأَحَبِّ هَذَيْنِ الرَّجُلَيْنِ إِلَيْكَ يَا بِيَّ جَهْلٍ، أَوْ بِعَمْرٍو بْنِ الْحَطَّابِ) diye dua etmiş ve daha sonra “Onlardan Allah’a en sevimli olanı Ömer idi.” buyurmuştur.⁶⁵ Tirmizî, İbn Ömer’in aktardığı bu hadisin “hasen sahîh garîb” olduğunu söylemiştir.⁶⁶ Elbânî ve *Sünen-i İbn Mâce*’nin tahririnde Şuayb el-Arnaût, hadisin “sahîh” olduğunu belirtmişlerdir.⁶⁷

Karakoç hadis öncesinde; peygamberin ilkin toplumun ruhuna başvurduğunu, toplumun ruhu “evet” dedikten sonra sıranın kişilerin tek tek inanç şuuruna varmalarına geldiğini belirtmiştir. Karakoç devamla Kureyş’in Peygambere “Emin” ismini vermesinin bir nevi, toplumun ruhunun peşin eveti olduğunu ifade etmiştir. Karakoç bu düşüncesine delil olarak Hz. Peygamber’in, “iki Ömer’den birini dilemesi”nin toplumun ruhunu nasibine çağırışının bir sembolü sayabileceğini, ilerde gelecek olan toplumun önde geleninin Hz. Ömer olduğunu, bu bilginin sırrına onun vardığını, bu nedenle öbürünün isminin Ebû Cehil kaldığını, belirtmiştir.⁶⁸

Karakoç kabullenmelerin toplumdan bireye doğru bir akış sergilediğini, Resûl-i Ekrem’in duasının da bu akışı olumlu etkilediğini ve bu duanın Hz. Ömer’de tecelli etmesinin onun gelecekte ileri gelen bir şahsiyet olacağını izlerini barındırdığını ifade etmiştir.

16. Rivayet: “Ben de size Yusuf’un kardeşlerine dediği gibi derim ki, geçmişte olanlardan dolayı hiçbirinize bir kınama yoktur.”⁶⁹

Farklı tarikleri bulunan bu rivayet, hadis ve siyer kaynaklarında Mekte’nin fethi gününde irad edilen; “*Bugün yaptıklarınız yüzünüze vurulmayacak, Allah sizi affetsin!*”⁷⁰ (أَقُولُ كَمَا قَالَ أَخِي يُوسُفُ {لَا تَثْرِيْبَ عَلَيْكُمْ الْيَوْمَ يُغْفِرُ اللَّهُ)

⁶³ Karakoç, *Çıkış Yolu II*, 36.

⁶⁴ Sezai Karakoç, *Ruhun Dirilişi* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2007), 27.

⁶⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 9/506; Tirmizî, “Menâkıb”, 18; Bezzâr, *el-Müsned*, 12/194; İbn Hibbân, *es-Şahîh*, 2/58.

⁶⁶ Tirmizî, “Menâkıb”, 18.

⁶⁷ Muhammed Nâsirüddîn el-Elbânî, *Şahîh ve da’if süneni Tirmizî* (İskenderiyye: Merkezü Nûri’l-İslâm, ts.), 8/181; İbn Mâce, *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 1430/2009), “Sünnet”, 11 (1/77).

⁶⁸ Karakoç, *Ruhun Dirilişi*, 27.

⁶⁹ Karakoç, *Ruhun Dirilişi*, 44.

⁷⁰ Yusuf 12/92.

م) uzun bir rivayetin bölümü olarak yer almaktadır.⁷¹ Nesâî (ö. 303/915), Tahâvî (ö. 321/933) ve Beyhakî, Ebû Hüreyre senediyle de hadisi nakletmişlerdir. Tahâvî'nin senedinde Kâsım b. Sellâm b. Miskîn “zayıf” bir ravi⁷² olduğundan bu sened sorunlu görünse de Nesâî ve Beyhakî'nin senedleri “sika” ravilerden meydana gelmiştir.⁷³ *İhyâ*'nın tahririnde Irâkî (ö. 806/1404); Süheyl b. Amr tarikini görmediğini ifade etmiştir.⁷⁴ Ayrıca ilk dönem siyer âlimlerinden Vâkidî (ö. 207/822), Ezrakî (ö. 250/864 [?]) ve Belâzürî (ö. 279/892-93) de rivayeti aynen aktarmışlardır.⁷⁵

Karakoç “Hazreti Yusuf’un Düşü” yazısında uzunca anlattığı kıssasının sonlarına doğru; af, merhamet ve hüznün sona erişinin, ayrılığın bitişinin, yanlış anlamaların tükenişinin, Hz. Yusuf’un babasına kavuşmasının, Mekte'nin fethi gibi olduğunu söyleyerek rivayeti aktarmıştır.⁷⁶

Karakoç'un yorumlayarak aktardığı bu bilgiler, yakın lafızlarla hem

⁷¹ Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 10/154; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âşâr*, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr vd. (Mısır: 'Alemlü'l-Kütüb, 1414/1994), 3/325; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebir*, 9/199.

⁷² Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Buhârî (Beyrüt: Dârü'l-Ma'rife, 1382/1963), 3/370.

⁷³ Her üç sened şu şekilde meydana gelmiştir: Nesâî; Ahmed b. Süleyman> Zeyd b. Hubâb> Süleyman b. Muğîre> Sellâm b. Miskîn> Sâbit el-Bünânî> Abdullah b. Rabâh el-Ensârî> Ebû Hüreyre. (Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 10/154).

Tahâvî; İbrahim b. Ebî Dâvûd> Kâsım b. Sellâm b. Miskîn> babası> Sâbit el-Bünânî> Abdullah b. Rabâh el-Ensârî> Ebû Hüreyre. (Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âşâr*, 3/325).

Beyhakî; Ebû Ali er-Rüzbârî> Ebû Bekr b. Dâse> Ebû Dâvûd> Müslim b. İbrahim> Sellâm b. Miskîn> Sâbit el-Bünânî> Abdullah b. Rabâh el-Ensârî> Ebû Hüreyre. (Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebir*, 9/199).

Yukarıdaki ravilerden; “Müslim b. İbrahim, Sellâm b. Miskîn, Süleyman b. Muğîre Sâbit el-Bünânî” Buhârî'nin (“Tıb”, 5; “Cenâiz”, 42); “Sellâm b. Miskîn, Süleyman b. Muğîre, Sâbit el-Bünânî, Abdullah b. Rabâh el-Ensârî” Müslim'in (“İmân” 10; “Cihâd”, 84; “Fedâil”, 51) ravilerindendir. Diğerleri; Ahmed b. Süleyman (Zehebî, *Siyer* 12/475), Zeyd b. Hubâb (Zehebî, *Siyer* 9/393) Ebû Bekr b. Dâse (Zehebî, *Siyer* 15/538), Ebû Ali er-Rüzbârî (Zehebî, *Siyer* 14/535-6) “sika” ravilerindendir.

⁷⁴ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn* (Beyrüt: Dârü'l-Ma'rife, ts.), 3/183.

⁷⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer el-Vâkidî, *Kitâbü'l-Megâzî*, thk. Marsden Jones (Beyrüt: Dârü'l-'Alâmî, 1409/1989), 2/835; Ebû'l-Velîd Muhammed b. Abdullah el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke ve mâ câ'e fihâ mine'l-âşâr*, thk. Rüşdî es-Sâlih (Beyrüt: Dârü'l-Endelüs, 1403/1983), 2/121; Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân* (Beyrüt: Dârü Mektebeti'l-Hilâl, 1408/1988), 51; Ayrıca bk. Hacı Ataş, “Vâkidî ile Muhaddislerin Bazı Ortak Rivayetleri”, *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/78 (Eylül 2018), 532-555.

⁷⁶ Karakoç, *Ruhun Dirilişi*, 44.

hadis ve hem siyer kaynaklarında içinde Hz. Yusuf'un kardeşlerine yaptığı muamelenin hatırlatıldığı uzunca bir rivayete zikredilmiştir.

17. Rivayet: “Kostantiniyye (İstanbul) mutlaka fetholunacaktır; onun fatihi ne güzel emir ve ordusu ne güzel ordudur.”⁷⁷

Bu rivayetin (لَثَقْتَحْنَ الْفُسْطَاطِيَّةُ، وَلِنَعْمَ الْأَمِيرُ أَمِيرُهَا، وَلِنَعْمَ الْجَيْشُ ذَلِكَ الْجَيْشُ) geçtiği kaynaklarda, hadis metninin sonunda, ikinci ravi Abdullah b. Bişr'in şu ifadesine yer verilir: “Mesleme b. Abdilmelik (ö. 120/738) beni çağırды ve bana bu hadisi sordu. Ben de kendisine aktardım. Bunun üzerine Mesleme, o yıl Kostantiniyye'yi fethetmek için yola çıktı.”⁷⁸

Hadisin sıhhati için Begavî (ö. 317/929): Velîd ibnu'l-Muğîre el-Me'âfirî'nin Mısır ehlerinden olup “sâlihu'l-hadis”⁷⁹ olduğunu söylemiştir.⁸⁰ İbn Hibbân (ö. 354/965), Abdullah b. Bişr el-Ganevî'yi *es-Sikât*'ta hadisiyle birlikte zikretmiştir.⁸¹ Hâkim en-Nisâbü'rî (ö. 405/1014), hadis için isnadının “sahih” olduğunu söylemiştir.⁸² İbn Abdilberr (ö. 463/1071), bu rivayetin isnadının “hasen” olduğunu, bundan başka da bir hadisin kendisinden aktarılmadığını belirtmiştir.⁸³ Bu bilgilerin benzerlerini İbnü'l-Esîr (ö. 630/1233) de zikretmiştir.⁸⁴

Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071): Abdullah b. Bişr el-Ganevî başlığı altında rivayeti aktardıktan sonra; Velîd adlı ravinin Velîd b. el-Muğîre b. Süleyman el-Mısrî olduğunu açıklamıştır. Ayrıca o, Zeyd b. el-Hubâb'ın Velîd'den aktardığı bu hadiste “teferrud” ettiğini, Ebû Saîd b. Yûnus'un;

⁷⁷ Karakoç, *Dirilişin Çevresinde*, 178.

⁷⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 30/287; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, thk. Muhammed Abdulmu'îd Han (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Me'ârifî'l-'Usmâniyye, ts.), 2/81; Bezzâr, *el-Müsned*, 2/358; Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdî b. Abdilmecîd es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 3/45.

⁷⁹ “Ta'dilin, Zehebî ve İrakî'ye göre dördüncü, Şehâvî'ye göre altıncı mertebesinde bulunan bir ravi hakkında kullanılan bir sığa. Böyle bir ravinin rivayet ettiği hadis, başka bir senedinin olup olmadığını araştırmak ve ona göre değerlendirmek üzere yani i'tibar için alınır.” Abdullah Aydınlı, *Hadis İstulahları Sözlüğü* (İstanbul: İFAV, 2011) 272.

⁸⁰ Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Muhammed b. Abdilazîz b. el-Merzûbân el-Begavî, *Mu'cemü's-Sahâbe*, thk. Muhammed el-Emîn b. Muhammed (Kuveyt: Dârü'l-Beyân, 1421/2000), 1/325.

⁸¹ Ebü Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân, *es-Sikât*, thk. Muhammed Abdulmu'îd Han (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Me'ârifî'l-'Usmâniyye, 1393/1973), 5/135.

⁸² Hâkim, *el-Müstedrek*, 4/468.

⁸³ Ebü Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed el-Kurtubî İbn Abdilberr, *el-İsti'âb fi ma'rifeti'l-aşhâb*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrût: Dâru'l-Cil, 1412/1992), 1/170.

⁸⁴ Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, thk. Ali Muhammed Mi'avviz - 'Âdil Ahmed Abdilmecîd (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994), 1/389.

bu hadisin Mısırlılar tarafından ondan rivayet edilmediğini söylediğini zikretmiştir.⁸⁵

Heysemî (ö. 807/1405): Ahmed b. Hanbel, Bezzâr (ö. 292/905) ve Taberânî tarafından aktarılan bu hadisin ravilerinin “sika” olduğunu belirtmiştir.⁸⁶ Süyûtî (ö. 911/1505) de hadisi aktardıktan sonra “sahih” rumuzunu koymuştur.⁸⁷

Klasik kaynaklarda hadis için olumlu değerlendirmelerin yanı sıra muasır bazı muhaddislerin de hadis hakkında olumsuz kanaatleri vardır. Hadisin tahricinde Şuayb el-Arnaût şu açıklamayı yapmıştır: Hadisin isnadı “zayıf”tır. Zira Abdullah b. Bişr el-Has’amî “mechul” bir ravidir. Velîd ibnu’l-Muğîre el-Me’âfirî, Bişr’den bu hadisi aktarmada “ferd” kalmıştır. İbn Hibbân’dan başka bu ravinin “sika” olduğunu söyleyen yoktur. Zeyd b. el-Hubbâb’ın ismi, babasının ismi ve nesebi hakkında ihtilaf edilmiştir.⁸⁸ Elbânî de konuyla ilgili bilgileri aktardıktan sonra özetle İbn Hibbân’ın el-Ganevî’yi “sika” kabul ettiğinden emin olmadığını ve bunun için hadisin “sahih” olmadığını ifade etmiştir.⁸⁹

Hadisin fert olduğunda ittifak edilmiştir. Şuayb el-Arnaût’un İbn Hibbân’dan başka bu ravinin “sika” olduğunu söyleyen yoktur, yorumuna gelince yukarıda verdiğimiz kaynaklar bunun aksini söylemektedir. Bir hadisin sadece “ferd” olduğu için “zayıf” kabul edildiğine dair bir usûl kaidesine sahip değiliz. Elbânî rivayetle ilgili şüphelerinin olduğunu söylemiş ve bir sonraki rivayetin değerlendirmesinde de İstanbul’u ilk fethedenin Sultan Mehmed’in olduğundan şüphe edilmediğini belirtmiştir.⁹⁰

“Fetih hadisi”nin son dört ravisi ortak olan hadisin başka da şahidi de yoktur. Hadisin kaynaklardaki senedleri birbirine yakındır. Seneddeki ravilere bakıldığında senedin muttasıl olduğu sonucu çıkabilir.⁹¹ Muasır

⁸⁵ Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *Telhîşü'l-müteşâbih fi'r-resm ve himâyetü mâ eşkele minhü 'an bevâdiri't-taşhîf ve'l-vehm*, thk. Sukeyne eş-Şihâbî (Dimeşk: Talâs lid-Dirâsâti ve't-Tercemeti ve'n-Neşr 1406/1985), 1/183.

⁸⁶ Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id*, 6/219.

⁸⁷ Abdurrahmân Celalüddin es-Süyûtî, *el-Câmi'u's-şâgîr* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1436/2015), 2/444.

⁸⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 33/287.

⁸⁹ Muhammed Nâsirüddin el-Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdîsi'd-da'ife ve'l-mevdû'a ve eş-ruhe's-seyyi'ü fi'l-ümme* (Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1412/1992), 2/269.

⁹⁰ Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdîsi's-şâhiha*, 1/33.

⁹¹ Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855): Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe> Zeyd b. el-Hubbâb> Velîd ibnu'l-Muğîre el-Me'âfirî> Abdullah b. Bişr el-Has'amî> babası. (Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 30/287)

Buhârî (ö. 256/870): Muhammed ibnu'l-'Alâ> Zeyd b. el-Hubbâb> el-Velîd ibnu'l-Muğîre el-Me'âfirî> Abdullah b. Bişr el-Ganevî> Babası (Bişr el-Ganevî). (Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, 2/81).

Taberânî (ö. 360/971): Mu'âz b. el-Musennâ> Ali b. el-Medinî (tahvîl) el-Huseyn b. İshâk et-Tusterî> Osmân b. Ebî Şeybe> Zeyd b. el-Hubbâb> el-Velîd ibnu'l-Muğîre

bazı muhaddislerce farklı değerlendirilse de yaptığımız inceleme sonucunda vardığımız genel kanaat hadisin “sahih” olduğudur.⁹² Diğer taraftan, erken dönemlerden itibaren sahâbenin ve sonraki nesillerin İstanbul’u fethetmek üzere uzun seferlere katlanması da, bu hadisin tarihen tashih edildiğinin bir işareti sayılabilir.

Karakoç, Hendek Gazvesi hazırlıkları kapsamında hendek kazısı esnasında kayadan çıkan alevî, İstanbul’un fethine işaret olduğunu belirtmiş ve ardından “Fetih hadisi”ni aktarmıştır. Karakoç, hendek kazımı esnasında sert kayadan çıkan kıvılcımlardan Ayasofya’nın kubbesinin ışıklarının görüldüğünü ve Peygamberin mucizesinin önünde zamanın önemini olmadığını belirtmiştir. O, devamla belki Fatih’in İstanbul’a o muhteşem girişindeki vakarın bizzat Hz. Peygamberin önünde yapılan bir resmigeçit şuurundan ileri geldiğini ve ötenin bittiği noktanın Ayasofya olduğunu ifade etmiştir.⁹³

Karakoç; “Ayasofya’nın Anlamı” adlı yazısında bu hadisi aktarmış ve Ayasofya’nın Müslümanların sembol mabedi olacağıın izlerini Hendek Gazvesi sürecinde aramıştır. Karakoç, bu savaşta bir işaret ve sır olduğunu, Müslümanların ölüm kalım savaşı verdiğini belirtmiştir. O, Müslümanlığın yaşamasının bu savaşın sonucuna bağlı olduğunu, tıpkı bugün gibi düşmanın her yandan İslâm’ı çevirdiğini ve hatta içten vurmak istediğini bildirenerek geçmişten günümüze bir bağ kurmuştur.⁹⁴

18. Rivayet: “Hakikat müminin kaybolmuş malıdır, nerede bulursa alır.”⁹⁵

İbn Mâce ve Tirmizî’nin Ebû Hüreyre’den aktardığına göre Allah Resûlü “Hikmet, müminin yitik malıdır, onu nerede bulursa almaya daha hak sahibidir.” (الكَلِمَةُ الْحِكْمَةُ صَالَةٌ الْمُؤْمِنِ) buyurmuştur.⁹⁶ Tirmizî, bunun “garîb”

el-Me’âfirî> Abdullah b. Bişr el-Ganevî> Babası (Bişr el-Ganevî). (Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebir*, 3/45, 2634).

Hâkim en-Nisâbüri (ö. 405/1014): Abdullah b. Muhammed ed-Devrakî> Muhammed b. İshâk el-İmâm> Abde b. Abdillâh el-Huzâ’î> el-Velîd ibnu’l-Muğîre el-Me’âfirî> Abdullah b. Bişr el-Ganevî> Babası. (Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek ‘ale’s-Şâhihayn*, 4/468).

⁹² Bk. Ali Yardım, “Fetih Hadisi Üzerine Bir Araştırma”, *Diyanet Dergisi* 8/2 (1974); Ali Yardım, “Türkün Şeref Madalyası: Fetih Hadisi”, *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, 8/3 (1997); Mehmet Ali Kulat, “İstanbul’un Fethini Müjdeleyen Hadisin Değerlendirilmesi”, *Diyanet İlmî Dergi* 37/2 (2001); İsmail Lütfî Çakan, “Fetih Hadisi ve Akşemseddin’in Fetihteki Yeri”, *Akşemseddin Sempozyumu Bildirileri*, 1990; Ahmet Ağırakça, “Kostantiniyye Fethi Hadisinin İslâm Fetih Hareketlerine Etkisi ve Oluşturduğu Motivasyon”, *I. Uluslararası İstanbul’un Fethi Konferansı* (24-25 Mayıs 1996).

⁹³ Karakoç, *Dirilişin Çevresinde*, 178.

⁹⁴ Karakoç, *Dirilişin Çevresinde*, 179.

⁹⁵ Karakoç, *Diriliş Neslinin Amentüsü* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 1998), 20.

⁹⁶ İbn Mâce, “Zühd”, 15; Tirmizî, “İlim”, 19.

bir hadis olduğunu ve seneddeki ravilerden İbrahim b. Fadl'ın hafızası yönüyle “zayıf” kabul edildiğini belirtmiştir.⁹⁷ Zehebî de muhaddislerin, onun çeşitli yönlerden “zayıf” olduğunu söylediklerini aktarmıştır.⁹⁸

Karakoç, “Allah'ın halk ettiği bu âlemin gözlem ve inceleme sonucunda, akıl ve tecrübe vasıtasıyla bulunulan birtakım hakikat parçacıkları varsa bunlar otomatik olarak sahip ve mensup olduğum hakikat sistemi olan İslâm inanç, düşünce, davranış ve duyuş sistemine gelip katılırlar ya da ben böylesi hakikat parçacıklarını Ulu Peygamber'in: Hakikat müminin kaybolmuş malıdır, nerede bulursa alır, buyruğuna uyararak alır, sistemin detaylarından yapmak üzere onları büyük yapıya katarım” şeklinde ifade etmiştir.⁹⁹

19. Rivayet: “Hendek Muharebesi'nde küngü kayaya salladığı zaman kayadan sıçrayan alev ve kıvılcımların çizdiği kubbe şüphesiz Ayasofya'nın kubbesiydi.”¹⁰⁰

Karakoç'un mana olarak aktardığı bu bilgi; Hendek Gazvesi öncesi kazı esnasında karşılaşılan sert kayanın parçalanması ile ilgili Berâ b. Âzib tarafından nakledilen rivayette aktarılmıştır. Buna göre kazı esnasında sert bir kayaya rastlanır ve durum Resûlullah'a haber verilir. Allah Resûlü “Bismillah” diyerek balyozla kayaya vurur ve her vuruşta kayanın üçte biri parçalanır. Resûlullah her seferinde “Allahüekber” diyerek, kayanın sıçradığı yönün fethini müjdelemiştir. Şam, İran ve Yemen'in fetih müjdeleri (الله أَكْبَرُ أُعْطِيتُ مَفَاتِيحَ الشَّامِ، وَاللهِ إِنِّي لَأُبْصِرُ قُصُورَهَا الْخُمْرَ مِنْ مَكَانِي هَذَا) bu kazı esnasında verilmiştir.¹⁰¹ Bu rivayetin senedinde bulunan Meymûn Ebû Abdillâh muhaddisler tarafından “zayıf” kabul edilmiştir.¹⁰²

Karakoç, yorumlayarak aktardığı Hendek Gazvesi öncesi kazı esnasında kayadan çıkan kıvılcımların İstanbul'un fethine işaret olduğunu belirtmiştir.¹⁰³

20. Rivayet: “Müminin ferasetinden korkunuz. Çünkü o Allah'ın nazarıyla nazar eder.”¹⁰⁴

⁹⁷ Tirmizî, “İlim”, 19.

⁹⁸ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, 1/52.

⁹⁹ Karakoç, *Diriliş Neslinin Amentüsü*, 20, .

¹⁰⁰ Karakoç, *Dirilişin Çevresinde*, 178.

¹⁰¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 30/626; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 7/378; Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 8/134.

¹⁰² Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id*, 6/131; Şihâbüddîn Ahmed b. Alî İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbü'l-Tehzîb*, thk. Muhammed Avvâme (Suriye: Dârü'r-Raşid, 1406/1986), 556.

¹⁰³ Karakoç, *Dirilişin Çevresinde*, 178.

¹⁰⁴ Sezai Karakoç, *Sûr* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2017), 67.

Ebû Saîd el-Hudrî'nin naklettiğine göre Resûlullah (s.a.s.): “*Müminin ferasetinden sakının. Çünkü o, Allah'ın nuruyla bakar.*” اتَّقُوا فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ فَإِنَّهُ اللَّهُ (يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ) buyurmuş ve ardından “*Elbette bunda feraset sahipleri için ibretler vardır.*”¹⁰⁵ âyetini okumuştur.¹⁰⁶

Tirmizî, bu hadisin Ebû Saîd'in senediyle bilindiğini ve bunun “garîb” bir hadis olduğunu ifade etmiştir.¹⁰⁷ Kaynaklarda bu rivayet, Ebû Umame¹⁰⁸ ve İbn Ömer tarikiyle de aktarılmıştır.¹⁰⁹ Heysemî, Ebû Umame hadisinin “hasen” olduğunu belirtmiş¹¹⁰ ancak İbn Adî (ö. 365/976), Ebû Umame hadisinin ravilerinden Râşid b. Saîd'in, Muaviye b. Salih rivayetinden başka bir rivayetinin bilinmediğini söylemiştir.¹¹¹ Ukaylî (ö. 323/935), Ebû Saîd hadisinin ravilerinden Muhammed b. Kesîr'in “metruk” bir ravi olduğunu ifade etmiş¹¹² ve Sagânî (ö. 650/1252) de rivayetin “mevzû” olduğunu söylemiştir.¹¹³ Elbânî, bu hadisin her bir tarikini ayrı ayrı incelemiş ve hepsinin “zayıf” olduğunu zikretmiştir.¹¹⁴ Bu rivayet, üç farklı tarikte gelmiş olmasına rağmen bütün senedleri “zayıf” olarak görülmüştür.¹¹⁵

Karakoç, “Şuuru Alevlendirmek” başlığında; şuur uyandıktan sonra karanlıkların delinip ışığa kavuşmanın mümkün hale geleceğini, her birimizin bu şuuru sürekli içimizde alevlendirip gaflet perdesini yıkmamızın gerekliliğini belirttikten sonra rivayeti aktarmıştır.¹¹⁶

¹⁰⁵ el-Hicr 15/75.

¹⁰⁶ Tirmizî, “Tefsîr”, 16; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsaf*, 8/23.

¹⁰⁷ Tirmizî, “Tefsîr”, 16.

¹⁰⁸ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 8/102; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsaf*, 3/312; Ebû Abdillâh Muhammed b. Selâme b. Ca'fer Kudâî, *Müsnedü's-Şihâb*, thk. Hamdî b. Abdilmeccid es-Selefi (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1407/1986), 1/387.

¹⁰⁹ Ahmed b. Abdullah el-İsbehânî Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-asfiyâ'* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1416/1996), 4/94.

¹¹⁰ Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id*, 10/268.

¹¹¹ Abdullah b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî İbn Adî, *el-Kâmil fi du'afâ'i'r-ricâl*, thk. Adil Ahmed Abdülmeccid vd. (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997), 5/345.

¹¹² Ebû Ca'fer Muhammed b. Mûsâ el-Ukaylî, *ed-Du'afâ'u'l-kebir* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1404/1984), 4/129.

¹¹³ Hasan b. Muhammed es-Sagânî, *el-Mevdû'ât*, thk. Necm Abdurrahmân Halef (Dîmeşk: Dâru'l-Me'mûn li Turâs, 1405/1984), 51.

¹¹⁴ Elbânî, *Silsiletü'l-eĥâdîsi'd-da'ife*, 4/299; Elbânî, *Silsiletü'l-eĥâdîsi's-şahîha*, 4/268.

¹¹⁵ Ayrıca rivayetin değerlendirmesi için bk. Veli Atmaca, “Hadisleri Bakımından Cevahirü'l-Ebrar Min Emvaci'l-Bihar Üzerine Bir İnceleme”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 11/2 (2001), 333 (35 nolu dipnot); Akpınar, “Şems-i Tebrizî'nin Makâlat'ında Hadis Kullanımı”, 95 (137 nolu dipnot); Mustafa Yüceer, “Mevlânâ'nın Fihî Mâ Fih İsimli Eserinde Hadis Kullanımı”, *Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2018), 220-221.

¹¹⁶ Karakoç, *Sûr*, 67.

21. Rivayet: “Namaz dinin sütunudur.”¹¹⁷

Bu rivayetin (وَمَنْ تَرَكَ الصَّلَاةَ فَلَا دِينَ لَهُ، وَالصَّلَاةُ عِمَادُ الدِّينِ) geçtiği en eski kaynak Beyhakî'nin *Şu'abü'l-îmân* adlı eseridir. Beyhakî, hocası Ebû Abdillâh'tan hadisin senedindeki ravilerden İkrime'nin Ömer adlı raviden bu hadisi dinlemediğini, bildirmiştir.¹¹⁸ Bu “zayıf” isnadlı rivayet, daha sonra halk arasında meşhur olmuştur. *İhyâ'* sahibi Gazzâlî rivayeti birkaç yerde Hz. Peygamber'e refederek aktarmıştır.¹¹⁹ Hadisi tahrir eden muhaddisler, bu rivayetin “zayıf” olduğunda ittifak etmişlerdir.¹²⁰

Karakoç; “Dinin Sütunu” adlı yazısında Peygamber Efendimizin; “Namaz dinin sütunudur.” buyurduğunu söyledikten sonra; din insanın ve toplumun ruhuna yerleşmiş ulu bir ağaçsa, bu ağacın kökü iman, gövdesi namaz ve namaz sütununun etrafında halkalanmış olan oruç, zekât ve hac daireleri; dalları ve budakları da iyi ahlâk ve davranışlar; yemişleri ve çiçekleri de bütün iyilikler, güzellikler ve doğruluklardır, şeklinde açıklamıştır.¹²¹

Karakoç'un benzetmelerle aktarmış olduğu bu sözün, esasında kavaid-i külliye tarzında, namazın önemine ve dindeki konumuna binaen söylendiği kanaatindeyiz.

22. Rivayet: “Savaş bitti, büyük savaş başladı.”¹²²

İbn Battâl (ö. 449/1057), Mâverdî (ö. 450/1058), Beyhakî ve Hatîb el-Bağdâdî'nin Câbir b. Abdillâh'dan aktardıklarına göre Resûlullah (s.a.s.) bir sefer dönüşünde “Küçük cihaddan büyük cihada döndük.”

(رَجَعْنَا مِنَ الْجِهَادِ الْأَصْغَرِ إِلَى الْجِهَادِ الْأَكْبَرِ) dedi.¹²³ Bu rivayet, birçok şerh ve tefsirde yer almıştır.¹²⁴ Beyhakî, *İhyâ'*'nın tahririnde Irâkî ve Fettenî (ö.

¹¹⁷ Karakoç, *Sütun*, 598-599.

¹¹⁸ Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, 4/300.

¹¹⁹ Gazzâlî, *İhyâ'*, 1/145, 147, 174; 3/360.

¹²⁰ Sehâvî, *el-Makâsîd*, 427; Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ'*, 2/34.

¹²¹ Karakoç, *Sütun*, 598-599.

¹²² Karakoç, *Gündönümü*, 21.

¹²³ Alî b. Halef b. Abdilmelik b. Battâl el-Kurtubî, *Şerhu İbn Battâl 'alâ Şahîhi'l-Buhârî*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003), 10/210; Alî b. Muhammed el-Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebir*, thk. Alî Muhammed Mî'avaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrût, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1999), 14/113; Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin Beyhakî, *ez-Zühdü'l-kebir* (Beyrut: Dârü'l-Cinân Müessesetü'l-Kitâbi's-Sekâfiyye, 1987/1408), 165 (No. 373); Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ve Zeylihi*, thk. Mustafa Abdülbaki Atâ (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye 1417/1996) 13/493.

¹²⁴ Ebü'l-Fadl el-Yahsubî Kâdi İyâd, *İkmâlu'l-Mu'lim bi fevâidi Muslim*, thk. Yahya İsmail (Mısır: Dârü'l-Vefâ, 1419/1998), 8/84; Ebû Hafs Sirâcuddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısırî İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavdîh fi şerhi'l-Câmi'i's-şahîh* (Suriye: Dârü'n-Nevâdir, 1429/2008), 28/227, 29/581; Şihâbüddin Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Husayn b. Alî İbn Reslân, *Şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd* (Mısır: Dârü'l-Felâh, 1437/2016), 11/8; Alî b. Muhammed Ebü'l-Hasen Nureddin el-Kârî, *Mir'âtü'l-*

986/1578) rivayetin “zayıf” olduğunu belirtmişlerdir.¹²⁵ Aclûnî, İbn Hacer’in (ö. 852/1449) bunun halk arasında meşhur olup İbrahim b. Ayle’nin sözlerinden biridir, dediğini nakletmiş; Câbir senedinin ise “zayıf” olduğunu ifade etmiştir.¹²⁶

Karakoç, bu rivayete üç ayrı eserinde yer vermiş ve her bir eserinde rivayeti farklı yorumlamıştır. Bunlardan, “Diriliş Çilesi ve Yolculuğu” başlığında; “Kahraman olmak, ilkin iç putu kırmakla başlar. Bunun içindir ki Ulu Peygamber, bir savaş dönüşünde sahâbeye: Savaş bitti. Büyük savaş başladı.” diye buyurmuştur. Bu rivayetten sonra; “Büyük savaş, yani her inanan kişinin kendi içindeki putu kırma savaşı. Bu putu kıran ruh elbette dış putları devirmeyi başaracaktır. Manevi iç oluşum, dışın mahkûmluğuna karşı bir korunma aşısıdır.” diyerek bu açıklamayı destekleyen yorumlarda bulunmuştur.¹²⁷ Başka bir eserinde o; “Bundan kasıt, iç savaş yani insanın kendisiyle savaşıdır. Kahraman ise ilkin, kendi iç savaşını kazanmış ve içinde iç zaferden bir dünya kurmuştur.” demiştir.¹²⁸ O, bir başka eserinde de “Savaş Hakkı” başlığında; Peygamberimiz: “Savaş bitti, büyük savaş başladı” diyerek, düşmanla savaş ile nefisle savaşıma arasında ilgi kurarak Müslümanın savaş boyunca ve savaştan sonra da böbürlenme, gurura kapılma, öğünme gibi kötülüklerden kaçınması gerektiğini belirtmiştir.¹²⁹

23. Rivayet: “Adalet mülkün temelidir.”¹³⁰

Bu söz, (العدل أساس الملك) kaynaklarda müstakil olarak herhangi bir kişiye nispet edilmemiştir. Bunun dayanağı âyet/ler veya hadis/ler olan kavaid-i külliye kabilinden genel bir ilke olduğu kanaatindeyiz. Nitekim adalete vurgu yapan bazı âyetler şunlardır: “Allah size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adalette hükmetmeni-

mefâtiḥ şerḥi Mişkâti'l-Meşâbiḥ (Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1422/2002), 2/774; 6/2452; Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtiḥu'l-ğayb* (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420/1999), 11/194; 23/255; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/139, 161; 2/126, 267.

¹²⁵ Beyhakî, *ez-Zühd*, 165; Gazzâlî, *İhyâ'*, 3/7; Fettenî, *Tezkiretü'l-mevdû'ât*, 191.

¹²⁶ Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ'*, 1/424-5; Ayrıca bk. Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları* (Ankara: TDV Yay., 2000), 227-228; Atmaca, “Hadisleri Bakımından Cevahiri'l-Ebrar Min Emvaci'l-Bihar Üzerine Bir İnceleme”, 330 (15 nolu dipnot); Akpınar, “Şems-i Tebrîzî'nin Makâlat'ında Hadis Kullanımı”, 95 (142 nolu dipnot); Yüceer, “Mevlânâ'nın Fihî Mâ Fih İsimli Eserinde Hadis Kullanımı”, 221-222.

¹²⁷ Karakoç devamla; kendisine manevi oluşum yolculuğu dediği insan için gerçek yurt, Tanrı Yolu ve gerçek yolculuk, Allah'a doğru gitmeyi amaçlayan yolculuk olduğunu belirtmiş ve bir velinin: “La” süpürgesiyle yolları süpürmeden “illa” sarayına varıp ulaşamazsın” dediğini aktarmıştır. Karakoç, *Gündönümü*, 21.

¹²⁸ Karakoç, *Farklar*, 17-18.

¹²⁹ Karakoç, *Sûr*, 142.

¹³⁰ Karakoç, *Sütun*, 139.

zi emreder.”¹³¹ “Ey iman edenler! Kendinizin veya anne babanızın ve akrabanızın aleyhine bile olsa adaleti ayakta tutun,”¹³² “Ey iman edenler! Allah için hakkı ayakta tutun.”¹³³ “Muhakkak ki Allah adaleti, ihsanı, akrabaya karşı cömert olmayı emreder.”¹³⁴

Bu rivayetin Hz. Ömer’e ait olduğuna dair kamuoyu ile paylaşılan bir haberde kaynak olarak verilen esere ve bu eserin farklı nüshalarına bakmamıza rağmen bu bilgiyi ilgili yerde bulamadık.¹³⁵

Karakoç, “Adalet” başlığı altında; Peygamber Efendimizin “Adalet mülkün temelidir” dediğini aktararak adalet olmadığı takdirde mülkün ve ülkenin temelinden sarsılacağını; bu ülkenin yıkılmakta ve devrilmekte gecikmeyeceğini belirtmiştir.¹³⁶

24. Rivayet: “Hakikatleri söylemeyip susan dilsiz şeytandır.”¹³⁷

Bu, Nişâbur sûfilerinden Abdülkerîm el-Kuşeyrî’nin (ö. 465/1072) hocalarından olan Ebû Ali ed-Dekkâk’a (ö. 405/1015) ait bir söz (السَّائِكُ عَنِ الْحَقِّ شَيْطَانٌ أَخْرَسُ) olarak aktarılmaktadır.¹³⁸ İnsanlar arasında meşhur olan bu sözün Hz. Peygamber’e ait olduğuna dair hadis kaynaklarında bir bilgiye ulaşamadık. Kelâm-ı kibar kabilinde olan bu sözün ne zaman hadis olarak aktarılmaya başlandığını tam tespit edemesek de İmâmü’l-Haremeyn lakabıyla meşhur olan Cüveynî (ö. 478/1085) tarafından Resûlullah’a refedildiğini görmekteyiz.¹³⁹ Cüveynî’den başka Pezdevî’nin *el-Usûl* adlı eserinin şârihlerinden olan Abdülazîz el-Buhârî (ö. 730/1330) de bu sözün hadis olduğunu aktarmıştır.¹⁴⁰ Bu iki âlim de herhangi bir sened zikretmeksizin “Resûlullah buyurdu” şeklinde rivayeti nakletmişlerdir. Kuşeyrî dışında İmam Nevevî (ö. 676/1277) ve daha başka âlimler bu sözün Ebû Ali ed-Dekkâk’a ait olduğunu zikretmişlerdir.¹⁴¹ Kuşeyrî bu sözü hocasından

¹³¹ en-Nisâ 4/58.

¹³² en-Nisâ 4/135.

¹³³ el-Mâide 5/8.

¹³⁴ en-Nahl 16/90.

¹³⁵ (İbn Kesîr, *Bidâye ve ’n-Nihâye*, 7/68). <https://www.internethaber.com/adalet-mul-kun-temelidir-sozu-kime-ait-566370h.htm> (Erişim Tarihi: 13.05.2022)

¹³⁶ Karakoç, *Sütun*, 139.

¹³⁷ Sezai Karakoç, *Çıkış Yolu III* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2015), 75.

¹³⁸ Zeynülsîlâm Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî. *er-Risâle*. thk. Abdülhalim Mahmûd vd. (Kahire: Dâru’l-Me’ârif, ts.), 1/245.

¹³⁹ İmâmü’l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdillâh el-Cüveynî, *Nihâyetü’l-ma’lâb fî dirâ-yeti’l-me’zheb*, thk. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb (Cidde: Dâru’l-Minhâc, 1428/2007), 11/557.

¹⁴⁰ Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr fî şerhi Uşûli’l-Pezdevî* (Beyrût: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, ts.), 3/149.

¹⁴¹ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc fî şerhi Şaḥîhi Müslim b. Hac-câc* (Beyrût: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1392/1972), 2/20; Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Ali İbnü’l-Mülakkın, *el-Mu’in alâ tefehumi’l-erba’in*, thk. Dağaç b. Şebî-bilacemî (Kuveyt: Mektebetü’l-Ehli’l-Eser, 1433/2012), 217.

dinlediğini ifade etmiş ve daha sonra Kuşeyrî'den yapılan alıntılarla Dek-kâk'a ait bir söz olarak yaygınlık kazanmıştır. Ancak yaptığımız inceleme-de vefat tarihi daha önce olan İbn Hâleveyh (ö. 370/980) kıraat ilmiyle ala-kalı eserinde, hiç kimseye izafe etmeksizin bu sözü kullanmıştır.¹⁴² Bu bilgi bize rivayetin daha önceleri kullanılan bir söz olduğunu göstermektedir.

Allah Resûlü'ne aidiyetine ulaşamadığımız bu söz, aslında İslâm'ın genel öğretilerine uygun bir çıkarımdır. “*Sakın zulmedenlere dayanmayın, yoksa size de ateş dokunur.*”¹⁴³ âyeti, “Kim bir kötülük görürse, onu eliyle değiştirsin. Şayet eliyle değiştirmeye gücü yetmezse, diliyle değiştirsin. Diliyle değiştirmeye de gücü yetmezse, kalbiyle düzeltme cihetine gitsin ki, bu imanın en basit hareketidir.”¹⁴⁴ ile “Cihadın efdâli zalim sultanın yanında hakkı söylemektir.” hadisleri bu veciz sözün dayanakları olabilir.¹⁴⁵

Karakoç, bir konuşmasında Peygamberimizin: “Hakikatleri söylemeyip susan dilsiz şeytandır.” buyurduğunu aktarmış ve devamında; “Bir milletin ferdinin herhangi bir konuda, bir yetkisi veya bilgisi varsa mutlaka hakikatleri söylemeli ve hakikatlerin geri gelmesi için elinden gelen çabayı sarf etmelidir.” açıklamasında bulunmuştur.¹⁴⁶

Hz. Peygamber'e ait olduğuna dair herhangi bir bilgiye ulaşamadığımız bu söz, halk arasında hadis şeklinde şöhret bulmuştur.

25. Rivayet: “Benim sahâbilerim, Benî İsrail peygamberleri gibidir.”¹⁴⁷

Hadis kaynaklarında geçmeyen fakat bazı tefsirlerde senedsiz ve merfû olarak yer alan; “Ümmetimin âlimleri, İsrâilîoğulları'nın peygamberleri gibidir.” (عَلَمَاءُ أُمَّتِي كَأَنْبِيَاءِ بَنِي إِسْرَائِيلَ) sözü aktarılmıştır.¹⁴⁸ Bu rivayetin sıhha-tiyle ilgili olarak Zerkeşî (ö. 772/1370), İbn Hacer, Süyûtî, Münâvî (ö. 1031/1622), Şevkânî (ö. 1250/1834) ve daha başka âlimler “aslı yok” ve “muteber bir kaynaktan geçmiyor” şeklinde değerlendirmişlerdir.¹⁴⁹

¹⁴² Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed İbn Hâleveyh, *el-Hücce fi'l-kırâ'âti's-seb'a*, thk. Abdülâl Sâlim Mekrem (Beyrût: Dâru's-Şurûk, 1401/1981), 38.

¹⁴³ Hüd 11/113.

¹⁴⁴ Müslim, “İmân”, 78; İbn Mâce, “Fiten”, 20; Ebû Dâvûd, “Melâhim”, 17; Nesâî, “İmân”, 17.

¹⁴⁵ İbn Mâce, “Fiten”, 20; Ebû Dâvûd, “Melâhim”, 17; Tirmizî, “Fiten”, 13.

¹⁴⁶ Karakoç, *Çıkış Yolu III*, 75.

¹⁴⁷ Sezai Karakoç, *Yitik Cennet* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2012), 132.

¹⁴⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 17/87; 19/75; 27/563; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 3/255; 4/376.

¹⁴⁹ Bedrüddin Muhammed b. Bahâdir ez-Zerkeşî, *et-Tezkire fi'l-ehâdîsi'l-müştehire*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1986), 166; Sehâvî, *el-Makâşid*, 459; Muhammed Tâhir b. Alî el-Fettenî, *Tezkiretü'l-mev-dû'ât* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2. Basım, 1399/1979), 20; Nürüddin Alî b. Sultân Muhammed el-Herevî Alî el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtih şerhu miş-kâti'l-mesâbih* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1422/2002), 9/3932; Zeynuddin Muhammed Abdür-raûf el-Münâvî, *Feyzü'l-kâdir şerhu'l-Câmi'i's-sagîr* (Mısır: Mektebetü't-Ti-cariyyeti'l-Kübrâ, 1356/1937), 1/9; 4/383; Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ'*, 2/64; Muhammed

Karakoç, “Son Peygamber” başlığı altında; cennetin sekiz kapısının olduğunu söylemiş ve bu kapıları sekiz peygamberle özdeşleştirerek sembolik bir anlatımda bulunmuştur. O, her bir peygamberin Allah Resûlü’nün bir cephesini oluşturduğunu, bütün peygamberlerin onda bütünleştiğini ve bu yüzden dinin kendisinde tamamlandığını açıklamıştır.¹⁵⁰ Hadis kaynaklarında bulunmayan bu rivayeti Karakoç doğrudan değil dolaylı olarak Resûlullah’a refetmiştir. Kaynaklarda “mevzû” olarak geçen bu rivayeti Karakoç “ümmetimin âlimleri” yerine “benim sahâbilerim” şeklinde aktarmıştır. Bu durum Karakoç’un bir hadisçi hassasiyetinde olmadığını ve lafızdan ziyade mana üzerine yoğunlaştığını, bunun bir sonucu olarak da zaman zaman aşırı zayıf ya da uydurma rivayetleri hadis olarak kullanmaktan kurtulamadığını göstermektedir.

26. Rivayet: “Gaybın anahtarları şairlerin elindedir.”¹⁵¹

Karakoç, şiiir ve şair hakkında; ozanlar ve şamanların gaipten haber vererek toplumun yönetiminde faydalı olduklarını, Zerdüş’tün bir şair olduğunu, Hintlilerin kutsal kitabı Vedalar’ın ve Ahd-i Atik’in bazı bölümlerinin şiiir olduğunu ifade etmiş, ardından peygamberin çıkacağını Ukâz panayırında ilkin şairlerin haber verdiğini söyledikten sonra bir hadiste diyerek bu sözük aktarmıştır. Rivayetin ardından; Kâbe’nin duvarına asılan yedi meşhur şiiirin (muallakât-ı seb’â), Kur’an’ın belâgat üstünlüğü önünde duvardan indirildiğini, Kur’an’a nazm-ı ilâhî, yani bir anlamda ilâhî şiiir denildiğini söylemiştir.¹⁵²

Hadis kaynaklarında yaptığımız incelemede bu veya bu anlama yakın gelebilecek bir rivayet tespit edemedik. Bilakis gaybın anahtarlarının Allah’ın elinde olduğu; “*Kıyametin ne zaman kopacağı, yağmurun ne zaman yağacağı, rahimlerdekinin cinsiyeti, bir kimsenin yarın ne kazanacağı ve nerede öleceği Allah’tan başkası bilemez*”¹⁵³; “*De ki: Göklerde ve yerde Allah’tan başkası gaybı bilmez.*”¹⁵⁴; “*Gaybın anahtarları Allah’ın katındadır. Onları ancak O bilir. Karada ve denizde ne varsa hepsini bilir. Düşen hiçbir yaprak ve yerin karanlıklarında hiçbir dane yoktur ki, Allah onu bilmesin. Yaş ve kuru ne varsa hepsi Kitab-ı Mübîn’dedir.*”¹⁵⁵; “*Hiçbir*

b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *el-Fevâ’idü’l-mecmû’a fi’l-ehâdîsi’l-mevdû’â*, thk. Abdurrahman b. Yahya el-Ma’lemî (Beyrût: Dârü’l-Kütübi’l-’İlmiyye, ts.), 286.

¹⁵⁰ Karakoç, bu rivayet çerçevesinde; sanki bütün peygamberlerin onun yanında ve beraberinde olduğunu, Ashâbından Hz. Ebû Bekir Hz. İbrahim’i, Hz. Ömer Hz. Musa’yı, Hz. Osman Hz. Zekeriyâ’yı, Hz. Ali Hz. İsa’yı ve öbür sahâbeden her birinin bir peygamberi temsil ettiğini söyleyerek sembolik bir anlatımda bulunmuştur. Sezai Karakoç, *Yitik Cennet* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2012), 130-132.

¹⁵¹ Sezai Karakoç, *Edebiyat Yazıları II* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2014), 48.

¹⁵² Karakoç, *Edebiyat Yazıları II*, 48.

¹⁵³ Lokmân 31/34.

¹⁵⁴ en-Neml 27/65.

¹⁵⁵ el-En’am 6/59.

beşer için, Allah'ın, bir vahiyle veya perde arkasından konuşması veyahut bir elçi gönderip de izni ile ona dilediğini bildirmesi dışında konuşması yoktur."¹⁵⁶ âyetleri ile "Gaybın anahtarları beştir. Onlar; Rahimlerin ne artırıp ne eksilttiğini, yarın ne olacağını, yağmurun ne zaman geleceğini, kişi hangi yerde öleceğini, kıyametin ne zaman olacağını Allah'tan başka hiçbir kimse bilemez."¹⁵⁷ hadisinde vurgulanan bir husustur.

2. Değerlendirme

Çalışmamız, müellifin nesir türü eserlerinde aktardığı rivayetler ve onlara getirdiği yorumlardan meydana gelmiştir. Karakoç, eserlerinde Hz. Peygamber (s.a.s.) ve onun hayat düsturu üzerine çok şeyler yazmış ancak yazılarında Resûlullah'a nispet ederek doğrudan alıntıda bulunma yoluna fazla başvurmamıştır. Karakoç, bazı eserlerinde rivayetlere hiç yer vermezken; *Diriliş Neslinin Amentüsü, Gündönümü, Fizikötesi Açısından Ufuklar* adlı eserlerinde diğerlerine nispeten daha fazla rivayet zikretmiştir.

Bu çalışmada, Karakoç'un eserlerinde "Ulu Peygamber buyurmuştur", "Büyük Peygamberin buyurduğu şekilde" veya "hadis-i şerifte gelmiştir" şeklinde açık lafızlarla Resûlullah'a nispet ettiği yirmi altı rivayet tespit edilmiştir. Bu rivayetleri her biri için bir numara verilmek suretiyle sıhhat açısından en kuvvetliden aşağıya doğru bir sıralama yapılmaya çalışılmıştır.

Karakoç'un Resûlullah'a doğrudan nispet ettiği bu rivayetleri sıhhat açısından üç grupta değerlendirebiliriz. Birinci grup; ilk on yedi (1-17) rivayet "sahih" hadislerden meydana gelmiştir. Bu rivayetlerde; tebliğ, hadlerin uygulanması, müminlerin bir beden gibi olması, helak sebepleri, her asırda bir müceddidin gelmesi, Halid b. Velid'in Allah'ın kılıcı olarak adlandırılması, ilmin önemi, cemaat olmanın bilinci, güzel ahlâk sahibi olma, şehitlik makamı, İslâm'ın desteklenmesi, İstanbul'un fethi ve Allah'ın rahmet, mağfiret ve sevgisinin çok olması konularına yer verilmiştir. Kaynaklarda "sahih" olarak bulunan bu on yedi hadisten; yedisi "müttefekun aleyh"tir, ikişer tanesini Buhârî ve Müslim ayrı ayrı aktarmıştır, dördü ise Buhârî ve Müslim dışında sıhhatinde ittifak edilen rivayetlerdir. "Bugün size bir ayıplama yok" rivayetinin bazı tarikleri zayıf olsa da "sahih" tarikleri de vardır. "Fetih hadisi" muasır bazı muhaddislerce farklı değerlendirilmiş olsa da genel kanaat hadisin "sahih" olduğudur.

İkinci grup; beş (18-22) "zayıf" rivayetten oluşmaktadır. Bu rivayetlerden birincisi, "Hakikat müminin kaybolmuş malıdır," rivayeti İbrahim b. Fadl adlı ravinin hafızasının kötü olmasından dolayı "zayıf" kabul edilmiştir. İkincisi, "Hendek muharebesinde küngü kayaya salladığı zaman ..." rivayetinin senedinde "zayıf" bir ravi olan Meymûn Ebû Abdillâh bulunmaktadır. Üçüncüsü, "müminin ferasetinden sakının..." rivayetinin senedinde "metruk" bir ravi olan Muhammed b. Kesîr vardır.

¹⁵⁶ eş-Şûrâ 42/51.

¹⁵⁷ Buhârî, "Tevhîd", 4.

Dördüncüsü, “namaz dinin direğidir” rivayetinin “zayıf” olduğunda ittifak edilmiştir. Beşincisi, “büyük cihada döndük.” rivayeti halk arasında meşhur olup İbrahim b. Ayle’nin sözlerinden biridir.

Üçüncü grup; dört (23-26) rivayet hadis kaynaklarında bulunmayan rivayetlerdir. Bunlardan birincisi olan; “adalet mülkün temelidir.” sözünün ise bazı delillere dayanan kavaid-i külliye tarzında bir prensip olduğu kanaatindeyiz. İkincisi olan; “haksızlık karşısında susan dilsiz şeytandır” sözü “merfû” olarak Hz. Peygamber’e ulaşmasa da genel olarak Kuşeyrî’nin hocası Dekkâk’a ait bir söz olarak kabul edilmiştir. Üçüncüsü olan; “ümmetimin âlimleri, İsrâiloğulları’nın peygamberleri gibidir.” sözü muhaddislerce “aslı yok” ve “muteber bir kaynaktan geçmiyor” şeklinde değerlendirilmiştir. Dördüncüsü olan; “gaybın anahtarı...” adlı sözün ne “merfû” olarak ne de başka bir şekilde kaynağına ulaşamadık. Karakoç’un bunu nereden bulup getirdiği hususu merakımızı celbetmektedir.

Karakoç’un eserlerinde kendilerinden yer yer bahsederek isimlerini verdiği; Gazzâlî, Muhyiddin-i Arabî, Mevlana, Molla Cami, İmam-ı Rabbani, İbrahim Hakkı Erzurumî, Hacı Bayram-ı Veli, Sadeddin-i Kaşgârî, Ahmet Rûfai ve Necip Fazıl’dan istifade ettiğini söyleyebiliriz.¹⁵⁸ Onun kaynak zikrederek bir alıntıda bulunması oldukça nadirdir.¹⁵⁹ O, eserlerinde zikrettiği âyet ve hadislerin de kaynaklarını vermemiştir. Kendisiyle yapılan bir görüşmede, eserlerinde hadislerin kaynaklarının verilmediği anımsatılınca “Bir yerden bulup yazmışızdır.” şeklinde cevap vermiştir.¹⁶⁰ Karakoç’un aktardığı rivayetleri göz önüne aldığımızda onun ikincil eserlere başvurduğunu yani derleme eserlerden istifade ettiğini söyleyebiliriz.

Yönetenden yönetilene, havastan avama, patrondan işçiye her kademedede insanın sahip olması gereken değerlerin inşası için emek sarf eden düşünürün rivayetleri Allah Resûlü’ne aidiyeti nokta-i nazarından hareketle değerlendirilmiştir. Bir rivayetin Hz. Peygamber’e ulaştırılacak bir senedi olmadığı; o rivayet için muhaddislerce “hadis değildir”, “aslı yoktur” veya “mevzû’ bir hadistir” denilmektedir. Karakoç’un bu kabil rivayetleri kullanmış olmasını onun bir noksanlığı olarak değerlendirmiyoruz. Neticede o da bazı kaynaklara bakıp aktarmıştır. Gazzâlî, Râzî, Bursevî ve daha başka âlimlerin hadis diyerek aktardığı bir rivayeti Karakoç’un hadis deyip aktarmış olmasını gayet tabii bir durum olarak görmekteyiz. Ancak “Gaybın anahtarı şairlerin elindedir.” sözü ve onun şairlerin gaybı bildiğine dair yorumlarını, İslâm inanç esasları açısından problemlili bir yaklaşım olarak buluyoruz.

¹⁵⁸ Bk. Karakoç, *Sür*, 38, 111, 122, 164; *Sütun*, 45; *Gün Saati*, 163.

¹⁵⁹ Bk. Karakoç, *Sür*, 122, 164; *Sütun*, 45.

¹⁶⁰ Mustafa Çoban, *Sezai Karakoç’un Eserlerinde Dinî Referanslar* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001), 66.

SONUÇ

Çok yönlü bir kişiliğe sahip olan Sezai Karakoç, yaşadığı dönemde hakkında en fazla akademik çalışma yapılan şair ve düşünürlerden biridir. O, eserlerinde yoğun bir şekilde peygamber temasını işlemesine rağmen Hz. Peygamber'den doğrudan alıntı yapma yoluna fazla başvurmamıştır. Aktardığı rivayetlerde de kaynak vermeden kullanmıştır.

Bu çalışmada, Karakoç'un eserlerinde; açık lafızlarla Resûlullah'a nispet ettiği rivayetler incelenmiştir. Onun kırk bir eseri taranarak aktardığı mükerrerler hariç yirmi altı rivayet tespit edilmiştir. Bunlardan 17'si "sahih", 5'i "zayıf" ve 4'ünün "merfû" olarak kaynağına ulaşılabilmiştir.

Karakoç'un sahih hadislerin yanı sıra kaynağı belirsiz kimi rivayetleri ve "mevzû" haberleri kullanması, onun bir hadisçi hassasiyetine sahip olmadığını ve lafızdan ziyade mana üzerine yoğunlaştığını, bunun bir sonucu olarak da zaman zaman aşırı "zayıf" ya da "uydurma" rivayetleri hadis olarak kullanmaktan kurtulamadığını göstermektedir. Esasında hadisçi olmayan birinden bu hassasiyetin beklenmemesi gerekir. Bununla birlikte Karakoç'un hadis kültürüyle münasebetinin olduğu, bulunduğu çevrede bazı kesimler tarafından çokça aktarılan rivayetleri kullandığı görülmektedir. Ayrıca o, çok bilinen veya kaynağı düşünülmeden her insanın hadis olduğunu söyleyebileceği kelimeleri kibar kabilinden sözleri de kullanmıştır.

Netice olarak Karakoç'un aktardığı rivayetlerin çoğu hadis kaynaklarında "sahih" olarak yer almaktadır. Bazı rivayetler kaynağı açısından "zayıf" veya "mevzû" kabul edilse de bunların bazılarının ya sahâbe sözü veya mutasavvıflarca kabul edilen prensiplerden olduğu anlaşılmaktadır.

KAYNAKÇA

Aclûnî, İsmâil b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ' ve müzîlû'l-ilbâs 'amme's-tehere mine'l-eĥâdîs 'alâ elsineti'n-nâs*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1351/1954.

Ağırakça, Ahmet. "Kostantiniyye Fethi Hadisinin İslâm Fetih Hareketlerine Etkisi ve Oluşturduğu Motivasyon". *I. Uluslararası İstanbul'un Fethi Konferansı* (24-25 Mayıs 1996).

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 47 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.

Akpınar, Ömer Faruk. "Şems-i Tebrîzî'nin Makâlat'ında Hadis Kullanımı". *Selçuklu Medeniyeti Araştırmaları Dergisi (SEMA)* 6 (Aralık 2021), 83-110.

Alî el-Kârî, Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Herevî. *Mir'âtü'l-mefâtîh şerĥi Mişkâti'l-Meşâbih*. 9 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Fıkr, 1422/2002.

Ataş, Hacı. "Vâkîdî ile Muhaddislerin Bazı Ortak Rivayetleri". *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/78 ((Eylül 2018), 532-555.

Atmaca, Veli. "Hadisleri Bakımından Cevahirü'l-Ebrar Min Emvaci'l-Bihar (Yesevi Menakıbnamesi) Üzerine Bir İnceleme". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 11/2 (2001), 327-344.

Aydın, Abdullah. *Hadis İstılahları Sözlüğü*. İstanbul: İFAV, 2011.

Bağdâdî, Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Hatîb. *Târîhu Bağdâd ve Zeylihi*. thk. Abdülbaki Atâ. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1996.

Bağdâdî, Ahmed b. Alî b. Sâbit Hatîb. *Telhîşü'l-müteşâbih fi'r-resm ve himâyetü mâ eşkele minhü 'an bevâdiri't-taşhîf ve'l-vehm*. thk. Sukeyne eş-Şihâbî. 2 Cilt. Dimeşk: Talâs lid-Dirâsâti ve't-Tercemeti ve'n-Neşr, 1406/1985.

Begavî, Abdullah b. Muhammed. *Mu'cemü's-Sahâbe*. thk. Muhammed el-Emîn b. Muhammed. 5 Cilt. Kuveyt: Dârü'l-Beyân, 1421/2000.

Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir. *Fütühu'l-büldân*. Beyrût: Dârü Mektebeti'l-Hilâl, 1408/1988.

Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *Şu'abü'l-îmân*. thk. Abülali Abdülhumejd. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003.

Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *es-Sünenü'l-kebîr*. thk. Abdülkâdir Atâ. 10 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.

Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âşâr*. thk. Abdülmü'tî Emîn. 15 Cilt. Haleb: Dârü'l-Va'î, 1412/1991.

Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin b. Alî. *ez-Zühdü'l-kebîr*. thk. Amir Ahmed Haydar. Beyrût: Dârü'l-Cinân Müessesetü'l-Kitâbi's-Sekâfiyye, 1987/1408.

Bezzâr, Ahmed b. 'Amr. *el-Müsned*. thk. Mahfûzurrahmân Zeynullâh vd. 18 Cilt. Medine-i Münevvere: Mektebetü'l-'Ulûm, 1424/2003.

Buhârî, Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmî'u's-şahîh*. thk. Züheyr b. Nâsir. 9 Cilt. b.y.: Dârü Tavki'n-Necât, 1422/2002.

Buhârî, Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *et-Târîhu'l-kebîr*. thk. Muhammed Abdülmü'id Han. 8 Cilt. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Me'ârifü'l-'Usmâniyye, ts.

Buhârî, Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Edebü'l-müfred*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbakî. Beyrût: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1409/1989.

Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed. *Keşfü'l-esrâr fi şerhi Usûli'l-Pezdevî*. 4 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.

Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu'l-beyân*. 10 Cilt. Beyrût: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdillâh. *Nihâyetü'l-maṭlab fi dirâyeti'l-mezheb*. thk. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb. 20 Cilt. Cidde: Dârü'l-Minhâc, 1428/2007.

Çakan, İsmail Lütfî. "Fetih Hadisi ve Akşemseddin'in Fetihteki Yeri". *Akşemseddin Sempozyumu Bildirileri*. 1990.

Çam, Süleyman. "İman-Amel Bağlamında Dindarlık Ahlak İlişkisi". *İslâm ve Yorum IV*. ed. Veysel Özdemir-Mehmet Öztürk. 1/101-122. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2020.

Çoban, Mustafa. *Sezai Karakoç'un Eserlerinde Dinî Referanslar*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.

Dârimî, Abdullah b. Abdirrahman b. el-Fazl. *es-Sünen*. thk. Hüseyin Selîm Esed. 4 Cilt. Riyad: Dârü'l-Muğnî, 1421/2000.

Davudoğlu, Ahmed. *Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi*. 12 Cilt. İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1983.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût vd.. 7 Cilt. Suriye: Dârü'r-Risâti'l-Âlemiyye, 5. Basım, 1430/2009.

Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah el-İsbehânî. *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-asfiyâ'*. 10 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1416/1996.

Elbânî, Muhammed Nâsirüddîn. *Silsiletü'l-eḥâdîsi'd -da'ife ve'l- mevḏü'a ve eṣeruhe s-seyyi'ü fi'l-ümmе*. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1412/1992.

Elbânî, Muhammed Nâsirüddîn. *Silsiletü'l-eḥâdîsi's-ṣaḥîḥa ve şey'un min fikḥihâ ve fevâ'idihâ*, 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1415/1995.

Elbânî, Muhammed Nâsirüddîn. *Ṣaḥîḥ ve da'if süneni Tirmizî*. 8. Cilt. İskenderiyye: Merkezu Nûri'l-İslâm, ts.

Ezrakî, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Abdullah. *Aḥbâru Mekke ve mâ câ'e fihâ mine'l-âsâr*. thk. Rüşdî es-Sâlih. 2 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Endelüs, 3. Basım, 1403/1983.

Fettenî, Muhammed Tâhir b. Alî. *Tezkiretü'l-mevḏü'ât*. Beyrût: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2. Basım, 1399/1979.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İḥyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*. 4. Cilt. Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, ts.

Hâkim, Muhammed b. Abdullah el-Hâkim en-Nisâbüri. *el-Müstedrek 'ale's-Ṣaḥîḥayn*. thk. Mustafa Abdulkadir Atâ. 4 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1990.

Heysemî, Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân. *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*. thk. Husâmuddîn el-Kudsî. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1414/ 1994.

<https://www.internethaber.com/adalet-mulkun-temelidir-sozu-kime-ait-566370h.htm> (Erişim Tarihi: 13.05.2022)

İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed el-Kurtubî. *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-aṣḥâb*. thk. Alî Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Cil, 1412/1992.

İbn Adî, Abdullah b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî. *el-Kâmil fi du'afâ'i'r-ricâl*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd vd. 9 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.

İbn Battâl, Alî b. Halef b. Abdilmelik b. Battâl el-Kurtubî. *Şerḥu İbn Battâl 'alâ Ṣaḥîhi'l-Buḥârî*. thk. Yâsir b. İbrahim. 10 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe. *el-Muşannef fi'l-eḥâdîs ve'l-âsâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1989.

İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî. *Takrîbü't-Tehzîb*. thk. Muhammed Avvâme. Suriye: Dârü'r-Raşîd, 1406/1986.

İbn Hâleveyh, el-Hüseyn b. Ahmed b. Hâleveyh el-Hemedânî. *el-Hüccе fi'l-kirâ'âti's-seb'a*. thk. Abdülâl Sâlim Mekrem. Beyrût: Dârü's-Şurûk, 4. Basım, 1401/1981.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Bustî. *Ṣaḥîḥu İbn Hibbân bi tertîbi İbn Balabân*. thk. Şuayb el-Arnaût. 18 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1414/1993.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Bustî. *es-Sikât*. thk. Muhammed Abdulmu‘id Han. 9 Cilt. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Me‘ârifî'l-'Usmâniyye, 1393/1973.

İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. 2 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1336/1918.

İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût vd.. 5 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1430/2009.

İbn Reslân, Şihâbuddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Husayn b. Ali. *Şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd*. 20 Cilt. Mısır: Dâru'l-Felâh, 1437/2016.

İbnü'l-Esîr, İzzüddîn Alî b. Muhammed. *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-şahâbe*. thk. Ali Muhammed Mu'avviz-'Âdil Ahmed Abdulmecid. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.

İbnü'l-Mülakkın, Ömer b. Alî b. Ahmed. *et-Tavdîh fî şerhi'l-Câmi'i's-şahîh*. 36 Cilt. Suriye: Dâru'n-Nevâdir, 1429/2008.

İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Sirâcuddîn Ömer b. Alî. *el-Mu'in alâ tefehumi'l-erba'in*. thk. Dağaç b. Şebîbilacemî. Kuveyt: Mektebetü'l-Ehli'l-Eser, 1433/2012.

Kâdî İyâd, Ebü'l-Fadl el-Yahsubî. *İkmâlu'l-Mu'lim bi fevâidi Muslim*. thk. Yahya İsmail. 8 Cilt. Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1419/1998.

Karakoç, Sezai. *Gündönümü*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 5. Basım, 1995.

Karakoç, Sezai, *Diriliş Neslinin Amentüsü*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 7. Basım, 1998.

Karakoç, Sezai. *Edebiyat Yazıları II*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 5. Basım, 2014.

Karakoç, Sezai. *Farklar*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 6. Basım, 2011.

Karakoç, Sezai. *Ruhun Dirilişi*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 8. Basım, 2007.

Karakoç, Sezai. *Yitik Cennet*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 13. Basım, 2012.

Karakoç, Sezai. *Dirilişin Çevresinde*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 4. Basım, 1988.

Karakoç, Sezai. *Gün Saati*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 4. Basım, 2015.

Karakoç, Sezai. *Sûr*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 7. Basım, 2017.

Karakoç, Sezai. *Sütun*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 9. Basım, 2017.

Karakoç, Sezai. *İnsanlığın Dirilişi*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 5. Basım, 1987.

Karakoç, Sezai. *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi II*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 5. Basım, 2015.

Karakoç, Sezai. *Yapı Taşları I*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 2. Basım, 1999.

Karakoç, Sezai. *Yapı Taşları II*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 2. Basım, 1999.

Karakoç, Sezai. *Çıkış Yolu II*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 6. Basım, 2017.

Karakoç, Sezai. *Çıkış Yolu III*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 5. Basım, 2015.

Karakoç, Sezai. *Unutuş ve Hatırlayış*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 2. Basım, 1998.

Karataş, Turan. *Sezai Karakoç (Hayat-Sanat-Tenkit)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994.

Kudâî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Selâme b. Ca'fer. *Müsnedü's-Şihâb*. thk. Hamdî b. Abdilmecîd es-Selefî. 2 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1407/1986.

Kulat, Mehmet Ali. "İstanbul'un Fethini Müjdeleyen Hadisin Değerlendirilmesi". *Diyanet İlmî Dergi* 37/2 (2001).

Kur'an Yolu. Erişim 16 Ekim 2022. <https://kuran.diyaret.gov.tr>

Kuşeyrî, Zeynülsîlâm Abdülkerîm b. Hevâzin. *er-Risâle*. thk. Abdülhalim Mahmûd vd. Kahire: Dârü'l-Me'ârif, ts.

Mâverdü, Alî b. Muhammed. *el-Hâvî'l-kebîr*. thk. Alî Muhammed Mu'avvaz vd. 19 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999.

Münâvî, Zeynuddin Muhammed Abdürraûf. *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmi 'i's-sağîr*. 6 Cilt. Mısır: Mektebetü't-Ticariyyeti'l-Kübrâ, 1356/1937.

Müslim, Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbü'rî. *el-Câmi 'u's-şahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. 5 Cilt. Beyrût: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.

Nesâî, Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen (el-Müctebâ)*. thk. Abdulfettâh Ebû Gudde. 9 Cilt. Halep: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1406/1986.

Nesâî, Ahmed b. Şuayb. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Abdulmun'im Şelebî. 10 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Minhâc fî şerhi Şahîhi Müslim b. Haccâc*. 18 Cilt. Beyrût: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1392/1972.

Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer et-Tâberistânî. *Mefâtîhu'l-ğayb/et-Tefsîrü'l-kebîr*. 32 Cilt. Beyrût: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420/1999.

Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Mûsâ. *ed-Du'afâ'u'l-kebîr*. 4 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1404/1984.

Sagâni, Hasan b. Muhammed. *el-Mevdû'ât*. thk. Necm Abdurrahmân Halef. Dimeşk: Dârü'l-Me'mûn li Turâs, 1405/1984.

Saylan, İbrahim. "Tedvin Döneminin Son Ürünlerinden Ebû'l-Yemân'ın Hadis Cüz'ü". *Hicrî İkinci Asırda İslâmî İlimler 3*. ed. Hidayet Aydar vd. 4. Cilt. Ankara: İksad Uluslararası Yayınevi, 2022.

Sehâvî, Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân. *el-Makâşidü'l-Hasene fî beyâni keşîrin mine'l-eḥâdişi'l-müştehire 'ale'l-elsine*. thk. Mahammed Osman el-Haşet. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-'Arabî, 1405/1985.

Süyûtî, Abdurrahmân Celalüddîn. *el-Câmi 'u's-şagîr*. 2 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1436/2015.

Şevkânî, Muhammed b. Alî es-San'ânî. *el-Fevâ'idü'l-mecmû'a fî'l-eḥâdişi'l-mevdû'â*. thk. Abdurrahman b. Yahya el-Ma'lemî. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdî b. Abdilmecîd es-Selefî. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.

Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-evsaf*. thk. Târık b. Avadillah vd. 10 Cilt. Kahire: Dârü'l-Haremeyn, 1415/1994.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme. *Şerhu Müşkili'l-âşâr*. thk. Şuayb el-Ârnaût. 16 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme. *Şerhu Me'âni'l-âşâr*. thk. Muhammed Zührî en-Neccâr vd. 5 Cilt. Mısır: 'Alemü'l-Kütüb, 1414/1994.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *es-Sünen*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. 5 Cilt. Mısır: Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1395/1975.

Vâkidî, Muhammed b. Ömer. *Kitâbü'l-Megâzî*. thk. Marsden Jones. 3 Cilt. Beyrût: Dârü'l- 'Alamî, 1409/1989.

Yardım, Ali. "Fetih Hadisi Üzerine Bir Araştırma". *Diyanet Dergisi* 8/2 (1974).

Yıldırım, Ahmet. *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*. Ankara: TDV. Yay., 2000.

Yıldırım, Enbiya. *Hadisler ve Zihinlerdeki Sorular*. İstanbul: Rağbet Yay., 2011.

Yıldırım, Ahmet. *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*. Ankara: TDV. Yay., 2000.

Yıldırım, Enbiya. *Hadisler ve Zihinlerdeki Sorular*. İstanbul: Rağbet Yay., 2011.

Yüceer, Mustafa. "Mevlânâ'nın Fihî Mâ Fih İsimli Eserinde Hadis Kullanımı (Tahrîc ve Tenkîd Bağlamında)". *Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 2/2 (197-237), 2018.

Zehebî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Mîzânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Buhârî. 4 Cilt. Beyrût: Beyrût: Dârü'l-Ma' rife, 1382/1963.

Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır. *et-Tezkire fi'l-eĥâdîsi'l-müştehire*. thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l- 'İlmiyye, 1406/1986.

İSLÂM HUKUKU AÇISINDAN BABANIN ÇOCUĞUN MALINDA TASARRUFTA BULUNMA YETKİSİ VE MALÎ İBADETLERİ ÜZERİNDEKİ ROLÜ

IN TERMS OF ISLAMIC LAW THE
FATHER'S AUTHORITY TO USE
RIGHT CHILD'S PROPERTY AND HIS
ROLE IN FINANCIAL WORSHIP

Geliş Tarihi: 26.07.2022 Kabul Tarihi: 01.06.2023

✉ ŞERİF GEDİK

DR.

DİB

BİLECİK PAZARYERİ MÜFTÜSÜ

orcid.org/0000-0002-2032-119X

hacegan85@hotmail.com

ÖZ

İslâm hukukunda edâ ehliyeti bulunmayan veya eksik olan küçüğün himaye edilmesi, kişisel gelişimi için desteklenmesi ve mal varlığının korunması önem arz eder. Çünkü küçüğün şahsî ve malî tasarruflarının büyük çoğunluğunu tek başına gerçekleştirmesi mümkün değildir. Zira -durumuna göre- edâ/fiil ehliyeti bulunmadığı veya noksan sayıldığı için çocuk, şahsî ve malî tasarruflarında kısıtlı kabul edilmiştir. Küçüğün korunma altına alınmasını sağlayan velâyet sistemiyle, küçüğün ve kısıtlının maslahatının gözetilmesi ve zararına olan tasarrufların engellenmesi amaçlanmıştır. Çocuk, şahsî ve malî tasarruflarında kısıtlı kabul edildiği, genellikle maslahatına uygun davranmadığı ve acziyet içerisinde olduğundan dolayı onun adına hukukî temsilcileri yetkili kılınmıştır. Çocuğun öncelikli hukukî temsilcisi ise babasıdır. Babanın çocuğun şahsî üzerindeki velâyeti bulûğa kadar, malî üzerindeki velâyeti ise rüşdüne kadar devam eder. Bu çalışmada, babanın küçük çocuk üzerindeki velâyeti, şahsî ve malî velâyet açısından önceliği, bey', icâre, rehin, vedâ, ve hibe gibi akitler çerçevesinde babanın çocuğun malında tasarrufla bulunma yetkisi; çocuğunun malından istifade edebilmesi ve babanın çocuğun malî ibadetlerindeki rolü gibi konuların incelenmesi hedeflenmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Babanın Tasarrufları, Çocuk Malı, Velâyet, Ehliyet, Malî İbadetler.

ABSTRACT

Islamic law, it is important to In Islamic law, it is important to protect the minors who do not have or lack the capacity to perform, to support them for their personal development and to protect their assets. Because it is not possible for the minors to realize most of their personal and financial dispositions on their own. Because -according to their situation- minors are considered to be restricted in their personal and financial dispositions due to their lack of or incomplete capacity to perform or act. The guardianship system, which ensures the protection of minors, aims to safeguard their interests and to prevent actions to their detriment. Since a child is considered to be restricted in terms of personal and financial dispositions, is generally unable to act in accordance with his interests and is incapacitated, his legal representatives are authorized on his behalf. The primary legal representative of a child is his father. The father's guardianship over the child's self continues until puberty and his guardianship over the child's property continues until attaining the age of majority. This study aims to examine issues such as the father's guardianship over his minor child, his priority in terms of personal and financial guardianship, the father's authority to dispose of the child's property within the framework of contracts such as sales, rental, collateral, bailment, and grant, the father's ability to benefit from his child's property, and his role in the child's acts of financial worship.

Keywords: Islamic Law, Father's Disposition, Children's Property, Custody, Competence, Acts of Financial Worship.

SUMMARY

Islam has given rights and imposed responsibilities on people both individually and socially in order to prevent corruption and to ensure that they live in peace. Through the fulfillment of these rights and responsibilities, it is aimed to establish justice and prevent injustice. In addition, some people who are weak, powerless and incompetent due to their special conditions are also protected and prevented from being subjected to injustice. In Islamic law, like every individual, the rights of minors, the insane and other persons with disabilities are guaranteed. It is essential that the care and needs of minors and other restricted persons, who are incapable of completing their physical and mental development and who are unable to continue their lives on their own, should be met by their elders. This is because the incapacity of the persons with physical and mental disabilities to protect themselves legitimizes taking them under protection. In this respect, minors must be taken under protection and their dispositions must be carried out under the supervision of their guardians. Restricting the dispositions of minors or realization of their dispositions under the supervision of their guardians covers a period starting from their birth and continuing until puberty or, in some cases, the age of majority. During this period, the responsibility for the dispositions made on behalf of the child or realized by the child belongs primarily to the father, and in the absence of the father, to other legal representatives who have the custodial authority. This is because the father and other legal representatives have the responsibility to protect minors who have not completed their physical and mental development and to protect their rights as their own rights.

In Islamic law, in order for a person's personal and financial dispositions to be valid and legitimate, one must have the authority or be authorized to make the dispositions valid. The father's authority over his child's personal and financial dispositions is a right that is directly granted to the father. There is no need for any judicial decision or transfer of authority. The guardian also has the authority to dispose of the child's property. However, it is only possible for guardian to act on behalf of the child through the transfer of authority. The father, grandfather and judge may authorize the guardian to dispose of the child's property.

In Islamic family law, the legal representation of a restricted person by someone else is generally expressed by the concept of guardi-

anship. In Islamic law, guardianship is an institution of legal representation that aims to fulfill the interests that religion and reason deem good, such as cooperation in goodness, meeting the needs of individuals and the community, and relieving their burdens. This representation involves an authorization that gives a person of sanity and adolescence the power to make valid Sharḥ dispositions on behalf of himself and/or others. The guardianship system aims to protect the rights of minors, to safeguard their interests, and to prevent acts to their detriment.

Although there are different classifications of guardianship in the sources in terms of those who assume guardianship and the subject of guardianship, the distinction between personal and financial guardianship is important for our subject. This is because our study is concerned with both the child's person and property.

It is seen that the issue of guardianship is examined in detail in the works titled *ahwāl al-shahsiyya*, associated with the issue of capacity in the works of *usul al-fiqh*, and dealt with in the context of marriage and *khidāna* in the works of *furu fiqh*. Unlike other studies, in this study, the dimensions of the relationship between the father and the child in terms of finance will be discussed systematically, the child's responsibility in terms of the acts of financial worships will be examined, and the conflicts between the sects will be mentioned. In addition, since many studies have been conducted on guardianship in the context of marriage and *khidāna*, these issues are not included in the scope of this study.

In this study, issues such as whether the father has the authority to dispose of his minor child's property, the father's priority over other legal representatives, the limits of the father's power of disposition, the extent of the father's rights and responsibilities towards his child in the fulfillment of some financial acts of worship, such as *zakat*, *almsgiving* and *qurbani*, the responsibility to meet the needs of his child, and the conditions under which the father can benefit from his child's property are examined.

Custody is the authority of a person of legal age to manage the personal and property affairs of another person who is not fully competent or whose capacity is incomplete. In Islamic doctrine, *khidāna* refers to the right, authority and responsibility granted by the legislator to certain individuals in order to ensure the proper raising, upbringing, protection, care and education of minors and those who are in this category.

GİRİŞ

İslâm dini gerek bireysel gerekse toplumsal olarak insanların fesada uğrayıp bozulmalarını engellemek ve huzur içerisinde yaşamalarını temin etmek için onlara bazı haklar vermiş ve sorumluluklar yüklemiştir. Bu hak ve sorumlulukların yerine getirilmesiyle adaletin tesisi ve haksızlığın önlenmesi hedeflenmiştir. Ayrıca zayıf, güçsüz ve ehliyetsiz olan özel konumdaki bazı insanların da himaye edilmeleri sağlanmış ve haksızlığa uğramaları engellenmiştir. İslâm hukukunda her birey gibi küçüğün, mecnunun ve diğer kısıtlıların da hakları güvence altına alınmıştır. Zira fiziksel ve ruhsal açıdan gelişimlerini tamamlayamayan ve hayatlarını tek başına sürdürmeleri mümkün olmayan küçüklerin ve diğer kısıtlıların bakım ve ihtiyaçlarının büyükleri tarafından karşılanması zaruridir. Çünkü beden ve akıl itibarıyla noksan olan kısıtlıların kendilerini korumaktan aciz olmaları onları muhafaza altına almayı meşru kılmaktadır.¹ Bu itibarla küçüklerin koruma altına alınması ve tasarruflarını velilerinin gözetiminde gerçekleştirmeleri bir gerekliliktir. Küçüklerin tasarruflarının sınırlandırılması veya velilerinin gözetiminde gerçekleşmesi doğumla başlayıp ergenlik veya bazıları için rüşd çağına kadar devam eden bir dönemi kapsar. Bu dönemde çocuk adına gerçekleştirilen veya çocuğun gerçekleştirmiş olduğu tasarrufların sorumluluğu öncelikle babaya, baba olmadığı durumlarda ise velâyet yetkisine sahip diğer hukukî temsilcilere ait olur. Zira baba ve diğer hukukî temsilcilerin fiziksel ve ruhsal gelişimini tamamlayamayan küçükleri himaye etme ve onların haklarını kendi hakları gibi koruma sorumlulukları vardır.

İslâm hukukunda kişinin şahsî ve malî tasarruflarının geçerli ve meşru olabilmesi için tasarrufları geçerli kılacak yetkiye sahip olması veya yetkilendirilmiş olması gerekir. Babanın çocuğunun şahsî ve malî tasarruflarında yetki sahibi olması, babaya doğrudan tanınmış bir haktır. Bunun

¹ Mehmet Şener, “İslâm Hukukunda Velâyet I”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (İzmir: 1985), 204-205.

için herhangi bir yargı kararına veya yetki devrine ihtiyaç yoktur. Vasînin de çocuğun malı üzerinde tasarrufta bulunma yetkisi vardır. Ancak onun çocuk adına işlem yapması yetki devriyle mümkündür. Baba, dede ve hâkim tarafından vasiye çocuğun malları üzerinde tasarrufta bulunma yetkisi verilebilir.²

İslâm aile hukukunda genellikle kısıtlı olan kişinin hukukî olarak başkası tarafından temsil edilmesi velâyet kavramıyla ifade edilir. Kaynaklarda velâyet, velâyeti üstlenenler ile velâyetin konusu açısından³ farklı tasniflere⁴ tabi tutulsa da konumuz açısından şahsî ve malî velâyet ayrımı önem arz etmektedir. Zira çalışmamız hem çocuğun şahsî hem de mal varlığıyla ilgilidir.

Velâyet konusunun ahvâl-i şahsîye isimli eserlerde detaylı olarak incelendiği, usûl eserlerinde ehliyet konusuyla ilişkilendirildiği; fûrû fıkıh eserlerinde ise daha çok nikâh ve hidâne konuları bağlamında ele alındığı görülür. Diğer çalışmalardan farklı olarak çalışmamızda malî açıdan babayla çocuk arasındaki ilişkinin boyutları sistematik bir şekilde ele alınarak, çocuğun malî ibadetlerdeki sorumluluk boyutu incelenerek mezhepler arası ihtilaflara değinilecektir. Ayrıca nikâh ve hidâne bahisleri özelinde velâyetle ilgili birçok çalışma yapıldığı için bu konular çalışmanın kapsamına dâhil edilmemiştir.

Bu çalışmada babanın küçük çocuğunun malında tasarruf yetkisine sahip olup olmadığı, babanın diğer hukukî temsilcilere göre önceliği, babanın tasarruf yetkisinin sınırları; zekât, oşür, fitr sadakası ve kurban gibi bazı malî ibadetlerin yerine getirilmesinde babanın çocuğuna karşı hak ve sorumluluklarının boyutu, çocuğunun ihtiyaçlarını karşılama sorumluluğu ve babanın çocuğunun malından hangi şartlar çerçevesinde yararlanabileceği gibi konular incelenmiştir.

² Ali Bardakoğlu, “Vesâyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/66. Velâyet ve vesâyet arasındaki benzerlik ve farklılık için bk. Şevket Topal, “Korumaya Muhtaç Çocukların Bakımı ve Gözetimi Açısından İslâm Hukukunda Velâyet ve Vesâyet Yetkisi”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/3 (2006), 263-264.

³ Velâyetin farklı tasniflere tabi tutulduğu bilinmekle birlikte velâyet çeşitleri iki ana başlık altında ele alınabilir: 1- Sahibine göre velâyet çeşitleri: a-Velâyet-i hâssa (özel velâyet) b-Velâyet-i âmme (kamu velâyeti) 2- Konusu açısından velâyet çeşitleri: a-Şahsî velâyet b-Malî velâyet. Mustafa Genç, “İslâm Hukukunda Velâyetin Mahiyeti”, *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 7/6 (2020), 211-212.

⁴ Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm* (Beyrüt: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 1/58-59; Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, *el-Medhalü'l-fikhiyyü'l-âm* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2004), 2/844; Abdülkerîm Zeydân, *el-Medhâl li-dirâseti's-şer'i'ati'l-İslâmiyye* (Beyrüt: Müessesetü'r-Risâle, 2005) 317-319; H. Yunus Apaydın, “Velâyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/15-17.

1. İslâm Hukukunda Velâyet Kavramı

Velâyet kelimesi sözlükte “yakınlık ve yakın olmak” anlamındaki “vly” kökünden türemektedir.⁵ Velâyet kelimesi vilâyet şeklinde de kullanılabilir.⁶ Velâyet ile vilâyet kelimeleri ortak anlamları yanı sıra kullanışlarına göre farklı anlamları da ifade edebilmektedirler. Her iki kavram eş anlamlı olarak kullanıldığında “yakınlık, akrabalık, yardım ve muhabbet” gibi anlamları ifade ederler.⁷ Terim olarak velâyet ise “kabul etsin veya etmesin, tasarrufun başkası adına yürürlük kazanması”⁸ veya “şahsî ve malî işlerini gözetip yürütmek üzere reşîd bir şahsın, kısıtlı (kâsır) bir şahsın yerini tutması”⁹ şeklinde tanımlanmaktadır. Hukukî temsil veya yetki anlamındaki velâyet, ihtiyârî ve icbârî olabilir. İhtiyârî velâyet, vekâlet manasında olup, tasarruf “yetkisinin kişinin isteğiyle başkasına devredilmesini; icbârî velâyet ise Şârî veya hâkimin kâsırın maslahatına olan tasarruf yetkisini hukûken onu temsil edebilecek birisine devretmesini ifade eder.¹⁰ Şâyet hukukî temsil, temsil edilenin iradesi ve isteğiyle gerçekleşiyorsa buna “vekâlet”, edâ ehliyetinin olmaması veya eksik olması nedeniyle isteğe bağlı olmaksızın gerçekleşiyorsa buna “velâyet”, veli veya hâkim tarafından edâ ehliyeti bulunmayan veya eksik olanlarla ehliyeti sonradan kısıtlananların mallarını koruma, onlar adına tasarrufta bulunma yetki veya sorumluluğunun bir kimseye verilmesine ise “vesâyet” denir. Vesâyet bir üst kavram olan velâyetin bir nevidir. Velâyet yetkisine sahip kişiye velî,¹¹ vesâyet yetkisi kendisine verilen kimseye ise vasî denir.¹² Vasînin yetkisi veliye göre daha sınırlıdır.¹³ Ayrıca Hanefilere

⁵ Apaydın, “Velâyet”, 43/15; Genç, “İslâm Hukukunda Velâyetin Mahiyeti”, 206. Velâyet kelimesinin farklı anlamları için bk. İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *Sihâhu'l-lugâ* (Beyrût: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin, 1987), 2530; Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Mucemü'l-Ta'rifât*, thk. Muhammed Sıddîk Minşâvî (Kahire: Dâru'l-Fazile, ts.), “vilâye”, 213; Sa'dî Ebû Ceyb, *el-Kâmûsü'l-Fıkhî* (Beyrût: Dâru'l-Fıkr, 1988), “velâyet”, 390; Ahmed ez-Zerkâ, *el-Medhalü'l-fikhiyyü'l-'âm*, 2/843.

⁶ Râgıb el-İsfâhânî, *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'an*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Beyrût: yy. 1412), “vly”, 885; Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrût: Dâru's-sadr, ts.), “vly”, 15/406–417.

⁷ Velâyet ve vilâyet kavramlarının kullanılışı hakkında detaylı bilgi için bk. Genç, “İslâm Hukukunda Velâyetin Mahiyeti”, 206–207.

⁸ Cürcânî, “vilâye”, 213; Zeynüddîn İbn Nüceym, *Bahrü'r-râ'ik Şerhu Kenzi'd-dekâ'ik (Minhatü'l-Hâlik* haşiyesiyle birlikte) thk. Zekerîyya Ümeyrât (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1418/1997), 3/192.

⁹ Ahmed ez-Zerkâ, *el-Medhalü'l-fikhiyyü'l-'âm*, 2/843; Muhammed Vehbe ez-Zühaylî, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, çev. Ahmet Efe (İstanbul: Risale Yayınları, 1994), 10/70; Hayreddin Karaman, *İslâm Hukuku* (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1970), 195.

¹⁰ Ahmed ez-Zerkâ, *el-Medhalü'l-fikhiyyü'l-'âm*, 2/844.

¹¹ Apaydın, “Velâyet”, 43/15.

¹² Bardakoğlu, “Vesâyet”, 43/66.

¹³ Vasînin, küçüğün şahsıyla ilgili bazı sorumlulukları bulunmakla birlikte vasî, küçüğün şahsı üzerinde zayıf, malı üzerinde güçlü bir velâyete sahiptir. Ahmed ez-

göre veli olan baba veya dede bir başkasını vasî olarak tayin etme yetkisine sahiptir.¹⁴

2. Küçük Çocuk Üzerindeki Velâyet Hakkı

İslâm hukukunda koruma altına alınması gereken küçükler üzerinde velâyet zorunludur. Zira küçükler, aklî melekeleri kemale ermediği, kendi ihtiyaçlarını karşılayamadıkları ve yeterli hayatî tecrübeye sahip olmadıkları için kısıtlı kabul edilmişlerdir. Bundan dolayı himaye edilmelerine ve gözetim altında tutulmalarına ihtiyaç duyulmuştur. İslâm hukukunda küçüklerin haklarının zayi olmaması ve hak kaybına uğramamaları adına velâyet sistemi geliştirilmiştir. Bunun için meşru kılınan velâyet sisteminin temellinde şefkat, merhamet, başkalarına yardımcı olma, ihtiyaç sahiplerini koruma ve himaye etme gibi temel ahlâkî erdemler vardır. Kendi içerisinde bu unsurları barındıran velâyet sistemi, aklen güzel, dinen ise meşru kabul edilmiştir. Küçüklerin velâyet altına alınmasından kasıt, çocuğun yetişkin oluncaya kadar şahsî ve malî haklarının hukukî olarak koruma altına alınmasını sağlamaktır. Velinin çocuk üzerindeki velâyeti doğumla başlayıp ergenlik çağına hatta bazıları için rüşdüne ulaşınca kadar devam eder.¹⁵

Fakihler velinin akıl bâliğ ve hür olmasının yanı sıra velâyet altına alınacak kişiyle arasında din birlikteliğinin olması gerektiğini ifade etmişlerdir. Ayrıca kölenin, mecnunun ve çocuğun bir başkası üzerinde velâyetinin ise geçerli olmadığını belirtmişlerdir.¹⁶ Özellikle evlendirme ve hidâne velâyetini üstlenecek velide yukarıda aranan şartlara ilaveten erkeklik, rüşd ve adalet şartının aranıp aranmayacağı konusunda fakihler ihtilaf etmişlerdir.¹⁷

Zerkâ, *el-Medhalü'l-fikhiyyü'l-âm*, 2/850; Bardakoğlu, “Vesâyet”, 43/67-68.

¹⁴ Alâüddin Ebû Bekr b. Mesûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fi tertîbi's-şerâ'i'*, thk. Ali Muhammed Muavviz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 6/589; Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 2/694-695; Ahmed ez-Zerkâ, *el-Medhalü'l-fikhiyyü'l-âm*, 2/847; Bardakoğlu, “Vesâyet”, 43/66.

¹⁵ Cumhur ulemaya göre şahıslar üzerindeki şer'î velâyet cenin döneminde değil, ancak doğumla birlikte başlar. Hukukî temsilci olan baba veya diğer velilerin cenin üzerinde bir velâyet yetkisi yoktur. Cenin adına yapılan hibe veya hediyenin baba tarafından kabulünün geçerli olması ise zarurete binaendir. Çocuk ancak sağ doğmakla mülkiyete hak kazanır (Ahmed ez-Zerkâ, *el-Medhalü'l-fikhiyyü'l-âm*, 2/847-848).

¹⁶ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, 6/583-585; Muhammed Kadri Paşa, *el-Ahkâmü's-şer'iyye fi'l Ahvâli's-Şahsiyye alâ mezhebi Ebî Hanîfeti'n-Nu'mâni* (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2007), 34; Muhammed Ebû Zehre, *el-Velâye 'ale'n-nefs* (b.y.: Dâru'l-fikri'l-Ârabî, ts.), 99-102; Celal Erbay, *İslâm Hukukunda Küçüklerin Himayesi* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998), 166-168; Şener, “İslâm Hukukunda Velâyet I”, 209-210; Genç, “İslâm Hukukunda Velâyetin Mahiyeti”, 215.

¹⁷ Ayrıntılı bilgi için bk. Ebû'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, thk. Muhammed Subahî (Kahire: Mektebetü İbn-i Teymiyye, 1415), 3/26-27; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh

İslâm hukukuna göre çocuğun şahsî ve malî tasarrufları konusunda öncelikli hukukî temsilcisi babadır. Babanın çocuk üzerindeki velâyet yetkisi mahkeme kararına veya başkasının görevlendirmesine ihtiyaç duymayan, babalık vasfından dolayı şer‘an kendiliğinden sabit olan zorunlu bir haktır. Kaynaklarda geçen “Çocuklar üzerindeki velâyetin gerekliliği ihtiyarî değil icbâridir.”¹⁸ şeklindeki ifadeler de buna işaret etmektedir. Babanın velâyet sorumluluğundan kendisini azletmesi düşünülemez. Ancak velâyet ehliyetini kaybeder, velâyet görevinde acziyet gösterir veya kasıtlı olarak bu görevini yerine getirmese velâyet yetkisi kendisinden alınır.¹⁹

3. Küçük Çocuk Üzerindeki Velâyet Çeşitleri

Velâyet genel itibarıyla şahıs ve mallarla ilgili olduğu için çocuk hakkında da şahsî ve malî velâyet olmak üzere iki tür velâyetten bahsedilir. Çocuğun geçiminin kime ait olduğu bahsi istisna edilecek olursa şahsî velâyet konusu bu çalışmanın kapsamına girmemektedir. Bundan dolayı şahsî velâyet konusu detaylandırılmamış, ancak yer yer bazı meselelere atıfta bulunmakla yetinilmiştir.

3.1. Şahsî Velâyet

Velinin, çocuk veya kısıtlının şahsî üzerindeki hukukî temsil yetkisine şahsî velâyet veya velâyet-i nefsiyye (el-velâye ale’n-nefs) denir.²⁰ İslâm hukukunda şahsî velâyetle genellikle evlendirme, hidâne, nafaka, talim ve terbiye velâyeti kast edilir.²¹

Hanefî mezhebine göre şahıs üzerinde velâyet yetkisine sahip olmadaki öncelik sıralaması, miras hukukunda asabe²² olan akrabalar arasındaki öncelik sıralaması gibidir. Yani şahıs üzerinde velâyet yetkisine sahip

el-Haraşî, *eş-Şerhu'l-kebir 'alâ Muhtasarı Halil* (Beyrût: yy. ts.), 3/231; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *el-Muğni*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Turkî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Riyad: Dâru'l-Âlemi'l-Kütüb, 1997), 9/366; Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'âni elfâzi'l-Minhâc* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 3/207-211; Mansûr b. Yunûs b. Selâhiddîn el-Buhûtî, *Keşşâfû'l-kanâ' 'an metni'l-İknâ'* (Beyrût: yy. ts.), 5/54; Ebû Zehre, *el-Velâye 'ale'n-nefs*, 99-102.

¹⁸ İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, nşr. Abdullah Mahmûd Ömer (Beyrût: y.y., 1999), 2/214.

¹⁹ Abdülkerîm Zeydân, *İslâm Hukukuna Giriş*, çev. Ali Şafak (İstanbul: Kayıhan yayınları, 1985), 488; Apaydın, “Velâyet”, 43/15-19.

²⁰ Ahmed ez-Zerkâ, *el-Medhalü'l-fikhiyyü'l-âm*, 2/845.

²¹ Ahmed ez-Zerkâ, *el-Medhalü'l-fikhiyyü'l-âm*, 2/845; Berrac Cuma Muhammed, “el-Velâyetü fi Akdi'n-Nikâh”, *Mecelletu's-Şeri'a* (Kuveyt: 1988), 11/71-72.

²² İslâm hukukunda miras bırakana doğrudan veya erkek vasıtasıyla bağlı bulunan mirasçılara asabe denir. Asabe nev'î ve mahiyeti itibarıyla binefsihî, bigayrihî ve maal gayrihî asabe olarak üç sınıfa ayrılır. Şahıs üzerindeki velâyet yetkisinde asabeyle kast edilen binefsihî asabe olanlardır. Hayreddin Karaman, “Asabe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/452-453.

olanlar, asabe olmalarındaki yakınlık derecelerine göre önceliklidirler.²³ Küçüğün şahsı üzerindeki velâyet yetkisi öncelikli olarak babaya, baba yoksa dedeye,²⁴ dede de yoksa ana baba bir kardeşe o da yoksa baba bir kardeş o da yoksa ana baba bir amca, baba bir amca ve amcaoğluna geçer. Şâyet bu sayılanlar arasında kimse yoksa velâyet anneye geçer.²⁵

3.2. Malî Velâyet

Velinin, çocuk veya kısıtlının malları üzerindeki tasarruf yetkisine malî velâyet veya velâyet-i maliyye (el-velâye ale'l-mâl) denir. Malî velâyetle çocuğun malının korunması, alışveriş veya ticaret yapılması ya da çocuk adına bazı malî akitlerin gerçekleştirilmesi kastedilir.²⁶ Çocuk, şer'an muteber sayılacak tasarruf yetkisine sahip olmadığı, maslahatını gözeterek kâr ve zararını tespit edemediği ve akli melekesi henüz kemale ermediği için kişisel gelişimi ve mal yönetimi konusunda başkasının himayesine ihtiyaç duyar. Bireyin çocukluk sebebiyle²⁷ sözlü veya malî tasarruflarından men edilmesi, kendisine kısıt koyulması fıkihta hacr/hacir (kısıtlı) olarak ifade edilir.²⁸ İslâm hukukuna göre küçüğün malında tasarrufta bulunma yetkisi öncelikli olarak veliye aittir. Zira veli, küçüğün yararına olmak kaydıyla onun mallarını yönetme hakkına sahiptir. Ayrıca küçüğü himaye eden ve gözetim altında tutan velinin iyi niyet sahibi olması, çocuğun maslahatını gözetmesi, menfaatine en uygun olanı tercih etmesi ve malî açıdan zararına olacak bütün tasarruflardan uzak durması gerekir.²⁹

²³ Vehbe ez-Zühaylî, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, 10/70–71; Ebû Zehre, *el-Velâye 'ale'n-nefs*, 79; Ahmed ez-Zerkâ, *el-Medhalü'l-fikhiyyü'l-'âm*, 2/846.

²⁴ Küçüğün babası ve dedesi (babasının babası) küçüğün hem velisi hem de vasîsidir. Baba veya dede yoksa velâyet ferâizde “binefsihi asabe” olarak nitelendirilen küçük ile arasında bir kadın bulunmaksızın, aralarında kan bağı bulunan oğul, oğlun oğlu, anne baba bir veya sadece baba bir kardeş gibi erkek asabelerden birine geçer bk. Mustafa Uzunpostalcı, “İslâm Hukuku Açısından Ehliyet”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 8 (2006), 165.

²⁵ Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku* (İstanbul: Nesil Yayınları, 1986), 1/196.

²⁶ Ahmed ez-Zerkâ, *el-Medhalü'l-fikhiyyü'l-'âm*, 2/845.

²⁷ Çocukluk, bireyin sözlü ve malî tasarruflarına kısıt koyulmasının sebeplerinden sadece birisidir. Sefeh, mecnun, ateh ve kölelik ise kısıt koyulmasını gerektiren diğer sebeplerden bazılarıdır. Detaylı bilgi için bk. Mehmet Onur, “İslâm Hukukunda Sefeh Durumu ve Sefihin Hacri”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (Aralık 2016), 107–129.

²⁸ Ebû Bekr Şemstülemme es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrût: Dâru'l-M'arife, 1989), 24/156; Ebû'l-Fazl Abdullah b. Mahmûd el-Mevsîlî, *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*, thk. Şuâyb Arnaût (Dimeşk: Dâru'l-Risâleti'l-'İlmiyye, 2009), 2/231; Muhammed Emîn b. Ömer İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmavcûd - Ali Muhammed Muavvaz (Riyad: Dâru 'Alemlî'l-Kütüb, 2003), 9/197–198; Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 2/549–550; Sa'dî Ebû Ceyb, “hacr”, 77.

²⁹ Velâyet çeşitleri ve malî velâyet için bk. Mehmet Özkan, “İslâm Hukukunda Velâyet Sahiplerinin Çocuğun Malları Üzerindeki Tasarruf Yetkileri”, *Bahkesir İlahiyat Dergisi* 13 (Haziran 2021), 146–149.

Malî konularda çocuğun öncelikli hukukî temsilcisi babasıdır. Babanın öncelikli olmasının sebebi nesepten kaynaklı babalık vasfıdır. Baba yaratılışı gereği çocuğuna karşı sevgi, şefkat ve merhamet besler. Ayrıca onu koruyup gözetmek ister. Babanın çocuğu için fitrî olarak beslemiş olduğu bu duygular babayı velâyette öncelikli kılar. Çocuğu adına tasarrufta bulunan babanın kendi adına tasarrufta bulunuyormuş gibi hareket etmesi gerekir. Zira babanın çocuğuna duymuş olduğu şefkat bunu gerektirir. Zaruri durumlar istisna edilecek olursa baba hayattayken çocuğun malları üzerinde bir başkası tasarrufta bulunamaz.³⁰ Babanın hayatta olmaması durumunda ise malî velâyet konusunda öncelik sıralaması kısaca şöyledir: 1. Babanın tayin ettiği vasî, 2. Dede (babanın babası), 3. Dedenin tayin ettiği vasî, 4. Hâkim, 5. Hâkimin görevlendirdiği vasî.³¹

Yukarıda belirtildiği üzere çocuğun malları hakkında tasarrufta bulunma konusunda babanın tayin ettiği vasî dededen, dedenin tayin ettiği vasî ise hâkimden daha önceliklidir. Babanın tayin etmiş olduğu vasînin, dededen daha öncelikli olmasının sebebi vasînin, babanın yerine kaim olması, babanın tayin ettiği vasînin çocuğunun malında tasarrufta bulunmasına rıza göstermesi ve kendisinden sonra çocuğunun malıyla ilgilenmesi için o şahsı, vasî olarak tayin etmesiyle ilgilidir.³² Mal üzerindeki velâyet, mal edinme ve mal yönetiminde velâyet olmak üzere iki başlık altında ele alınacaktır.

3.2.1. Mal Edinmede Velâyet

Küçüğün mal edinmesi ve küçük üzerindeki velâyet yetkisi üç dönemle ilgilidir. Bunlar: cenin, sabilik (temyiz öncesi) ve temyiz dönemidir. Çocuk, genellikle bulûğla birlikte rüşdüne erdiği için ergenlik yukarıda belirtilen üç döneme ilave edilmemiştir.³³ Bulûğla birlikte rüşdüne ulaşmış tam ehliyet sahibi bireyler için velâyet söz konusu değildir.

3.2.1.1. Cenin Dönemi

Cenin dönemi çocuğun anne rahmine düşüp, doğumuna kadar olan süreyi kapsar.³⁴ İslâm hukukuna göre cenin, annesine bağımlı olsa bile,

³⁰ Baba dışındaki hukukî temsilcilerin tasarrufları konusunda detaylı bilgi için bk. Özkan, “İslâm Hukukunda Velâyet Sahiplerinin Çocuğun Malları Üzerindeki Tasarruf Yetkileri”, 167–175.

³¹ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, 6/589; İbn Âbidîn, *Redd'ül-muhtâr*, 9/255; Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm*, 2/694–695; Ahmed ez-Zerkâ, *el-Medhalü'l-fikhiyyü'l-'âm*, 2/847; Hamdi Döndüren, *Delilleriyle İslâm Hukuku* (Konya: Mistaş Matbaası, 1977), 78.

³² Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, 6/589.

³³ Bulûğa ermesine rağmen rüşdüne ulaşmayan kimselerin durumu hakkında detaylı bilgi için çalışmamızın “Mal yönetiminde velâyet” başlığına bk.

³⁴ Ahmed ez-Zerkâ, *el-Medhalü'l-fikhiyyü'l-'âm*, 2/791; Orhan Çeker, *İslâm Hukukunda Çocuk* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1990), 31–33.

teşekkül etmeye başladığı andan itibaren ayrı bir canlı kabul edilir. Doğum zamanına kadar nesep, miras ve vasiyet gibi zayı olması muhtemel bazı haklar cenin için saklı tutulur. Cenin döneminde terettüp eden bu haklar ancak canlı olarak doğmakla elde edilir.³⁵ Ceninin lehine yapılan vasiyet veya vakfın geçerli olması ya da kendisi için bırakılan mirası alabilmesi için miras bırakan (mûris) ölürken anne karnında olması ve sağ olarak dünyaya gelmesi gerekir.³⁶ Borçlanmaya ehil olmadığı için ceninin herhangi bir borcun altına girmesi düşünülemez. Babanın cenin adına hak doğurucu herhangi bir hukukî işlem gerçekleştirme yetkisi yoktur.³⁷ Ceninin edâ ehliyeti olmamakla birlikte vücûb ehliyeti nâkıs, lehine olan haklar ise geçerlidir.³⁸

Ceninin vakıf, miras veya vasiyet yöntemlerinden birisiyle mülkiyet edinmesi ve kendisine mal intikal etmesi mümkündür. Hanefilere göre cenine intikal eden malların “yed-i emîn”e teslim edilmesi gerekir. Bu yed-i emînin, malları sadece koruma vazifesi olup; onları değerlendirmek veya artırmak gibi bir görevi yoktur. Çünkü ceninin mülkiyeti sağ olarak doğma ihtimaline dayanmaktadır. Cumhur ulemaya göre ise cenin haklarının korunması adına vasî tayin edilmeli ve bu vasî de ceninin mallarını muhafaza etmelidir.³⁹

3.2.1.2. Temyiz Öncesi Dönem

Temyiz öncesi dönemle çocuğun doğumundan yedi yaşına kadar olan süre kastedilir. Bu dönemdeki çocuğa “gayri mümeyyiz” denmektedir. Gayri mümeyyiz çocuğun vücûb ehliyeti tam iken, edâ ehliyeti yoktur. Edâ ehliyeti olmayan gayri mümeyyiz çocuğun fiilî tasarrufları ve sözlü irade beyanı hukukî bir yükümlülük doğurmaz. Zira bu dönemdeki çocuğun gerçekleştirdiği akitler ve sözlü tasarruflar geçersiz sayılmıştır.⁴⁰ Çünkü

³⁵ Molla Hüsrev, *Mir'atü'l-usû'l fi şerhi Mirkâti'l-vusûl* (İstanbul: Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye Matbaası, 1321), 321–322; Muhammed Ebû Zehre, *Usûlü'l-fikh* (İstanbul: Tebliğ Yayınları, 1957), 330–331; Ali Bardakoğlu, “Ehliyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/533–539.

³⁶ Hanbelî mezhebine göre cenine miras bırakan vefat ettiği an cenin mirasta hak sahibi olur ve miras malı üzerindeki mülkiyeti geçerlilik kazanır. Ahmed ez-Zerkâ, *el-Medhalü'l-fikhiyyü'l-âm*, 2/793 (Dipnot 2).

³⁷ Mustafa Uzunpostalcı, “Cenin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/369–370; Bardakoğlu, “Ehliyet”, 10/533–539.

³⁸ Ebû Zehre, *Usûlü'l-fikh*, 330–331; Abdülkerîm Zeydân, *el-Veciz fi usûli'l-fikh* (Dimeşk: Müessesetü'r-Risâleti'n-Nâşirun, 2013), 74; Karaman, *İslâm Hukuku*, 182.

³⁹ Ebû Zehre, *Usûlü'l-fikh*, 331; Uzunpostalcı, “Cenin”, 7/370; Benzer bilgiler Abdülkerîm Zeydân tarafından da nakledilmiştir. Detaylı bilgi için bk. Zeydân, *el-Veciz fi usûli'l-fikh*, 74 (Dipnot 1).

⁴⁰ Kadri Paşa, *el-Ahkâmü's-şer'iyye*, 149; Abdurrahman b. Muhammed el-Cezîrî *el-Fikh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a* (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 2/324; Ebû Zehre, *Usûlü'l-fikh*, 333–334; Ahmed ez-Zerkâ, *el-Medhalü'l-fikhiyyü'l-âm*, 2/795–796; Zeydân, *el-Veciz fi usûli'l-fikh*, 74–76.

akitlerin hukuken geçerli bir sonuç doğurabilmesi için taraflar arasında “icap” ve “kabul”ün gerçekleşmesi gerekir. Gayri mümeyyiz çocuğun ise icap ve kabulü muteber değildir.⁴¹ *Mecelle*'de gayri mümeyyiz çocuğun tasarruflarının hukukî bir sonuç doğurmadığı şöyle ifade edilmiştir: “Sağır-i gayri mümeyyizinin velisi izin verse bile kavli tasarrufları asla sahih olmaz.” Bu tasarrufların hibenin kabulü gibi tamamen çocuğun maslahatına uygunluğu veya zarar görmesi muhtemel alışveriş akdi gibi bir akit olması fark etmez.⁴²

Gayri mümeyyiz çocuğun borç doğurucu hukukî işlemleri yasal temsilcisi olan babası tarafından yerine getirilir.⁴³ Gayri mümeyyiz çocuk hibe, vasiyet, miras veya babasının kendisi adına gerçekleştirmiş olduğu akitlerden (bey' ve icare gibi) biri sebebiyle mülkiyet edinebilir.⁴⁴

Temyiz öncesi dönemdeki çocuk, edâ ehliyeti olmadığı için bedenî ibadetler kapsamına giren oruç, namaz vb. ibadetlerle sorumlu değildir. Gayri mümeyyiz çocuğun cezaî ehliyeti olmadığı için kısas ve had cezasını gerektiren bir suç işlediğinde kendisine herhangi bir cezaî müeyyide uygulanmaz. Ancak bir başkasının hakkını ihlal eder ve maddî açıdan zarara uğrama söz konusu olursa çocuk tazminle yükümlü olur. Mesela çocuk hırsızlık yapsa çaldığı mal duruyorsa onu aynen iade etmesi, şâyet mal zayi olmuşsa da bedelini tazmin etmesi gerekir. Tazmin sorumluluğu edâ ehliyetine değil, vücûb ehliyetine dayandığı için gayri mümeyyiz çocuk, bir kimsenin malını telef ettiğinde ortaya çıkan zararı karşılamak zorundadır.⁴⁵

3.2.1.2. Temyiz Dönemi

Bu dönem çocuğun doğru ile yanlış, iyi ile kötüyü birbirinden ayırdığı bir çağı ifade eder. Genellikle bu çağın yedi yaşında başladığı ve bulûğla son bulduğu kabul edilir. Bu dönemdeki çocuğa da “mümeyyiz” denmektedir.⁴⁶ Mümeyyiz çocuğun vücûb ehliyeti tam iken, edâ ehliyeti nakıstır. Hanefî fakihler edâ ehliyeti nakıs olması itibariyle temyiz gücüne

⁴¹ Abdülvehhâb Hallâf, *İlmü usûli'l-fikh* (Kuveyt: y.y., 1968), 137.

⁴² Ali Haydar Efendi, *Dürrerü'l-hükkâm*, 2/675.

⁴³ Muhammed Fevzî Feyzullah, *Nazarıyyetü'd-damân fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Kuveyt: y.y., 1986), 210-212; Mehmet Âkif Aydın, “Çocuk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/361-363; Zeki Koçak, “İslâm Hukuk Metodolojisinde Ehliyet ve Kısımları”, *Diyanet İlmî Dergi* 39/4 (Ekim 2003), 44-46.

⁴⁴ Ahmed ez-Zerkâ, *el-Medhalü'l-fikhiyyü'l-'âm*, 2/796-797.

⁴⁵ Molla Hüsrev, *Mir'atü'l-usû'l*, 322; Ebû Zehre, *Usûlü'l-fikh*, 334; Aydın, “Çocuk”, 8/362-363; Koçak, “İslâm Hukuk Metodolojisinde Ehliyet ve Kısımları”, 46.

⁴⁶ Ahmed ez-Zerkâ, *el-Medhalü'l-fikhiyyü'l-'âm*, 2/801-802; Zeydân, *el-Veciz fi usûli'l-fikh*, 76.

sahip çocuğun malî tasarruflarını üç kısımda ele almıştır. Bunlar kısaca şunlardır:⁴⁷

1. Mutlak menfaatine olan tasarruflar:

Bu tarz tasarruflar çocuğun mal varlığını artırmaya yönelik olduğu için herhangi bir kimsenin iznine bağlı olmaksızın geçerlidir. Mümeyyiz çocuğun kendisine yapılan hibeyi kabul etmesi bu kabildir.

2. Mutlak zararına olan tasarruflar:

Çocuğun hukukî temsilcisi olan babasının izni olsa dahi bu tarz tasarruflar geçersiz kabul edilmiştir. Çünkü böyle tasarruflar çocuğun mal varlığının azalmasına ve malî olarak zarara uğramasına yol açar. Mümeyyiz çocuğun malını bağışlaması, hediye etmesi veya borca kefilliği çocuğun zararına olan tasarruflar olarak değerlendirilir.

3. Menfaat ve zarara muhtemel olan tasarruflar:

Bu tarz tasarrufların geçerliliği mümeyyiz çocuğun hukukî temsilcisi olan babasının izin veya icâzetine bağlıdır. Çünkü gerçekleştirilecek işlemlerin çocuğun lehine ve aleyhine olması muhtemeldir. Mümeyyiz çocuğun gerçekleştireceği alım, satım ve kira akdi bu tasarruflar kapsamında değerlendirilir.

Mümeyyiz çocuk diyet veya çalınan malın tazmini gibi şahıs haklarını ihlâl ettiği suçlarda malî sorumluluğunu yerine getirmek zorundadır. Kendine ait malı varsa tazmin bedeli çocuğun mal varlığından karşılanmalıdır. Şâyet kendisine ait malı yoksa tazmin bedeli çocuğun zimmetine borç olarak taalluk eder. Mümeyyiz çocukla gayri mümeyyiz çocuk arasında cezaî sorumluluk açısından asli itibarıyla bir fark yoktur. Zira cezai müeyyidelerin uygulanması noktasında eşit kabul edilirler.⁴⁸

Mümeyyiz çocuk miras, hibe, vasiyet, teberru, nafaka, ikrar ve akit gibi yollardan biriyle mal edinebilir. Elde edilen malların çocuğun babası tarafından korunup gözetilmesi gerekir. Zira babanın velâyeti altında bulunan çocuğunun mallarını koruyup kollama gibi bir sorumluluğu vardır.

3.2.2. Mal Yönetiminde Velâyet

İslâm hukukuna göre veli ve vasî, kendi malını yönettiği gibi velâyeti altında bulunan çocuk, mecnun ve diğer kısıtlıların da mallarını yönetebilir. Velinin, çocuğun malları üzerindeki velâyet yetkisi, çocuk kâmil ehliyeteye sahip olup tamamen tasarruf yetkisine ulaştığında son bulur. Cumhur ulema “*Yetimleri evlenme çağına gelene kadar deneyin. Onlarda olgunlaşma*

⁴⁷ Kadri Paşa, *el-Ahkâmü’ş-şer’iyye*, 149; Cezîrî *el-Fıkh ‘ale’l-mezâhibi’l-erba’a*, 2/324–325; Ebû Zehre, *Usûlü’l-fıkh*, 334; Ahmed ez-Zerkâ, *el-Medhalü’l-fikhiyyü’l-‘âm*, 2/804–808; Zeydân, *el-Veciz fi usûli’l-fıkh*, 76–77; Koçak, “İslâm Hukuk Metodolojisinde Ehliyet ve Kısımları”, 52.

⁴⁸ Cezîrî, *el-Fıkh ‘ale’l-mezâhibi’l-erba’a*, 2/326; Aydın, “Çocuk”, 8/363.

*görür iseniz mallarını kendilerine verin.*⁴⁹ âyetinden hareketle malî velâyetin ancak çocuğun bâliğ olarak rüşdüne ulaşmasıyla son bulacağını belirtmişlerdir.⁵⁰ Her ne kadar ergen birey iman esasları, ibadetler, cezaî ve hukukî mesuliyetler konusunda tam ehliyet sahibi kabul edilse de bazı ergenler malî tasarruflar konusunda tamamen özgür olmayabilir. İslâm hukukundaki genel kabule göre kişinin malî tasarruflarında tam ehliyet ve serbestliğe kavuşabilmesi için aklî ve ruhî olgunluk⁵¹ olarak tanımlayabileceğimiz rüşd haline ulaşması gerekir.⁵² Fıkhî bir terim olan rüşd kavramı, kişinin malını din, akıl, mantık ve iktisat prensiplerine uygun bir şekilde koruyup harcamasını sağlayan fikrî olgunluğa erişme hali olarak tanımlanır.⁵³ Bu hale ulaşan kimseye ise “reşîd” denir.⁵⁴ Kişi genellikle bulûğla birlikte rüşdüne ulaşsa da bazen bulûğdan sonra da rüşdüne ulaşabilmektedir.

Kişi reşîd olarak bulûğa ermezse bu kişiye malının ne zaman teslim edilmesi gerektiği konusunda fakihler ihtilafa düşmüşlerdir. Kişi yirmi beş yaşına ulaştığında⁵⁵ rüşdüne ulaşmasa bile Ebû Hanîfe’ye göre malının kendisine teslim edilmesi gerekir. Fakihlerin çoğunluğuna göre ise kişi kaç yaşına gelirse gelsin rüşdüne ulaşmadıkça malı kendisine teslim edilmez ve tasarruf yetkisi tanınmaz. Çünkü kişi böyle bir yetkiyi ancak rüşdüne ulaşmakla elde edebilir.⁵⁶

⁴⁹ en-Nisâ 4/6.

⁵⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Üm*, thk. Rıf‘at Fevzi Abdülmuttalib (Mansûra: Dâru’l-Vefâi, 2001), 4/451; Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzi el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari’l-Tahâvî*, thk. İnaletullah Muhammed (Beyrût: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 2010), 3/183; Kadri Paşa, *el-Ahkâmü’s-şer’iyye*, 147; Ebû Zehre, *Usûlü’l-fikh*, 335–336; Ahmed ez-Zerkâ, *el-Medhalü’l-fikhiyyü’l-‘âm*, 2/821.

⁵¹ Rüşd hali, küçüğün aklen ve ruhen gelişimini tamamlayarak lehine ve aleyhine olanı anlama ve kavrama yeteneğine sahip olmasıdır. Karaman, *İslâm Hukuku*, 188.

⁵² *Mecelle*’de reşîd olmaksızın bulûğa eren kimsenin tasarrufları konusunda şu açıklamaya yer verilmiştir: “Bir çocuk gayr-ı reşîd olarak bulûğa erse, rüşdüne ulaşmadıkça malı kendisine teslim edilmez, önceden olduğu gibi tasarruflardan men edilir.” Ali Haydar Efendi, *Dürrü’l-hükkâm*, 2/703; Ahmed ez-Zerkâ, *el-Medhalü’l-fikhiyyü’l-‘âm*, 2/820–821.

⁵³ Saffet Köse, “Rüşd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/298–300. Farklı tanımlar için bk. Ahmed ez-Zerkâ, *el-Medhalü’l-fikhiyyü’l-‘âm*, 2/819; Sa’dî Ebû Ceyb, “rüşd”, 148.

⁵⁴ *Mecelle*’de yapılan tanıma göre reşîd, malının muhafazası konusunda yükümlülüğünü yerine getiren, aşırılık ve israftan sakınan kimse demektir. Ali Haydar Efendi, *Dürrü’l-hükkâm*, 2/658.

⁵⁵ Kadri Paşa, bir kişinin gayr-ı reşîd olarak bulûğa erdiğinde malının kendisine teslim edilmeyeceğini ancak daha önce rüşdüne ulaşmamışsa yirmi beş yaşında reşîd kabul edileceğini ve malının kendisine teslim edilmesini gerektiğini ifade eder. Kadri Paşa, *el-Ahkâmü’s-şer’iyye*, 148.

⁵⁶ Cezîrî *el-Fikh ‘ale’l-mezâhibi’l-erba’a*, 2/315–316; Ebû Zehre, *Usûlü’l-fikh*, 336; Ahmed ez-Zerkâ, *el-Medhalü’l-fikhiyyü’l-‘âm*, 2/824.

Sonuç olarak İslâm hukukçuları çocuğun, dinî, hukukî ve cezaî ehliyete tam sahip olması ve şahsı üzerindeki velâyetin son bulması için bulûğa ermesini yeterli görürken; malî tasarruflarda tam ehliyet ve serbestliğe kavuşabilmesi için bulûğa birlikte rüşdüne ermesi gerektiğini belirtmişlerdir.

4. Babanın Çocuğun Malı Üzerindeki Tasarruf Yetkisinin Akitler Bağlamında Tartışılması

Fakihler gayri mümeyyiz çocuğun malî tasarruflarının geçersiz; mümeyyiz çocuğun malî tasarruflarının ise velisinin iznine bağlı olduğunu ifade etmişlerdir.⁵⁷ Küçükler maslahatını bilecek veya koruyacak kadar aklen, bedenen ve ruhen gelişmediği için zayıf kabul edilmişlerdir. Bu zafiyetlerinden dolayı korunmaları ve himaye edilmeleri gerekmektedir. Ebeveynleri hayatta olsun veya olmasın, çocuğun malî haklarını koruyacak, çocuğu temsil edecek yasal bir temsilciye ihtiyaç vardır. İslâm hukukuna göre bu yasal temsilci çocuğun velisi veya vasîsidir. Çocuğun doğumundan rüşdüne kadar malî haklarını koruyacak kişi ise velisidir; veli yoksa bu görev vasîye aittir.

Çalışmanın bu kısmında babanın çocuğun malları üzerindeki tasarruf yetkisi ve bu yetkinin sınırı bey', icâre, rehin, karz, sulh, vedîa ve âriye gibi akitler üzerinden aktarılmaya çalışılacaktır. Konuların detaylı olarak ele alınmasına gayret gösterilerek, mezheplerin görüşlerine ve fakihler arasındaki görüş ayrılıklarına atıfta bulunulacaktır.

4.1. Bey' (Satım) Akdi

İslâm hukukunda bey' akdi taraflar için kâr ve zarara muhtemel olan iki yönlü bir akitir. Tarafların kâr elde etmeleri de zarara uğramaları da mümkündür. Bey' akdi taraflar için bağlayıcı bir akitir.

Hanefî mezhebinde bey' akdinin geçerli olabilmesi için âkideynin (tarafların) akli yeterliliğinin olması gerekir. Akli melekelerini kullanabilecek olgunluğa erişmemiş gayri mümeyyiz çocuğun tasarrufları geçersizdir. Çünkü gayri mümeyyiz çocuk akdi geçerli kılacak tasarruf yetkisine (ehliyete) sahip değildir. Hanefilere göre bey' akdinin geçerliliği için âkil olmak şart iken, bâliğ olmak şart değildir. Bunun için de onlara göre mümeyyiz çocuğun yaptığı akitler geçersiz değil, velisinin iznine bağlıdır.⁵⁸ Şâfiî mezhebine göre ise çocuğun gerçekleştirdiği satım akdi bâtıldır

⁵⁷ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, 6/533; Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'lîl-i-Muhtâr*, 2/231; Kadri Paşa, *el-Ahkâmü's-şer'iyye*, 149; Seyyid Sâbık, *Fikhü's-sünne* (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2004), 899.

⁵⁸ Burhâneddîn el-Mergînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî* (Leknevî şerhiyle birlikte) (Karachi: Mektebetü'l-büsrâ, 2011); 6/480-481; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, 6/533; Ebü'l-Feth Mecdüddîn Muhammed b. Mahmûd el-Üsrüşenî, *Ahkâmü's-sıgâr* (İstanbul: Millet Genel Kütüphanesi, Fezzullah, 648), 57b-58a.

ve hiçbir şekilde geçerlilik kazanmaz. Çünkü satım akdinin geçerliliği karşılıklı rıza ve tarafların bulûğa ermiş olmalarına bağlıdır.⁵⁹

Satım akdi kâr ve zarara muhtemel bir akit olsa da baba küçük çocuğunun malıyla ticaret yapabilir.⁶⁰ Ancak yapılan bu akdin geçerliliği, çocuğun maslahatının gözetilmesine ve ön görülebilen fahiş bir zarara uğratılmamasına bağlıdır. Nitekim babanın çocuğun malını ederinden daha pahalıya satması veya bir malı onun adına değerinden daha ucuza satın alması caizdir.⁶¹ Muhammed Kadri Paşa (ö. 1306/1888), babanın çocuğuna ait gayrimenkul veya menkul bir malı satmasının veya çocuğun malıyla bir şey satın almasının ya da kiralamasının ancak piyasaya göre emsal ücret ödemesi veya gabn-ı yesirle (az aldanma) yapması durumunda caiz olacağını belirtmiştir.⁶²

Baba tarafından meşru bir satım akdiyle gerçekleştirilen satış işlemi rüşdüne ulaşan çocuk tarafından bozulamaz. Ancak çocuğun satılan menkul ve gayrimenkulün bedelini babasından isteme hakkı vardır. Babanın da satıştan elde ettiği bedeli reşîd çocuğuna teslim etmesi gerekir.⁶³

Bedreddin Simâvî (ö. 823/1420) *Câmiu'l-fusûleyn*'de babanın kendi malından bedelini peşin ödeyerek çocuğu için satın aldığı şeylerin malî külfetinin kime ait olacağı konusunda şu açıklamaya yer verir:

“Baba kendi malıyla çocuğu için elbise, yiyecek veya bir köle satın alacak olsa, ödediği parayı çocuğundan ancak şahit tutmuşsa tahsil edebilir. Satın alınan malların çocuk adına alındığı ispatlanamaz veya şahit getirilemezse babanın çocuğuna rüçü hakkı yoktur. Babanın çocuğuna rüçü edebilmesi ancak çocuğun kendine ait malı varsa söz konusu olur. Aksi takdirde (malı yoksa) çocuğunun yiyecek ve elbisesini karşılamak babanın zaten aslı vazifesidir.”⁶⁴

Tahâvî'ye (ö. 321/933) göre baba ve dede küçüğün malını kendisi adına satın alabilir. Cessâs (ö. 370/981) böyle bir işlemin kıyasa aykırı olduğunu ve bey' akdinde alıcı ve satıcının aynı taraf olamayacağını belirtir. Ona göre fakihlerin babaya böyle bir hak tanımaları akit cihetinden olmayıp, bizatihi çocuğun babası ve velisi olmasına binaendir. Zira küçük çocuğun malı konusunda babanın icap ve kabulü, küçüğün bulûğa erdiğiindeki icap

⁵⁹ Ebü'l-Hasen el-Mâverdi, *el-Hâvî'l-kebir*, thk. Muhammed Muavvaz - Ahmed Abdülmevcûd (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye,1994), 5/13–14; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2/12.

⁶⁰ Babanın tayin ettiği vasi de çocuğun malıyla ticaret yapma yetkisine sahiptir. Ona böyle bir yetki tanınmasının sebebi baba gibi değerlendirilmesi ve babanın konumunda görülmesinden dolayıdır. Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/197.

⁶¹ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, 6/586.

⁶² Kadri Paşa, *el-Ahkâmü's-şer'iyye*, 135. Detaylı bilgi için bk. Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, 6/586; Üsrüşenî, *Ahkâmü's-sığâr* (Feyzullah, 648), 57b-58a.

⁶³ Üsrüşenî, *Ahkâmü's-sığâr* (Feyzullah, 648), 59a.

⁶⁴ Bedreddin Simâvî, *Câmiu'l-fusûleyn* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, 119), 244b.

ve kabulü gibidir. Cessâs'a göre babanın küçük çocuğunun malını kendisi adına satın alabilmesi için öne sürülen gerekçe vasî, vekil ve kadı için geçerli değildir. Çünkü bunların çocuk üzerindeki velâyeti akit cihetindedir. Dolayısıyla bunların küçüğün malını kendileri için satın almaları caiz değildir.⁶⁵ İmam Züfer (ö. 158/775) ise kıyası esas alarak babanın küçük çocuğunun malını kendisi adına satın almasını caiz görmez.⁶⁶

Üsrüşenî (ö. 640/1240), babanın kendi malını çocuğuna satabileceği gibi çocuğunun malını da kendisi için satın alabileceğini ve bunun caiz olduğunu belirtir. Ancak her iki işlemde de çocuğun zarara uğratılmaması gerektiğini ifade eder.⁶⁷ Çocuğun zarara uğratılmaması ise alış ve satışın piyasaya şartlarına göre emsal ücret üzerinden gerçekleştirilmesi veya gabn-ı yesir dediğimiz az bir aldanmayla mümkün olur.⁶⁸

Mâlikî mezhebine göre babanın kendi malını çocuğuna satma ve çocuğunun malını da kendisi için satın alma yetkisi vardır. Ancak hem alım hem de satımda çocuğun maslahatının gözetilmesi gerekir. Şâyet çocuğun değil babanın maslahatı söz konusu olursa gerçekleştirilen alışveriş akdi fesh olur. Mal duruyorsa aynen iadesi, mal zayi olmuş veya değişime uğramışsa tazmini gerekir. Babanın fakir veya zengin olması hükmü değiştirmez.⁶⁹

Hanbelî mezhebine göre baba çocuğun malını kendisi için satın alabilir. Çocuğun malını kendisi için satın alma yetkisi sadece babaya tanınmıştır. Babanın dışındaki diğer hukukî temsilcilerin böyle bir yetkisi yoktur.⁷⁰

4.2. İcâre (Kira) Akdi

İcâre akdi “mâlum bir menfaatin belli bir bedel karşılığında satılmasını” ifade eder.⁷¹ Taraflardan biri kiralanana malı teslim etmekle, diğeri ise istifade edilen menfaatin bedelini ödemekle yükümlü tutulur. İcâre akdi gayrimenkul ve menkul malların kiralanmasını kapsadığı gibi insanların çalışmalarını konu alan iş akdini de kapsar. Hanefilere göre icâre akdini gerçekleştirecek tarafların mümeyyiz olmaları gerekir. Nitekim gayri

⁶⁵ Cessâs, *Şerhu Muhtasari'l-Tahâvî*, 3/281; Kâsânî'nin belirttiğine göre küçük çocuğun lehine zâhir bir menfaat söz konusu değilse vasînin küçüğün malını kendisi için satın alması veya satması icmâ ile caiz değildir. Şayet küçük çocuk adına aleni bir yarar söz konusuysa Ebû Hanîfe ile Ebû Yûsuf'a göre caiz, İmam Muhammed'e göre ise caiz değildir. Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, 6/537.

⁶⁶ Cessâs, *Şerhu Muhtasari'l-Tahâvî*, 3/280–281.

⁶⁷ Üsrüşenî, *Ahkâmü's-sıgâr* (Fezullah, 648), 60a.

⁶⁸ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, 6/586; Üsrüşenî, *Ahkâmü's-sıgâr* (Fezullah, 648), 57b-58a; Kadri Paşa, *el-Ahkâmü's-şer'iyye*, 135.

⁶⁹ Cezîrî, *el-Fıkh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a*, 2/322.

⁷⁰ Cezîrî, *el-Fıkh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a*, 2/324.

⁷¹ Cürçânî, “icâre”, 12; Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/441. (*Mecelle*, md. 441); Seyyid Sâbık, *Fıkhü's-sünne*, 948.

mümeyyiz çocuk ile mecnunun gerçekleştireceği icâre akdi hükümsüzdür. Şâfiî ve Hanbelîler ise bâliğ olmayan çocukların yaptıkları kira akdini geçersiz saymışlardır.⁷² Çünkü onlara göre ergen olmayan çocuklar kira akdinin tarafı olamazlar. Hanefiler ticaret yapmasına izin verilen mümeyyiz çocukların gerçekleştirdikleri kira akdinin sahih olduğunu; ticaret konusunda kendisine izin verilmeyen mümeyyiz çocukların yaptığı kira akdinin ise babalarının veya yasal temsilcilerinin iznine bağlı olduğunu belirtmişlerdir. Ticaret yapma konusunda kendisine izin verilmeyen mümeyyiz çocuğun malını bir başkasına kiralama yetkisi yoktur. Şâyet kiralayacak olsa malı kiralayan gâsıb sayılır ve tazminle sorumlu tutulur.⁷³

Baba, küçük çocuğun malını kendisi için kiralayabileceği gibi kendi malını da çocuğuna kiralayabilir. Ayrıca babanın küçük çocuğunun malını bir başkasına kiralama yetkisi de vardır. Babanın çocuğun malını kiralarken veya kiraya verirken dikkat edilmesi gereken husus kira bedelinin piyasanın veya rayiç bedelin çok altında olmamasıdır. Zira babanın çocuğun malını gâbn-ı fahişle (aşırı aldanma) kiraya vermesi caiz değildir. Çünkü böyle bir işlemin gerçekleştirilmesi çocuğun menfaatine değil, zararınadır. Böyle akitlerde asıl olan ise çocuğun yararının gözetilmesidir. Ancak baba, örfen gâbn-ı yesir (az bir aldanmayla) kabul edilecek bir aldanmayla çocuğun malını kiraya verse, kiralama akdi geçerli olur. Baba, çocuğun malını kiraya verdikten sonra çocuk rüşdüne erse, çocuğun bu kiralama akdini feshetme yetkisi yoktur. Akit bağlayıcı olduğu için taraflarca belirlenen sürenin bitmesi beklenir.⁷⁴

Baba nasıl ki ücret mukabili bir başkasının yanında çalışabiliyorsa çocuğunu da ücret mukabili herhangi bir işte çalıştırabilir.⁷⁵ Çocuk çalıştırılırken emsalleriyle aynı ücreti alması gerektiği belirtilmiş, ecr-i misilden daha aşağı bir ücretle çalıştırılmasının uygun olmadığı ifade edilmiştir. Hanefî mezhebinde sahih olan görüş ise çocuğun ecr-i misilden az olsa bile belli bir ücret mukabili çalıştırılmasının caiz olduğudur. Ayrıca babanın, meslek öğrenmesi gayesiyle çocuğunu bir ustanın yanında ücretsiz olarak çalıştırabileceği de ifade edilmiştir.⁷⁶

4.3. Rehin Akdi

Sözlükte “hapsetmek” manasına gelen rehin ıstılahta “bir hakkı tahsil

⁷² Şâfiîlere göre bey’ akdinde taraflar hangi şartları taşıması gerekiyorsa icâre akdinin sahih olabilmesi için de tarafların aynı şartları taşıması gerekir. Mâverdi, *el-Hâvi’l-kebîr*, 7/391; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 8/7.

⁷³ Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i*, 5/524–525, 536–537; Ali Haydar Efendi, *Dürerü’l-hükkâm*, 1/496; Seyyid Sâbık, *Fikhü’s-sünne*, 949.

⁷⁴ Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i*, 5/536; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 8/46–47; Ali Haydar Efendi, *Dürerü’l-hükkâm*, 1/497.

⁷⁵ Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i*, 5/534–535.

⁷⁶ Bedreddin Simâvî, *Câmiu’l-fusûleyn* (Halet Efendi, 119), 241a.

etmenin kendisiyle mümkün olduğu şeyi alıkoymak” anlamına gelir.⁷⁷ Rehin teminat işlemi gören malları ve teminat akdini ifade ettiği için bir yönüyle küçük çocukların mallarıyla da ilgilidir. Hanefî mezhebine göre rehin akdini gerçekleştirecek tarafların, bulûğa ermesi ve reşid olması şart değilken; âkil olması şarttır. Bundan dolayı gayri mümeyyiz çocuğun rehin akdi geçersiz, mümeyyiz küçüğün hukukî temsilcisinin izin veya icazetiyle gerçekleştirdiği rehin akdi ise geçerlidir.⁷⁸ Mâlikî ve Şâfililere göre küçüğün rehin akdinin tarafı olması caiz değilken, Hanbelîlerdeki genel kanaat ise çocuğun rehin alabileceği fakat veremeyeceği yönündedir.⁷⁹

Kâsânî'nin (ö. 587/1191) belirttiğine göre baba, çocuğun malını hem kendi hem de çocuğun borcuna karşılık rehin olarak verebilir. Çünkü rehin, bir yönüyle vedîa, bir yönüyle de mübadele işlemi anlamına gelir. Babanın, çocuğun malıyla her iki işlemi de gerçekleştirme yetkisi vardır. Zira baba, çocuğun borcuna karşılık malını satabileceği gibi, çocuğun malını emanet olarak da verebilir.⁸⁰ Mergînânî'ye (ö. 593/1197) göre de baba kendi borcuna mukabil küçük çocuğun malını veya kölesini rehin olarak verebilir. Çünkü babanın çocuğunun malını bir başkasına emanet bırakma yetkisi vardır. Rehin de bir yönüyle emanettir. Ancak rehin olarak bırakılan mal helak olursa tazmini gerekir. Ebû Yûsuf ve Züfer'e göre ise babanın küçük çocuğun malını rehin olarak verme yetkisi yoktur.⁸¹ Nevevî'nin aktardığına göre baba, zaruret olmadığı müddetçe çocuk ve mecnunun malını bir başkasına rehin olarak veremez. Ayrıca çocuğa herhangi bir mal rehin olarak da teslim edilemez.⁸²

Babanın borcuna karşılık çocuğun şahsî malını rehin olarak alma ve kabzetme yetkisi vardır. Baba, çocuğun malını kendisi adına rehin aldığı için hem rehin veren hem de rehin alan konumundadır. Bu yetki sadece

⁷⁷ Mergînânî, *el-Hidâye*, 7/346–347; Cürçânî, “rehin”, 98; Ali Haydar Efendi, *Düerü'l-hükkâm*, 2/77.

⁷⁸ Bir rivayete göre Hanefî, Mâlikî ve Hanbelîlere göre rehin akdini gerçekleştiren tarafların sadece âkil olmaları yeterlidir. Onlar mümeyyiz çocuk ile me'zûn sefihlin rehin ve diğer akitlerini kendi menfaatlerine olmak şartıyla gerçekleştirmelerine onay vermişlerdir. Ancak bu akitlerin geçerlilik kazanması velilerinin iznine bağlıdır. İmam Şâfiî'ye göre sabî veya sefihlin yapmış olduğu işlemler hiçbir şekilde geçerlilik kazanmaz. Çünkü akdi gerçekleştirecek tarafların bâliğ, reşid ve teberru ehliyetine sahip olması gerekir. Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, 8/139–140.

⁷⁹ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, 8/139 - 140; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Minhâcü'l-tâlibîn ve 'umdetü'l-müftîn* (Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2005), 242; Mâverdi, *el-Hâvî'l-kebir*, 6/8–9; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 4/51; Seyyid Sâbık, *Fıkhü's-sünne*, 937; Halit Çalış - Hasan Hacak, “Rehin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/539.

⁸⁰ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, 8/142.

⁸¹ Mergînânî, *el-Hidâye*, 7/382–383; Üsrûşenî, *Ahkâmü's-sıgâr* (Fezullah, 648), 81b-82a.

⁸² Nevevî, *Minhâcü'l-tâlibîn*, 242.

babaya tanınmıştır. Fakihler babanın akdin her iki tarafını temsil etmesinin caiz olmasını bey' akdine kıyas etmişlerdir. Zira bey' akdinde babanın küçük çocuğun malını kendisi adına satın alması caiz görülmüştür.⁸³

Kadri Paşa'ya göre babanın, çocuğun malını kendisi için rehin alma ve kendi malını da çocuğuna rehin verme yetkisi vardır.⁸⁴ Babanın kendi borcuna mukabil rehin verdiği çocuğun malı helak olsa baba borç miktarı kadar bedeli tazmin eder, fazlasını tazmin etmekle yükümlü tutulmaz. Çünkü babanın borcuna mukabil mürteherine bırakmış olduğu malın borcu aşan kısmı mürtehinin yanında vedîa olarak bulunur. Bundan dolayı malın emanet kısmındaki sorumluluk babaya değil, mürteherine aittir.⁸⁵

Bir kimse malını gayri mümeyyiz çocuğa rehin olarak teslim etse ve mal helak olsa çocuk malı korumaya muktedir olmadığı için tazminle sorumlu olmaz.⁸⁶ Baba veya vasî çocuğun malını borcuna karşılık rehin olarak verdikten sonra rehin alan kişiyi çocuğun malını satmaya vekil tayin etseler ve satış gerçekleşse baba veya vasî çocuğun malını tazmin etmekle yükümlü olur.⁸⁷

4.4. Vedîa Akdi

Vedîa fıkhıta “korunması gayesiyle başkasına bırakılan malı ve hukukî işlemi” ifade eder.⁸⁸ Hanefî mezhebine göre hukuken böyle bir akdin kurulabilmesi için akdi gerçekleştirecek tarafların âkil olmaları gerekir. Onlara göre gayri mümeyyiz çocuklar vedîa akdinin tarafı olamazlar. Bundan dolayı kendilerine bir mal, emanet (vedîa) olarak teslim edilemeyeceği gibi, kendileri de mallarını vedîa olarak bir başkasına veremezler. Çünkü emanet malları koruyup gözetecek konumda değildir. Bilakis kendileri korunmaya muhtaçtır. Hanefîlere göre vedîa akdini gerçekleştirecek tarafların bulûğa ermeleri şart değildir. Zira mümeyyiz çocuklar babalarının izni dâhilinde bir malı emanet olarak alabilir ve bir başkasına emanet olarak verebilirler. Kısıtlı (mahcur) mümeyyiz çocuğun ise bir malı emanet alma ve verme yetkisi yoktur.⁸⁹

⁸³ Üsrüşenî, *Ahkâmü's-sıgâr* (Feyzullah, 648), 82a-82b.

⁸⁴ Babanın rehin akdinin her iki tarafını temsil etme yetkisi varken, vasînin böyle bir yetkisi yoktur. Vasî çocuğun borcuna karşılık malını rehin olarak alamaz. Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm*, 2/93.

⁸⁵ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, 8/142; Üsrüşenî, *Ahkâmü's-sıgâr* (Feyzullah, 648), 82a; Bedreddin Simâvî, *Câmiu'l-fusûleyn* (Halet Efendi, 119), 242b; Kadri Paşa, *el-Ahkâmü's-şer'iyye*, 136.

⁸⁶ Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm*, 2/92.

⁸⁷ Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm*, 2/95.

⁸⁸ Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm*, 2/226-227; Sa'dî Ebû Ceyb, “idâ”, 376; Mustafa Yıldırım, “Vedîa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/596.

⁸⁹ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, 8/352; Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm*, 2/263-264 (*Mecelle*, md. 776).

Kısıtlı çocuğa bir mal vedâ olarak teslim edilir ve mal helak olursa bakılır; şâyet emanet edilen mal köle veya cariyeyle icmâa ile tazmin edilir.⁹⁰ Emanet bırakılan şey, başka bir şeyse babanın izni ve bilgisinin olup olmamasına göre iki durum söz konusu olur. Şâyet mal babanın izni ve bilgisi dâhilinde emanet bırakılmışsa tazmin edilir; babanın izni ve bilgisi olmaksızın mal emanet alınmışsa Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre tazmin sorumluluğu yoktur. İmam Ebû Yûsuf'a göre ise malın tazmini gerekir.⁹¹

Şâfiî mezhebine göre çocuğun bir malı başkasına emanet bırakma veya başkasından emanet alma salahiyeti yoktur. Bir kimse çocuktan malı emanet olarak alsa gâsıb konumunda olacağı için tazminle sorumlu olur.⁹² Çocuğa emanet edilen mal kendiliğinden helak olursa çocuğun malı koruma sorumluluğu olmadığı için malı tazmin etme sorumluluğu da yoktur. Şâyet çocuk kendisi malı telef ederse esah olan görüşe göre çocuğun malı tazmin etmesi gerekir.⁹³

4.5. Âriyet Akdi

Hanefî ve Mâlikîler'e göre âriyet “menfaati karşılıksız olarak başkasına devredilen mal” demekken; Şâfiî ve Hanbelîler'e göre ise “menfaat mülkiyeti değil, intifâ hakkı devredilen mal” demektir. Bu tanımlar arasındaki fark, birinci tarife göre âriyet alan kimsenin bunu başkasına iârede bulunabileceğini, ikinci tanıma göre ise böyle bir hakkın olmadığı sadece kişinin kullanım hakkına sahip olduğudur.⁹⁴ Âriyet veren “muîr” ile âriyet alan “müsteîrin” akıllı ve mümeyyiz olması gerekir. Nitekim gayri mümeyyiz çocuk ile mecnunun bir malı âriyet (ödünç) olarak alma veya verme yetkisi yoktur. Hanefî mezhebine göre âriyet akdinin taraflarının bâliğ ve reşid olması şart değildir. Velisinden izinli olan mümeyyiz çocuğun bir malı ödünç olarak alma ve verme yetkisi vardır.⁹⁵ Kadri Paşa'nın aktardığına göre baba çocuğun malını zayi ve telef olmasından korkmadığı müddetçe âriyet olarak verebilir.⁹⁶

⁹⁰ Çocuk sözlerinden dolayı sorumlu tutulmasa da eylemlerinden sorumludur. Zira çocuk, köle veya cariye'nin helak olmasına sebebiyet verse tazminle yükümlü olur. Tazmin edilecek bedel çocuğun âkilesi tarafından karşılanır. Serahsî, *el-Mebsût*, 11/120; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, 8/353; Üsrüşenî, *Ahkâmü's-sıgâr* (Feyzullah 648), 51a-b.

⁹¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 11/120; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, 8/352–353. Üsrüşenî, *Ahkâmü's-sıgâr* (Feyzullah, 648), 51a-b.

⁹² Şayet kişi, emanet malı helak olmasından korktuğu ve malı korumak için aldıysa tazminle sorumlu olmaz. Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 3/106.

⁹³ Nevevî, *Minhâcü'l-tâlibîn*, 360; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 3/106.

⁹⁴ Beşir Gözübenli, “Âriyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/379.

⁹⁵ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, 8/372; Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 2/343–344 (*Mecelle*, md. 809).

⁹⁶ Kadri Paşa, *el-Ahkâmü's-şer'iyye*, 136.

Babanın küçük çocuğun malını âriyet olarak verip veremeyeceği konusu Hanefî uleması arasında ihtilafıdır. Bazı fakihler iâre akdinin gayri lazım (istenildiğinde vazgeçilebilen) bir akit olması ve iârede mülkiyetin değil, menfaatin temlikî söz konusu olduğu için babanın çocuğunun malını iâre olarak verebileceğini; bazı fakihler ise kıyas deliline müracaat ederek çocuğun zarara uğrayabileceğini göz önünde bulundurarak babanın böyle bir yetkisinin olmadığını ifade etmiştir.⁹⁷

Şâfiî mezhebine göre iâre akdini gerçekleştirecek mümin, teberra ehliyetine ve mutlak tasarruf yetkisine sahip olması gerekir. Teberra ehliyeti ve mutlak tasarruf yetkisine sahip olmayan çocuk iâre akdinin tarafı olamaz. Çocuğun gayri mümeyyiz veya mümeyyiz olması durumu değiştirmez.⁹⁸

4.6. Karz Akdi

Bir fıkıh terimi olarak karz “kendisinden tüketilmek suretiyle faydalanılan misli bir malın geri ödenmek üzere ödünç verilmesini” ifade eder. Karz, bir teberra akdi olmakla birlikte hibe ve bey‘ akdi gibi ancak icap ve kabulle tamamlanır.⁹⁹ Karz (borç verme) akdinde tarafların akdi gerçekleştirecek ehliyeti haiz olması şart olmakla birlikte borç verecek kişinin teberruda bulunma yetkisine de sahip olması gerekir. Mümeyyiz çocuk teberra ehliyetine sahip olmadığı için kendi malını karz olarak bir başkasına veremez. Ayrıca çocuğunun malı konusunda teberra ehliyetine sahip olmayan baba ve vasînin de çocuğun malını karz olarak verme yetkisi yoktur.¹⁰⁰ Küçük, kendisine karz olarak verilen şeyi kaybetse veya helak etse onu tazminle yükümlü olmaz.¹⁰¹ Çünkü çocuğun kendisine borç olarak verilen malı koruyup himaye etme gibi bir sorumluluğu yoktur. Ayrıca çocuk bunu gerçekleştirebilecek kudrete de sahip değildir.

Baba, borcunu çocuğunun malından ödeyebilir. Zira babanın borcunu ödemek için çocuğundan mal alması o malı kendi adına satın alması anlamına gelir. Yani baba çocuğun malını kendisine satan konumunda olur. Nitekim babanın çocuğunun malını emsal ücretten satın alma yetkisi vardır. Babanın borcunu ödemek için çocuktan almış olduğu mal, bağış

⁹⁷ Fakihlerin konu hakkındaki farklı görüşleri için bk. Üsrüşenî, *Ahkâmü's-sıgâr* (Feyzullah, 648), 53b; Bedreddin Simâvî, *Câmiu'l-fusûleyn* (Halet Efendi, 119), 240a.

⁹⁸ Mâverdi, *el-Hâvî'l-kebîr*, 7/116; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, 2/341.

⁹⁹ Seyyid Sâbık, *Fıkühü's-sünne*, 934.

¹⁰⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 14/41; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, 6/585; 10/596; İbn Âbidin, *Reddü'l-muhtâr* 9/259; Kadri Paşa, *el-Ahkâmü's-şer'iyye*, 136.

¹⁰¹ Küçüğe veya ma'tûha karz olarak verilen şey helak olsa küçük ve ma'tûhun onu tazmin sorumluluğu yoktur. Çünkü karz konusunda ezhar olan görüş vedîada olduğu gibi küçük veya ma'tûhun tazminle yükümlü olmamasıdır. Serahsî, *el-Mebsût*, 14/41.

veya teberru olarak değerlendirilemez. Vasî ise borcunu çocuğun malından ödeyemez. Zira onun böyle bir yetkisi yoktur.¹⁰²

Babanın çocuğuna borcu olsa ve baba çocuğu için kendi malından harcamada bulursa, baba yaptığı bu harcamalardan ötürü borcundan berî olmaz. Ancak baba çocuğuna olan borcuna mukabil ona harcamada bulunacağına şahit tutsa ve harcama yapsa, harcama yapmış olduğu bedeli borcundan düşebilir.¹⁰³

4.7. Hibe Akdi

Türkçe’de bağış gibi kavramlarla ifade edilen hibe, İslâm hukukunda “karşılıksız olarak bir malın hayattayken başkasına temlikî” şeklinde teknik ve hukukî bir akdi ifade eder.¹⁰⁴ Malî hibe edene “vâhib”, kendisine hibe edilene de “mevhûbün leh” denir. Hibede bulunacak kişinin akıl bâliğ ve teberru ehliyetini haiz olması gerekir. Teberru ehliyeti bulunmadığı için çocuğun hibesi geçersizdir. Ancak çocuğa yapılan hibe, sadaka ve bağış geçerlidir.¹⁰⁵ Hanefilere göre gayri mümeyyiz çocuğun kendisine yapılan hibeyi kabz etme ehliyeti yokken, mümeyyiz çocuk kendisine yapılan hibeyi kabz edebilir. Çünkü hibeyi kabz etmede bulûğa erme şart değildir. Bu durum kıyasa aykırı olsa da istihsânen böyledir.¹⁰⁶ Gayri mümeyyiz çocuğa yapılan hibeyi kabul etme yetkisi babaya aittir. Baba olmadığı takdirde babanın tayin ettiği vasî veyahut dede de çocuğa yapılan hibeyi kabul edebilir. Çünkü böyle bir işlemde ötürü çocuğun zarar görmesi söz konusu değildir.¹⁰⁷ Baba ve diğer yasal temsilcilerin çocuğa yapılan hibeyi harcamamaları bilakis hibe edilen malî çocuğun şahsî mal varlığına ilave etmeleri gerekir.¹⁰⁸

Baba, himayesi altında bulunan çocuğa kendi malını hibe edebilir.¹⁰⁹ Ancak çocuğun malından herhangi bir şeyi hibe veya teberru olarak alamaz.

¹⁰² Üsrüşenî, *Ahkâmü’s-sıgâr* (Feyzullah, 648), 82a; Bedreddin Simâvî, *Câmiu’l-fusûleyn* (Halet Efendi, 119), 242a.

¹⁰³ Orhan Çeker, *Nafaka Kanunu* (İstanbul: Ebru Yayınları, 1985), 130.

¹⁰⁴ Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, 2/512; Ali Haydar Efendi, *Dürerü’l-hükkâm*, 2/389–393; (*Mecelle*, md. 833); Seyyid Sâbık, *Fikhü’s-sünne*, 1076.

¹⁰⁵ Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i’*, 8/94; Ali Haydar Efendi, *Dürerü’l-hükkâm*, 2/451–452; (*Mecelle*, md. 859); Seyyid Sâbık, *Fikhü’s-sünne*, 1077.

¹⁰⁶ Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i’*, 8/110.

¹⁰⁷ Cessâs, *Şerhu Muhtasari’l-Tahâvî*, 4/23; Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i’*, 8/111–112; Ali Haydar Efendi, *Dürerü’l-hükkâm*, 2/422–423; (*Mecelle*, md. 852)

¹⁰⁸ Bedreddin Simâvî, *Câmiu’l-fusûleyn* (Halet Efendi, 119), 241a.

¹⁰⁹ Babanın bulûğa ermeyen küçük çocuğuna yapmış olduğu hibe, mücerret hibe akdiyle bağlayıcı hale gelir. Çünkü babanın mülkiyetindeki hibe ettiği şeyi kabz etmesi küçüğün kabz etmesi gibidir. Babanın büyük çocuğu üzerinde velâyeti söz konusu olmadığı için onun adına kabz işlemi gerçekleştirilemez. Babanın yetişkin büyük çocuğuna yapmış olduğu hibe ancak büyük çocuğun hibe edileni kabz etmesiyle tamamlanır. Mevsîlî, *el-İhtiyâr li-ta’lîli’l-Muhtâr*, 2/536.

Hanefî fakihlerin ekserisine göre -zarurî durumların dışında- babanın çocuğuna hibe edilen yiyecekte alması veya yemesi caiz değildir. İmam Muhammed'e göre ise baba küçük çocuğuna hibe edilen yiyeceklerden yiyebilir.¹¹⁰

Babanın herhangi bir karşılık (ivazsız) olmaksızın küçüğün malını hibe olarak veremeyeceğinde ulemanın ittifakı vardır. Çünkü böyle bir işlemin çocuğun mal varlığının azalmasına ve zarara uğramasına sebebiyet vereceği kesindir. Ancak babanın bir bedel karşılığında (ivazlı) çocuğun malını hibe edip edemeyeceği ihtilafıdır. İmam Muhammed'e göre babanın küçüğün malında ivazlı hibede bulunması caizken, Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre caiz değildir.¹¹¹ Bedreddin Simâvî, Kadri Paşa ve Ali Haydar Efendi de velinin, küçüğün malında ivazlı hibede bulunamayacağını belirtir. Çünkü onlar, hibe ivazlı olsa bile küçüğün zarara uğrayabileceğini ön görmektedirler.¹¹²

Hanefilere göre şayet baba ihtiyaç sahibi ve hibe ettiği şeyi kendisi için kullanacaksa çocuğunun rızası veya hâkimin hükmü olmaksızın çocuğuna yapmış olduğu hibeden rücû¹¹³ edebilir.¹¹⁴ Mâlikî ve Şâfiî mezhebine göre de baba evladına yaptığı hibe veya bağıştan rücûa engel¹¹⁵ bir durum olmadığı müddetçe dönebilir. Yani çocuğuna hibe ettiği malı ondan geri alabilir. Çocuğun büyük veya küçük olması, hibeyi kabz edip etmemesi hükmü değiştirmez.¹¹⁶

¹¹⁰ Üsrüşenî, *Ahkâmü's-sıgâr* (Feyzullah, 648), 57b.

¹¹¹ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, 6/ 585; 8/94–95.

¹¹² Bedreddin Simâvî, *Câmiu'l-fusûleyn* (Halet Efendi, 119), 242a; Kadri Paşa, *el-Ahkâmü's-şer'iyye*, 136; Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm*, 2/452.

¹¹³ Hanefilere göre hibeden rücûa engel durumlardan bazıları şunlardır: 1 Kan hısımlığı, 2-Sihriyyet, 3- İvaz (Hibenin bedel karşılığında olması), 4-Bağışlanan malda ayrılmaz ziyade olması, 5- Taraflardan birinin ölmesi, 6- Hibe edilen malın helak olması, 7- Hibe edilen malın bağışlananın mülkünden çıkması. Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm*, 2/462-477; *Mecelle* md. 866- 872.

¹¹⁴ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, 8/121; Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*, 2/542.

¹¹⁵ Cumhur ulemaya göre babanın çocuğuna yaptığı hibe hariç hibe edenin hibesinden dönmesi uygun değildir. Babanın çocuğuna yaptığı hibeden rücû edebilmesi için mezhepler farklı şartlar öne sürseler de genel olarak şu şartların bulunması gerektiğini ifade etmişlerdir: 1- Hibe edilen malın hali hazırda mevcut olması, 2- Hibe edilen şeyin köklü bir değişime maruz kalmaması, 3- Hibenin bir şey karşılığında yapılmamış olması. (Ali Bardakoğlu, "Hibe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/425) İslâm hukukçularının hibeden rücû için ileri sürdükleri şartlar hakkında detaylı bilgi için bk. Abdülkadir Şener, *İslâm Hukukunda Hibe* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1984), 102-108.

¹¹⁶ Nevevî, *Minhâcü't-tâlibîn*, 325; Şirbîni, *Muğni'l-muhtâc*, 2/518; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 4/168; Seyyid Sâbık, *Fıkhü's-sünne*, 1081.

4.8. Sulh Akdi

Fıkıhta sulh, karşılıklı rızayla taraflar arasındaki anlaşmazlığın ortadan kaldırılmasını sağlayan akit anlamına gelir. Bu akit tarafların açık irade beyanlarıyla yani icap ve kabul ile tamamlanır.¹¹⁷ Ancak ibrâda olduğu gibi bazen karşı tarafın irade beyanına bakılmaksızın sadece icapla da sulh akdi kurulabilir.¹¹⁸ Sulh akdi haramı helal, helali de haram kılmadığı müddetçe tarafların vefa göstermesi gereken bir akitir.¹¹⁹

Hanefilere göre sulh akdini gerçekleştirecek tarafların âkil olmaları şart iken, bulûğa ermeleri şart değildir. Bundan dolayı aklî melekesi istenen olgunluğa ulaşmamış gayri mümeyyiz çocuğun gerçekleştirdiği sulh akdi geçersiz; baba veya vasîsi tarafından izinli mümeyyiz çocuğun yaptığı sulh akdi ise geçerlidir. Ancak yapılan sulh akdinin çocuğun menfaatine olması ve mal varlığında azalmaya sebebiyet vermemesi gerekir. Baba veya vasî tarafından çocuğun zararına gerçekleştirilecek bir sulh akdi ise geçersizdir.¹²⁰

Babanın çocuğu adına gerçekleştireceği sulh akdine şu meseleyi örnek verebiliriz: Bir kimse mümeyyiz çocuğun kendisine on altın borcu olduğunu iddia etse ve bunu ispatlasa baba çocuğun malından kıymeti borca denk gelecek bir mal karşılığında sulh yapabilir. Ancak borca karşılık verilecek malın kıymeti borç miktarından çok fazlaysa yapılacak sulh akdi geçersiz olur. Çünkü böyle bir işlemde çocuğun aleni olarak zarara uğraması söz konusudur. Bu ise caiz değildir.¹²¹

Mümeyyiz çocuğun gerçekleştireceği sulh akdini ve sonuçlarını üç başlık altında özetleyebiliriz:¹²²

1. Gerçekleştirilen sulh akdinde borcu ibrâ ve iskat edilen taraf mümeyyiz çocuksa babasının veya diğer hukukî temsilcilerin izni olmasa bile sulh akdi geçerli olur. Çünkü böyle bir akitte çocuğun tamamen menfaati söz konusudur.

2. Ticaret yapabilme serbestliği tanınan/me'zun mümeyyiz çocuğun açık veya ön görülebilen bir zarara uğraması söz konusu değilse gerçekleştireceği sulh akdi geçerli olur.

¹¹⁷ Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'îli'l-Muhtâr*, 2/421; Cürçânî, "sulh", 114; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 8/405–406; Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 4/7; Seyyid Sâbık, *Fikhü's-sünne*, 1022.

¹¹⁸ Alacaklının alacağından vazgeçmesi, borç verenin borçluyu ibrâ etmesi gibi.

¹¹⁹ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 3/194.

¹²⁰ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, 7/468–471; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 8/405–406; Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 4/19–21; Seyyid Sâbık, *Fikhü's-sünne*, 1022.

¹²¹ Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 4/21.

¹²² Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, 7/468–471; Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 4/19–21; Fahrettin Atar, "Sulh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/481–485.

3. Gerçekleştirilen sulh akdinde borcu ibra ve ıskat eden taraf mümeyyiz çocuksa baba ve diğer hukukî temsilciler bu akde onay verseler bile akit geçersiz olur. Çünkü böyle bir akitte çocuğun tamamen zarara uğraması söz konusudur.

5. Çocuğun İhtiyaçlarının Karşılmasında Babanın Sorumluluk Boyutu

İslâm hukukuna göre babanın fakir ve küçük olan çocuğunun bakım ve ihtiyaçlarını karşılama zorunluluğu vardır.¹²³ Babanın çocuklarının ihtiyaçlarını karşılama zorunluluğu erkekler için bulûğa, kız çocukları için evlenene kadar devam eder.¹²⁴ Zira âyeti kerîmede çocuğun ihtiyaçlarını karşılama sorumluluğunun babaya ait olduğuna işaret edilmiştir.¹²⁵ Ancak babanın zengin olan küçük çocuğunun geçimini üstlenme ve onun ihtiyaçlarını karşılama gibi bir zorunluluğu yoktur.¹²⁶ Zira asıl olan herkesin kendi ihtiyacını kendi mal varlığından karşılmasıdır. Baba bakmakla yükümlü olduğu çocuklarının masraflarını kendi malî statüsüne uygun bir şekilde karşılamakla mükelleftir.¹²⁷ Babanın, çocuğunun ihtiyaçlarını karşılama sorumluluğu babalık vasfı ve aralarındaki kan bağından ötürüdür. Zira kişi, evlilik, hısımlık veya mülkiyet gibi üç şeyden biri sebebiyle başkasına bakmakla yükümlü olur.¹²⁸

Fıkıhta fakir bir babanın çalışmaya muktedir olup olmaması durumuna göre küçük çocuğunun ihtiyaç ve masraflarını karşılama sorumluluğu farklılık arz eder. Şâyet baba çalışmaya muktedir olmasına rağmen çalışmıyorsa yargı yoluyla çalışmaya icbar edilir. Baba yargı kararına rağmen çalışmaktan imtina eder ve çocukların ihtiyaçlarını karşılamazsa hapsedilir.¹²⁹ Zira babanın sadece fakir olması çocuğun geçimini karşılama

¹²³ Kudürî, *el-Muhtasar*, 2/215; Mergînânî, *el-Hidâye*, 3/395–396; Çeker, *Nafaka Kanunu*, 48, 126.

¹²⁴ Ebû Bekr Ahmed b. Ömer b. Müheyr el-Hassâf, *Kitâbü'n-Nafakât*, nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî (Beyrût: Dâru's-Selfiyye, 1984), 14–15; Komisyon, “Nafaka”, *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye* (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2002), 41/79; Celal Erbay, “Nafaka”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/282–285.

¹²⁵ “Onların normal ölçülerde yiyecek ve giyeceklerini sağlamak da çocuk kendisinden olan babaya aittir.” (el-Bakara 2/233).

¹²⁶ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 5/301–302; Çeker, *Nafaka Kanunu*, 126.

¹²⁷ Muhammed Hüseyin el-Hanefî, *Ahvâli's-Şahsiyye; Hukuku'l-Evlâd ve'l-Akârib* (Mısır: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1965), 326; Salih el-Humeydî, *Hukuku'z-zevciyye fi'l-İslâm* (Riyad: Dâru'r-Reşid, ts.), 53–55; Karaman, *İslâm Hukuku*, 286.

¹²⁸ Muhammed Hüseyin el-Hanefî, *Ahvâli's-Şahsiyye*, 262; Ömer Nahuhi Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istulâhâtü Fikhiyye Kâmusu* (İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, 1968), 2/446.

¹²⁹ Babanın diğer borçların aksine küçük çocuğunun ihtiyaçlarını karşılama yükümlülüğünü yerine getirmediği için hapsedilmesinin gerekçesi şudur: Şâyet baba küçük çocuğun ihtiyaçlarını karşılamazsa çocuğunun telef olması veya ölüm

yükümlülüğünü ortadan kaldırmaz. Baba çalışmaya muktedirse çocuğunun geçimini de sağlamaya mecburdur.¹³⁰ Ancak babanın kronik bir rahatsızlığı varsa, kötürümse veya yaşlılık gibi bir mazerete binaen çalışmıyorsa çocuklarına bakma yükümlülüğü yakınlarına veya devlete (beytülmale) intikal eder.¹³¹ Fakihler çocuğun ihtiyaçlarını karşılamak adına babanın çocuğa ait menkul veya gayrimenkulü satabileceğini ifade etmişlerdir. Ancak satış sonucunda elde edilen gelirin sadece çocuğun ihtiyaçları için kullanılması gerekir.

6. Babanın Çocuğunun Malından Yararlanma Hakkı

Baba gerçekten fakir ve ihtiyacını karşılayamayacak durumdaysa kişi, babasının ihtiyaçlarını karşılama konusunda mecbur tutulur.¹³² Zira Lokmân Sûresinin on beşinci âyetinde “*Anne ve babana dünyada iyi davran*”¹³³ buyrulmuştur. Kişinin anne ve babasının ihtiyacını karşılayacak maddî imkâna sahip olmasına rağmen onlara yardımcı olmaması âyette belirtilen genel hükme muhalif olduğu gibi dinen ve ahlâken de sorunlu bir davranışı ifade eder. Çocuk, babasının çalışmayacak¹³⁴ derecede hasta veya kronik bir rahatsızlığı varsa ya da kötürümse onun geçimini üstlenmek zorundadır.¹³⁵

Hız Peygamber (s.a.s.) malını harcadığından dolayı babasından şikâyetçi olan evlada “Sen ve malın babana aitsiniz”¹³⁶ buyurmuştur. Fakihler bu hadisi delil göstererek babanın evladın malından yararlanabileceğini belirtmişlerdir. Cessâs bu hadisten hareketle babanın çocuğun malından yararlanma yetkisi konusunda şu yorumu yapmıştır:

“Bu hadis-i şerîfe göre babanın fakir ve zengin olması fark etmeksizin çocuğunun malından istifade edebilmesi ve bunun caiz olması gerekir. Ancak

riskiyle karşı karşıya kalması söz konusudur. Çocuğun telef olmasını veya ölüm riskiyle karşı karşıya kalmasını engellemek için baba hapsedilmektedir. Hassâf, *Kitâbü'n-Nafakât*, 17–18; Çeker, *Nafaka Kanunu*, 127.

¹³⁰ Hassâf, *Kitâbü'n-Nafakât*, 17.

¹³¹ Hassâf, *Kitâbü'n-Nafakât*, 18; Mustafa Kelebek, *İslâm Aile Hukukunda Velâyet* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996), 92.

¹³² Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 5/300; Kudûrî, *el-Muhtasar*, 2/219; Mergînânî, *el-Hidâye*, 3/399.

¹³³ Lokmân 31/14.

¹³⁴ Fakir olan baba çalışıp mal edinme gücüne sahip olsa bile, zengin evladın babasının ihtiyaçlarını karşılama sorumluluğu vardır. Baba çalışmaya zorlanamaz. Mergînânî, *el-Hidâye*, 3/402.

¹³⁵ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 5/309; Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebir*, 3/352.

¹³⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce, *es-Sünen*, (b.y.: Dârü't-Te'sîl, 2014), “Ticaret”, 64 (No. 2294, 2295); Ebû Dâvûd Süleyman es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Şu'ayb Arnaût - Muhammed Kâmil (Riyad: Dârü'l-Risâleti'l-'Alemiyye, 2009), “Büyü”, 79 (No. 3529, 3530).

fakihler babanın zengin olması durumunda çocuğun rızası olmaksızın onun malından bir şey almasının caiz olmadığını ve bu konuda görüş birliği olduğunu ifade etmişlerdir.”¹³⁷

Bedreddin Simâvî, ihtiyaç sahibi olması halinde babanın çocuğunun malından alabileceğini ve malını aldığı için de gâsıb sayılamayacağını belirtir. Ancak baba, ihtiyacı olmadığı halde çocuğun malını almış ve mal da helak olmuşsa, malı tazmin etmekle yükümlüdür.¹³⁸ Zira Hz. Peygamber (s.a.s.) ihtiyaç sahibi velinin yetimin malından ma'rûf ölçüsünde alabileceğini belirtmiştir.¹³⁹ Ma'rûf kavramı, babanın fakirse çocuğun malını karşılıksız, değilse kıymetini ödeyerek alabileceğini ifade eder.¹⁴⁰ Şâfiî fakihlerden Mâverdî de (ö. 450/1058) babanın çocuğunun malından yararlanma konusunda benzer bir görüş nakletmiştir.¹⁴¹

7. Babanın Küçüğün Malî İbadetleri Üzerindeki Rolü ve Etkisi

Küçüklerin ibadetler konusunda vâcib derecesinde bir teklifle muhatap olabilmeleri için akıl bâliğ olmaları gerekir. Zira Hz. Peygamber (s.a.s.): “Üç kişiden sorumluluk kaldırılmıştır: Uyuyandan uyanıncaya kadar, akıl hastalığına duçar olandan akli başına gelinceye kadar ve çocuktan bulûğ çağına gelinceye kadar” buyurmuştur.¹⁴² Bu hadis çocuğun akli melekesi yerinde olsa bile bulûğa erene dek teklifle sorumlu olmayacağına işaret etmektedir. Ancak İslâm hukukunda temyiz kudreti olmasa da mecnun ve gayri mümeyyiz olan çocukların bazı malî tekliflerle muhatap oldukları görülür.¹⁴³

İslâm fikhında küçüğün öşür, fitre, kurban ve zekât gibi malî ibadetleri yerine getirmesindeki sorumluluğu ve bu konuda babanın tasarruf yetkisinin olup olmadığı meselesi tartışmalıdır. Küçüğün malî ibadetleri yerine getirmesi için teklifi sorumluluğun şart olup olmaması çerçevesinde mezhepler arasında ihtilaflar tezahür etmiştir. Bu başlık altında küçüğün malî ibadetleri zekât, fitır sadakası, öşür ve kurban gibi ibadetler bağlamında ele alınacak ve mezhepler arasındaki görüş farklılıklarına değinilecektir.

7.1. Zekât Meselesi

Çocuğun malından zekât vermenin gerekli olup olmadığı konusunda mezhepler arasında görüş ayrılığı vardır. Hanefîlere göre bulûğa ermemiş

¹³⁷ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 5/301.

¹³⁸ Bedreddin Simâvî, *Câmiu'l-fusûleyn* (Halet Efendi, 119), 242b.

¹³⁹ Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, “Vesâyâ”, 8 (No. 2872); İbn Mâce, *es-Sünen*, “Vesâyâ”, 9 (No. 2728).

¹⁴⁰ Bedreddin Simâvî, *Câmiu'l-fusûleyn* (Halet Efendi, 119), 242b.

¹⁴¹ Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, 6/352.

¹⁴² Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, “Hudûd”, 16 (No. 4398, 4399, 4401).

¹⁴³ Gayri mümeyyiz çocuğun kişi hakkını ihlal ettiğinde doğacak malî zarardan sorumlu olduğu konusunda detaylı bilgi için bk. Zeydân, *el-Veciz fi usûli'l-fikh*, 95; Aydın, “Çocuk”, 8/362.

küçük çocuğun malından zekât verilmez.¹⁴⁴ Küçüğün zekât vermesi vâcib olmadığı için velisi de küçüğün malından zekât veremez. Çünkü vücutiyeti sabit olmayanın edası da vâcib olmaz.¹⁴⁵ Şâyet velisi, küçüğün malından zekât verecek olsa tazminle sorumlu olur.¹⁴⁶ Hanefî mezhebinin önde gelen fakihlerinden Tahâvî ve Cessâs, küçük çocuğa ait altın, gümüş ve diğer ticari mallardan zekât alınmayacağını,¹⁴⁷ Kudûrî (ö. 428/1037), Merginânî (ö. 593/1197) ve Mevsilî (ö. 683/1284) de zekât verecek kişinin akıl bâliğ olması gerektiğini ifade eder.¹⁴⁸ Şâfîî, Mâlikî ve Hanbelî fakihler ise zekât ibadetinin malî boyutuna vurgu yapmış, akıl bâliğ olmayı şart koşmamışlardır. Onlar zekâtı, zenginlerden fakirler adına alınması gereken zorunlu bir hak olarak telakki etmişlerdir. Bunun için de çocuğun malından zekât verilmesi gerektiğini belirtmişlerdir.¹⁴⁹ Çocuk adına bu görevin babası tarafından yerine getirilmesi gerekir. Mezhepler arasındaki ihtilafın temelinde naklî delillerin sübut ve delâletinin farklı yorumlanması ve konuyla ilgili birbirini nakz eden bazı rivâyetlerin bulunması vardır. Cumhur ulema zekâtın bir ibadet olduğunu kabul etmekle birlikte onun maddî yönünü ön plana çıkarmış ve çocuğun malından zekât ödenmesi gerektiğine hükmetmişlerdir. Hanefîler ise zekâtın, namaz ve oruç gibi mahza bir ibadet olduğuna vurgu yapmış ve küçüğün malından zekât alınmayacağını belirtmişlerdir.¹⁵⁰

Zekâtın malî bir ibadet olması, yetim malından zekât alınması gerektiğini belirten rivâyetlerin varlığı¹⁵¹, zekâtla mükellef olanlar arasında çocuk ve yetişkin ayrımı yapılmaması, küçüklük vasfının fakirlere ait bir hakkı ortadan kaldırmayacağı ve zekât vermenin fakirlerin maslahatına

¹⁴⁴ Üsrüşenî, *Ahkâmü's-sıgâr* (Feyzullah, 648), 6b.

¹⁴⁵ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 2/261–263.

¹⁴⁶ Kâsânî bu görüşü İbn Ebî Leylâ'dan nakletmektedir (Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, 2/379).

¹⁴⁷ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 2/261–263.

¹⁴⁸ Ebü'l-Hüseyn Ahmed el-Kudûrî, *el-Muhtasar*, (*el-Lübâb* şerhiyle birlikte) (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-Arabî, 2010), 1/136; Merginânî, *el-Hidâye*, 2/161; Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*, 1/330.

¹⁴⁹ Şâfîî, *el-Üm*, 2/68; Ebü Said Abdüsselâm es-Sahnûn, *el-Müdevvenâtü'l-kübrâ*, nşr. Evkâvu's-Su'ûdiyye (Riyad: 1324), 2/9–10; İmâmü'l-Haremeyn Abdülmelik el-Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*, thk. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2007), 3/202; Mâverî, *el-Hâvî'l-kebîr*, 3/153; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4/69–71; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2/123; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/55–56; Ebü Zehre, *Usûlü'l-fikh*, 328–329; Ahmed ez-Zerkâ, *el-Medhalü'l-fikhiyyü'l-âm*, 2/799.

¹⁵⁰ Mezhepler arasındaki ihtilafın nedeni ve delilleri konusunda detaylı bilgi için bk. Ahmet Numan Ünver, “Çocuğun Malının Zekâtı Meselesi”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/31 (Haziran 2015), 62–78.

¹⁵¹ “Yetimin malında zekât vardır.” Ebü'l-Hasen Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *es-Sünen*, thk. Ali Muhammed Muavviz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrût: Dâru'l-M'arife, 2001), 2/11, (No. 1947).

daha uygun olacağı gibi görüşlerden hareketle muasır bazı âlimler de çocuğun malından zekât verilmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Çocuk adına bu görevi ifâ etmek ise babasına aittir. Zekât konusunda babanın (velinin) niyeti mal sahibinin niyeti gibi değerlendirilmiştir.¹⁵²

Çocuğun malından zekât ödenmesi¹⁵³ gerekir mi gerekmez mi konusunda kanaatimizce Hanefilerin görüşü daha isabetli ve doğruya daha yakındır. Zira zekât malî bir ibadettir. İbadetlerin yerine getirilmesindeki temel şart ise kişinin teklifi sorumluluğun muhatabı olmasıdır. Küçük çocuklar namaz, oruç, hac gibi bedenî ibadetlerle mükellef değildirler. Her ne kadar mümeyyiz çocukların -mükellef olmasalar bile- gerçekleştirecekleri ibadetler İslâm hukukçularının çoğunluğu tarafından sahih görülmele birlikte¹⁵⁴ bu konuda bir zorunluluk söz konusu değildir. Nitekim küçük bir çocuğa namaz kılmadığı veya oruç tutmadığı için herhangi bir cezai müeyyide uygulanmamaktadır. Namaz ve oruç gibi bedenî ibadetlerin yerine getirilmesi konusunda ceza ehliyeti açısından bir sorumluluğu olmayan çocuğun zekât ibadeti açısından da bir sorumluluğunun olmaması gerekir. Ayrıca bu ibadetlerin temel unsurlarından sayılan niyetin, zekât ibadetine göz ardı edilmesi de pek sağlıklı bir yaklaşım değildir. Çünkü ibadetler ancak kişinin niyetine göre şekillenir ve geçerlilik kazanır. Nitekim zekât öderken niyet edilmesi zekâtın sıhhat şartlarından¹⁵⁵ Ayrıca küçüğün malından zekât verilmesinin gerekliliğinin Hz. Peygamber (s.a.s.) döneminde yaygınlaşmış bir uygulama olduğunu söylemek de pek mümkün görülmemektedir. Zira küçüğün malının zekatını vermesinin gerekliliği gibi umûmü'l-belvâ (çokça karşılaşılabilecek) olan bu mesele hakkında sahâbe arasında bu kadar kavli ve ameli ihtilafın zuhur etmemesi gerekirdi.

Zekât vermek toplumsal dayanışma ve yardımlaşmaya katkı sunsa da çocuk açısından mal varlığında azalmaya sebebiyet verir. Edâ ehliyeti olmayan veya nakıs olan bir çocuğun mal varlığı konusunda asıl olan ise malının korunması ve maddî olarak herhangi bir zarara uğratılmamasıdır. İbadetler açısından âhirete yönelik cezai bir sorumluluğu olmayan ve mal

¹⁵² *Cezîrî el-Fıkh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a*, 1/536–537; Seyyid Sâbık, *Fıkhü's-sünne*, 234–235; Muhammed Vehbe ez-Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmiyyi ve edilletühü* (Dimeşk: Dârü'l-Fıkr, ts.), 3/162; Yûsuf Karadâvî, *Fıkhü'z-zekât* (Bejrût: Müessesetü'r-Risâle, 1973), 111–119; Yunus Vehbi Yavuz, *İslâm'da Zekât Müessesesi* (İstanbul: Ahmed Said Matbaası, 1972), 336.

¹⁵³ Öşür kaynaklarımızda zekâtın bir alt konusu olarak ele alınsa da biz “çocuğun malından zekât ödenmemesi görüşünün doğruya daha yakın bir görüş olduğunu” ifade ederken öşür konusunu istisna etmekteyiz. Zira toprak mahsullerinin zekâtının ödenmesi konusunda itibar toprak sahibine değil, elde edilen mahsulelidir. Konunun detayları çalışmamızın öşür başlığı altında ele alınmıştır.

¹⁵⁴ Bardakoğlu, “Ehliyet”, 10/537.

¹⁵⁵ Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*, 1/334; Seyyid Sâbık, *Fıkhü's-sünne*, 235.

varlığının korunması önem arz eden küçüğün, zekât vermemesi daha doğru ve tutarlı bir yaklaşımı ifade edecektir.

7.2. Sadaka-ı Fıtr (Fitre)

Sadaka-ı fıtr, “Ramazan ayının sonuna yetişen ve asıl ihtiyaçlarının dışında nisap miktarı malı olan Müslümanların ödemekle yükümlü olduğu sadaka” anlamına gelir.¹⁵⁶ Sadaka-ı fıtrın erkek, kadın, hür, köle ve çocuk gibi her bir Müslüman için ödenmesi zorunludur.¹⁵⁷ Hanefilere göre sadaka-ı fıtrı ödemek vâcib, Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelîlere göre ise farzdır.¹⁵⁸

Babanın küçük çocuğunun fıtr sadakasını ödeme sorumluluğu konusunda mezhepler arasında farklı yaklaşımlar söz konusudur. Çocuğun zengin ve fakir olması durumuna göre fakihlerin görüşleri farklılık arz etmektedir. Bu görüşler kısaca şunlardır:

1. Çocuğun fıtr sadakası ödeme sorumluluğu yoktur. Baba, küçük çocuğunun fıtr sadakasını ödemek zorundadır.

Hanefilere göre zengin olan baba, fakir olan çocuğunun fıtr sadakasını ödemek zorundadır. Çünkü küçük çocuğun nafakası ve velâyeti babasına aittir. Hanefî mezhep imamaları arasında bu konuda herhangi bir ihtilaf yoktur.¹⁵⁹ Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezhebine göre de küçüğün kendisine ait mal varlığı yoksa baba çocuğun fıtr sadakasını ödemek zorundadır.¹⁶⁰

2. Çocuğun kendisine ait mal varlığı varsa fıtr sadakası çocuğun malından ödenebilir.¹⁶¹

Hanefî mezhebinde nisap miktarı malı olan küçük çocuğun mal varlığından fıtr sadakasının ödenip ödenemeyeceği konusu tartışmalıdır. Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf’a göre fıtr sadakasını ödemek için akıl bâliğ olmak şart değildir. Bundan dolayı baba, küçük çocuğun malından fıtr sadakasını ödeyebilir. Baba küçük çocuğun malından fıtr sadakasını ödediği için de

¹⁵⁶ Seyyid Sâbık, *Fikhü’s-sünne*, 278; Yunus Vehbi Yavuz, “Fitre”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/160–161.

¹⁵⁷ Resûlullah (s.a.s.) bazı hadisi şeriflerde hür, köle, erkek, kadın, küçük, büyük her Müslüman için fıtr sadakasının verilmesi gerektiğini belirtmiştir. Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahîh-i Müslim*, thk. Ebû Kuteybe Nazar b. Muhammed el-Fâriyâbî (b.y.: Dâru't-Tayyibe, 2006) “Zekât”, 984; İbn Mâce, *es-Sünen*, “Zekât”, 20 (No. 1812).

¹⁵⁸ Merginânî, *el-Hidâye*, 2/230; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, 2/533; Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir*, 3/349–351; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 4/281; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/129; Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm, *el-Muhallâ*, thk. Abdülgaflâr Süleyman el-Bündârî (Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1969), 4/238; Yavuz, “Fitre”, 13/160–161.

¹⁵⁹ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 2/350–351; Kudûrî, *el-Muhtasar*, 1/152; Merginânî, *el-Hidâye*, 2/230; Üsrüşenî, *Ahkâmü's-sıgâr* (Fezullah, 648), 6b.

¹⁶⁰ Şâfiî, *el-Üm*, 2/163; Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir*, 3/353; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 4/308; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/131; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 4/261.

¹⁶¹ Üsrüşenî, *Ahkâmü's-sıgâr* (Fezullah, 648), 6b; Karadâvî, *Fikhu'z-zekât*, 926.

tazminle yükümlü olmaz. İmam Züfer ve İmam Muhammed'e göre ise küçüğün kendisine ait malı olsa bile onun malından sadaka-ı fitr alınamaz. Çünkü küçük çocuğa fitr sadakası ödemek vâcib değildir. Şâyet baba çocuğun malından fitr sadakasını ödeyecek olsa tazminle yükümlü olur.¹⁶²

Hanefî mezhebinde bu şekilde farklı iki yaklaşımın ortaya çıkmasının nedeni sadaka-ı fitrın mahza bir ibadet olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceğinden kaynaklanmaktadır. İmam Züfer ve İmam Muhammed'e göre teklifi sorumluluğu olmayan çocuk nasıl namaz kılmak ve oruç tutmakla sorumlu tutulmuyorsa sadaka-ı fitrı ödemekle de sorumlu tutulmaması gerekir. Ebû Hanîfe ve Ebû Yüsûf'a göre ise sadaka-ı fitr mahza bir ibadet olarak değerlendirilmemelidir. Zira fitr sadakası daha çok nafaka¹⁶³ ve öşre benzemekte ve meûnet (maddî) boyutu daha ön plana çıkmaktadır.¹⁶⁴

İmam Züfer ve İmam Muhammed zengin çocuğun malından zekât alınmamasındaki gerekçelerin fitr sadakasında da geçerli olduğunu düşünmektedirler. Bundan dolayı da zengin çocuğun fitr sadakası ödeme zorunluluğunun olmadığını belirtmektedirler. Görüşleri kendi içerisinde tutarlı bir yaklaşımı ifade etmektedir. Ancak zekât ve fitr sadakasının ortak noktaları olduğu gibi ayrıştığı noktaların olduğu da bir hakikattir.¹⁶⁵ Kanaatimizce zengin çocuğun malından fitr sadakasının ödenip ödenmeyeceği konusunda İmam Züfer ve İmam Muhammed'in görüşü doğruya daha yakın olan görüşü ifade etmektedir. Zira ortaya koymuş oldukları gerekçeler hem daha tutarlı hem de çocuğun maslahatına daha uygun görünmektedir.

Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî mezhebine göre ise küçüğün kendisine ait malı varsa, fitr sadakası çocuğun kendi malından karşılanır.¹⁶⁶ İbn Hazm (ö. 456/1064) babanın küçük çocuğunun sadaka-ı fitrını ödemesi gerektiğini; babanın dışındaki velinin ise küçüğün kendisine ait malı varsa onun malından fitr sadakasını ödeyebileceğini ifade etmiştir.¹⁶⁷

7.3. Toprak Mahsullerinin Zekâtı (Öşür)

Fıkıhta öşür (uşr) “toprak mahsullerinden tahsil edilen zekâtı” ifade eder. Öşür, toprak ürünlerinin zekâtı olarak değerlendirildiği için arazi

¹⁶² Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/232 (Dipnot: 9); Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'i*, 2/535; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 4/261.

¹⁶³ Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/232.

¹⁶⁴ Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'i*, 2/535.

¹⁶⁵ Zekât ve fitr sadakası arasındaki farklar hakkında detaylı bilgi için bk. Mehmet Ergün, “Fitr Sadakası”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/60 (2018), 1265–1266.

¹⁶⁶ Şâfiî, *el-Üm*, 2/163; Mâverdi, *el-Hâvî'l-kebir*, 3/353; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/131; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 4/261.

¹⁶⁷ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 4/261.

sahibinin küçük çocuk veya mecnun olması öşürün alınmasına engel teşkil etmez. Küçüklere ait arazilerden ürün elde ediliyorsa bu ürünlerin zekâtının ödenmesi gerekir.¹⁶⁸ Çünkü akıl ve bulûğ öşürün vücut şartlarından değildir. Zira öşür konusunda itibar toprak sahibine değil, arazinin kendisindedir. Hz. Peygamber (s.a.s.) bir hadisinde toprak mahsullerden alınacak zekâtın miktarını şöyle ifade etmiştir: “Toprak mahsullerinden yağmur ve nehir sularıyla sulananlarda onda bir, kova ile sulananlarda yirmi de bir zekât vardır.”¹⁶⁹ Öşürün farz olması için nisabın gerekli olup olmadığı mezhepler arasında tartışmalıdır. Ebû Yüsûf, Muhammed eş-Şeybânî, İmam Şâfiî (ö. 204/820), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve İmam Malik’e (ö. 179/795) göre beş veskten¹⁷⁰ (1 vesk= 60 sâ‘; Nisab miktarı 5vesk=300 sâ‘ = 653 kg)¹⁷¹ aşağı olan toprak ürünleri için zekât ödenmesi gerekmez. Ebû Hanîfe’ye göre ise zirai ürünlerde nisap yoktur. Toprak mahsullerinde az veya çok olsun elde edilen ürünlerin zekâtının ödenmesi gerekir.¹⁷²

Yukarıda da ifade edildiği üzere arazi sahibinin küçük çocuk olması öşürün alınmasına engel teşkil etmez. Ancak küçük çocuk adına bu sorumluluğu yerine getirecek kişi, babası veya diğer hukukî temsilcileridir. Babanın, küçüğün malından vermiş olduğu öşürden dolayı tazminle sorumlu tutulamayacağı aşikârdır. Zira baba, küçük çocuğunun yerine getirmesi gereken bir sorumluluğu onun adına ifâ etmektedir.

7.4. Kurban

Allah’a karşı teslimiyeti ve yakınlığı ifade eden kurban, taabbudî nitelik taşımakla birlikte bireysel ve toplumsal birçok yararı içinde barındıran malî bir ibadettir. Kurban ibadeti sosyal adaleti tesis etmenin yanı sıra

¹⁶⁸ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 2/300; Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/218; Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*, 1/364; Üsrüşenî, *Ahkâmü's-sıgâr* (Fezullah, 648), 6b; Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, 3/152; Cezîrî *el-Fıkh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a*, 1/558-561; Karadâvî, *Fıkhü'z-zekât*, 108, 113; Mehmet Erkal, “Toprak Mahsullerinin Zekât: Öşür”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 9 (2007), 12.

¹⁶⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahîhü'l-Buhârî* (Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 2002), “Zekât”, 55 (No.1483).

¹⁷⁰ Hz. Peygamber (s.a.s.) bir hadiste “Beş veskten az hurmada (üründe) zekât yoktur. “buyurmuştur. Cumhur ulema ve Ebû Yüsuf ve İmam Muhammed bu hadise dayanarak öşürde nisap olduğunu belirtmişlerdir. Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, “Zekât”, 42 (No.1459); Müslim, *Sahîh-u Müslim*, “Zekât”, 979.

¹⁷¹ Karadâvî'nin Mısır ritimî esas alarak yaptığı hesaplama göre 1 sâ‘ buğday, 2,176 kg denk gelmektedir. 1 veskin 60 sâ‘ denk geldiği ve nisabın 300 sâ‘ olduğunu ve ulemanın da bu konuda ihtilaf etmediğini belirten Karadâvî, buğdaydaki nisabın 652.8 kg olduğunu bunun da takriben 653 kg olduğunu belirtmiştir. Karadâvî, *Fıkhü'z-zekât*, 372-373.

¹⁷² Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 2/287; Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*, 1/362; Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, 3/210; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4/155, 161-162; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/99; Mehmet Erkal, “Öşür”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/97-100.

toplumsal dayanışma ve kaynaşmaya da katkı sunar. Kurban ibadetinin dinî hükmü ve yükümlülük şartları mezhepler arasında ihtilafıdır. Kurban kesmenin hükmünün vâcip olduğunu belirtenler olduğu gibi müekked sünnet olduğunu ifade eden fakihler de vardır. Cessâs yükümlülük şartlarını taşıyan kimseler için kurban kesmenin hükmünün Ebû Hanîfe, Züfer, Ebû Yûsuf, Muhammed ve Hasan b. Ziyâd'a göre vâcip olduğunu ve bu görüşün mezhebin meşhur görüşü olduğunu belirtir. Bir rivâyette Ebû Yûsuf'a göre kurban kesmenin hükmünün sünnet olduğu da ifade edilmiştir.¹⁷³ İmam Mâlik¹⁷⁴ İmam Şâfiî,¹⁷⁵ Ahmed b. Hanbel¹⁷⁶ ve İbn Hazm'a göre ise yükümlülük şartlarını taşıyan kimseler için kurban kesmenin hükmü sünnettir.¹⁷⁷

Bir kimsenin kurban ibadetini yerine getirebilmesi için Müslüman, zengin ve mukim olması gerekir.¹⁷⁸ Bazı fakihlere göre bu şartlara ilaveten akıl ve bulûğ şartı da aranmalıdır. Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre kurban ibadetini yerine getirecek kişide akıl ve bulûğ şartı aranmaz. Zira onlara göre yetişkin bir birey nasıl kurban ibadetini yerine getirmekle sorumluydu şer'an zengin olan çocuk da kurban ibadetini yerine getirmekle yükümlüdür. Bu ibadeti onun adına yerine getirecek kişi ise hukukî temsilcisi olan babasıdır. Ayrıca baba çocuğunun malıyla çocuğu adına kurban kestığı için Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre tazminle yükümlü olmaz. İmam Züfer ve İmam Muhammed'e göre ise kurban ibadetini yerine getirecek kişinin akıl bâliğ olması gerekir. Nitekim onlara göre akıl ve bulûğ şartını taşımayan küçük çocuk ile mecnunun kurban kesme sorumluluğu yoktur. Yine onlara göre baba, zengin çocuğunun malıyla çocuğu adına kurban kesecek olsa tazminle yükümlü olur.¹⁷⁹

Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un zengin çocuğun kurban kesmesi konusundaki görüşleriyle zekât vermesi konusundaki görüşleri karşılaştırıldığında görüşlerin kendi içerisinde bazı çelişkiler içerdiği söylenebilir. Zira Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre zengin çocuğun zekât verme sorumluluğu yokken, kurban kesme yükümlülüğü vardır. Her iki konu birbirinden bağımsızmış gibi telakki edilse de iki ibadeti yerine getirecek veya kendisi adına gerçekleştirilecek kişinin aynı kişi olması,

¹⁷³ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 7/305; Merginânî, *el-Hidâye*, 7/146.

¹⁷⁴ İmam Mâlik'ten kurban kesmenin vâcip ve sünnet-i müekkede olduğuna dair iki farklı görüş nakledilmektedir. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/431.

¹⁷⁵ Nevevî, *Minhâcü't-tâlibîn*, 537; Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, 15/71.

¹⁷⁶ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 13/360.

¹⁷⁷ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 8/3.

¹⁷⁸ Kudûrî, *el-Muhtasar*, 3/98; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, 6/281-283.

¹⁷⁹ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 7/305; Kudûrî, *el-Muhtasar*, 3/98; Merginânî, *el-Hidâye*, 7/149; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, 6/284; Üsrüşenî, *Ahkâmü's-sıgâr* (Feyzullah, 648), 117a; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 9/457.

zenginlik ölçüsü olarak nisap miktarı mala sahip olmanın gerekliliği, ibadetlerin geçerliliği için niyet şartının aranması ve her iki ibadetin malî bir yönünün olması açısından meseleler benzerlik arz etmektedir. Nitekim İmam Muhammed her iki ibadetin benzerlik yönlerinden hareketle küçüğün kurban kesmesi konusunda Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'tan farklı düşünmektedir. Hanefî mezhebinde fetvâ İmam Muhammed'in görüşü üzerinedir. Yani çocuk şer'an zengin sayılacak bir mala sahip olsa bile kurban kesme zorunluluğu yoktur.¹⁸⁰

Şâfiî mezhebine göre babanın çocuğun malıyla çocuğu için kurban kesmesi caiz değildir. Ancak baba kendi malından bedelini ödemek şartıyla çocuğu için kurban kesebilir.¹⁸¹ Babanın kurban bedelini veya kurban hissesini çocuğuna bağışlaması bir nevi çocuğuna hibe veya teberrada bulunması anlamına gelir.

Ahmed b. Hanbel'e göre gayri mümeyyiz çocuk için kurban kesilmesine gerek yoktur. Çünkü gayri mümeyyiz çocuk kurban ibadetinin mahiyetini idrak edebilecek seviyede değildir. O, bu ibadeti yerine getirdiği için herhangi bir sevinç duymayacağı gibi, kurban kesmediğinden ötürü herhangi bir hüznün veya gönül kırgınlığı da hissetmeyecektir. Böyle bir durumda bu çocuğun malından kurban bedelini ödemek, çocuğun malını zayıf etmekten öteye geçmez ve herhangi bir fayda da sağlanmış olmaz. Mümeyyiz çocuk için ise kurban kesilmesi caizdir. Çünkü o kurban ibadetinin mahiyetini idrak edebilecek konumdadır.¹⁸²

Kanaatimizce küçüğün kurban kesmekle sorumlu tutulmaması doğruya daha yakın olan görüşü ifade eder. Zira zekât vermekle sorumlu tutulmayan çocuğun, kurban kesmekle de sorumlu tutulmaması gerekir. Çocuğun namaz ve oruç gibi bedenî ibadetlerle mükellef olmaması, gayri mümeyyiz çocuğun akıl ve bulûğ şartını, mümeyyiz çocuğun ise bulûğ şartını taşımaması, çocuğun günahkâr kabul edilemeyeceği, kurbanda niyetin gerekliliği, kurban kesim esnasında vekâletin söz konusu olması ve cumhur ulemaya göre kurban kesmenin sünnet olduğu göz önünde bulundurulduğunda çocuğun kurban kesme zorunluluğunun olmaması çocuğun maslahatına daha uygun görülmektedir.

SONUÇ

İslâm hukukunda edâ ehliyeti bulunmayan veya eksik olan küçüğün himaye edilmesi ve malının gözetim altında tutulması istenmiştir. Çünkü çocuğun destek almadan kişisel gelişimini tek başına tamamlaması ve mal varlığını koruma altına alması mümkün değildir. Fıkıhta küçüğün himayesi

¹⁸⁰ Üsrüşenî, *Ahkâmü's-sıgâr* (Feyzullah, 648), 117a; Ali Bardakoğlu, "Kurban", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 26/437.

¹⁸¹ Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/390.

¹⁸² İbn Kudâme, *el-Muğni*, 13/378–379.

ve mal varlığının koruma altına alınması velâyet veya vasiyet sistemiyle gerçekleştirilmektedir. Velâyet sistemiyle, küçük ve kısıtlının hak ve sorumluluklarının hukukî bir zemine bağlanması, maslahatının gözetilmesi ve zararına olan tasarrufların ise engellenmesi amaçlanmaktadır.

İslâm hukukunda çocuk anne rahmine düştüğü andan itibaren sağ doğması şartıyla bazı hak ve sorumlulukların muhatabı kabul edilir. Vücüb tam olmakla birlikte, edâ ehliyeti bulunmayan veya noksan olan çocuk, şahsî ve malî tasarrufları konusunda mahcur sayılır; tasarrufları kısıtlanır. Kısıtlı olan çocuğun şahsî ve malî tasarrufları üzerinde öncelikli yetkili kişi babadır. Babanın çocuğuna velâyeti babalık vasfından dolayı şer‘an verilmiş zorunlu bir haktır. Herhangi bir yargı kararı veya yetki devri söz konusu değildir. Küçüğün tasarruflarının sınırlandırılması veya velisinin gözetiminde gerçekleştirilmesi ergenlik veya bazıları için rüşd çağına kadar olan dönemi kapsar.

Babanın çocuk üzerindeki tasarruf yetki ve sınırları cenin, temyiz öncesi ve temyiz dönemlerine göre farklılık arz eder. Gayri mümeyyiz çocuğun kendi mal varlığı üzerinde tasarruf yetkisi yoktur. Mümeyyiz çocuğun tasarruflarının geçerliliği ise babasının izin veya icazetine bağlıdır. Ticaret yapma konusunda kendisine izin verilen çocuğun tasarrufları orfe göre az bir aldanma (gabn-ı yesir) veya tamamen maslahatına olmak kaydıyla geçerlidir. Çocuğun tamamen zararına olan tasarrufları ise geçersizdir.

Çocuğunun malıyla ticaret yapma yetkisine sahip olan babanın çocuğunun menkul ve gayrimenkul mallarını satma ve kiralama yetkisi vardır. Baba, çocuğun malını rayiç bedel veya emsal ücret ödemek şartıyla kendisi için satın alabileceği gibi kiralaya da bilir. Babanın çocuğun malıyla rehin, vedâ ve âriyet gibi işlemleri gerçekleştirme yetkisi vardır. Ancak babanın çocuğun malını hibe etme veya karz (borç) olarak verme gibi bir yetkisi yoktur. Çünkü babanın çocuğun malında teberruda bulunması, onun malını bir başkasına hediye etmesi veya borç olarak vermesi çocuğun maslahatına uygun olmayıp tamamen zararınadır. Babanın çocuğunun aleni olarak zarar göreceği bir işlemi gerçekleştirme yetkisi ise yoktur. Bu konuda söylenebilecek temel ilke babanın çocuğunun maslahatına uygun olarak gerçekleştirdiği akitlerin sahih ve geçerli, tamamen zararına olanların ise geçersiz olduğudur.

Çocuğun zekât, fitır sadakası, öşür ve kurban gibi malî ibadetleri yerine getirme sorumluluğu hakkında mezheplerin farklı görüş ve değerlendirmeleri vardır. Kanaatimizce şer‘an zengin sayılan küçük çocuğun malından -öşür istisna edilecek olursa- zekât alınmaması ve küçük adına kurban kesme zorunluluğunun olmaması daha doğru bir yaklaşımı ifade etmektedir. Zengin çocuğun fitır sadakasının kendi malından karşılanmasının zorunlu olup olmadığı konusunda İmam Muhammed ve

İmam Züfer'in görüşü olarak nakledilen fitır sadakasının zengin çocuğun mal varlığından karşılanamayacağı görüşü de kanaatimizce daha tutarlıdır. Fakir çocuğun fitır sadakasının babası tarafından karşılanacağı ve toprak mahsullerinin zekâtı olan oşrûn çocuğa ait araziden ödenmesinin gerekli olduğu konusunda fakihler arasında herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir.

Çocuk için yerine getirilmesinin zorunlu olduğu ifade edilen malî ibadetlerin maddî ve manevî sorumluluğu babaya aittir. Çünkü baba hukuken küçük çocuğunu temsil etmektedir. Babanın çocuğu adına gerçekleştirmiş olduğu bütün işlemleri -çocuğunun maslahatını gözetmek şartıyla- kendi adına gerçekleştirmiş gibi hareket etmesi gerekir. Zira babanın evladına beslemiş olduğu şefkat ve merhamet bunu gerektirir.

KAYNAKÇA

Ali Haydar. *Dürerü'l-hükkâm Şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. Beyrût: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.

Apaydın, H. Yunus. "Velâyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/15–19. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Atar, Fahrettin. "Sulh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/481–485. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Aydın, Mehmet Âkif. "Çocuk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/361–363. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Bardakoğlu, Ali. "Ehliyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/533–539. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Bardakoğlu, Ali. "Kurban". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/436–440. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.

Bardakoğlu, Ali. "Vesâyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/66–70. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Bedreddin Simâvî. *Câmiu'l-fusûleyn*. Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, 119.

Berrac Cuma Muhammed. "el-Velâyetü fi Akdi'n-Nikâh". *Mecelletu's-Şerî'a*. Kuveyt: 1988.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhâtı Fıkhiyye Kâmûsu*. İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, 1968.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhü'l-Buhârî*. Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 2002.

Buhûtî, Mansûr b. Yunûs b. Selâhiddîn. *Keşşâfî'l-kınâ' 'an metni'l-İknâ'*. Beyrût: yy. ts.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*. thk. İnâyetullah Muhammed. Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010.

Cevherî, İsmâîl b. Hammâd. *Sihâhu'l-lugâ*. Beyrût: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin, 1987.

Cezîrî, Abdurrahman b. Muhammed. *el-Fıkh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Mucemü'l-Ta'rifât*. thk. Muhammed Sıddîk Minşâvî. Kahire: Dârü'l-Fazile, ts.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Abdülmelik. *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*. thk. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2007.

Çalış, Halit - Hacak, Hasan. "Rehin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/538-542. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Çeker, Orhan. *Nafaka Kanunu*. İstanbul: Ebru Yayınları, 1985.

Çeker, Orhan. *İslâm Hukukunda Çocuk*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1990.

Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer. *es-Sünen*. thk. Ali Muhammed Muavviz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrût: Dâru'l-M'arife, 2001.

Döndüren, Hamdi. *Delilleriyle İslâm Hukuku*. Konya: Mistaş Matbaası, 1977.

Ebû Dâvûd, Süleyman es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Şu'ayb Arnaût - Muhammed Kâmil. Riyad: Dârü'l-Risâleti'l-'Alemiyye, 2009.

Erbay, Celal. *İslâm Hukukunda Küçüklerin Himayesi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998.

Erbay, Celal. "Nafaka". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/282-285. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Ergün, Mehmet. "Fıtır Sadakası". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/60 (2018), 1260-1269.

Erkal, Mehmet. "Toprak Mahsullerinin Zekâtı: Öşür". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 9 (2007), 9-36.

Genç, Mustafa. "İslâm Hukukunda Velâyetin Mahiyeti". *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi (ASEAD)* 7/6 (2020), 204-227.

Hallâf, Abdülvehhâb. *İlmü usûli'l-fikh*. Kuveyt: 1968.

Hanefî, Muhammed Huseyn. *Ahvâli'sh-Shahsiyye; Hukuku'l-Evlâd ve'l-Akârib*. Mısır: Dârü'l-Fikri'l-'Arabî, 1965.

Haraşî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *eş-Şerhu'l-kebir 'alâ Muhtasarı Halîl*. Beyrût: yy. ts.

Hassâf, Ebû Bekr Ahmed b. Ömer b. Müheyr. *Kitâbü'n-Nafakât*. nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî. Beyrût: Dâru's-Selfiyye, 1984.

Humeydî, Salih. *Hukuku'z-Zevciyye fi'l-İslâm*. Riyad: Dâru'r-Reşîd, ts.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavviz. Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 2003.

İbn Emîru Hâc. *et-Takrîr ve't-tahbîr*. nşr. Abdullah Mahmûd Ömer. Beyrût: yy. 1999.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd. *el-Muhallâ*. thk. Abdülgaffâr Süleyman el-Bündârî. Mısır: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1969.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn. *el-Muğnî*. nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. Riyad: Dâru'l-'Âlemi'l-Kütüb, 1997.

İbn Mâce. Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*, B.y.: Dârü't-Te'sîl, 2014.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrût: Dâru's-sadr, ts.

İbn Nüceym, Zeynüddîn. *Bahrü'r-râ'ik Şerhu Kenzi'd-dekâ'ik (Minhatü'l-Hâlik haşiyesiyle birlikte)* thk. Zekeriyya Ümeyrât. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997. 3/192.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. thk. Muhammed Subahî. Kahire: Mektebetü İbn-i Teymiyye, 1415.

Karadâvî, Yûsuf. *Fıkhu'z-Zekât*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1973.

Karaman, Hayreddin. *Mukayeseli İslâm Hukuku*. İstanbul: Nesil Yayınları, 1986.

Karaman, Hayreddin. *İslâm Hukuku*. İstanbul: İrfan Yayınevi, 1970.

Karaman, Hayreddin. "Asabe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/452–453. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mesûd b. Ahmed. *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fi tertîbi's-şerâ'i'*. thk. Ali Muhammed Muavviz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.

Kelebek, Mustafa. *İslâm Aile Hukukunda Velâyet*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.

Koçak, Zeki. "İslâm Hukuk Metodolojisinde Ehliyet ve Kısımları". *Diyanet İlmî Dergi* 39/4 (Ekim 2003). 31–54.

Komasyon. *el-Mevsû'atü'l-Fıkhîyye*. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2002.

Köse, Saffet. "Rüşd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/298–300. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Kudûrî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed. *el-Muhtasar*. (*el-Lübâb* şerhiyle birlikte). Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-Arabî, 2010.

Mâverdí, Ebü'l-Hasen. *el-Hâvi'l-kebîr*. thk. Muhammed Muavviz - Ahmed Abdülmevcûd. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.

Mergînânî, Burhâneddîn. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*. thk. Abdülhay el-Leknevî. Karachi: Mektebetü'l-Büşrâ, 2011.

Mevsilî, Ebü'l-Fazl Abdullah b. Mahmûd. *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*. thk. Şuâyb Arnaût. Dîmeşk: Dâru'l-Risâleti'l-İlmiyye, 2009.

Molla Hüsrev. *Mir'atü'l-usûl fi şerhi Mirkâti'l-vusûl*. İstanbul: Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye Matbaası, 1321.

Muhammed Ebû Zehre. *el-Velâye 'ale'n-nefs*. B.y.: Dârü'l-fikri'l-Ârabî, ts.

Muhammed Ebû Zehre. *Usûlü'l-fıkh*. İstanbul: Tebliğ Yayınları, 1957.

Muhammed Fevzî Feyzullah. *Nazariyyetü'd-damân fi'l-fıkhî'l-İslâmî*. Kuveyt: 1986.

Muhammed Kadri Paşa. *el-Ahkâmü's-şer'iyye fi'l ahvâli's-şahsiyye alâ mezhebi Ebî Hanîfeti'n-Nu'mâni*. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2007.

Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîh-i Müslim*. thk. Ebû Kuteybe Nazar b. Muhammed el-Fâriyâbî. B.y.: Dâru't-Tayyibe, 2006.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *Minhâcü'l-tâlibîn ve 'umdetü'l-müftîn*. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2005.

Onur, Mehmet. "İslâm Hukukunda Sefeh Durumu Ve Sefihin Hacri". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (Aralık 2016), 107–129.

Özkan, Mehmet. "İslâm Hukukunda Velâyet Sahiplerinin Çocuğun Malları Üzerindeki Tasarruf Yetkileri". *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 13 (Haziran, 2021), 137–175.

Sahnûn, Ebû Saîd Abdüsselâm. *el-Müdevvenâtü'l-kübrâ*. nşr. Evkâvu's-Su'ûdiyye. Riyad: 1324.

Sa'dî Ebû Ceyb. *el-Kâmüsü'l-Fikhî*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1988.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme. *el-Mebsût*. Beyrût: Dâru'l-M'arife, 1989.

Seyyid Sâbık. *Fikhü's-sünne*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2004.

Şener, Abdülkadir. *İslâm Hukukunda Hibe*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1984.

Şener, Mehmet. "İslâm Hukukunda Velâyet". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (1985), 203-221.

Şirbînî, Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.

Topal, Şevket. "Korumaya Muhtaç Çocukların Bakımı ve Gözetimi Açısından İslâm Hukukunda Velâyet ve Vesâyet Yetkisi". *Din bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/3 (2006), 249-273.

Uzunpostalcı, Mustafa. "Cenin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/369–370. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Uzunpostalcı, Mustafa. "İslâm Hukuku Açısından Ehliyet". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 8 (2006), 149–182.

Üsrüşenî, Ebû'l-Feth Mecdüddîn Muhammed b. Mahmûd. *Ahkâmü's-sıgâr*. Millet Genel Kütüphanesi, Feyzullah, 648.

Ünver, Ahmet Numan. "Çocuğun Malının Zekâtı Meselesi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/31(Haziran 2015), 62–78.

Yavuz, Yunus Vehbi. *İslâm'da Zekât Müessesesi*. İstanbul: Ahmed Said Matbaası, 1972.

Yavuz, Yunus Vehbi. "Fitre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/160–161. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Yıldırım, Mustafa. "Vedîa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/596–598. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Zerkâ, Mustafa Ahmed. *el-Medhalü'l-fikhiyyü'l-'âm*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2004.

Zeydân, Abdülkerim. *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*. Dimeşk: Müessesetü'r-Risâleti'n-Nâşirun, 2013.

Zeydân, Abdülkerîm. *İslâm Hukukuna Giriş*. çev. Ali Şafak. İstanbul: Kayıhan yayınları, 1985.

Zühaylî, Muhammed Vehbe. *el-Fıkhü'l-İslâmiyyi ve edilletühû*. Dımeşk: Dâru'l-Fıkr, ts.

Zühaylî, Muhammed Vehbe. *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*. çev. Ahmet Efe. İstanbul: Risale Yayınları, 1994.

حدود صلاحية القاضي في التفريق بين الزوجين İSLÂM BOŞANMA HUKUKUNDA HÂKİMİN YETKİ SINIRLARI

JURISDICTION LIMITS OF JUDGES IN ISLAMIC DIVORCE LAW

Geliş Tarihi: 28.02.2023 Kabul Tarihi: 13.06.2023

✉ MUSTAFA BÜLENT DADAŞ

DOÇ. DR.

NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ

AHMET KELEŞOĞLU İLAHİYAT FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0002-9892-4206

mustafabulent.dadas@erbakan.edu.tr

ABSTRACT

The main purpose of this study is to analyze the judge's decision of divorce (tafrik) based on a law that is not based on Islamic law from the perspective of Islamic law. In 1917, the provisions regarding the marriage contract and divorce were codified in the Decree on the Law of the Family, thus clarifying the limits of the judge's authority in this area. This work was followed by other works in other parts of the Islamic world, particularly in Egypt, and the issues of family law were generally regulated under the name of Ahwâl-i Şahsiyye Law. Although the aforementioned laws centered on the views of the Mâlikî madhhab, which granted the judge a wide discretionary authority, they also benefited from other madhhabs. In other words, the regulations did not go outside the circle of fiqh. On the other hand, today, in countries where Islamic law is not in force, the decisions of judges regarding the divorce of Muslim couples are questioned from a Sharia perspective. In this study, by comparing the provisions of the Turkish Civil Code on divorce with the relevant articles of the personal laws, it is discussed whether the judge's decision on separation is shar'ically valid or not if the grounds on which the judge bases his decision on separation are out of the framework of fiqh.

Keywords: Fiqh, Civil Status Law, Judge, Divorce, Marital Separation.

الملخص

الهدف من هذا المقال تحليل قرار القاضي بالتفريق بين الزوجين بناء على سبب لا يتوافق مع مقررات الفقه الإسلامي في الظاهر. ومن المعروف تاريخياً أن أحكام النكاح والطلاق تم تقنينها بحقوق العائلة العثمانية عام 1917 وبه وُسِّعَتْ صلاحية القاضي في التفريق. وتبعته أعمال التقنين في مصر وغيرها، وجمعت أحكام الأسرة تحت قوانين الأحوال الشخصية. وأخذت تلك القوانين مذهب مالك الذي فسح مجالاً واسعاً للقاضي في التفريق مع الاستفادة من مذاهب أخرى. ومنحت المرأة حق طلب التفريق بأحد الأسباب الخمسة. وهذا الحق الممنوح للمرأة وإن جاوز حدود المذهب الحنفي المُضَيِّق فيه والمذهب الشافعي الذي يعتبر أكثر تسامحاً منه نسبياً قبله الفقهاء بحجة عدم خروجه عن دائرة الفقه. وفي المقابل أن قرارات القضاة بالتفريق بين الزوجين المسلمین في بلاد لا تعتمد قوانينها على الشريعة الإسلامية تثير نقاشاً في مشروعيتها والرايميتها. وهذا ما يناقشه المقال بمقارنة المواد الخاصة بالطلاق من القانون المدني التركي بقوانين الأحوال الشخصية.

الكلمات المفتاحية: الفقه، قوانين الأحوال الشخصية، القاضي، الطلاق، التفريق.

ÖZ

Bu çalışmanın temel amacı hâkimin, kaynağı itibariyle İslâm hukukuna dayanmayan kanuna binaen verdiği boşama kararını (tefrik) İslâm hukuku perspektifinden tahlil etmektir. 1917'de Hükû-i Aile Kararnamesiyle nikâh akdi ve boşanmaya dair hükümler fıkıh dairesi içinde kalarak kanunlaştırılmış, böylelikle hâkimin bu alana dair yetki sınırı da netleştirilmiştir. Bu çalışmayı, başta Mısır olmak üzere İslâm dünyasının diğer coğrafyalarındaki çalışmalar takip etmiş, aile hukukunun mevzularını da genel olarak Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu adıyla düzenlenmiştir. Mezkûr kanunlar, hakime geniş bir tefrik yetkisi tanıyan Mâlikî mezhebinin görüşlerini merkeze almakla birlikte diğer mezheplerden de istifade etmiştir. Bir başka deyişle yapılan düzenlemelerde fıkıh dairesi dışına çıkılmamıştır. Buna mukabil günümüzde, İslâm hukukunun yürürlükte olmadığı ülkelerde hâkimin Müslüman çiftlerin boşanmasına dair verdiği kararlar, şer'î açıdan sorgulanmaktadır. Bu çalışmada Türk Medeni Kanunu'nun boşamaya dair hükümleriyle ahvâl-i şahsiyye kanunlarının ilgili maddelerinin mukayesesi yapılarak, hâkimin tefrik kararını dayandırdığı gerekçenin zahiren fıkıh çerçevesinin dışına çıkması halinde kararın şer'an geçerli olup olmadığı tartışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Ahvâl-i Şahsiyye Kanunları, Kâdi, Talâk, Tefrik.

SUMMARY

The main purpose of this study is to analyze the judge's decision of divorce (tafrik) based on a law that is not based on Islamic law from the perspective of Islamic law. In fact, the duty of the judge is to determine the appropriate articles of the law in a lawsuit and give a verdict. If the reference article contains a special provision, it is applied without the need for any interpretation. In the case of a general provision, the judge applies the relevant provision by using his judicial discretion. This principle applies to civil law as well as Islamic law. During the period before 1917, the judges in the Ottoman courts decided on the issues related to Family Law based on the provisions in the relevant sections of the fiqh books. With the Family Law Decree issued on this date, the provisions on marriage and divorce were enacted within the framework of fiqh, thus clarifying the jurisdiction of the judge in these cases. This short-lived work, which is considered to be the pioneer of the act of codification in the history of fiqh, especially in family law, was followed by studies in other geographies of the Islamic world, especially in Egypt, and the subjects of family law were generally regulated under the name of Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu (Civil Status Law). The aforementioned laws, while centering the views of the Maliki Madhhab, which gave a wide discretion power to the judge, also benefited from other madhhabs. In these laws, women who request divorce are given the opportunity to apply to the court for one of five reasons. Although the judgment based on one of these reasons exceeded the limits of the Hanafi Madhhab, which limited the right of women to apply to the court for divorce, and the Shafi'i Madhhab, which was relatively more tolerant in this regard, it was accepted as legitimate by the jurists because it remained within the boundaries of fiqh. On the other hand, the decisions of the judge regarding the divorce of Muslim couples in the courts in countries where Islamic Law is not in effect, made it necessary to question the legitimacy of the issue in terms of Sharia. Since the issue directly concerns Muslims in the West, whose numbers are increasing day by day, the European Fatwa Council and similar fatwa councils have discussed the issue in their different sessions. Although both legal

systems seem to overlap in general in terms of the grounds for divorce, there are some differences between them on the basis of principles arising from their different approaches. According to Islamic Law, a woman does not have the right to apply to the court with a divorce request for this reason, if this is not a condition in the marriage contract. Different approaches have emerged as to whether the judge's decision of separation based on this and a similar reason is binding. According to the general opinion, if the judge's decision of marital separation is within the framework of the possibilities of fiqh, whether he is a Muslim or not, this verdict is legitimate according to Sharia and the husband has to accept this decision. Otherwise, the woman has to persuade her husband to divorce (muhâlea) by giving up her right to mahr. Considering the problems caused by the nullification of the court decision, the decision to be considered legitimate should only depend on the wife's compensation for the damage that the husband will suffer. This study, aims to analyze different approaches on the subject. In this context; Firstly, the change of the fatwas given on divorce (talaq) in the historical process is mentioned, and then the reasons for marital separation in the Western laws and in the Islamic Law are discussed and compared. Also the importance of the Family Law Decree in terms of Islamic Family Law is discussed by including the prominent articles of the Decree. Finally, possibilities of different fatwas are discussed in cases where the judge's decision of divorcement could not be explained with the possibilities of fiqh. Besides the classical fiqh sources, the Civil Status Laws (Ahval-i Şahsiyye Kanunları) in force in the Islamic world and the books that are annotations of them are used in the study. There are also references to some articles on Western divorce law. The decisions and fatwas of the European Fatwa Assembly on the subject were especially examined, and the works of Suheyb Hasan, Faysal Mevlevi and Sâlim al-Sheikh, who are members of the Assembly, are also viewed. Although the subject is discussed in different studies as a current legal issue, a study comparing the provisions of the Turkish Civil Code on divorce with the relevant articles of the Civil Status Laws has not been conducted yet, as far as we know. It is our greatest hope that this study will fill this gap in the field.

ÖZET

Bu çalışmanın temel amacı hâkimin, kaynağı itibariyle İslâm hukukuna dayanmayan kanuna binaen verdiği boşama kararını (tefrik) İslâm hukuku perspektifinden tahlil etmektir. Esasen hâkimin görevi, açılmış bir davada kanunun uygun maddelerini tespit ederek hüküm vermektir. Dayanak madde özel bir hükmü ihtiva ediyorsa yoruma gerek kalmadan tatbik edilir. Genel bir hüküm olması halinde ise hâkim, yorum yetkisini kullanarak ilgili hükmü vakıya indirgemek suretiyle tatbik eder. Bu ilke, İslâm hukuku için olduğu gibi beşerî hukuk için de geçerlidir. 1917 öncesi Osmanlı mahkemelerinde aile hukukuna dair meselelerde hâkimler fıkıh kitaplarının ilgili bölümlerinde yer alan hükümlere binaen karar vermişlerdir. Bu tarihte çıkartılan Hukûk-i Aile Kararnamesiyle nikâh akdi ve boşanmaya dair hükümler fıkıh dairesi içinde kalarak kanunlaştırılmış, böylelikle hâkimin bu alana dair yetki sınırı da netleştirilmiştir. Fıkıh tarihinde özellikle de aile hukukunda kanunlaştırma hareketinin öncüsü sayılan kısa ömürlü bu çalışmayı, başta Mısır olmak üzere İslâm dünyasının diğer coğrafyalarındaki çalışmalar takip etmiş, aile hukukunun mevzuları da genel olarak Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu adıyla düzenlenmiştir. Mez-kûr kanunlar, hâkime geniş bir tefrik yetkisi tanıyan Mâlikî mezhebinin görüşlerini merkeze almakla birlikte diğer mezheplerden de istifade etmişlerdir. Bu kanunlarda boşanma talebinde bulunan kadına beş sebepten biriyle mahkemeye başvurabilme imkânı tanınmıştır. Hâkimin bu sebeplerden birine dayanarak verdiği hüküm, kadının, boşanma talebiyle mahkemeye başvurma hakkını dar tutan Hanefî mezhebi ve bu konuda nispeten daha toleranslı olan Şâfiî mezhebinin sınırlarını aşsa da fıkıhın imkânları içerisinde kaldığı için fakihlerce meşru kabul edilmiştir. Buna mukabil günümüzde, İslâm hukukunun yürürlükte olmadığı ülkelerdeki mahkemelerde, hâkimin Müslüman çiftlerin boşanmasına dair verdiği kararlar, konunun şer'î açıdan meşruiyetini sorgulamayı gerekli kılmıştır. Mesele, sayıları her geçen gün daha da artan Batıdaki Müslümanları doğrudan ilgilendirdiği için Avrupa Fetva Meclisi vb. fetva konseyleri konuyu farklı oturumlarında gündemlerine taşıyarak tartışmışlardır. Her iki hukuk sistemi, boşanma gerekçeleri noktasında genel itibariyle örtüşse de, ilke bazında araların-

da yaklaşım tarzından kaynaklanan bazı farklılıklar bulunmaktadır. Genel kanaate göre Müslüman olsun ya da olmasın, hâkimin tefrik kararı, fikhın imkânları çerçevesinde kalıyorsa şer'an meşrudur ve koca bu kararı kabul etmek durumundadır. Aksi halde kadının mehir hakkından vazgeçmek suretiyle kocayı ayrılmaya razı etmesi (muhâlea) gerekir. Mahkeme kararının geçersiz sayılmasının yol açacağı problemler dikkate alındığında kararı meşru görmek, ancak kadının, kocanın uğrayacağı zararı telafi etmesini salık vermek gerekir. Çalışmamızda konuya dair farklı yaklaşımların tahlil edilmesi hedeflenmiştir. Bu bağlamda; öncelikle talaka dair verilen fetvaların tarihi süreç içindeki değişiminden bahsedilmiş, ardından Batı menşeli kanunlarda ve İslâm hukukuna dayanan ahvâl-i şahsiye kanunlarında yer alan tefrik sebepleri zikredilerek, kıyaslanmıştır. Bu arada Hukûk-i Aile Kararnamesinin konumuz açısından öne çıkan maddelerine de yer verilerek, Kararnamenin İslâm aile hukuku açısından önemine temas edilmiştir. Son olarak hâkimin tefrik kararının fikhın imkânlarıyla izah edilemeyeceği durumlarda tasavvur edilebilecek fikhî hükümler tahlil edilmiştir. Çalışmada, klasik fikh kaynaklarının yanında İslâm dünyasında yürürlükte olan ahvâl-i şahsiye kanunları ve bunların şerhi niteliğindeki kitaplardan yararlanılmıştır. Ayrıca Batı menşeli boşanma hukukuna dair kaleme alınan bazı makalelere de müracaat edilmiştir. Konu hakkında Avrupa Fetva Meclisi'nin karar ve fetvaları özellikle incelenmiş, Meclis üyelerinden Suheyb Hasan, Faysal Mevlevî ve Sâlim eş-Şeyhî'nin çalışmalarından da istifade edilmiştir. Konu, güncel fikhî bir mesele olarak farklı çalışmalarda ele alınsa da Türk Medeni Kanunu'nun boşamaya dair hükümleriyle ahvâl-i şahsiye kanunlarının ilgili maddelerinin mukayesesini yapan bir çalışma tespit edebildiğimiz kadarıyla henüz yapılmamıştır. Çalışmanın alandaki bu boşluğu doldurması en büyük temennimizdir.

مقدمة

يتناول هذا المقال مسألة التفريق القضائي بين الزوجين مقتصرًا على المشاكل الموجودة في المجتمعات التي تحكمها القوانين غير المستمدة من الشريعة الإسلامية، وتعبير آخر في المجتمعات التي يعيش المسلمون فيها فقه الأقلية، ويدخل فيها مثل تركيا، والمسلمون في الجمهوريات التابعة لروسيا أو استقلّت منها، كما يدخل فيها المسلمون في الغرب. ولا نقصد بذلك البتة أن المسلمين في تركيا أقلية؛ لأنهم يشكلون تسعة وتسعين بالمائة من مجموع سكان البلد؛ وإنما المقصود أن القوانين الجارية والمطبقة في المحاكم ليست مستمدة من الشريعة الإسلامية، وبذلك يزول الفرق من هذه الناحية بينهم وبين الجاليات المسلمة في الغرب. وهذا ما قصد الشيخ فيصل المولوي رحمه الله بقوله: «السؤال المطروح على المسلمين في أوروبا عن حكم تطبيق القاضي غير المسلم يمكن أن يطرح في بعض بلاد المسلمين ولو بنسبة أقل بكثير، وبشكل آخر فيقال: ما حكم تطبيق القاضي المسلم وفقًا لقانون يخالف الشريعة الإسلامية؟ علمًا بأنه يمكن أن يوجد في بعض بلادنا الإسلامية قاض غير مسلم وهو يطلق وفق القانون السائد المخالف للأحكام الشرعية، فهذا يشبه تمامًا القاضي غير المسلم الذي يطلق في أوروبا وفق القوانين الأوروبية، كما يمكن أن يوجد في البلاد الأوروبية قاض مسلم يطبق القوانين الأوروبية ويطلق وفق أحكامها»¹، والمشكلة الكبرى والتحدي الأكبر الذي يواجه المسلمون في مثل تلك المجتمعات الازدواجية بين الرغبة في الالتزام بأحكام الشريعة وبين ضرورة قبول حكم القوانين الجارية عليهم.

وفي الحقيقة أن موضوع التفريق القضائي في المجتمعات التي الغالبية فيها ليست المسلمين نوقش ولا يزال يناقش في المحافل العلمية ولا سيما في المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث حيث ألفت أعضاء المجلس فيه مؤلفات بين صغير الحجم وكبيرها منها: بحث رئيس المجلس الشيخ صهيب حسن المعنون: «التفريق القضائي من خلال قنوات مجلس الشريعة الإسلامية»، وكتاب سالم الشيعي باسم: «نظرية القضاء الشرعي خارج ديار الإسلام تأصيلًا وتزويلاً» وتناول الشيعي فيه جانب القضاء في الغرب عامة وجانب التفريق بين الزوجين خاصة بشكل محيط، كما كتب الشيخ فيصل المولوي (ت. 1432هـ/2011م) بحثًا بعنوان: «حكم تطبيق القاضي غير المسلم» وأتى فيه بأشياء ينبغي الوقوف عندها، وقد أشرنا إلى بعضها في نهاية البحث. وكذلك الأمر في تركيا حيث عقدت عدة لقاءات بإشراف المجلس الأعلى للشؤون الدينية -الذي هو المرجع الأساسي في إصدار الفتاوى في تركيا- وشارك فيها أساتذة الفقه وبعض القضاة، وتونعت فيها الأفكار فالآراء؛ فذهب بعضهم إلى أن الحل الوحيد في إنهاء هذه القضية إحالة أمر التطبيق إلى المحاكم بلا اعتبار طلاق الزوج/الطلاق الشفوي، وقال بعضهم: إن الطلاق الأول والثاني يجوز أن يقع من الزوج، ولكن الأخير لا يوقعه إلا الحاكم، مع أن الغالبية منهم يرون ضرورة اعتداد الطلاق الشفوي وعدم جواز إغائه شرعًا. هذا بغض النظر عن كون القضاة مسلمين، ولعل هذا ما يميز حال المسلمين في تركيا عن المسلمين في الغرب؛ لأن لديهم

¹ انظر: فيصل المولوي، "ما هو حكم تطبيق القاضي غير المسلم" المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث 1 (حزيران 2002)، 55-56.

مشكلة أخرى وهي أن القضاء في الغرب ليسوا مسلمين،² مع أن القانون المدني التركي لا يختلف عن قوانين الغرب في كونه مستمدًا عن القانون السويسري، وعدم اعتباره الشريعة الإسلامية مرجعًا للقانون. وفي صدد بيان الأعمال التي أُنجزت في الموضوع أود أن أشير إلى مبادرة قام بها المجلس الأعلى للشؤون الدينية في تركيا؛ فإنه تناول قضايا الأحوال الشخصية التي تهم المسلمين الذين يعيشون تحت فقه الأقلية بالتعاون مع المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث ومجمع الفقه الإسلامي بالهند ولجنة المفتين في روسيا؛ وتم عقد اللقاء الأول في 22 فبراير 2022 بهدف الوصول إلى إعداد مدونة جامعة لأحكام الأسرة يمكن تقديمها إلى الحكام في البلاد التي يعيشون فيها عندما يطلبون منهم منحهم فرصة الاحتكام إلى الأحكام الشرعية، ودُرست فيه المشاكل والتحديات التي يتواجه بها المسلمون في تلك البلاد في قضايا الأسرة مع القرار على استمرارية تلك اللقاءات مع مشاركة تلك المؤسسات بعزم ضم ممثلي الأقليات في المناطق الأخرى في العالم. وهذه الجهود كلها إن دلت على شيء فإنما تدل على الحاجة الماسة في إيجاد الحلول لتلك القضايا حولًا واقعيةً نبعث من معين الشريعة الغراء.

التغيرات في فتاوى الطلاق عبر التاريخ

إن القول بترك موضوع أو صلاحية الطلاق والتفريق إلى الحاكم تمامًا وعدم اعتداد عبارة الزوج في الطلاق (الطلاق الشفوي) يبدو في الوهلة الأولى غريبًا ومنكرًا، لكن لو نظرنا إلى قصة الفتوى في قضايا الطلاق بداية من القرن العشرين إلى الوقت الراهن نرى أنه ليس مستبعدًا مطلقًا؛ لأنه ثابت تاريخيًا قبل القرن العشرين أن القول بوقوع طلاق واحد فقط إذا طلق الزوج زوجته ثلاثًا دفعة واحدة، أو عدّ الطلاق المعلق يمينًا إذا كان القصد منه الحثّ أو المنع لم يكن قولًا معتمدًا عليه في الفتوى في المذاهب الأربعة وإن ذهب إليه بعض الفقهاء ولا سيما من الحنابلة بعد ابن تيمية³، ومما يدل على عدم إيلاء الأهمية لرأي ابن تيمية في موضوع الطلاق لم يوجد من الفقهاء -بقدر ما نعلم- إلا قليلون من تصدى لرد قوله وتلميذه منهم: كمال الدين الزمكاني (ت. 1318-1317)، وتقي الدين السبكي (ت. 1355/756م)، وابن رجب الحنبلي (ت. 1393/795م) وابن الهمام الحنفي (ت. 1457/861م) الذي رد في كتابه «فتح القدير» على ابن القيم بلا تصريح اسمه،⁴ وقال بعد تفنيده أدلته: «لو حكم حاكم بأن الثلاث بضم واحد واحدة لم ينفذ حكمه؛ لأنه لا

² انظر في موضوع الاحتكام إلى غير الشريعة في بلاد قوانينها غير مستمدة من الشريعة: شمس الأنثمة محمد بن أحمد السرخسي، شرح السير الكبير (د.م.: الشركة الشرقية للإعلانات، 1971)، 1382، 1385-1386؛ عز الدين ابن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1991)، 1/85-86؛ فيصل المولوي، «ما هو حكم تطبيق القاضي غير المسلم»، 62-63، خليل كونج، بحوث وآراء فقهية (إستانبول: دار للطباعة والنشر، 2016)، 103-105؛ أحمد بن محمد الأمين الحارثي، الأجوبة النقية على الأسئلة الفقهية (إستانبول: مركز الهاشمية للدراسة، 2020)، 461-465؛ عبد الله محمد عبد الله، «مبدأ التحكيم في الفقه الإسلامي»، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، 9/4 (1196)، 146-151؛ صهيب حسن، «التفريق القضائي من خلال قنوات مجلس الشريعة الإسلامية»، مجلة المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث 8-9 (حزيران 2006)، 244؛ عبد الكريم زيدان، نظام القضاء في الشريعة الإسلامية (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1997)، 33-33؛ سالم الشبيخي، نظرية القضاء الشرعي خارج ديار الإسلام تأصيلًا وتنزيلًا (د.م.: من إصدارات المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، د.ت.)، 30-31، 39. وهناك بعض من الباحثين لا يميز لمن يعيش في الغرب التحاكم إلى غير الشريعة في حال من الأحوال، ولا يرى في ذلك ضرورة ويقول: «بوسع المسلمين إن لم يتمكنوا من إجراء الطلاق الشرعي في الغرب أن يجروه في البلاد الإسلامية أو يولكوا من ينوب عنهم في هذا الأمر». انظر: سالم بن عبد الغني الراعي، أحكام الأحوال الشخصية للمسلمين في الغرب (بيروت: دار ابن حزم، 2002)، 619-619. يظهر من كلام الباحث أنه يقصد بالطلاق الشرعي هنا المفارقة الرسمية التي تكون في المحكمة حيث لا يعتد القانون غيره وليس الطلاق المعروف الذي يستقل الزوج به ولا يحتاج إلى قاضٍ ولا وكيل.

³ حاول بعض الباحثين جمع أسماء من أفتى بما ذهب إليه ابن تيمية، وذكر عددًا من الصحابة والتابعين والفقهاء من مذاهب مختلفة. وما ذكره الباحث من الفقهاء بعد ابن تيمية وإن سلم له، ففيما ذكره من الأسماء قبله فيه نظر. انظر: سليمان الميمر، تسمية المفتين بأن الطلاق الثلاث بلفظ واحد طلاقة واحدة (مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، 1428)، 51-99.

⁴ بل قال: «قول بعض الحنابلة بهذا المذهب توفي رسول الله عن مائة ألف عين...». وهذه العبارات لابن القيم صرفها في زاد المعاد (5/247). انظر: ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد. فتح القدير، تحقيق: عقد الرزاق المهدي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، 3/452؛ محمد بن أبي بكر ابن القيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1994)، 248-220/5.

يسوغ الاجتهاد فيه فهو خلاف لا اختلاف»⁵.

وفي القرن العشرين وبعد تقنين أحكام الزواج والطلاق بدأت تلك الفتاوى تروج وتتداول بين المفتين حتى صارت مشهورة فراجحة عند كثير من المعاصرين. وعُدَّ ما ذهب إليه المذاهب الأربعة مرجوحة. وبطبيعة الحال أن ترجيح كافة الميزان لصالح رأي ابن تيمية لا يعني عدم وجود فقيه معاصر حاول الرد على من يفتي وفقاً لقلوله؛ بل وجد فقهاء كثيرون تصدى له، ويكفيها محمد زاهد الكوثري (ت. 1371/1952م) الذي ألف في ذلك كتابه «الإشفاق على أحكام الطلاق» وردَّ فيه على كتاب: «نظام الطلاق» لأحمد محمد شاكر (ت. 1377/1958م) حيث صار كتابه هذا مرجحاً أساسياً للفقهاء في الشرق والغرب. لكن الأخذ بقول ابن تيمية وتلميذه ومن تبعهما في الطلاق الثلاث وتعليق الطلاق لم يسد الحاجة! ولم تبق الفتوى في هذا الحدود؛ بل بدأ بعض المفتين والمجامع الفقهية مثل المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث لا يعتبرون الطلاق البدعي طلاقاً معتاداً به⁶. وبعضهم مثل المجلس الأعلى للشؤون الدينية⁷ أفتى بعدم اعتداد الطلاق الثاني في الطهر الواحد إذا لم تتخلل الرجعة بينهما. والبعض الآخر قال: «إن في إيقاع الطلاق من المخطئ والهازل والسفهي نظر؛ لأنه لا يتفق مع الحكمة التي من أجلها شرع الطلاق... وكل من الهازل والمخطئ والغافل والناسي لم يرد منهم الطلاق ولم يقصد إيقاعه، وإنما جرى لفظه على لسانه لعباً أو خطأ أو نسياناً، والعبرة للإرادة والقصد لا لمجرد حركة اللسان...»⁸. والقلب يود أن يكون هذا الرأي صحيحاً؛ لأن كثيراً ممن نطق بالطلاق يفيد بأنه كان هازلاً، ولم يقصد بقوله الطلاق وإن كان ما نطق به صريحاً. وهناك من يفتي بعدم وقوع الطلاق إذا لم يحضره شاهدان. الظاهر أن الباعث في ذلك كله التحقق من الإفتاء بسبب الافتراق بين الزوجين خصوصاً بعد ما كثر عدد المسلمين وكثر المستفتون في قضية الطلاق⁹، وإذا تمسك المفتي بما رآه المذاهب الأربعة لأدى ذلك

⁵ ابن الهمام، فتح القدير، 3/449-454. ولم ينفرد ابن الهمام بقول نقض حكم الحاكم بذلك، لأنه يفهم من الكتب الحنفية أنه قولهم جميعاً. فمثلاً جاء في الفتاوى العنابية من الكتب الحنفية: «إذا طلق امرأته ثلاثاً أو واحدة وهي حامل أو حائض أو قبل الدخول فقضي بطلان الطلاق على قول بعض الروافض فهو باطل أو قضي بالواحد في إيقاع الثلاث فهو باطل». ذكر العنابي الحنفي (ت. 586/1190م) هذا الحكم تحت قاعدة: «أن كل قضاء ارتشي فيه أو جاز حتى يكون مخالفاً للنص أو الإجماع يكون باطلاً». انظر: أحمد بن محمد العنابي، جوامع الفقه (إستانبول: المكتبة السلجمانية، 1559)، 164 ط 165-و. وانظر أيضاً: الشيخ بدر الدين محمود بن إسرائيل، التسهيل شرح لطائف الإشارات، تحقيق: مصطفى بولند داداش (إستانبول: مركز البحوث الإسلامية، 2018)، 3/13.

⁶ وقال المجلس في فتوى 152 (10/26) بعد قول المذاهب الأربعة وما ذهب إليه ابن تيمية: «وحيث إن المسألة اجتهادية؛ فإن الذي نرجحه هو الرأي الثاني وهو عدم وقوع الطلاق البدعي؛ لأنه هو الذي يتفق مع مقاصد الشريعة في تحقيق السكن والاستقرار والمحافظة على تماسك الأسرة، وذلك من أهم المقاصد الخاصة بهذا الشأن». وقد تم تنقيحه في بعض الدواول الإسلامية حيث جاء في البند الرابع من المادة الثمانين من قانون الأحوال الشخصية السعودية الصادر في 9/3/2022: «إذا كانت الزوجة في حال حيض، أو نفاس، أو طهر جامعها زوجها فيه، وكان الزوج يعلم بحاله». انظر: المملكة العربية السعودية، «هيئة الخبراء بمجلس الوزراء»: <https://124.im/IzB4fHY> (الوصول 10 يناير 2023).

⁷ جاء في فتوى المجلس: «وإن المجلس الأعلى للشؤون الدينية التركية يرى مستنداً على ما روي عن ابن عباس من الآثار: أن الطلاق الثلاث دفعة واحدة أو في طهر واحد لا يقع به إلا واحدة، ويتنقص به عدد الطلاقات التي يملكها الرجل». انظر: المجلس الأعلى للشؤون الدينية، الفتاوى، مترجم: مصطفى بولند داداش (أنقرة: منشورات رئاسة الشؤون الدينية، 2021)، 467-468. انظر تغير لفتاوى المجلس في الطلاق عبر التاريخ: Fatih Yücel, "Fetvanın Değişim Gerekçelerine Güncel Bir Bakış - Din İşleri Yüksek Kurulu Karar ve Fetvaları Örneği-" *Diyanet İlmî Dergi* 58 (2022), 1140

⁸ عبد الوهاب خلاف، الأحوال الشخصية في الشريعة الإسلامية (الكويت: دار القلم، الطبعة الثانية، 1990)، 132-133. ويمكن أن نذكر الشيخ محمود شلتوت ضمن من لم يعتد بطلاق الهازل. انظر لارائه في الطلاق: محمود شلتوت، الفتاوى دراسة لمشكلات المسلم المعاصر في حياته اليومية والعمامة (القاهرة: دار الشروق، 2001)، 305-311. طلاق هؤلاء المذكورين في كلام عبد الوهاب خلاف لا يقع عند الجعفرية. انظر لقلولهم: محمد حسين الذهبي، الأحوال الشخصية بين مذهب أهل السنة ومذهب الجعفرية (بغداد: شركة الطبع والنشر الأهلية، 1958)، 226-228.

⁹ نقلت الإعلام عن مفتي مصر شوقي علام أن دار الإفتاء المصرية قد تلقت 300 ألف طلب فتوى عن حالات الطلاق في السنوات الخمس الأخيرة، ولا يختلف الأمر في تركيا؛ فإن الأسئلة المتعلقة بالطلاق من أكثر القضايا التي تعرض على المجلس الأعلى للشؤون الدينية التركية. انظر: موقع الجزيرة: <https://124.im/ikDTK> (04.06.2023)

إلى انحلال الرابطة الزوجية بين كثير منهم.

وكل هذه الفتاوى -كما يعلم- لم تكن معروفة أي معروفة بين أهل العلم قبل القرن العشرين، لكن شيئاً فشيئاً تعودّ عليه الفقهاء وبدؤوا يفتون بها أو يتوقّفون عن الفتوى بها مُحيلين الأمر إلى قوانين الأحكام الشخصية، وبعض من الفقهاء مع عدم اقتناعه بصحة هذه الفتاوى سكت حتى توقّف عن الرد باللسان والكتابة على من يفتي بها؛ لأنه علم أن لا مفر من الإفتاء بها في هذا الزمان الذي يستحق أن يحرص على محافظة إيمان الناس أكثر من أي شيء آخر ورضي بأن يتحمل هذا العبء غيره.¹⁰ لذلك نحن لا نستبعد ظهور الإفتاء أو انتشاره في المستقبل القريب بعدم وقوع الطلاق إلا مع حضور الشاهدين، كما هو رأي الظاهرية¹¹ والجعفرية¹² أو عدم اعتداد عبارة الزوج في الطلاق أصلاً، ولا سيما في دول قوانينها ليست مستمدة من الشريعة بحجة أن الزوج لما عقد النكاح التزم أو رضي بترك صلاحية الطلاق إلى المحكمة. وفعلاً قد قررت لجنة إعداد مشروع قانون الأحوال الشخصية الموحد¹³ اشتراط الشاهدين في عدّ الطلاق واقعاً، واقتربت أن يكون محل الشاهدين توثيق الطلاق لدى الكاتب بالعدل، حيث قالت في المادة 79: «لا يقع الطلاق إلا في حضرة الموثق المبين في الفقرة التالية: (أ) الكاتب بالعدل أو من يقوم مقامه في الإقليم السوري، (ب) ومن ينوبه لذلك وزير العدل في الإقليم المصري من كتاب المحاكم»¹⁴. وهذا المشروع وإن بقي مشروعاً لم يطبق، لكنه يمثل آراء اللجنة التي ضمت عالماً عملاً مثل مصطفى أحمد الزرقا (1904-1999). وكما لا يخفى أن هذا القول قول لم يقل به أحد من الفقهاء السابقين، وإثباته بالأدلة تحتاج إلى نفس طويل وجهد مكثف، ثم عدم اعتبار ما خرج من فم الزوج في منزله أو محل عمله من عبارات تدل على طلاق زوجته يتناقض في الظاهر مع القواعد الفقهية التي تشير إلى أهمية ترتيب أحكام على كلام عاقل؛ فإن إهمال كلامه يخل بكرامته وقيمته. ثم هناك روايات عديدة تدل على أن النبي صلى الله عليه وسلم قد غضب من تسرع بعض الناس في الطلاق أو تطليق زوجاتهم أكثر من مرة في دفعة واحدة وأظهر غضبه بقوله: «أيلعب بكتاب الله وأنا بين أظهركم». وكذلك روي عن عمر رضي الله عنه أنه كان يضرب من طلق زوجته ثلاثاً دفعة واحدة بالدرّة، وروي أيضاً عن ابن عباس أنه وصف من طلق زوجته ثلاثاً أنه ركب الحموقة وأغلق على نفسه المخرج الذي وعده له ربّه.¹⁵ ومع ذلك كله لم ينقل عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا أحد من أصحابه محاولة عدم اعتداد طلاق الزوج إلا حين وثّق أمام المأذون.¹⁶ وفي الحقيقة أن اللجنة كانت على معرفة تامة من صعوبة

Mustafa Bülent Dadaş, "Kuruluşundan Günümüze Din İşleri Yüksek Kurulu'nun Fetva Siyaseti", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 13/25 (Aralık 2015), 70.

¹⁰ يظهر هذا التوجه من كلام وهبة الزحيلي، وهو بعد ما ناقش أدلة الطرفين في موضوع الطلاق الثلاث دفعة واحدة فرجع رأي الجمهور ثم قال: «لكن إذا رجح الحاكم رأياً ضعيفاً صار هو الحكم الأقوى، فإن صدر قانون، كما هو الشأن في بعض البلاد العربية يجعل هذا الطلاق واحدة، فلا مانع من اعتماده والإفتاء به، تيسيراً على الناس، وصوناً للرابطة الزوجية، وحماية لمصلحة الأولاد، خصوصاً ونحن في وقت قل فيه الورع والاحتياط، وتهاون الناس في التلفظ بهذه الصيغة من الطلاق، وهم يقصدون غالباً التهديد والرجز، ويعلمون أن في الفقه منفذاً للحل، ومراجعة الروجة». انظر: وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته (دمشق: دار الفكر، 1984)، 7/413.

¹¹ قال ابن حزم: «من طلق ولم يشهد ذوي عدل، أو راجع ولم يشهد ذوي عدل، متعدياً لحدود الله تعالى». علي ابن أحمد ابن الظاهري، المحلى للأثار (بيروت: دار الفكر، د.ت)، 10/17.

¹² الذهبي، الأحوال الشخصية بين مذهب أهل السنة ومذهب الجعفرية، 223. والرأي بوجود الإشهاد على الطلاق مال إليه محمد أبو زهرة، إذ قال بعد بيان رأي المذاهب الأربعة والمذهب الجعفري: «وإنه لو كان لنا أن نختار للمعمول به في مصر لاخترنا ذلك الرأي فيشترط لوقوع الطلاق حضور شاهدين عدلين يمكنهما مراجعة الزوجين فيضيقا الدائرة وليكفيا يكون الزوج فريسة لهواه ولكي يمكن إثباته في المستقبل فلا تجزئ فيه المشاحة...». أبو زهرة، الأحوال الشخصية، 369. وعن قال بوجود الإشهاد على الطلاق المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث مع قبول وقوعه عند عدم الإشهاد، تفريقاً بين الحكم التكليفي والحكم الوضعي. انظر: المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، القرارات والفتاوى، رقم القرار: 56 (4/15)، النشر: عبد الله الجديد (د.م.؛ د.ن.؛ 2019)، 117.

¹³ للإقليمين المصري والسوري في عهد الوحدة بينهما.

¹⁴ انظر للمادة وما كتب في شرحها من المذكرة الإيضاحية الطويلة: مصطفى أحمد الزرقا، مشروع قانون الأحوال الشخصية الموحد (دمشق: دار القلم، 1996)، 155-172.

¹⁵ انظر لبعض من هذه الروايات: أبو داود، «الطلاق» 10.

¹⁶ لا يخفى الفرق الكبير بين عدم اعتداد الطلاق الشفوي وبين اعتداده مع إقرار الزوج توثيقه لدى المأذون حفظاً

شرح المواد المذكورة، لذلك أضافت مذكرة إيضاحية طويلة للشرح والبيان. وبهذه المناسبة نحب أن نشير إلى نقطتين: النقطة الأولى: أنه لو تم قبول هذا الرأي بين الفقهاء المعاصرين والإفتاء به -مع أنه احتمال بعيد- يكون سدًا منيعًا أمام زوال الرابطة الزوجية بين كثير من الناس، كما يساهم في عدم الرجوع إلى الحيل الفقهيّة التي لا تتوافق أحيانًا مع العقل السليم والمنطق الفقهي. والنقطة الثانية: أن هذا الرأي يمكن أن يفتح بابًا أمام بعض المنتسبين إلى المجال الشرعي في قولهم بوجود ترك موضوع الطلاق بكامله إلى المحاكم بعدم اعتداد الطلاق الشفوي¹⁷ متناسيًا بأن التجربة أثبتت هنا وهناك أن ترك التطبيق إلى القاضي أو المحكمة يجلب مفسدة أكثر مما يأتي من المصلحة، مفسدة تعود إلى الفرد والمجتمع والدول.¹⁸

وبعد هذا العرض نريد أن ننتقل إلى جوهر المقال بلا حوص في التفاصيل حول الطلاق لرغبتنا في إفرادها في كتاب مستقل، مكتفياً بذكر المشاكل الناجمة عن تفریق القاضي بتحكيم قوانين غير المستمدة من الشريعة، وقبل ذلك سنتناول حدود صلاحية القاضي في التفریق بين الزوجين.

1. طرق إنهاء قيد الزوجية

إن قيد الزواج ينتهي بالطلاق وبالفسخ¹⁹ فالطلاق يكون في النكاح الصحيح وهو من آثاره، وبالطلاق ينتقص عدد الطلاقات التي يملكها الزوج. وأما الفسخ فهو عارض يمنع بقاء النكاح أو يكون تداركًا لأمر اقترن بالإنشاء ويجعل العقد غير لازم.²⁰ فإذا كان الفسخ ينقض العقد من أصله يكون في أكثر أحواله محتاجًا

لحقوق المرأة: نظن بأن الثاني لا يعترض عليه أحد، وإنما النقاش حول اعتداد الطلاق الشفوي وعدمه، كما يجري منذ سنوات أخيرة بين السلطة والمحافل العلمية في المجتمع المصري. فقضية الطلاق من هذه الرواية تشبه بعقد النكاح، فإن عقد النكاح يصح -عند جميع من يُعتدّ بقوله- بتحقيق الشروط المطلوبة شرعًا وإن لم يسجل لدى الدوائر الرسمية مع جواز إلزام الطرفين بتوثيقه وفرض بعض العقوبات المناسبة على من لم يلتزم بذلك، إذن فإن إلزام توثيق النكاح شيء، وعدم اعتداده مشروعًا عندما لم يتم توثيقه شيء آخر، وكذلك الطلاق.

¹⁷ انظر للمحاولات في العالم الإسلامي التي أرادت جعل أمر الطلاق بيد الحاكم أو تقييده بإذنه: محمد الشافعي، الزواج وانحلاله في مدونة الأسرة (مراكش: سلسلة البحوث القانونية 24، د.ت)، 176-181 وانظر أيضًا تدخلات الدولة في موضوع الطلاق

Cemil Liv, "İslâm Aile Hukukunda Boşama Yetkisinin Kullanım Şekline Devletin Müdahalesi", *Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2020), 573-586.

¹⁸ نريد أن نذكر هنا ما نقله كمال طاهر كُوزشوي وهو من كبار القانونيين في تركيا حول مشكلة التطبيق في المحاكم وما تركتها من الآثار السيئة على المجتمع؛ فإنه قال: «قامت وزارة العدل التركية عام 1942 عبر الولاية ومدعي العام في المحافظات بعمل استطلاع بسبب تكاثر المولودين خارج الزواج وصيرورة هذه الظاهرة أزمة في الدولة، ووجهت الشعب بعض الأسئلة في المشكلة والحل لها، وقد ذكر بعض الناس أن صعوبة التطبيق في البلد يؤدي إلى معايشة الطرفين بدون نكاح، والحل تيسير أمر التطبيق في المحاكم. وبعد إعداد التقرير قدمت الوزارة اقتراحًا في قبول الطلاق الرضائي ثم تمّ سحبه».

Kemal Tahir Gürsoy, "Boşanma Hukukunun Tarihi Gelişimine Genel Bir Bakış ve Boşanma Sebeplerinde En Yeni Eğilimler" *Ankara Hukuk Fakültesi (Ellinci Yıl Armağanı 1925-175)* (Ankara: Sevinç Matbaası, 1977), 35

وبالإضافة إلى ما ذكره كمال طاهر أن النتائج المترتبة على الطلاق القضائي في تركيا وبلاد الغرب من تغريم الزوج غرامة معنوية، وتصنيف ماله الذي اكتسبه بعد الزواج وإعطائه الزوجة، والحكم على النفقة الدائمة لصالح الزوجة إلى وفاتها أو زواجها من آخر يؤدي الرجال إلى عدم الرغبة في الزواج ويجعلهم يعيشون في إطار غير مشروع.

¹⁹ يدخل فيهما: انحلال عقد الزواج بالوفاة، وتطبيق القاضي، والخلع.

²⁰ الأول: مثل ردة أحد الزوجين أو إباء الزوج عن الإسلام، والثاني: مثل الفسخ بسبب عدم كفاءة الزوج أو لنقصان المهر عن مهر المثل أو الفسخ بخيار البلوغ بسبب ظهور عدم صحة العقد لفقد شرط من شروط يرجع كله إلى نقص العقد من أصله. انظر: خلاف، الأحوال الشخصية في الشريعة الإسلامية، 133.

إلى قضاء القاضي.²¹ والأصل: أن الطلاق من صلاحية الزوج، ولا يعلم خلاف في ذلك بين الفقهاء لنصوص أسندت تصرّف الطلاق إليه. وتعليل هذا الحكم بكون الزوج هو المسؤول عن دفع المهر وتأسيس المنزل المشترك والإنفاق على الزوجة كان مقبولاً تماماً في القرن الماضي وما قبله، لكن الحياة في معظم الدول قد تغيرت وبدأت المرأة تساهم في توفير ما يلزم لتأسيس المنزل وما يحتاج إليه في الحياة الزوجية من أثاث البيت وغيره، وهي بدأت تنفق على المنزل،²² وهذا ظاهر في البلاد الغربية ودول إسلامية غير العربية، وعلى سبيل المثال ففي تركيا طرف العروس ينفق مثل ما ينفقه طرف العريس، وصار ذلك عرفاً بين الناس يطالب الطرفان بقيام ما يوجبه العرف عليهما. لذا تعليل ذلك الحكم بما ذكر من الإنفاق والمسؤولية عن دفع المهر وغيرهما ليس مقنعاً بشكل كامل في الوقت الراهن. ويمكن إضافة أسباب أخرى لتمتع الزوج صلاحية حق الطلاق،²³ من أهمها حرص الشريعة على إبقاء الحياة الزوجية وعدم انحلالها لسبب عاطفي يزول بسرعة ثم تبدأ الندامة ولا سيما أن المرأة (اللام للجنس وليست للاستغراق) سريعة الانفعال والغضب، لو شرع لها الاستقلال بالطلاق لصدور منها ما يحل قيد الزوجية بسرعة، مع وجود كثير من الرجال في كل زمان²⁴ لا يقلون عن النساء في السرعة والانفعال. ومهما تكون الحكم والمقاصد في مشروعية ذلك الحكم فإن الزوج له أن يطبق زوجته بنفسه وبرسوله، كما له أن يفوض حق الطلاق إلى زوجته أو يوكل الغير ليقوم بذلك. ولا يملك القاضي التفريق بين الزوجين إلا بطلب من المرأة إذا كان طلبها يستند إلى سبب مسوغ شرعاً.²⁵ وهذا ما نريد التركيز عليه في هذا البحث. والقاضي يحل محل الزوج في التفريق، لذلك يعدّ تفريقه فيما عدا الفسخ طلاقاً، كأنه صدر من الزوج. وهنا نود أن نطرح سؤالاً: ما حدود صلاحية القاضي في التفريق بين الزوجين؟ وهل تقتصر على الأسباب الخمسة الآتية التي قبلتها محاكم الأحوال الشخصية في الدول الإسلامية، أم له الحق والصلاحية في كل شأن طلبت المرأة المفارقة من زوجها؟ وكما قيل: إن الزوج له أن يطلق زوجته متى أراد ذلك إذا كان واعياً ما يقول، ولكن المرأة ليس لها تطبيق زوجها بحال من الأحوال، حتى لو فوّض لها زوجها أمر الطلاق وهي لا تطلقه، بل تقوم بتطبيق نفسها منه. وقيل أيضاً: إن المرأة إذا لم تتحمل على بقاء الرابطة الزوجية لها أن ترفع الأمر إلى القاضي.²⁶

2. حالات مربرات لتفريق القاضي بين الزوجين في القوانين المدنية

وقبل أن نذكر الحكم الفقهي والعمل في محاكم الأحوال الشخصية كما انعكس في كتب الأحوال الشخصية نريد أن نذكر ما يعطيه القانون المدني في تركيا المرأة في رفع أمرها إلى المحكمة. فبداية أن القانون أعطى كلا الطرفين حقوقاً متساوية في الطلاق، فإن كلا منهما له الحق في رفع قضيته إلى المحكمة لطلب المفارقة، كما أن القانون لا يعتبر طلاق الزوج طلاقاً مشروعاً مثل عقد النكاح الذي لم يتم تسجيله في الدوائر الرسمية أمام المسؤول. جاءت المواد المتعلقة بأسباب التفريق من القانون المدني ما بين 166-161،

²¹ انظر للتفصيل: محمد أبو زهرة، الأحوال الشخصية (القاهرة: دار الفكر العربي، بدون تاريخ)، 279-277.

²² يلزم اعتبار مشاركة المرأة في الإنفاق على حاجات المنزل من باب التبوع وليس واجباً عليها؛ لأن توفير ما يحتاجه المنزل من واجبات الزوج.

²³ خلاف، الأحوال الشخصية في الشريعة الإسلامية، 130؛ علي أحمد الطهطاوي، تنبيه الأبرار بأحكام الخلع والطلاق والظهار (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، 90-89.

²⁴ وكما يعلم أن بعضاً من الصحابة طلقوا زوجاتهم ثم جاؤوا إلى النبي صلى الله عليه وسلم نادمين، وبعض منهم جاوز حدّه وطلق أكثر من ثلاث حتى وتّخّم النبي صلى الله عليه وسلم، وقول ابن عباس: «بَطَلْتُ أَحَدَكُمْ فَبَرَكَتِ الْحُمُوقَةُ ثُمَّ يَقُولُ يَا ابْنَ عَبَّاسِ يَا ابْنَ عَبَّاسِ وَإِنَّ اللَّهَ قَالَ (وَمَا مِنْ نَبِيٍّ إِلَّا اللَّهُ يَجْعَلُ لَهُ مَخْرَجًا) وَإِنَّكَ لَمْ تَسْقِ اللَّهَ فَلَمْ أَجِدْ لَكَ مَخْرَجًا غَضِبْتُ رَبِّكَ وَبَاتَتْ مِنْكَ امْرَأَتُكَ». أبو داود سليمان بن أشعث، السنن، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - محمد كامل (بيروت: دار الرسالة العالمية، 2009)، «الطلاق» 10 (2197). وقوله هذا في مثل هؤلاء الناس أوضح دليل على وجود أناس لا يعرفون قدر هذا الحق ويتعسفون في استعماله.

²⁵ خلاف، الأحوال الشخصية في الشريعة الإسلامية.

²⁶ أبو زهرة، الأحوال الشخصية، 285-279، 324-323.

والأسباب الخمس الأول تعدُّ أسبابًا خاصة بينما السبب السادس سبب عامٌّ للتفريق، وهي كالآتي:
1. الرنا: إذا زنى أيُّ من الطرفين فللطرف الآخر أن يفتح الدعوى في المحكمة. (يُعَدُّ القانون الزواج العرفي الذي يعقده الرجل ثانيًا غير قانوني ويجعله مبررًا للتفريق باعتباره زنا مع عدم تجريمه الرنا إذا كان برضا الطرفين)

2. اعتداء أحد الطرفين على حياة الآخر، والمعاملات السيئة والمهينة.
3. ارتكاب أحد الطرفين جريمة مشينة، وسلوكه سلوفاً مخزياً.
4. ترك أحد الطرفين السكن المشترك: إذ ترك أحد الطرفين المنزل مدة ستة شهور بدون عذر مقبول يمكن للمتروك أن يرفع الأمر إلى المحكمة لطلب التفريق.
5. المرض العقلي/الجنون: إذا ثبت من قبل الخبراء عدم إمكان تحسن من أصيب بمرض عقلي من الطرفين يجوز للأخر طلب التفريق.
6. ترعخ الرابطة الزوجية بين الطرفين من أساسها: إذا حدث بينهما عدم امتزاج بحيث لا يمكن معه استمرار الحياة الزوجية المشتركة يمكن لكل منهما رفع دعوى الطلاق في المحكمة.²⁷ ويندرج تحت هذا السبب الانفصال الفعلي أي الفشل في تأسيس حياة مشتركة، واتفاق الطرفين على التفريق.
وعلى حسب معطيات وزارة العدالة التركية المعتمدة على إحصائيات دقيقة أن 97% من أسباب التفريق في تركيا باعتبار عام 2013 يرجع إلى السبب السادس،²⁸ وهو كما قلنا سبب عام للتفريق. وكما تبين من المواد السابقة أن العبارة المستعملة في السبب الثاني والثالث كلية وعمامة تركت تنزيهاً على الواقع إلى اجتهاد القاضي، وهو الذي يقرر أن هذا السلوك سلوك سيء أو أن قول الزوج مهين لزوجته سواء كان موجهاً إلى شخصها أو أسرتها.

وإذا قارنا هذه المواد في القانون المدني التركي ب مواد القوانين الأخرى الأوروبية نرى بينها تشابهاً كبيراً بفرق واحد وهو: اعتبار انهيار الزواج انهيئاً تاماً في تلك القوانين سبباً رئيسياً للتفريق.²⁹ وهذا يعني أن قضية تحديد صلاحية الحاكم في التفريق شرعاً يهيم المسلمون القاطنين في تلك الدول أيضاً. ومما ينعكس في الإعلام أن بعض النساء اللاجئات إلى دول أوروبية بعدما عرفن ما يمنح لهن القانون من الفرص (!) تحت مبدأ حماية المرأة بدأت تُظهر عدم تحمّلها زوجها، وترفع الدعوى بطلب للتفريق، وبالتالي أن المحكمة تقوم بالتفريق تطبيقاً لقوانينها.³⁰ وهنا ينبغي تجديد السؤال السابق: هل يُعَدُّ قرار التفريق هذا مقبولاً إذا لم يعتمد على الأسباب الخمسة المذكورة في كتب الأحوال الشخصية؟ وهل للمرأة أن تزوج بعد انقضاء عدتها؛ وهل يعتد على قول الزوج بأنه لم يطلقها وهي لا تزال تحت عصمته؛ وإذا تزوجت المرأة ما حكم ذلك الزواج؟ وهذه التصورات كلها تظهر في عدم رغبة الزوج في التفريق، وأما إذا رضي بالتفريق ورفعا الدعوى معاً إلى

²⁷ يمكن المراجعة إلى هذه المواد خاصة وقانون المدني التركي عامة عبر هذا الرابط:

Mevzuat Bilgi Sistemi, "Türk Medeni Kanunu", <https://124.im/P2nS> (Erişim 11 Ocak 2023).

²⁸ ورد في دراسة أعدته وزارة الأسرة التركية أن طالبي التفريق يرجعون إلى المحكمة بحجة الانهيار الجذري للعلاقة الزوجية لأسباب عدة، منها: عدم سهولة إثبات الأسباب الأخرى أو التحفظ عن ذكرها لاحتمال تأثيرها السلبي على الأولاد. وما ذكر من الرقم الإحصائي في حالة إذا كانت القضية نزاعية، أما حالات اتفاق الطرفين على المفارقة فتشكل 42% من جملة قضايا الطلاق. انظر:

T.C. Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı, Türkiye Boşanma Nedenleri Araştırması 2014 (İstanbul: Çizge Tanıtım, 2015), 179, 180-181.

²⁹ انظر للمقارنة: صهيب حسن، "التفريق القضائي من خلال قنوات مجلس الشريعة الإسلامية"، 250؛ الرفاعي، أحكام الأحوال الشخصية للمسلمين في الغرب، 628.

Kemal Tahir Gürsoy, "Boşanma Hukukunun Tarihi Gelişimine Genel Bir Bakış ve Boşanma Sebeplerinde En Yeni Eğilimler", 1-45; Ebru Ceylan, "İsviçre, Fransa, Belçika, İspanya ve İtalya Hukukundaki Boşanma Sebeplerinin Türk Hukukuyla Mukayesesi ve Değerlendirilmesi", Uyuşmazlık Mahkemesi Dergisi 6/12 (2018 Aralık), 315-331.

³⁰ ويمكن المراجعة إلى خبر نشر في موقع الجزيرة: <https://124.im/sNj> (الوصول: 7/1/2023).

المحكمة وقضت المحكمة بالتفريق لا يبقى إشكال بغض النظر عن شرعية حكم محكمة احتكمت إلى قانون غير مستمد من الشريعة وكون القاضي لا يعترف بالإسلام.

2.1. حالات مبررات لتفريق القاضي بين الزوجين في قوانين الأحوال الشخصية

وللمقارنة نريد أن نذكر الأسباب أو الحالات التي يطلق فيها القاضي في الشريعة. وكما يعلم أن معظم قوانين الأحوال الشخصية في الدول الإسلامية متفقة في تقرير هذه الحالات، ويعلم أيضًا أنها ليست مما أجمعت عليها المذاهب الفقهية وجعلتها سببًا أو مبررًا لطلب الزوجة التفريق. فمثلًا أن السبب الوحيد الذي اعترف به الحنفية لتفريق القاضي التفريق بسبب عيب في الزوج، ثم ليس كل عيب يعدّ عندهم سببًا للتفريق؛ بل هو مقتصر على العيوب التناسلية (الجب، الخصاء، العنة، التاخذ والخنثة). وأضاف محمد بن الحسن الشيباني (ت. 189/805م) عليها الجنون والجدام والبرص وثقل عنه: «أن كل عيب لا يمكنها المقام معه إلا بضرر كالجنون والجدام والبرص، شرط لزوم النكاح حتى يفسخ به النكاح»³¹. والخلاصة: أن الأسباب أو الحالات الخمس³² التي أقرت في قوانين الأحوال الشخصية في الدول الإسلامية ملققة من المذاهب الأربعة³³. فتم تقنين الأول والثاني في قانون الأحوال الشخصية المصرية عام 1920 ثم أضيفت إليهما الثلاثة الباقية في عام 1929، ومن مصر انتقلت إلى الدول الأخرى الإسلامية. وليس المقصود هنا سرد هذه الأسباب بتفاصيلها وهي موجودة في كتب الأحوال الشخصية فضلًا عن أمهات الكتب الفقهية. وهي باختصار كما يلي:

1.2.1. التطليق لعدم الإنفاق

اتفقت قوانين الأحوال الشخصية على جواز التفريق بسبب عدم إنفاق الزوج على زوجته³⁴ وفي الواقع أن صلاحية القاضي على التفريق بسبب إغسار الزوج عن الإنفاق ليس محل وفاق بين الفقهاء: فالحنفية لا يرونه سببًا للتفريق بلا خلاف بينهم، وجاء في المختار للموصلي الذي يعتبر من المتون الأربعة المعتمد عليها في الفتوى: «ومن أعسر بالنفقة لم يفرق بينهما وتؤمر بالاستدانة»³⁵. وذكر حافظ الدين النسفي (ت. 710/1310م) في الكنز - وهو من المتون الأربعة أيضًا - «ولا يفرق بعجزه عن النفقة، وتؤمر بالاستدانة عليه». وقال شارحه فخر الدين الزيلعي (ت. 743/1343م): «دلينا قوله تعالى: ﴿وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة﴾ [البقرة، 280] يدخل تحته كل معسر وقوله تعالى: ﴿لا يكلف الله نفسًا إلا ما آتاهم سيجعل الله بعد عسر يسرًا﴾ [الطلاق، 7] دليل على أن من لم يقدر على النفقة لا يكلف بالإنفاق فلا يجب عليه الإنفاق في هذه الحالة، ولأن في التفريق إبطال الملك على الزوج، وفي الأمر بالاستدانة تأخير حقها، وهو أهون من الإبطال فكان أولى»³⁶. والخلاصة: أن عدم الإنفاق سواء كان بسبب الإغسار أو غيره ليس مبررًا عند الحنفية لتفريق القاضي، لكن لما كان التفريق بسبب الإغسار وعدم الإنفاق قال به بعض المذاهب فإذا حكم به قاضٍ يعد

³¹ علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (بيروت: دار الكتب العلمية، 1986)، 2/327.

³² وقد أضافت بعض قوانين الأحوال الشخصية سببًا سادسًا وهو الإيلاء والهجر مثل قانون الأحوال الشخصية الكويتي ومدونة الأسرة المغربية، الظاهر أنه يدخل تحت الضرر لذلك لا داعي لذكره منفردًا.

³³ خلاف الأحوال الشخصية، 159؛ أبو زهرة، الأحوال الشخصية، 347. محمد محي الدين عبد الحميد، الأحوال الشخصية في الشريعة الإسلامية (القاهرة: دار الكتاب العربي، 1984)، 293-292.

³⁴ انظر: مصطفى البغا، شرح قانون الأحوال الشخصية السورية، (دمشق: منشورات الجامعة الافتراضية السورية، 2018)، ص. 213-214؛ انظر: المملكة العربية السعودية، «هيئة الخبراء بمجلس الوزراء»، <https://www.izb4fhy.gov.sa/10/01/2023>؛ قانون الأحوال الشخصية الكويتي (المادة: 120)، الكويت: إصدار وزارة العدل الكويتية، 2011.

³⁵ عبد الله بن محمود الموصلي، الاختيار لتعليل المختار، تحقيق: عبد اللطيف محمد (بيروت: دار الكتب العلمية، 2005)، 4/6.

³⁶ فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق (القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، 1313هـ)، 3/54-55.

قضاؤه مقبولاً عندهم وفقاً لقاعدة: أن حكم الحاكم يرفع الخلاف. وكما يفهم من هذا العرض أن المذاهب الثلاثة الأخرى جوزت التفريق بهذا السبب مع اختلاف بسيط فيما بينها.³⁷ ويلحق به عدم الإنفاق بسبب غيبة الزوج وحسبه وكونه مفقوداً.³⁸ والتفريق بهذا السبب يعد طلاقاً رجعيًا عند مالك وأخذ به قوانين الأحوال الشخصية، وفسخًا لا يحتسب من عدد الطلاق عند الشافعي وأحمد.³⁹

2.2.1. التلطيق للعيب

اتفقت قوانين الأحوال الشخصية على جواز التفريق بسبب العيب المستحکم لا تعيش الزوجة معه إلا بضرر سواء كان العيب تناسليًا أو غيره وفقاً لرأي محمد بن الحسن الشيباني والمذاهب الثلاثة⁴⁰ مع اختلاف فيما بينها في التفاصيل.⁴¹ ولم ير أبو حنيفة وأبو يوسف العيوب غير التناسلية سبباً مقبولاً لطلب المرأة الطلاق.⁴² والتفريق بهذا السبب يعد بائناً عند مالك، وفسخًا عند الشافعي وأحمد.⁴³

3.2.1. التلطيق للضرر

التلطيق للضرر عُدَّ في قوانين الأحوال الشخصية من الحالات التي يعطي القاضي صلاحية التفريق بين

³⁷ لخص ابن قدامة أقوال الفقهاء في ذلك بعبارة التالية: "أن الرجل إذا منع امرأته النفقة، لعسرته، وعدم ما ينفقه، فالمرأة مخيرة بين الصبر عليه، وبين فراقه. وروي نحو ذلك عن عمر، وعلي، وأبي هريرة. وبه قال سعيد بن المسيب، والحسن، وعمر بن عبد العزيز، وربيعة، وحمام، ومالك، ويحيى القطان، وعبد الرحمن بن مهدي، والشافعي، وإسحاق، وأبو عبيد، وأبو ثور. وذهب عطاء، والزهري، وابن شبرمة، وأبو حنيفة وصاحبا، إلى أنها لا تملك فراقه بذلك، ولكن يرفع يده عنها لتكتسب؛ لأنه حق لها عليه، فلا يفسخ النكاح لعجزه عنه، كالدين. وقال العنبري: يحبس إلى أن ينفق". ابن قدامة موفق الدين عبد الله بن أحمد المغنبي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1985)، 8/162. وانظر أيضًا: أبو محمد عبد الوهاب بن علي الثعلبي، المعونة على مذهب عالم المدينة (مكة المكرمة: المكتبة التجارية، دت)، 784-785، 784-785، 3/438. خلاف، الأحوال الشخصية، 161؛ أبو زهرة، الأحوال الشخصية، 347-354؛ محمد محي الدين عبد الحميد، الأحوال الشخصية، 297-293.

³⁹ خلاف، الأحوال الشخصية، 161-159. القاعدة في عد التفريق طلاقاً أو فسخاً كما ذكره أبو زهرة: "أن كل فرقة إن لم يوقعها الزوج تكون فسخًا، وأما الطلاق فلا بد فيه من إرادة الرجل، وحجة مالك أن كل ما يكون من الرجل أو بسبب منه يكون طلاقاً". أبو زهرة، الأحوال الشخصية، 348، 353، 359. وأما القاعدة عند الشافعية في ذلك: "أن القاضي ما دام ليس نائبا عن الزوج في التفريق فليس قضاؤه عند وجود سببه دليلاً على رغبة الزوج في أن يسرح زوجته في كل الحالات، ومن ثم لا يكون تفريق القاضي طلاقاً يحسب على الزوج، وإنما هو فسخ...". محمد الدسوقي، الأحوال الشخصية في المذهب الشافعي (القاهرة: دار السلام، 2011)، 191.

⁴⁰ المذهب الشافعي وإن لم يحصر العيب المجرى للتفريق على العيوب التناسلية إلا أنه حصرها على الجذام والبرص والجنون. انظر: أبو حامد محمد بن محمد الغرالي، الوسيط في المذهب، تحقيق: علي محي الدين القره داغي (إستانبول: دار النداء، 2018)، 6/184-188؛ محي الدين عبد الحميد، الأحوال الشخصية، 297-299.

⁴¹ وما أضيف إلى الشيباني في صدد تعليل قوله في الجنون والبرص والجذام: "إذا كان على حال لا تطبق المقام معه" يشير إلى عدم اقتصره على هذه العلل الثلاثة في تجويره تفريق القاضي. انظر لأراء المذاهب في ذلك: محمد بن أحمد السرخسي، المبسوط (بيروت: دار المعرفة، 1993)، 5/97؛ أبو محمد الثعلبي، المعونة، 821؛ ابن قدامة، المغنبي، 7/152-153؛ الزيلعي، تبيين الحقائق، 3/21-25.

⁴² السرخسي، المبسوط، 5/97-98.

⁴³ خلاف، الأحوال الشخصية، 163؛ أبو زهرة، الأحوال الشخصية، 357-358؛ محي الدين عبد الحميد، الأحوال الشخصية، 300، 302.

الزوجين بطلب من الزوجة. وأشار مؤلفوا كتب الأحوال الشخصية إلى أن مستند هذا القانون مذهب مالك؛⁴⁴ لذلك ينبغي في تفسير الضرر الرجوع إلى مذهبه، ويقرب منه مذهب أحمد بن حنبل.⁴⁵ وجاء في كتب المالكية: «ولها أي للزوجة التطليق على الزوج بالضرر. وهو ما لا يجوز شرعاً كهجرها بلا موجب شرعي، وضربها كذلك وسبها وسب أبيها، نحو «يا بنت الكلب»، «يا بنت الكافر»، «يا بنت الملعون»، كما يقع كثيراً من رعا ع الناس ويؤدب على ذلك زيادة على التطليق، كما هو ظاهر، وكوطها في دبرها».⁴⁶ والطلاق به طلاق بانن؛ لأنه يحقق مقصد الزوجة، وبه أخذت قوانين الأحوال الشخصية.⁴⁷

والتفريق بالضرر يكون في حالة ثبوت تضرر المرأة فعلاً؛ وأما إذا ثبت أن كلا الطرفين مسيء للطرف الآخر، لكن ضرر الرجل أشد يكون كإسائه منفرداً يفرق القاضي بينهما من غير أن يغرم المرأة شيئاً. وأما إذا كانت إساءة المرأة أكثر تكون كإسائها منفردة فتغرم جميع المهر، وأما إذا كان الضرر متساوياً فتغرم المرأة نصف المهر.⁴⁸ ونفهم من ذلك أن القاضي له صلاحية التفريق وإن كان الضرر من طرفها، وبذلك لا يجبر الطرفان على استمرار الحياة الزوجية مع وجود الشقاق بينهما، ولم يعد النكاح يحقق المطلوب منه.

4.2.1. التطليق لغيبه الزوج

ومما يتفرع عن التفريق بالضرر التفريق للغيب بدون عذر؛⁴⁹ لأن الضرر كما يكون بالقول والفعل يكون بغيبه الزوج وابتعاده عن زوجته زمناً تضرر به أيضاً، وقدّر الزمن بسنة شمسية مستنداً إلى أحد الأقوال عند المالكية؛ وإذا طلبت المرأة في هذه الحالة الطلاق يسلك القاضي سلوكاً معيناً من محاولة الوصول إلى الزوج ثم يقوم بالتفريق بينهما. ومأخذ هذه المادة المذهب المالكي أيضاً.⁵⁰ ومذهب أحمد قريب منه، لكن التفريق فسخ وليس بائناً.⁵¹ وإذا أضيف إلى الغياب عدم الإنفاق يكون سبباً للتفريق عند الشافعية، لكن السبب ليس الغياب؛ بل عدم الإنفاق والطلاق بهذا السبب بانن.⁵²

5.2.1. التطليق للحبس

ومما يتفرع عن التفريق بالضرر أيضاً التفريق لسبب حبس الزوج، أي هذا نوع آخر منه، وبالتالي أن المأخذ هو مذهب مالك أيضاً، ويكون التفريق بذلك بائناً. وقدّرت قوانين الأحوال الشخصية مدة الحبس التي بها يحق للمرأة طلب التفريق ثلاث سنوات بحكم نهائي وأن يمضي على الحبس سنة كاملة مثل التفريق بغيب الزوج.⁵³

⁴⁴ خلاف: الأحوال الشخصية، 164؛ أبو زهرة: الأحوال الشخصية، 362، الدسوقي: الأحوال الشخصية في المذهب الشافعي، 197؛ صلاح الدين سر الختم والآخرين: التطليق للضرر في القانون السوداني (الخرطوم: د.ن، 2020)، 12.

⁴⁵ ابن قدامة، المغني، 7/243-244.

⁴⁶ محمد بن أحمد الدسوقي، حاشية الدسوقي على شرح الكبير (بيروت: دار الفكر، د.ت)، 2/345. انظر لنقول أخرى عن الكتب المالكية: أبو زهرة: الأحوال الشخصية، 364.

⁴⁷ أبو زهرة: الأحوال الشخصية، 362؛ قانون الأحوال الشخصية الكويتي (المادة: 130، البند هـ)، 40.

⁴⁸ ذكر أبو زهرة أن القانون المصري لم يتطرق إلى حالة الإساءة من المرأة، وهذا في نظره انحراف. أبو زهرة: الأحوال الشخصية، 364-365.

⁴⁹ انظر لاشتراط كون الغياب بعذر: ابن قدامة، المغني، 7/232؛ أبو زهرة: الأحوال الشخصية، 367.

⁵⁰ الدسوقي، حاشية على شرح الكبير: 2/345؛ خلاف: الأحوال الشخصية، 165؛ الدسوقي: الأحوال الشخصية في المذهب الشافعي، 204.

⁵¹ قال ابن قدامة في المغني (7/232): "وإن لم يكن له عذر مانع من الرجوع، فإن أحمد ذهب إلى توقيته بستة أشهر، فإنه قيل له: كم يغيب الرجل عن زوجته؟ قال: ستة أشهر، يكتب إليه، فإن أبى أن يرجع، ففرّق الحاكم بينهما".

⁵² أبو زهرة: الأحوال الشخصية، 366؛ خلاف: الأحوال الشخصية، 165.

⁵³ أبو زهرة: الأحوال الشخصية، 368؛ خلاف: الأحوال الشخصية، 165. وانظر للتقويم العام لأسباب التفريق في قوانين الأحوال الشخصية والقانون المدني التركي:

1. قانون حقوق العائلة العثمانية

وقبل أن نذكر ملاحظتنا في تقويم هذه الحالات ومقارنتها بالقوانين الأوروبية المدنية نود أن نقوم بتعريف في غاية الإيجاز لقانون العائلة العثمانية الذي صدر عام 1917 الميلادي؛ لأنه يعد أصل قوانين الأحوال الشخصية في العالم الإسلامي.⁵⁴ وهذا القانون صنعها العلماء في الدولة العلية بعد مجلة أحكام العدلية (1868-1876) التي كانت منحصرة على المعاملات المالية مع أحكام أخرى أضيفت إليها مما يدخل في شمول القانون المدني بإطاره المعروف حالياً، ولم تكن المجلة تحتوي أحكام الزواج والطلاق وما يتعلق بقانون الأسرة مع حاجة ماسة في وضعه في الدولة العثمانية؛ لأن بعض الجهات في الدولة كانوا يريدون أن يملؤوا هذا الفراغ بقانون مقتبس من الدول الأوروبية، كما حدث في بداية العمل على صنع مجلة الأحكام العدلية. ثم التمسك الشديد بالمذهب الحنفي ولا سيما في عدم صلاحية القاضي في التفريق بين الزوجين ومسألة المفقود - التي كانت النساء تعاني بسبب عدم عودة الرجال من الحروب وعدم استطاعتهم الزواج من آخر، ومسألة ممتدة الطهر وغيرها جعل القضاة في ضيق، والأمر الآخر كان سبباً في التحرك إلى صنع هذا القانون ازدواجية القانون بين المسلمين وغير المسلمين في الدولة؛ لأن غير المسلمين كانوا في سعة من رفع قضاياهم إلى جماعتهم، كما رخص لهم أن يرفعوا قضيتهم إلى المحاكم الشرعية، وكان الطريق الوحيد لمنع هذه الازدواجية توحيد القانون لجميع المواطنين مع إضافة مواد مأخوذة من شريعتهم. وهذه الأسباب التي بعضها سياسية وبعضها اجتماعية وأخرى دينية صارت محرّكة المسؤولين لصنع قانون استقي من معين الشريعة الغراء بجمع مذهبها. وبعد تشكيل لجنة مكونة من خمسة علماء كبار في الدولة بدأت اللجنة العمل.

تكون قانون العائلة من كتابين و157 مادة، وكما قبل: إن صناعه لم يقتصروا في إعداده على المذهب الحنفي خلافاً لمجلة الأحكام العدلية التي لم يدرج فيها إلا ما هو المفتى به في المذهب الحنفي؛ لذلك قانون العائلة يعتبر ثورة في تاريخ التقنين للأحكام الشرعية، كما أن فيه مواداً أخذت من خارج المذاهب الأربعة. نحب أن نذكر هنا بعض المواد المملت للنظر التي أتت في هذا القانون:

- المادة 4: اشترطت 18 سنة في أهلية النكاح للخطاب و17 سنة للمخطوبة لترويج نفسها استثناءً برأي ابن شبرمة (ت. 144هـ/761م) وأبي بكر الأصم (ت. 200هـ/816م) اللذان لا يريان جواز نكاح الذكر والأنثى قبل البلوغ.⁵⁵
- المادة 8: اشترط عدم اعتراض الولي في نكاح الكبيرة.
- المادة 38: إذا اشترطت المخطوبة على خاطبها ألا يتزوج عليها، وإذا تزوج كانت هي أو صرتها

Mehmet Selim Aslan, İslam Aile Hukuku (Bursa: Emin Yayınları, 2022), 229-243.

⁵⁴ وكما يعلم أن الخديوي إسماعيل باشا لم يطبق مجلة الأحكام العدلية لعدم رغبته في تبعية الدولة العثمانية، وبناء على ذلك ألف محمد قدري باشا (ت. 1306هـ/1886) ثلاثة كتب لتكون مسودة لقوانين مصدرها الشريعة الإسلامية، أولها: مرشد الحيران إلى معرفة أحوال الإنسان في المعاملات الشرعية على مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان، وثانيها: الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية، وثالثها: قانون العدل والإنصاف في قضاء على مشكلة الأوقاف، لكن لم يقدر لهذه الكتب أن تكون قانوناً. وتلته محاولة أخرى لوضع قانون أسرة في مصر أيضاً عام 1914 وشكلت لجنة لتحقيق هذه الغاية وكرملت اللجنة المشروع وغرض على رجال العلم، وتعرض انتقادات شديدة بحجة وجود التلغيق والاختيار من المذاهب الأربعة، وأن اللجنة ليست من أهل الاجتهاد. واضطرت الحكومة لتوقيف العمل وتأجيل الموضوع. [محمد أبو زهرة، تنظيم الأسرة (القاهرة: دار الفكر العربي، 1976)، 16-11]. لذلك اعتبرنا قانون العائلة العثمانية أول مدوّن لتقنين أحكام الأسرة في العالم الإسلامي.

⁵⁵ انظر لأسباب تقنين هذا الحكم مع أنه مخالف للمذاهب الأربعة: حقوق العائلة في النكاح المدني والطلاق، 13-15؛ أبو زهرة، تنظيم الأسرة، 17.

- طالقة، إذا اشترطت ذلك صح العقد وكان الشرط معتبرًا.
- المادة 104 و105: عدم اعتبار طلاق السكران والمكره.
- المادة 119 و121: حق المرأة في طلب التفريق بسبب عيب موجود أو حادث في الزوج لا يمكن المقام معها بلا ضرر.
- المادة 126: حق طلب المرأة التفريق بعدم إنفاق الزوج عليها سواء بإعسار أو غيابه.
- المادة 127: كون غياب الزوج في دار الحرب سنة فأكثر سببًا لطلب المرأة التفريق، وأما امرأة المفقود فإذا ينس القاضي من الوقوف على خبر حياته أو مماته فيؤجل الأمر أربع سنوات اعتبارًا من تاريخ اليأس ثم يفرق بينهما.
- المادة 130: صلاحية الحكمين⁵⁶ على التفريق: لو كان الرجل مسيئًا تطلّق بلا شيء، وإذا كان المرأة هي المسيئة تتخالف على كامل المهر أو قسم منه.
- المادة 140: في المرأة الممتد طهرها: إذا لم ترف في المدة حيضًا قط أو رأته مرة أو مرتين ثم انقطع عنها الحيض ينظر: فإن كانت وصلت سن الإياس تتريص ثلاثة أشهر اعتبارًا من وصولها إليه، وإن لم تكن وصلت تتريص تسعة أشهر اعتبارًا من زمان لزوم العدة.

وكما يتضح من تلك المواد أن لجنة إعداد القانون قد خرجت عن حدود المذهب الحنفي وأخذت برأي المالكية في مواد كثيرة ومهمة، وقد خرجت أيضًا عن إطار المذاهب الأربعة في بعض الأحكام،⁵⁷ ولا يخفى أهمية هذا الموقف في دولة قد جعلت لها المذهب الحنفي مذهبًا رسميًا منذ تأسيسها، ولم تخرج منه في مجلة الأحكام العدلية حتى في مادة واحدة.⁵⁸ لكن مع الأسف الشديد لم يبق هذا القانون نافذًا إلا سنة ونصفًا وتمّ إلغائه بتوقيع من شيخ الإسلام مصطفى صبري أفندي (1869-1954) لأسباب عدة، ومن أهمها: اعتراض بعض المشايخ على المواد المأخوذة من المذاهب الأخرى،⁵⁹ واعتراض غير المسلمين في إلغاء محاكمهم الخاصة بهم بتوحيد ما يتعلق بقانون الأسرة تحت قانون واحد. وبعد إلغاء الخلافة وتأسيس الجمهورية ألغي جميع القوانين المحكوم بها في المحاكم العثمانية وأوتيت بقوانين أوروبية سنة 1926، ومنها قانون المدني السويسري الذي لا يزال أساسًا في الدولة مع تعرضه لبعض التعديلات بين فترة وأخرى. المؤسف في الأمر كان علماء الدولة يناقشون الأحكام المأخوذة من سائر المذاهب الإسلامية ويعترضون عليها، وصاروا يحكمهم قانون أوروبي معدّ على حسب المعتقدات الدينية المسيحية. وفي التاريخ عبرة وعظة لمن يعتبر ويتعظ.

2. التقويم العام للحالات المذكورة والمقارنة بين قوانين الأحوال الشخصية والقوانين المدنية الوضعية

يظهر من المواد المتعلقة بتفريق القاضي في قوانين الأحوال الشخصية أنها تعتمد في الغالب على المذهب المالكي.⁶⁰ ويمكن إرجاع السبب الرابع والخامس إلى الثالث وهو التفريق بالضرر، كما أن جميعها ترجع في النهاية إلى إزالة الضرر عن المرأة. وكما ذكرنا أن هذه الحالات ليست كلها محل وفاق بين المذاهب الأربعة ولا سيما أن الحنفية صيّقوا نطاق التفريق وحصرها في العيوب التناسلية فقط، ومع ذلك ما دام أن مسألة تفريق القاضي والحالات التي بها يفرق مجتهدًا فيها ينفذ قضاؤه وإن لم يوافق ذلك المذهب فضلًا

⁵⁶ سمي القانون مؤسسة الحكمين بـ "المجلس العائلي". انظر للمواد وللمذكرة الإيضاحية التي تضمنت أسباب صنع القانون، والمنهج الذي سلك الصانع في إعداده: حقوق العائلة في النكاح المدني والطلاق، مترجم: شاكر الحنبلي (دمشق: مطبعة الترقى، 1936)، 2-65.

⁵⁷ أبو زهرة، تنظيم الأسرة، 17-18.

⁵⁸ زيدان، نظام القضاء، 211-212.

⁵⁹ توجد مقالات عديدة تناولت الانتقادات الموجهة إلى القانون، وللتفاصيل يمكن المراجعة إلى المقال التالي:

Mehmet Ali Yargı, "1917 Tarihli Osmanlı Hukûk-i Âile Kararnamesi'ne Yöneltilen Eleştiriler", Recep Täyyib Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 15 (Haziran 2019), 312-363.

⁶⁰ انظر: أبو زهرة، الأحوال الشخصية، 354-355، 360، 362، 367، خلاف، الأحوال الشخصية، 164، 165.

عن صيرورة هذه المواد قانونًا صدر من الحاكم، وحكمه يرفع الخلاف.⁶¹ وإذا قارناها بأسباب التفريق في القوانين المدنية الغربية (وتدخل فيها الهند وروسيا وجنوب إفريقيا) وعلى الخصوص القانون المدني التركي نرى تشابهًا كبيرًا بينهما، مع أن القوانين تعطي الزوج والروضة حق رفع الدعوى إلى المحكمة بالتساوي. ومن خلال دراستنا وقائع التفريق في المحاكم التركية - والدعوى رفعت من طرف المرأة وهي لا ترغب في استمرار الحياة الزوجية - رأينا أن حكم القاضي في معظمها يمكن أن يدخل تحت التفريق بالضرر ولا سيما على تفسير المالكية.⁶² وهذا التفسير في الحقيقة يريحنا في كثير من الأحيان.

ومما يرى ويشاهد أيضًا: أنه إذا كان كلا الطرفين راضيين بالمفارقة فلا تؤخر المحكمة القضاء وتقوم بالتفريق، أما إذا كانا متنازعين، وطلب كل منهما تعويضًا ماليًا تحت اسم «الغرامة المعنوية» من الطرف الآخر، أو أراد إهانته فتتأخر القضاء وتمتد أحيانًا سنتين لا سيما إذا نقضت المحكمة العليا قرار المحكمة المختصة.⁶³ لأن كلا الطرفين يحاول بطريق المحامين أن يثبت أنه ليس مسيئًا أصلاً أو أقل إساءة من الطرف الآخر.⁶⁴ وهذا التأخر يؤدي إلى مشاكل عديدة للمسلم المتدين؛⁶⁵ لأن الرجل على سبيل المثال لا يقدر أن يتزوج أثناء المحاكمة؛ لأنه في نظر القانون متزوج فعلاً، قلنا: «للمسلم المتدين»، لأن من لا يهتم بحدود الشرع يقضي وطره بطرق أخرى ولا يبالي، وهذا ليس جريمة في القانون. وما تعاني المرأة من المشاكل لا تقل عن الرجل، حتى لو صدر من الزوج قبل المحاكمة أو في أثناءها قول يفيد الطلاق واعتبر واقعًا شرعًا ومضت عدتها، لكن الدعوى رفعت إلى محكمة الاستئناف أو المحكمة العليا تبقى المرأة تحت عصمة زوجها قانونيًا، ولا تتزوج، وإذا سألت إمكانية جواز تزوجها بعد انتهاء عدتها فلا يفتيها المفتي علنًا أو يفتي مع قيود تصعب رعايتها.⁶⁶ كما أنها لو أقدمت على الزواج بشكل عرفي يؤثر ذلك عليها سلبيًا في سير دعواها.

وهذا جانب، والجانب الآخر وهو أهم بالنسبة لنا: إذا فوّق القاضي بين الزوجين بطلب من المرأة على حسب تفسيره المواد المتعلقة بأسباب التفريق، ولم يرض بذلك الزوج، والسبب أو العلة المعتمد عليه في الحكم لم يدخل في الظاهر في الحالات التي أجازت بها التفريق في قوانين الأحوال الشخصية هل يمكن عدّ هذا الحكم معتبرًا شرعًا؛ وعلى سبيل المثال: لو أن المرأة طلبت المفارقة بمجرد أنها لا تحب البقاء مع

⁶¹ انظر لبيان هذه القاعدة: الكاساني، بدائع الصنائع، 7/14؛ أحمد جودت باشا والآخرين، مجلة أحكام عدلية (إستانبول: دن، 1300هـ)، 15.

⁶² وقدر أشار إلى ذلك رئيس المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث صهيب حسن في صدد مقارنته أسباب التفريق بين القانون الإنجليزي والشرعية. انظر: صهيب حسن، «التفريق القضائي من خلال قنوات مجلس الشريعة الإسلامية»، 250-253.

⁶³ نظر لأسباب تأخير القضاء في قضايا التفريق في تركيا: T.C. Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı, Türkiye Boşanma Nedenleri Araştırması, 179-180.

⁶⁴ يفهم من نقل وتصوير الأستاذ سالم الشيعي أن هذه الظاهرة موجودة بكثرة في أوروبا، انظر: سالم الشيعي، نظرية القضاء الشرعي خارج ديار الإسلام، 11-12.

⁶⁵ انظر لمشكلة التأخير في صدور الحكم النهائي للطلاق وما بعده من المحاكم الأوروبية: سالم الشيعي، نظرية القضاء الشرعي خارج ديار الإسلام، 35-38؛ الرافعي، أحكام الأحوال الشخصية للمسلمين في الغرب، 629-631.

⁶⁶ فتوى المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث في هذه المسألة كما يلي: «إن الزواج شرعًا ينتهي بالطلاق الذي يوقعه الزوج في حالة كون الروضة طاهرًا طهرًا لم يحصل فيه جماع، ومن تلك اللحظة يبدأ حساب العدة، ولهما الحق أن يتراجعا أثناء تلك العدة إذا كان طلاقًا رجعيًا، فإن لم يراجعهما زوجها حتى انتهت عدتها أصبح الطلاق بائنًا وخرجت المرأة من عصمة الزوج خروجًا كليًا، وبما أن الزوج في الحالة المذكورة مسجل رسميًا وقابل للفسخ من قبل المحكمة، فإنه ينبغي للمرأة مراعاة قوانين البلد بما يخص ذلك، حفظًا للحقوق، ومنعًا للنزاع، وإن كان يحل لها شرعًا الزواج بعد انتهاء العدة». المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، القرارات والفتاوى، رقم الفتوى: 132 (3/24)، 315.

زوجها، كما في قصة امرأة ثابت بن قيس، أو تزوج الرجل من امرأة ثانية بزواج عرفي (بناء على عدم تجويز القانون تعدد الزواج)، وعلمت المرأة بذلك ورفعت الدعوى إلى المحكمة، وقضى الحاكم بالتفريق بجعله ذلك علاقة غير مشروعة للزوج؛ لأنه لا فرق بينه وبين الرنا في نظر القانون في كونه مبرراً كافياً للتفريق.⁶⁷ هل يعتبر الحكم بالتفريق مقبولاً أم لا؟ ومثال آخر: وكما يعلم أن الفقهاء يجيزون تعزير الزوج زوجته لأمور حيث جاء في المتنون المعتمدة في الفقه الحنفي: «وللزوج أن يعزير زوجته لتترك الزينة وترك الإجابة إذا دعاها إلى فراشه وترك الصلاة وترك الغسل من الجنابة وللخروج من بيته».⁶⁸ وإذا لم تتحمل المرأة هذا الموقف من زوجها وفتحت الدعوى في المحكمة وقضت بالتفريق هل يعد تفريقاً مشروعاً؟ وبناء على ذلك هل يجوز لها التزوج من الآخر بعد انتهاء عدتها، والحال أن زوجها مصرّ على أنه لم يطلقها ولا يريد أن يفارقها. ويمكن إكثار الأمثلة على ما قلنا. وفي هذه الحالة يكون أمام المفتي خياران:

الخيار الأول: يفتي بعدم اعتبار هذا التفريق شرعاً، لأن قضاء القاضي هنا يخالف ما ثبت عند المذاهب⁶⁹ وما قرّر في قوانين الأحوال الشخصية، ولأن الحكم به لا يعتمد على سبب مبرر ولا على دليل فلا يجوز إمضاؤه، وكما جاء في الكتب الفقهية: «إذا رفع إلى القاضي حكم حاكم آخر أمضاه إلا أن يخالف الكتاب أو السنة أو الإجماع أو يكون قولاً لا دليل عليه».⁷⁰ هذا بغض النظر عن كون القاضي غير مسلم أو أن أصل القانون ليس بشري. وأيد مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا في مؤتمره الثاني الذي عقده عام 2005⁷¹ ومجمع الفقه الإسلامي بالهند هذا التوجه مع تخصيصهما الحكم على رفع المرأة الدعوى إلى قاض غير مسلم في محاكم البلاد غير الإسلامية وبدون رضا الزوج، وفي هذه الحالة إذا قضت المحكمة بالتفريق فلا يعتد به شرعاً، وللمرأة طلب الخلع أو فسخ نكاحها عبر دار القضاء الشرعي أو المجالس القضائية الشرعية الأخرى.⁷² ويؤيد هذا القرار ما صدر من دار الإفتاء المصرية باسم المفتي علي جمعة جواباً عن سؤال مفاده: «هل يعتبر طلاق المرأة المسلمة بحكم محكمة أوروبية وقاض غير مسلم صحيحاً شرعاً حتى ولو كان هذا الطلاق برغبة من الزوجة فقط؟». جاء في الجواب باختصار: «يشترط أن يكون القاضي مسلماً، لأن تطبيق القاضي على الزوج ولاية، ولا ولاية لغير المسلم على المسلم، فتطبيق القاضي غير المسلم لامرأة مسلمة

⁶⁷ انظر لقرار المحكمة العليا في تركيا في ذلك:

Yarg. 2. E. 2005 / 832, K. 2005 / 2668, T. 23.2.2005.

⁶⁸ الموصلية، الاختيار، 4/102؛ إبراهيم بن محمد الحلبي، ملتقى الأبحر، تحقيق: خليل عمران (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، 375.

⁶⁹ لم أجد استعمال كلمة الشريعة هنا وقلت: «المذاهب»؛ لأن ما لا يرى جائزاً عند الفقهاء اليوم يعد جائزاً غداً مثل وقوع طلاق واحد بتلفظ الثلاث دفعة واحدة، أو عدم اعتداد الطلاق البدعي أو عدم تجويز الزواج لمن لم يبلغ سنّاً معيّنًا وبناء على ذلك كلمة «هذا يخالف الشريعة» كلمة ثقيلة فينبغي أن يقال: يخالف المذهب الفلاني أو المذاهب الأربعة. فكل ما بني على دليل ظني لا ينبغي عدّه مخالفه مخالفاً للشرع، وهذه الملاحظة تنطبق على ما قال الأصوليون؛ فإنهم عرفوا الفقه بالذي طريقه الاجتهاد، كالعلم بأن النية فرض في الوضوء أو مندوب بينما عرفوا الشريعة بما ليس طريقها الاجتهاد، كالعلم بأن الصلوات الخمس واجبة وأن الرنا محرم. انظر: أحمد بن عبد اللطيف الجاوي، حاشية النفحات على شرح الورقات (مصر: مطبعة مصطفى البابي، 1357هـ)، 15.

⁷⁰ علي بن أبي بكر المرغيناني، الهداية في شرح بداية المبتدي، تحقيق: طلاق يوسف (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.)، 3/107.

⁷¹ جاء في قرار المجمع: «فإذا حصلت المرأة على الطلاق المدني فإنها تتوجه به إلى المراكز الإسلامية ليتولى المؤهلون في هذه القضايا من أهل العلم إتمام الأمر من الناحية الشرعية، ولا وجه للاحتجاج بالضرورة للاعتداد بالتطبيق المدني في هذه الحالة لتوافر المراكز الإسلامية وسهولة الرجوع إليها في مختلف المناطق». مجمع فقهاء الشريعة، كتاب المؤتمر الثاني المنعقد في كوبنهاجن 25-22 يونيو 2004 (د.م.، د.ن. 2004)، 39.

⁷² انظر: مجمع الفقه الإسلامي الهند، قرارات وتوصيات (د.م.، د.ن. 2019)، 258.

من زوجها المسلم غير صحيح ولا يعتد به شرعاً...»⁷³ وكما فهم من الجواب أن المفتي لم يفرق بين أن يكون قرار المحكمة موافقاً للشرعية الإسلامية أو غير موافق، وبنى عدم مشروعية القرار على كون القاضي غير مسلم فحسب.

نرى أن القول ببطلان القرار الصادر من القاضي غير المسلم أو المحكمة التي ليست مرجعيتها الشرعية الإسلامية بإطلاقه قابلٌ للنقاش؛ لأن القرار إذا لم يتصادم مع الثوابت الشرعية فإنه حينئذ يعدُّ مؤيداً لما جاء في الشريعة من رعايتها مصالح الناس في معاشهم واستجلاءً للحقيقة وإحقاق الحق وإعطائه لصاحبه. ثم إطلاق القول بالبطلان يتعارض مع تجويز جمهور الفقهاء المعاصرين وبعض المجامع الفقهية التحاكم إلى القوانين الدولية التي لا تتعارض مع الشريعة ولا سيما في النزاعات بين الدول مع العلم أن القضاة في تلك المحاكم ليسوا مسلمين في الغالب حيث قرّر مجمع الفقه الإسلامي الدولي في مؤتمره التاسع: «إذا لم تكن هناك محاكم دولية إسلامية يجوز احتكام الدول أو المؤسسات الإسلامية إلى محاكم دولية غير إسلامية توصلًا لما هو جائز شرعاً»⁷⁴. وبناء على وجوب التفريق بين الحالتين ينبغي ألا يُردَّ القرار بمجرد كون القاضي غير مسلم أو أن القانون لم يعتبر الشريعة مرجعاً من مراجعه. ولعل بهذا العرض لا نحتاج إلى الإشارة أن التحاكم إلى غير المسلم أو إلى قانون لا يعترف بالشريعة الغراء مرجعاً له لا بد أن يبقى في نطاق الضرورة كما نَبه إليه الفقهاء المشاركون في مؤتمر مجمع الفقه الإسلامي الدولي المذكور.⁷⁵ والخلاصة: أن في حالة عدم مصادمة القضاء مع ثابت شرعي ينبغي قبولها والالتزام بها وألا يُردَّ بحجة أن القانون في أصله ليس مأخوذاً من الشريعة أو أن القاضي غير مسلم، وكما قال الأستاذ الكبير خليل كوننج: «إذا استمر الشقاق بين الزوجين ولم تكن هناك محكمة إسلامية فلهما أن يرفعا قضيتهما إلى المحكمة الموجودة في ذلك البلد، ويلتزما ما أصدرته ولا سيما إذا لم يكن هذا القرار الصادر من المحكمة مخالفاً للشرعية، وفيه مصلحة للطرفين. ولا يعتبر كل قرار تصدره المحكمة غير الإسلامية باطلاً في نظر الإسلام»⁷⁶.

الخيار الثاني: يفني باعتداده بشرط عدم مخالفته حكماً ثابتاً في الشريعة أو إجمالاً.⁷⁷ علماً بأن معظم قرارات القضاة -حيثما وُجدوا- في قضايا الطلاق وإن خالفت مذهباً فقهياً توافق مذهباً فقهياً آخر. ثم إن كان القضاء بالتطبيق بني على زواج الرجل ثانية أو تعزيره إياها بسبب مشروع يمكن القول بنفاذه أيضاً لما يأتي:

- فرغ المرأة القضية إلى المحكمة يدل على كراهتها البقاء معه، وكراهية العيش في غالب الأحيان

⁷³ علي جمعة، الفتاوى الإسلامية من دار الإفتاء المصرية (القاهرة: دار الإفتاء المصرية، 2011)، 38/276-278.

⁷⁴ مجمع الفقه الإسلامي الدولي، قرارات وتوصيات، 285-286.

⁷⁵ انظر للفقهاء الذين أيدوا هذا الرأي من المشاركين: مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي، 9/4 (1996)، 368-372، 380-381.

⁷⁶ خليل كوننج، بحوث وآراء فقهية، 103-105. انظر للزوم قضاء الكافر إذا لم يخالف حكمه الشرعية: أبو العباس أحمد بن يحيى الونشريسي، المعيار المعرب والجامع المغرب، تحقيق: محمد حجي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1981)، 10/166. ونقل صهيب حسن عن أشرف علي التهانوي الذي ألف كتابه: الحيلة الناجزة للحليلة العاجزة باللغة الأردية لبيان الحكم الشرعي في حالة عدم وجود قاض مسلم يحل النزاعات الأسرية: أن قضاء غير المسلم وإن وافق قواعد الشرعية يرفض. انظر: صهيب حسن، «التفريق القضائي من خلال قنوات مجلس الشريعة الإسلامية»، 247-248.

⁷⁷ قسم ابن عابدين حكم القاضي إلى ثلاثة فقال: «منه: ما لا يصح أصلاً وإن نفذه ألف قاض، وهو ما خالف كتاباً أو سنة مشهورة أو إجمالاً. ومنه: ما ثبت فيه الخلاف قبل الحكم ويرتفع بالحكم، حتى لو رفع إلى قاض آخر لا يراه أمضاه. ومنه: ما ثبت فيه الخلاف بعد الحكم أي: وقع الخلاف في صحة الحكم به، فهذا إن رفع إلى قاض آخر، فإن كان لا يراه أبطله، وإن كان يراه أمضاه». محمد أمين ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار (بيروت: دار الفكر، 1992)، 3/693.

تؤدي إلى الشقاق والضرر، وهو سبب مقبول في التفريق. إن الزوج بعقده النكاح رسميًا يصير ملتزمًا كل ما لا يخالف الشرع في القانون المرعي في البلد، منه: صلاحية القاضي التفريق إذا وجد سببًا يقره القانون، فيُلزَم بما التزم، ومما التزم عدم الزواج عليها بأخرى، فإذا خالف الشرط ولم ترص به زوجته ورفعت الأمر إلى المحكمة وطلقتها القاضي فينبغي أن يعتبر قضاؤه نافذًا بناء على من يرى أن الشروط التقيدية في عقد الزواج ملزمة⁷⁸ وأن المعروف عرفًا كالمشروط شرطًا، كما أخذ به قانون العائلة العثماني في المادة الثامنة والثلاثين. وهذه النتيجة أمني إلزامية القضاء قال بها فيصل المولي أيضًا؛ فإنه بعد ذكره الحالات التي يمكن تصورها بالنسبة لمن يعيش في بلد قوانينه غير إسلامي وخصَّ حالة كون العقد قد أنشئ في ذلك البلد ووفقًا لقوانينه فقال:

”الحكم بتطبيق القاضي ملزم للطرفين؛ لأنهما عقدا النكاح في هذا البلد، ومقتضى العقد أن يخضع الطرفان لحكم القاضي في التطليق. ثم إن الطلاق يقبل النية، وعندما يجري الرجل عقد زواجه وفق هذه القوانين فهو يعلن صراحة التزامه بها ومن ذلك جعل الطلاق بيد القاضي، وهذا يمكن اعتباره تفويضًا من الزوج. فإذا طلبت الرجعة الطلاق وحكم به القاضي فلا يجوز للزوج أن يتحجج بأن طلاق القاضي غير شرعي؛ لأنه بذلك يناقض العقد الذي تم على أساسه الزواج.“⁷⁹

ومثل ذلك أفتى المجلس الأعلى للشؤون الدينية في تركيا؛ إذ اعتبر تطليق القاضي طلاقًا بائنًا بدون أن ينظر إلى سبب التطليق.⁸⁰ وهناك أمور تالية ينبغي ملاحظتها: أولاً: أن الفتوى بعدم اعتبار تفريق القاضي واقعا يسبب مشاكل عديدة، أهمها الاصطدام بالسلطة؛ لأن عدما صدر من المحكمة غير معتد به يؤدي إلى بلبله في المجتمع.

ثانياً: من المعلوم المشاهد أن التدين في بعض المجتمعات الإسلامية ضعيفة لأسباب كثيرة، وبعض النساء لا يعرفن الأحكام الشرعية كما يليق، وإذا صدر قرار بالتفريق من المحكمة لا يخطر ببالها أن هذا القرار يمكن أن يخالف الشرع، أو لم يكن من حقها رفع طلب الطلاق إلى المحكمة أصلاً، أو كان عليها أن تعرض على زوجها الخلع وترضيه حتى تتخلص من قيد النكاح، وعلى كلى تبرص مدة ثم تتزوج من آخر. وهذه الظاهرة وإن كانت نادرة، لكن يتواجه بها المفتون في تركيا وغيرها حيث يجعل المفتي يبذل جهده ليجد حلاً لتصحيح العقد الثاني، ولا يتمكن من ذلك إلا باعتداد الطلاق الصادر من المحكمة معتبراً وقع به الطلاق شرعاً، وهنا يمكن أن نستأنس بما قضى به علي بن أبي طالب رضي الله عنه حيث روي أن رجلاً خطب امرأة وهو دونها في الحسب فأبت أن تتزوجه، فادعى أنه تزوجها، وأقام شاهدين عند علي، فحكم عليها بالنكاح، فقالت: «إني لم أتزوجه وإنهم شهود زور فزوّجني منه». فقال علي: «شاهدك زوّجك» وأمضى عليها النكاح. وتعليل الفقهاء هذا الحكم بنير طريقنا في الموضوع، وهو أن علياً رضي الله تعالى عنه جعل شهادة الشاهدين إنشاء عقد جديد تحرراً عن الحرام.⁸¹ ونرى أن المفتي إذا وجد طريقاً لتصحيح تصرفات المسلم العاقل

⁷⁸ انظر لأقوال الفقهاء في الموضوع: أبو زهرة، الأحوال الشخصية، 162-157.

⁷⁹ نُقل بالتصرف، انظر: فيصل المولي، ما هو حكم تطليق القاضي غير المسلم، 63-59. وقد أجاب الشيخ بعد ذلك عن سؤال في غاية الأهمية وهو: هل يقع طلاق الزوج في مثل هذه البلاد؛ فأجاب: ”إذا كان الزوجان متفقين على الالتزام بالأحكام الشرعية يكون طلاق الرجل ملزمًا شرعاً ويترتب عليه أحكام العدة... ويجب على الزوجين القيام بالإجراءات الرسمية لتنفيذه قانوناً؛ لأن الاتفاق الشرعي بين الزوجين مكمل للعقد القانوني وليس مناقضاً له. وأما إذا لم يكن بين الزوجين مثل هذا الاتفاق فيعتبر الرجل قد فوّض حقه بالطلاق إلى القاضي وبالتالي فإن إقدامه على الطلاق لا يكون له أي مفعول قانوني؛ لأنه لا يتمتع بهذا الحق، أما من الناحية الشرعية فقد وقع طلاقه؛ لأن تفويضه لا يمنعه من ممارسة هذا الحق فيبقى له أن يطلق...“ وانظر أيضاً: خليل كوننج، بحوث وآراء فقهية، 105-103.

⁸⁰ المجلس الأعلى للشؤون الدينية، الفتاوى، 477.

⁸¹ تناول الفقهاء الحنفية هذا الموضوع تحت عنوان: ”أن قضاء القاضي في العقود والفسوخ بشهود

فعلية أن يرجع إليه وإن كان مرجوحاً وضعيفاً من حيث الأدلة والنظر. ثم لو اعترض أحد على هذا الرأي بأنه حيلة فيسلم له، لكن هذه الحيلة ليست ليتوصل به إلى الحرام؛ بل للتخلص بها من الحرام، وكما لا يخفى أن الفرق بينهما واضح ليس بحاجة إلى بيان مثلما قال أحد العلماء: «إن توجيه العوام إلى اتباع قول من أقوال العلماء أولى من تركهم دارجين على الحرام الصرف، وأن الاحتياط للتجنب عن الحرام أمر مساغ شرعاً».⁸² ولا نحتاج التنبيه إلى أن العمل بهذا الرأي يجب أن يبقى في إطار الحاجة والضرورة، أي: إذا حُسمت القضية في المحكمة، وأما قبل صدور القرار من المحكمة فله كلام آخر سيأتي.

وقبل أن نختم هذه الملاحظة نود أن نذكر ما نقله شمس الأئمة السرخسي (ت. 1090/483م) في المبسوط من مناقب أبي حنيفة، الذي يدل على موقف أبي حنيفة من لزوم إيجاد حل شرعي وحيلة مشروعة يحترز بها من تفسيق المسلم. قال رحمه الله:

• "وقعت لبعض الأشراف بالكوفة، وكان قد جمع العلماء رحمهم الله لوليمته، وفيهم أبو حنيفة، وكان في عداد الشباب يومئذ. فكانوا جالسين على المائدة إذ سمعوا ولولة النساء، فقيل: "ماذا أصابهن فذكروا أنهم غلطوا فأدخلوا امرأة كل واحد منهما على صاحبه ودخل كل واحد منهما بالتي أدخلت عليه". وقالوا: "إن العلماء على ما نادتكم فسلوهم عن ذلك". فسألوا فقال سفيان الثوري رحمه الله: فيها قضى عليّ رضي الله عنه على كل واحد من الزوجين المهز، وعلى كل واحدة منهما العدة، فإذا انقضت عدتها دخل بها زوجها". وأبو حنيفة رحمه الله ينكت بأبعده على طرف المائدة كالمتمفكر في شيء فقال له من إلى جانبه: "أبرز ما عندك هل عندك شيء آخر؟" فغضب سفيان الثوري فقال: "هل يكون عنده بعد قضاء علي" يعني في الوطء بالشبهة، فقال أبو حنيفة: "عليّ بالزوجين". فأتى بهما فسألهما: "هل تعجبك المرأة التي دخلت بها؟" قال: نعم، ثم قال لكل واحد منهما: "طلّق امرأتك طليقة" فطلّقها ثم رَوَّج من كل واحد منهما المرأة التي دخل بها. وقال: "قوما إلى أهلكما على بركة الله تعالى". فقال سفيان: "ما هذا الذي صنعت؟" فقال: "أحسن الوجه وأقربها إلى الألفة وأبعدها عن العداوة. رأيت لو صبر على كل واحد منهما حتى انقضت العدة أما كان يبقى في قلب كل واحد منهما شيء بدخول أخيه بزوجه؟ ولكني أمرت كل واحد منهما حتى يطلق زوجته، ولم يكن بينه وبين زوجته دخول، ولا خلوة، ولا عدة عليها من الطلاق ثم تزوجت كل امرأة ممن وطئها وهي معتدة منه، وعدته لا تمنع نكاحه، وقام كل واحد منهما مع زوجته وليس في قلب كل واحد منهما شيء". فعجبوا من فطنة أبي حنيفة وحسن تأمله.⁸³

ثالثاً: إذا عرضت على المفتي مسألة مفادها أن قاضياً قد حكم بتفريق بين الزوجين، وزعم المفتي أن سبب التفريق لا يدخل في الوهلة الأولى تحت الحالات التي ذكرها الفقهاء المعاصرون في كتب الأحوال الشخصية ينبغي له بذل الجهد لإدخاله تحت الأسباب المشروعة ولا سيما التفريق بالضرر بمفهومه الواسع كما عند المالكية، لكن احترازاً عن تضرر الزوج من الجهة المادية بالإضافة إلى فراق زوجته يحسن للمفتي أن يجمع الطرفين إن أمكن، مع إعلام الرجل أن تطليق القاضي واقع، وأن المرأة لم تعد زوجته بداية من صدور القرار؛ لأنه من المحتمل أن الرجل لو تيقن بأن تفريق القاضي لا اعتداد له شرعاً وأن المرأة لا تزال زوجته يمكن ألا يميل إلى حل، ويؤدي ذلك إلى مشكلة يستعصي حلها. ثم يعرض المفتي على المرأة أن تدفع ما أخذته من المهر إلى زوجها مسترشداً بما روى ابن عباس أنه: «جاءت امرأة ثابت بن قيس بن شماس إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فقالت: "يا رسول الله، ما أنقم على ثابت في دين ولا خلق، إلا أنني أخاف الكفر". فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «فتردين عليه حديثه؟» فقالت: «نعم»، وأمره ففارقها».⁸⁴ وأما إذا كانت المرأة لم تستلم شيئاً من مهرها يطلب المفتي منها أن تتنازل عن حقها في مهره المؤجل، مع

زور هل ينفذ ظاهراً وباطناً؟. انظر للتفصيل: الكاساني، بدائع الصنائع، 16-15/7، الموصلية، الاختيار لتعليل المختار، 2/89.

⁸² أحمد بن محمد أمين الحرائي، الأجوبة النقية عن الأسئلة الفقهية، 271-267/2، انظر أيضاً: علي محي الدين القره داغي، الاجتهاد والفتوى (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2017)، 443-456.

⁸³ السرخسي، المبسوط، 30/243-244.

⁸⁴ البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، تحقيق: محمد زهير (د.م)، دار طوق النجاة، (1422)، الطلاق 12 (5276).

جواز أن يقتي لها بصحة زواجها بعد مضي عدتها.⁸⁵ وبذلك يزول التردد عن احتمال عدم صحة القرار الصادر من المحكمة شرعاً. ومراجعة المرأة الحاصلة على الطلاق من المحكمة المدنية إلى مُفْتٍ أو عالم شرعي فيه فوائد كثيرة شرعاً. حتى لو صدر القرار من المحكمة بناء على طلب الزوج أو أن الزوج قد رضني بمفارقته أمام القاضي؛ لأن القاضي إنما يقضي وفقاً للنصوص القانونية التي تمنح المرأة المطلقة في بعض الحالات حقوقاً ليست لها شرعاً مثل النفقة طيلة الحياة أو تعويضاً مالياً يخرج عن دائرة المقبول لدى المذاهب الفقهية، فيجب عليها أن ترد إلى زوجها السابق ما ليس لها. ولأن القضاء وإن صدر من مُسَلَّم لا يُحَلُّ حالاً ولا يحرم حرماً، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم: «إنكم تختصمون إلي ولعل بعضكم ألحن بحجته من بعض، فمن قضيت له بحق أخيه شيئاً بقوله فإنما أقطع له قطعة من النار فلا يأخذها».⁸⁶

وهذا كله بعد ما صدر الحكم من المحكمة، لكن لو احتكم الطرفان -وهذا واجبهم- إلى مسؤول في الدوائر الإفتائية أو مرجع مؤهل فقهياً في مثل هذه الأمور فهو يرشدهم إلى حكم الشرع، فإذا وافق الطرفان على المعروض يرفعان القضية إلى المحكمة لتوثيق ما اتفقا عليه. وهنا يجدر بنا الإشارة إلى مشكلة يمكن أن تحدث في مثل تلك الحالات وهي: أن من المسلمات الفقهية أن فتوى المفتي ليست مُلزمة، ولا تحل المشكلة في غالب الأحيان بفتواه، ولا سيما لو تعددت المراجع وتوعدت الفتاوى بحسب المذاهب والمشارب، ويبقى المحتكمون والمستفتون في حيرة من كثرة ما سمعوا. وهذا غالباً ما نشاهده هنا وهناك، فيكون أحياناً ما يهدمه المعروفون بالإفتاء أكثر مما يبنون. وحالاً لهذه المشكلة نرى أن لنجاح مراجع الإصلاح والتحكيم والإفتاء لا بد أن توجد آراء ثابتة ومقررة ومختارة مثل قوانين الأحوال الشخصية أو دليل يُرجع إليه في التحكيم والإصلاح، وألا يترك الحكم إلى رأي المفتي/المصلح/المرجع الشخصي⁸⁷ كي لا يقول الناس -وخصوصاً في المجتمعات الغربية- متواضع المعرفة بالإسلام وأسباب تعدد اجتهادات العلماء: إلى أي إسلام تدعوننا إليه، ويمكن أن يحتج بذلك المسؤولون الذين يطالبهم المسلمون أن يمنحونهم حق الاحتكام إلى المجالس الشرعية وأن يكون قرار تلك المجالس مشروعاً لدى قوانين الدولة.

وأما بالنسبة لعد التفريق القضائي فسحاً أو طلاقاً فنرى أن الأفضل عدّه فسحاً وليس طلاقاً بناء على رأي الشافعية (في مواضع جوزوا التفريق فيها) والحنابلة، خلافاً لمعظم قوانين الأحوال الشخصية حيث اعتبرت التفريق القضائي بائناً ما عدا التفريق بعدم الإنفاق؛ وسبب الترجيح: أن بالفسخ تحقق غاية المرأة؛ لأنها كما تتخلص من زوجها بطريق الطلاق البائن تتخلص بالفسخ أيضاً، ولا يحتاج الأمر إلى التطبيق خصوصاً إذا لم يرغب الزوج في مفارقة زوجته مع ملاحظة أن المذاهب الفقهية ليست متفقة على أسباب جواز تفريق القاضي وأن بعضها مصيِّق فيها. ثم إن الطرفين يمكن أن يعزما مرة أخرى أن يعودا إلى الحياة الزوجية ويُجزباها مرة بعد أخرى، وكون التفريق فسحاً لا يحتسب من عدد الطلاقات التي يملكها الزوج يتيح فرصة أخرى لهما، وقد جعل قانون الأحوال الشخصية السعودية كل تفريق بحكم قضائي فسحاً ولا تحسب من التطبيقات الثلاث.⁸⁸ ومع ذلك لا بأس في اعتباره طلاقاً واحداً بائناً، وهو كما قلنا يحقق الغرض من التفريق. وينبغي أن نشير هنا إلى نقطة أخرى يهم المسلمين في الغرب، وهو أن المسلم في تركيا أو في

⁸⁵ هذا ما يطبقه مجلس الشريعة الإسلامية في إنجلترا الذي تأسس عام 1982 من قبل ممثلين لعشرة مراكز وجمعيات إسلامية. ذكر سكرتير المجلس صهيب حسن أن أحكام المجلس ليست ملزمة قانونياً، وأن المجلس يجابه أحياناً مقاومة عنيفة من أحد الطرفين أو تهادياً برفع الدعوى ضد المجلس لدى المحاكم، ومع ذلك له إنجازات أفادت المتخاصمين في بلاد الغرب. انظر: صهيب حسن، "التفريق القضائي من خلال قنوات مجلس الشريعة الإسلامية"، 253-256.

⁸⁶ البخاري، "الشهادات"، 27 (2680).

⁸⁷ وكان القصد من إقامة منتدى الأحوال الشخصية التي مرت ذكرها في مقدمة البحث إيجاد دليل هادٍ للجان التحكيم والإصلاح حتى يكون لديهم مرجع واحد يضم الأحكام الشرعية المرجعية تأخذ منه الجمعيات من مختلف الجنسيات، والأعراق، والمذاهب، والمشارب.

⁸⁸ انظر: المملكة العربية السعودية، هيئة الخبراء بمجلس الوزراء، <https://124.im/IzB4fHY> (الوصول: 10/01/2023).

جمهوريات تابعة لروسيا يمكنهم الرجوع إلى المفتين، والمفتي فيها إنما يفتي على حسب الجانب الديني وبتعبير آخر يخبر الحكم الديني فقط؛ لكن المسلمين في الغرب لا يوجد عندهم مرجع رسمي في الإفتاء. السؤال: ما هو المرجع الإفتائي عندهم؟ وقد أجاب عن ذلك المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي⁸⁹ والمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث⁹⁰ بأن المراكز الإسلامية تتولى هذه المهمة وتقوم بحل المشاكل بين الطرفين هناك، وهذا الجواب يتوافق مع أقوال الفقهاء في وجوب الرجوع إلى الحكم في مثل هذه الظروف.⁹¹

الخاتمة

إن الزواج يعدُّ في نظر الإسلام عبادة فتترتب عليه الأحكام الخمسة التكليفية، وأن الأصل: المحافظة على هذه المؤسسة الحيوية للمجتمع الإنساني برمته بقدر الإمكان، لكن لا تتحقق هذه الرغبة دائماً لاختلاف طبائع الناس، لذلك شرع الإسلام المفارقة بين الزوجين، وأعطى حق الطلاق مبدئياً الزوج مع تحمليه إياه تكاليف مادية تجعله لا يُقدم على الطلاق متى يشاء. وفي المقابل أعطى الزوجة حق طلب الفُرقة بطريق الافتداء، كما منحها حق رفع قضيتها لطلب التطليق إلى الحاكم. وحدود صلاحية الحاكم في التفريق بين الزوجين محل خلاف بين الفقهاء بين تضييق وتوسيع؛ فإن الحنفية لم يعطوا هذه الصلاحية إلا في حالة وجود العيوب التناسلية في الرجل، بينما منحت المالكية حق التطليق للقاضي لأسباب تنصبت إلى تضرر الزوجة، وبها أخذت قوانين الأحوال الشخصية في العالم الإسلامي. وفي الطرف الآخر أن نسبة لا بأس بها من المسلمين يعيشون في دول تحكمها قوانين وضعية سواء كان مطبقوها مسلمين أو غيرهم، وأن بعض القوانين المتعلقة بالتطليق بناء على رغبة الزوجة فيه لا تتوافق في الظاهر مع مقررات الفقه الإسلامي فيطلق القاضي وفقها. وإذا صدر قرار التفريق بينهما ولم يمكن توفيقه مع أسباب التفريق المشروعة في الفقه ظاهراً فإنه لا مجال لرفضه؛ لأن رفع المرأة القضية إلى المحكمة يدل على كراهتها البقاء معه، وكراهية العيش في غالب الأحيان تؤدي إلى الشقاق والضرر وهو سبب مقبول في التفريق؛ ثم إن الزوج بعقده النكاح رسمياً يصير ملتزماً كل ما لا يخالف الشرع في القانون المرعي في البلد، منه: صلاحية القاضي التفريق إذا وجد سبباً يقره القانون، فيلزم بما التزم. وإضافة إلى ذلك أن الفتوى بعدم اعتبار تفريق القاضي واقعاً يسبب مشاكل عديدة، أهمها الاصطدام بالسلطة واحتمال زواج المرأة من آخر بدون تأكيد من موافقة هذا القرار مع الحكم الشرعي. هذا بالنسبة لاعتداد قرار المحكمة بالتفريق مشروعاً، وأما بالنسبة للمرأة الملحة على المفارقة مع رغبة زوجها في استمرار العيش معها، فإذا قضى القاضي بالتفريق يلزمها دفع ما أخذت من المهر أو تتنازل عنه جبراً لما أصاب الزوج من فقد الزوجة وزوال المال.

المصادر والمراجع

- ابن حزم الظاهري، علي ابن أحمد. المحلى للأثار. المجلد 12. بيروت: دار الفكر، د.ت.
 ابن عابدين، محمد أمين. رد المحتار على الدر المختار. المجلد 6. بيروت: دار الفكر، الطبعة 2، 1992.
 ابن عبد السلام، عز الدين بن عبد العزيز. قواعد الأحكام في مصالح الأنام. تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد. المجلد 2. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1991.
 ابن قدامة موفق الدين عبد الله بن أحمد. المغني. المجلد 10 بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1985.
 ابن القيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. زاد المعاد في هدي خير العباد. المجلد 5. بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة 27، 1994.
 ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد. فتح القدير. تحقيق: عقد الرزاق المهدي. المجلد 10. بيروت: دار الكتب العلمية، 2003.
 أبو داود سليمان بن أشعث، السنن. تحقيق: شعيب الأرنؤوط - محمد كامل. المجلد 7. بيروت: دار الرسالة العالمية، 2009.

⁸⁹ انظر: مجمع الفقهي الإسلامي، قرارات في دوراته العشرين 1398 - 1432هـ/1977-2010م. (د.م، د.ن. د.ت.)، 491-492

⁹⁰ انظر: المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، القرارات والفتاوى، رقم الفتوى: 12 (12/1)، 201-202.

⁹¹ ابن الهمام، فتح القدير، 7/264، ابن عابدين، رد المحتار، 5/369.

- أبو زهرة، محمد. الأحوال الشخصية. القاهرة: دار الفكر العربي، د.ت.
- أبو زهرة، محمد. تنظيم الأسرة. القاهرة: دار الفكر العربي، 1976.
- أحمد جودت باشا والآخرون. مجلة أحكام عدلية. إستانبول: د.م.، د.ن.، 1300هـ.
- الأنصاري زكريا بن محمد. أسنى المطالب في شرح روض الطالب. بيروت: دار الكتب العلمية، 2000.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. الجامع الصحيح. تحقيق: محمد زهير. المجلد 8. طرطوق النجاة، 1422، الطلاق 12 (5276).
- البيضا، مصطفى. شرح قانون الأحوال الشخصية السورية. دمشق: من منشورات الجامعة الافتراضية السورية، 2018.
- الجاوي، أحمد بن عبد اللطيف. حاشية النفحات على شرح الورقات. مصر: مطبعة مصطفى البابي، 1357هـ.
- الحراني، أحمد بن محمد الأمين. الأجوبة النقية على الأسئلة الفقهية. المجلد 2. إستانبول: مركز الهاشمية للدراسة، الطبعة 2، 2020.
- حسن صهيبي «التفريق القضائي من خلال قنوات مجلس الشريعة الإسلامية». مجلة المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، 8-9 (حزيران 2006)، 243-268.
- الحلي، إبراهيم بن محمد. ملتقى الأبحر. تحقيق: خليل عمران، بيروت: دار الكتب العلمية، 1998.
- خلاف، عبد الوهاب. الأحوال الشخصية في الشريعة الإسلامية. الكويت: دار القلم، الطبعة 2، 1990.
- الدسوقي، محمد. الأحوال الشخصية في المذهب الشافعي. القاهرة: دار السلام، 2011.
- الدسوقي، محمد بن أحمد. حاشية الدسوقي على شرح الكبير. المجلد 4، بيروت: دار الفكر، د.ت.
- الذهبي، محمد حسين. الأحوال الشخصية بين مذاهب أهل السنة ومذهب الجعفرية. بغداد: شركة الطبع والنشر الأهلية، 1958.
- الرافعي، سالم بن عبد الغني. أحكام الأحوال الشخصية للمسلمين في الغرب. بيروت: دار ابن حزم، 2002.
- الزحلي، وهبة. الفقه الإسلامي وأدلته. المجلد 8. دمشق: دار الفكر، الطبعة 2، 1984.
- زيدان، عبد الكريم. نظام القضاء في الشريعة الإسلامية. بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة 2، 1997.
- الزيلعي، فخر الدين عثمان بن علي. تبين الحقائق شرح كنز الدقائق. المجلد 6. القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، 1313هـ.
- الزرقا، مصطفى أحمد. مشروع قانون الأحوال الشخصية الموحدة. دمشق: دار القلم، 1996.
- السرخسي، محمد بن أحمد. شرح السير الكبير. د.م.، الشركة الشرقية للإعلانات، 1971.
- السرخسي، محمد بن أحمد. المبسوط. المجلد 30. بيروت: دار المعرفة، 1993.
- سر الختم، صلاح الدين والآخرون. التطبيق للضرر في القانون السوداني. الخرطوم: د.ن.، 2020.
- الشافعي، محمد. الزواج وانحلاله في مدونة الأسرة. مراكش: سلسلة البحوث القانونية 24، د.ت.
- شلتوت، محمود. الفتاوى دراسة لمشكلات المسلم المعاصر في حياته اليومية والعامة. القاهرة: دار الشروق، الطبعة 18، 2001.
- الشيخ بدر الدين، محمود بن إسرائيل. التسهيل شرح لطائف الإشارات. تحقيق: مصطفى بولند داداش. المجلد 3. إستانبول: مركز البحوث الإسلامية، 2018.
- الشيخي، سالم عبد السلام. القضاء الشرعي خارج ديار الإسلام تأصيلاً وتنزيلاً. د.م. من إصدارات المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، د.ت.
- الطهطوي، علي أحمد. تنبيه الأبرار بأحكام الخلع والطلاق والظهار. بيروت: دار الكتب العلمية، 2003.
- عبد الحميد، محمد محي الدين. الأحوال الشخصية في الشريعة الإسلامية. القاهرة: دار الكتاب العربي، 1984.
- عبد الله محمد عبد الله. «مبدأ التحكيم في الفقه الإسلامي». مجلة مجمع الفقه الإسلامي، 9/4 (1996)، 109-166.
- العتابي، أحمد بن محمد. جوامع الفقه. إستانبول: المكتبة السليمانية، 1559.
- علي جمعة الفتاوى الإسلامية من دار الإفتاء المصرية. المجلد 39. القاهرة: دار الإفتاء المصرية، 2011.
- الغزالي، محمد بن محمد. الوسيط في المذهب. تحقيق: علي محي الدين القره داغي. إستانبول: دار النداء، 2018.
- العمير، سليمان. تسمية المفتين بأن الطلاق الثلاث بلفظ واحد طلقة واحدة. مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، 1428.

- 1 فيصل المولوي. «ما هو حكم تطبيق القاضي غير المسلم». المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث. (حزيران 2002)، 54-64.
- قانون الأحوال الشخصية الكويتي. الكويت: إصدار وزارة العدل الكويتية، 2011.
- القره داغي، علي محي الدين. الاجتهاد والفتوى. بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2017.
- الكاساني، علاء الدين أبي بكر بن مسعود. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. المجلد 7. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 2، 1986.
- كوننج، خليل. بحوث وآراء فقهية. إستانبول: دار للطباعة والنشر، 2016.
- مجمع فقهاء الشريعة. كتاب المؤتمر الثاني المنعقد في كوينهاجن 22-25 يونيو 2004. د.م.، د.ن. 2004.
- مجمع الفقه الإسلامي. قرارات في دوراته العشرين 1398 - 1432/هـ 1977-2010 م. د.م.، د.ن.، د.ت.
- مجمع الفقه الإسلامي الدولي. قرارات وتوصيات 1406-1444/هـ 2019-1985 م. د.م.، د.ن. الطبعة 2، 2022.
- مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي، 9/4 (1996)، 5-387.
- المجلس الأعلى للشؤون الدينية. الفتاوى مترجم: مصطفى بولند داداش. أنقرة: منشورات رئاسة الشؤون الدينية، 2021.
- المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث. القرارات والفتاوى. النشر: عبد الله الجديع. د.م.، د.ن.، 2019.
- مجمع الفقه الإسلامي الهند. قرارات وتوصيات. د.م.، د.ن.، 2019.
- محمود أسعد والأخرون. حقوق العائلة في النكاح المدني والطلاق. مترجم: شاكر الحنبلي. دمشق: مطبعة الترقى، 1936.
- المرغيناني، علي بن أبي بكر. الهداية في شرح بداية المبتدي. تحقيق: طلاق يوسف. المجلد 4. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.
- الموصلي، عبد الله بن محمود. الاختيار لتعليل المختار. تحقيق: عبد اللطيف محمد. المجلد 5. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 2، 2005.
- الونشريسي، أبو العباس أحمد بن يحيى. المعيار المعرب والجامع المغرب. تحقيق: محمد حجي. المجلد 13. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1981.

KAYNAKÇA

- Abdullah Muhammed Abdullah. “Mebdeü't-tahkîm fi'l-fikhi'l-İslâmî”. *Mecelletü Mecma'i'l-fikhi'l-İslâmî*. 9/4 (1996), 109-166.
- Ahmet Cevdet Paşa vd. *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*. İstanbul: Mektebe-i Osmaniyye, 1305.
- Attâbî, Ahmed b. Muhammed. *el-Fetâva'l-Attâbiyye*. İstanbul: Süleymaniye Ktp., 1559, 1a-245a.
- Aslan, Mehmet Selim. *İslâm Aile Hukuku*. Bursa: Emin Yayınları, 5. Basım, 2022.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Buğâ, Mustafa, *Şerhu Kânuni'l-Ahvâli's-şahşiyeti's-Sûriyye*, Dimaşk: Min menşûrâti'l-câmiâti'l-ifitradîyye, 2018.
- Câvî, Ahmed b. Abdillâfîf. *Hâşiyet'ü-nefehât 'ala şerhi'l-Varakât*. Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî, 1357/1938.
- Ceylan, Ebru. “İsviçre, Fransa, Belçika, İspanya ve İtalya Hukukundaki Boşanma Sebeplerinin Türk Hukukuyla Mukayesesi ve Değerlendirilmesi”. *Uyuşmazlık Mahkemesi Dergisi* 6/12 (2018 Aralık), 315-331.
- Dadaş, Mustafa Bülent. “Kuruluşundan Günümüze Din İşleri Yüksek Kurulu'nun Fetva Siyaseti”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 13/25 (Aralık 2015), 33-74.
- Desûkî, Muhammed. *el-Ahvâli's-şahşiyeye fi'l-mezhebi's-Şâfiî*. Kahire: Dâru's-

selâm, 2011.

Desûkî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Hâşiye 'ale'-ş-Şerhi'l-kebîr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.

Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as. *Sünen*. thk. Şuayb Arvavût - Muhammed Kâmil. 10 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2003.

Ebû Zehre, Muhammed. *el-Ahvâlü's-şahsiyye*. Kahire, Dâru'l-fikri'l-arabî, ty.

Ebû Zehre, Muhammed. *Tanzimü'l-üsre*. Kahire: Dâru'l-fikri'l-arabî, 1976.

Ensârî, Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekerıyyâ b. Muhammed. *Esne'l-me'tâlib şerhu Ravzi't-tâlib*. Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-ilmıyye, 2000.

Halebî, İbrâhim b. Muhammed. *Mülteka'l-ebhur*. Thk. Halil İmrân. Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmıyye, 1998.

Hallâf, Abdülvehâb. *el-Ahvâlü's-şahsiyye fi's-şer'ati'l-İslâmiyye*. Küveyt: Dâru'l-kalem, 2. Basım, 1990.

Harrânî, Ahmed Muhammed Emîn. *el-Ecvibetü'l-nekiyye ani'l-es'ileti'l-fikhiyye*. 2 Cilt. İstanbul: Hâşimî Yayınları, 2020.

Hasan, Suheyb. "et-Tefrikü'l-kazâi min hilâli kanavâti meclisi's-şer'ati'l-İslâmiyye". *Mecelletü'l-Meclisi'l-Avrûbbî li'l-iftâ ve'l-buhûs*. 8-9 (Haziran 2006). 243-268.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Vesît fi'l-mezheb*. thk. Ali Muhyiddîn el-Karâdâğî. 9. Cilt. İstanbul: Dâru'n-nidâ, 2018.

Günenç, Halil. *Buhûs ve ârâ fihkiyye*. İstanbul: Dâr li't-tibâa ve'n-neşr. 2016.

Gürsoy, Kemal Tahir. "Boşanma Hukukunun Tarihi Gelişimine Genel Bir Bakış ve Boşanma Sebeplerinde En Yeni Eğilimler". *Ankara Hukuk Fakültesi (Ellinci Yıl Armağanı 1925-175)*, Ankara: Sevinç Matbaası, 1977, 1-45.

İbn Abdisselâm, Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz. *Qavâ'idü'l-ahkâm fi meşâlihi'l-enâm*. Thk. Tâhâ Abdurrahmân. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-küllıyyâti'l-Ezherıyye, 1991.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn, *Reddü'l-muhtâr*. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-fikr, 2. Basım, 1992.

İbn Hazm ez-Zâhirî, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. *el-Muhallâ bi'l-âşâr*. 12 Cilt. Beyrût: Dâru'l-fikr. ts.

İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid. *Fethü'l-ğadir li'l-'âcizi'l-fakîr*. thk. Abdürrezzâk el-Mehdî. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-ilmıyye, 2003.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr. *Zâdü'l-me'âd fi hedyi hayri'l-ibâd*, thk. Şuayb Arnavut ve diğr. 7 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1994.

İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed. *el-Muğni*. Beyrût: Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî, 1985.

Kânünü'l-Ahvâlü's-şahsiyyeti'l-Kuveyti. Kuveyt: Isdâru vizâratı'l-adl, 2011

Karâdâğî, Ali Muhyiddîn. *el-İctihâd ve'l-fetvâ*. Beyrût: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2017.

Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâ'î'u's-şanâ'i fi tertibi's-şerâ'i*. 7 Cilt. Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmıyye, 2. Basım. 1986.

Cemil Liv, "İslâm Aile Hukukunda Boşama Yetkisinin Kullanım Şekline Devletin Müdahalesi", *Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2020), 567-590.

Mahmûd Esad vd. *Hukûku'l-âile fi'n-nikâh ve't-talâk*. çev. Şâkir el-Hanbelî. Dimaşk: Matbaatü't-terakkî. 1936.

el-Meclisü'l-'alâ li's-şüûni'd-diniyye. *el-Fetâvâ*. çev. Mustafa Bülent Dadaş. Ankara: Menşûratu riâseti's-şüûni'd-diniyye, 2021.

el-Meclisü'l-avrûbbi li'l-iftâ ve'l-buhûs. *el-Fetâvâ ve'l-ķarârât* (1917-2010). Nşr. Abdullâh el-Cüdey'. b.y.: y.y., 2019.

Mecma'î'l-fiķhi'l-İslâmî el-Hind. *Ķarârât ve tevşiyât*. b.y.: y.y., 2019.

Mecma'î'l-fiķhiyyi'l-İslâmî'. *Ķarârât* (fi devrâtihî'l-'iştirin). b.y.: y.y., ts.

Mecma'î'l-fiķhi'l-İslâmî ed-Devlî. *Ķarârât ve tevşiyât*. b.y.: y.y., 2. Basım, 2022.

Mergînânî, Burhânüddîn Ali b. Ebî Bekr. *el-Hidâye fi şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*. thk. Talâl Yûsuf. 4. Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-arabî. Ts.

Mevlevî, Faysal. "Mâ hüve hükmü tatlıki'l-kâzî ğayri'l-müslim". *Mecelletü'l-Meclisi'l-Avrûbbi li'l-iftâ ve'l-buhûs*. 8-9 (Haziran 2006), 54-64.

Mevsilî, Ebû'l-Fazl Abdullâh b. Mahmûd. *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*. Thk. Mahmûd Ebû Dakîka. Kahire: Matbaatü'l-Halebî, 1937.

Muhammed Muhyiddîn b. Abdilhamîd. *el-Ahvâlü's-şahşiyye fi's-şer'ati'l-İslâmiyye*. Kahire: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, 1984.

Râfî, Sâlim. *Ahkâmu'l-Ahvâlü's-şahşiyye li'l-müslimîn fi'l-ğarb*. Beyrût: Dâru İbn Hazm. 200.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrût: Dâru'l-ma'rife, 1993.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl. *Şerhu's-Siyeri'l-kebir*. b.y.: eş-Şeriketü's-şarkiyye li'l-'ilanât, 1971.

Sirrü'l-Hatem, Salâhuddin vd. *et-Tatlik li'd-darar fi'l-kânûni's-Sûdânî*. Hartum: yy., 2020.

Şâfî, Muhammed. *ez-Zevâc ve inhilâluh fi müdevveneti'l-üsre*. Merrakeş: Silsiletü'l-buhûsi'l-kânuniyye 24, ts.

Şeltût, Mahmûd. *el-Fetâvâ*. Kahire: Dâru's-Şurûk, 2001.

Şeyh Bedreddin, Mahmûd b. İsrâil. *et-Teshîl şerhu Letâif'l-işârât*, thk. Mustafa Bülent Dadaş. 3 Cilt. İstanbul: TDV Yayınları, 2018.

Şeyhî. Sâlim. *el-Kazâu's-şerî hârici'd-diyâri'l-İslâmiyye te'silen ve tenzile*. by.: Mîn isdârâtü'l-Meclisi'l-Avrûbbi li'l-iftâ ve'l-buhûs. ts.

Tahtâvî, Ali Ahmed. *Tenbîhü'l-ibrâr bi ahkâmi'l-hul' ve't-talâk ve'z-zihâr*. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2003.

T.C. Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı. *Türkiye Boşanma Nedenleri Araştırması 2014*. İstanbul: Çizge Tanıtım, 2015.

Umeyr, Süleymân. *Tesmiyetü'l-müftîn bi enne't-talâka's-selâse bi lafzin vâhidin talkatün vâhîde*. Mekke: Dâru âlemi'l-fevâid, 1428.

Venşerîsî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ. *el-Mî'yârü'l-mu'rib ve'l-câmi'u'l-muĝrib 'an fetâvâ 'ulemâ'i İfrîkıyye ve'l-Endelüs ve'l-Maĝrib*. Thk. Ahmed b. Muhammed el-Bûazzâvî vd. 13 Cilt. Beyrût: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1981.

Yargı, Mehmet Ali - Durmuş, Ensar. "1917 Tarihli Osmanlı Hukûk-i Âile Kararnamesi'ne Yöneltilen Eleştiriler". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (Haziran 2019), 312-363.

Yücel, Fatih. "Fetvanın Değişim Gereklilerine Güncel Bir Bakış -Din İşleri Yüksek Kurulu Karar ve Fetvaları Örnekligi-". *Diyanet İlmî Dergi* 58 (2022), 1125-1156.

Zehebî, Muhammed Hüseyin. *el-Ahvâlü's-şahşiyye: beyne mezâhibi Ehli's-sünne ve mezhebi'l-Ca'feriyye*. Bağdat: Şeriketü't-tab' ve'n-neşr, 1958.

Zeydân, Abdülkerim. *Nizâmü'l-każâ' fi's-şerî'ati'l-İslâmiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2. Basım, 1997.

Zeylaî, Fahrüddin Osmân b. Alî. *Tebyinü'l-hakâ'ik*. 6. Cilt. Kahire: el-Matbaatü'l-kübra'l-emîriyye, 1313/1895.

Zerkâ, Mustafa Ahmed. *Meşrû' kânuni'l-ahvâli's-şahsiyye'l-muvahhed*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1996.

Züheylî, Vehbe. *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletuhû*. 8 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-fıkr, 2. Basım, 1985.

Mevzuat Bilgi Sistemi. "Türk Medeni Kanunu". Erişim 11 Ocak 2023. <https://124.im/P2nS>

موقع الجزيرة. الوصول 7 يناير 2023. <https://124.im/sNj>

موقع الجزيرة. الوصول 4 حزيران 2023. <https://124.im/ikDTK>

المملكة العربية السعودية. «موقع هيئة الخبراء بمجلس الوزراء». الوصول 01 يناير 3202. [/mi.421//:sptth](https://mi.421//:sptth). YHf4BzI

المملكة العربية السعودية. «هيئة الخبراء بمجلس الوزراء». الوصول 01 يناير 3202. [/mi.421//:sptth](https://mi.421//:sptth). YHf4BzI

SÛFÎ KAVRAMININ TANIMI VE SÛFINİN ÖZELLİKLERİNE CEMÂL HALVETÎ'NİN RİSÂLE-İ SÛFİYYE ADLI ESERİ BAĞLAMINDA BİR BAKIŞ

A LOOK AT THE DEFINITION OF THE CONCEPT OF SUFI AND CHARACTERISTICS OF THE SUFI IN THE CONTEXT OF CEMAL KHALWATI'S RISALAH AS-SUFİYYA

Geliş Tarihi: 04.01.2023 Kabul Tarihi: 01.06.2023

✉ MAHMUT ULU
DR. ÖĞR. ÜYESİ
AKSARAY ÜNİVERSİTESİ
İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ
orcid.org/0000-0002-3030-0827
mahmut.uluhotmail.com

ÖZ

Cemâl Halvetî velüd mutasavvıflardan biridir. Eserlerinde genellikle sûre ve âyetlerin îşâri tefsir ve yorumları, kırk hadis geleneğinde olduğu gibi bazı hadislerin şerh ve izahı, zikir ve uygulama şekilleri; kelime-i tevhid, etvâr-ı seb'â, tarikatın âdâb ve erkâmı gibi konulara yer vermiştir. Tarikat faaliyetleri çerçevesinde ilmi ve uygulamaya dönük mezkûr konular yanında uygulayıcı konumunda bulunan ve tarikatların insani unsurlarından olan sùfilere de değinen Cemâl Halvetî, *Risâle-i sùfiyye* adlı eserinde sùfi kavramının tanımı ve bir sùfinin hangi vasıflara sahip olması gerektiği hususlarını etraflıca ele almıştır. Cemâl Halvetî mezkûr eserinde sùfinin tanımını manzum bir şekilde yapmıştır. Ona göre sùfilğin temel şartı zühd, fakr, sıdk ve aşk ehli olmaktır. Bunun yanında sùfi zâhir ve bâtın temizliğine özen göstermeli, şer'î hükümlere azami riayet etmelidir. Dolayısıyla yaptığı tanımlamanın temelini de bu kavramlar oluşturmaktadır. Cemâl Halvetî'nin yaptığı sùfi tanımının esasen sadece tarikat ehliyle ilgili bir insan modeli çizmek yerine genel itibarıyla güzel ahlâklı insan modeli olduğu söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Sùfi, Sùfi Tanımı, Cemâl Halvetî, *Risâle-i sùfiyye*.

ABSTRACT

Jamal Khalwati is among the most productive sùfis. In his works, he generally included topic such as the ishâri exegesis and interpretation of sûrahs and verses, the reservation and explanation of some hadiths as in the tradition of forty hadiths, dhikr and its forms of practice; kalimah al-tawhid, athwâr al-sab'a, and the etiquette and manners of the tariqah. In addition to the aforementioned scholarly and practical issues within the framework of tariqah activities, Jamal Khalwati also touched upon sùfis, who are the practitioners and human elements of tariqahs, in his work titled *Risalah al-Sufiyyah*, he dealt in detail with the definition of the concept of sùfi and the qualities a sùfi should possess. In the aforementioned work, Jamal Khalwati defined the definition of a sùfi in verse. According to him, the basic condition of being a sùfi is to be a person of zuhd, faqr, faithfulness and love. In addition, the sùfi should pay attention to the purity of the inner and outer worlds and observe the rules of the shari'ah to the utmost. Therefore, these concepts form the basis of his definition. It can be said that Jamal Khalwati's definition of a sùfi is essentially a model of a person with good morals in general, rather than a model of a person who is only a follower of the tariqah.

Keywords: Sùfism, Sùfi, Sùfi Definition, Jamal Khalwati, *Risalah al-Sufiyya*.

SUMMARY

Jamal Khalwati is among the most productive *sūfī*s. In his works, he generally included topics such as the *ishāri* exegesis and interpretation of *sūrah*s and verses, the reservation and explanation of some *hadith*s as in the tradition of forty *hadith*s, *dhikr* and its forms of practice; *kalimah al-tawhid*, *athwār al-sab'a*, and the etiquette and manners of the *tariqah*. In addition to the aforementioned scholarly and practical issues within the framework of *tariqah* activities, Jamal Khalwati also touched upon *sūfī*s, who are the practitioners and human elements of *tariqah*s, in his work titled *Risalah al-Sūfīyah*, he dealt in detail with the definition of the concept of *sūfī* and the qualities a *sūfī* should possess. In the aforementioned work, Jamal Khalwati defined the definition of a *sūfī* in verse. According to him, the basic condition of being a *sūfī* is to be a person of *zuhd*, *faqr*, faithfulness and love. In addition, the *sūfī* should pay attention to the purity of the inner and outer worlds and observe the rules of the *shari'ah* to the utmost. Therefore, these concepts form the basis of his definition. It can be said that Jamal Khalwati's definition of a *sūfī* is essentially a model of a person with good morals in general, rather than a model of a person who is only a follower of the *tariqah*.

Jamal Khalwati's concept of the *sūfī* and his definition based on this concept are discussed in detail. The author begins the chapter on the *sūfī* and *sūfism* with the questions of who is the "*zāhid*" and then the "*faqir*". He also asked for Allah's help by mentioning the name "*Mannān*" and stated that *sūfism* will be evident with the mote of His help. It is understood that the author, who was a scholar before turning to *Sufism*, drew attention to the issues he would address by asking questions about the subject at the very beginning of the chapter, and it is seen that he used the question-answer technique as a teaching method.

The definitions of *sūfī* are discussed in the treatise starting from the fifty-first couplet and the characteristics of a *sūfī* are discussed starting from the sixty-fifth couplet of the treatise. In the treatise, the definitions of a *sūfī* and the characteristics of a *sūfī* are discussed in forty-two couplets. Jamal Khalwati utilized figurative stories, similar to the methodology of his

other works, in order to reveal the qualities that should be present in a sūfī and to make the path that will enable the sālik to reach the level of tahqīq more comprehensible.

According to Jamal Khalwati, a sūfī is a person of zuhd and faqr, who shows no interest in the world's blessings, and who has no desire for them. According to him, a sūfī is distant from the world, standoffish towards the opportunities offered by the world, and indifferent to the world's attractions. In fact, this distance was given so much importance that he compared the sūfī to a dervish who was stripped of his clothes, and said that the sūfī should be freed from the domination of attire like a dervish. However, the sūfī's escape from the rush of existence is not only about being free of what he has in the outside world or his clothes. In addition to all these, the sūfī should also be in a state of physical condition; he should not throw his body on the path of destruction and see his outward appearance as a being. In addition to all these, the Sufi, who does not have a concern for profit and loss in the field of existence, should not tie the condition of survival to the opportunities offered by the world. He should minimize his eating and drinking and make sure that there is a limit to what he eats and drinks.

The concept of the nafs, which Sufis emphasize, is also an important part of Jamāl Khalwatī's definition of Sufism. As Abu Suleiman Darānī says, he must act contrary to the nafs' desire for arrogance and make it incapable of arrogance. In doing so, there are undoubtedly procedures he should follow. First of all, in order to be successful in the struggle with the nafs, the sūfī must know it. Once he knows the nafs, he should fight it as if it were some kind of enemy, oppressor, traitor and deceiver. He should not be deceived by its eloquent speeches, but should continue the struggle as one would against an enemy who speaks false but ornate words. The nafs must be subjugated by finding evidence against its tricks and catching it red-handed, and subduing it with its own guilt. Moreover, this struggle should be done in a way that the Qur'an and the Sunnah indicate and command. In order to be successful in this struggle, the sūfī must weaken the nafs and engage in activities that will break its resistance.

GİRİŞ

Cemâl Halvetî (ö. 899/1494) gerek hayatı gerekse eserleri üzerinde fazlaca çalışma yapılan sûfilerdendir. Bunda Anadolu tasavvuf anlayışına yaptığı katkı ve tasavvufun teorik ve pratik yönüne ilişkin yazdığı eserlerin tesirinin olduğunu söylemek mümkündür. Tespit edilebildiği kadarıyla otuza yakın eserle velûd müellif sûfilerden kabul edilmektedir. Osmanlı Anadolu'sunda tasavvufî faaliyetlerin yoğunlaştığı, yeni tarikatların kurulduğu, önceden kurulmuş tarikatların müntesiplerinin geldiği ve yaygınlık kazandığı bir dönemde yaşayan Cemâl Halvetî, ilerleyen süreçte oldukça yaygınlık kazanacak Halvetiyye tarikatının ana kollarından birini kurmuştur. Onun bahsi geçen bu yönleri yanında gerek Kur'an ve hadislere gerekse tarikat âdâb ve erkânına ilişkin eserler vermesi onu araştırmacıların ilgi odağı haline getirmiştir.

Cemâl Halvetî eserlerinde âyet ve hadislerin tefsiri, etvâr-ı seb'a, nefsin mertebeleri gibi konu ve kavramların yanında sûfî tanımına da yer vermiştir. Özellikle *Risâle-i sûfiyye* adlı eserinde çeşitli tasavvufî konuları ele almanın yanında sûfî tanımlarından ve sûfide bulunması gereken özelliklerden etraflıca bahsetmiştir. Tasavvufun adeta manzum tanımını yapan Dede Ömer Rûşenî (ö. 892/1487)¹ ve Olanlar Şeyhi İbrahim Efendi (ö. 1065/1655)² de olduğu gibi Cemâl Halvetî mezkûr eserinde sûfinin tanımını manzum bir şekilde yapmıştır.

Müellifin mezkûr eseriyle ilgili bir yüksek lisans tezi³ hazırlanmış, bu çalışmada eserin genel tasavvufî içeriği ele alınmıştır. Eserin sûfî tanımı bölümüne değinilmekle birlikte etraflıca bir sûfî tanımı ve tahlili yapılmamıştır.

¹ Necip Fazıl Şenarşlan, *Rûşenî Dede Ömer Aydınî Külliyyâtı (Misikin-Nâme, Şobân-Nâme, Der Kasemiyât ve Münâcât, Der Medh-i Mesnevî-i Ma'nevî- Mevleviyyet, Ney-Nâme, Kalem-Nâme, Divan) Dil İncelemesi-Metin-Dizin* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, 2020), 16-17.

² Nihat Azamat, "İbrahim Efendi Olanlar Şeyhi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/299.

³ Niyazi Elmas, *Cemâl Halvetî ve Risâle-i sûfiyye Adlı Eseri* (Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü, 2021).

Konu özelinde yapılan bir diğer çalışma ise “Türk Edebiyatında Manzum Tasavvuf Tarifleri: Tasavvufnâmeler” isimli çalışmadır. Burada Dede Ömer Rûşenî, Cemâl Halvetî, İbrahim Efendi, Sadık Kemal (16. asır), Kadızâde Mehmet Efendi (ö. 1045/1636) gibi müelliflerin eserlerindeki manzum tasavvuf tanımı örneklerine yer verilmiştir.⁴

Bu çalışmada ise Cemâl Halvetî'in sûfî kavramı ve bu kavrama dayalı yapmış olduğu tanımlama etraflıca ele alınmıştır. Müellif, sûfiyi ve sûfilîği ele aldığı bölüme önce “zâhid” ardından “fakir” kimdir, sorularıyla başlamıştır. Ayrıca “Mennân” ismini zikrederek Allah'tan yardım istemiş, O'nun yardımının zerresiyle sûfilîğin aşikâr olacağını belirtmiştir.

Çalışmanın odaklandığı konu olan sûfî tanımları risalede “*Dinle imdi sûflikden bir beyân / Zâhir olsun görünüz onu 'ayân*” beytiyle elli birinci⁵, sûfide bulunması gereken özellikler ise “*Dinle imdi sûfî kime denilir / Kimolar neydüğüne feyz denilir*”⁶ beytiyle risâlenin atmış beşinci beytinden itibaren ele alınmıştır. Risalede sûfî tanımları ve sûfide bulunması gereken özellikler kırk iki beyitte işlenmiştir. Cemâl Halvetî sûfide bulunması gereken hasletleri ortaya koymak ve sâlikin tahkik mertebesine erişmesine olanak sağlayacak yolun daha anlaşılır olması için, diğer eserlerindeki usule benzer şekilde temsili hikâyelerden istifade etmiştir.⁷

1. Ana Hatlarıyla Müellifin Hayatı ve Eserleri

Daha çok Çelebi Halife olarak meşhur⁸ olan Cemâl Halvetî'nin asıl adı eserlerinden anlaşıldığı üzere Muhammed b. Mahmud, lakabı Cemâlî'l-Halvetî, mahlası ise Cemâlî'dir.⁹ Amasya, Konya kadılığı yapan ve Zinciriye Medresesi'nde¹⁰ müderris olan Cemâleddîn Aksarâyî'nin (ö. 791/1388-89) torunudur.¹¹ Kaynaklarda soyunun Hz. Ebû Bekir'e dayandığı kaydedilmiştir.¹²

⁴ Emine Yeniterzi, “Türk Edebiyatında Manzum Tasavvuf Tarifleri: Tasavvuf-nâmeler”, *Tasavvuf Araştırmaları Dergisi* 1/2 (Kasım 2022), 145-163.

⁵ Cemâl Halvetî, *Risâle-i sûfiyye* (Millî Kütüphane, Yazmalar, A3264), 116a.

⁶ Cemâl Halvetî, *Risâle-i sûfiyye* (Millî Kütüphane, Yazmalar, A3264), 116a.

⁷ Elmas, *Cemâl Halvetî ve Risâle-i sûfiyye Adlı Eseri*, 29-30.

⁸ Yusuf b. Yakub, *Tezkire-i Halvetiyye* (Süleymaniye Kütüphanesi, Esat Efendi, 1372), 9b.

⁹ Cemâl Halvetî, *Envâru'l-kulûb* (Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail Efendi, 686), 163b; Cemâl Halvetî, *Te'vilât'ü erbaîne hadîsen* (Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail Efendi, 686), 138b; Cemâl Halvetî, *Kitâb-ı habbeti'l-muhibbe* (Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail Efendi, 686), 11a.

¹⁰ Zinciriye Medresesiyle ilgili bk. İbrahim Hakkı Konyalı, *Âbideleri ve Kitâbeleri İle Niğde Aksaray Tarihi* (İstanbul: Fatih Yayınevi Matbaası, 1974), 1/1334-1363.

¹¹ Mahmud Cemâleddîn Hulvî, *Lemezât-ı Hulviyye ez Lemeât-ı Ulviyye*, çev. Mehmet Serhan Tayşi (İstanbul: Semerkant Yayınları, 2013), 408.

¹² Yusuf b. Yakub, *Tezkire-i Halvetiyye* (Esat Efendi, 1372), 9b; Hüseyin Efendi Aynansarâyî, *Hadîkatü'l-Cevâmi'*, çev. Ahmet Nezih Galitekin (İstanbul: İşaret Yayın-

Cemâl Halvetî, doğduğu şehir olarak da kaydedilen Aksaray'da ilk eğitimini alırken, Konya'da devam ettiği medrese eğitimini İstanbul'da tamamlamıştır. Yoğun bir ilmî süreç geçirdikten sonra¹³ müderrislik yaptığı belirtilen Cemâl Halvetî, tasavvuf ilimleri yanında, tefsir, hadis, te'vil gibi ilimlerdeki kemâli sebebiyle “zamanının Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'si (ö. 638/1240)” olarak nitelenmiştir.¹⁴ Bir süre müderrislik yaptıktan sonra tasavvufa yönelen¹⁵ ve Pir Muhammed Bahaeddîn Erzincânî'nin (ö. 879/1474) terbiyesinde sülûkunu tamamlayan Cemâl Halvetî, irşad vazifesıyla Tokat'a gitmiştir.¹⁶ Bir süre Tokat'ta faaliyette bulunduktan sonra Amasya'ya geçmiştir.¹⁷ Daha sonra İstanbul'a giderek¹⁸ kısa bir süre Gül Camiinde olmak üzere,¹⁹ Koca Mustafa Paşa'nın (ö. 918/1512), Yedikule Semtinde bulunan Kızlar Kilisesi'nin tadilatıyla teşekkül ettirdiği hankâhta irşad faaliyetlerini sürdürmüştür.²⁰ Ömrünün son demlerinde

ları, 2001), 222; Sâdık Vicdâni, *Tomâr-ı turûk-u 'alîyye*, çev. İrfan Gündüz (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1995), 205.

¹³ İsamuddin Ebü'l-Hayr Ahmed Taşköprülüzâde, *eş-Şakâiku'n-nu'maniyye fi ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye (Osmanlı Bilginleri)*, çev. Muharrem Tan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 162; Hulvî, *Lemezât-ı Hulviyye ez-Lemeât-ı Ulviyye*, 408; Yusuf Küçükdağ, *Cemâlî Ailesi* (Aksaray: Aksaray Belediyesi Yayınları, 2017), 11-12.

¹⁴ Osmânzâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, çev. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2006), 3/325.

¹⁵ Molla Câmî, *Nefahâtü'l-üns min hadarâti'l-kuds*, çev. Mahmud Lâmiî Çelebi (İstanbul: Huzur Yayınevi, 2016), 765-766; Yusuf b. Yakub, *Tezkire-i Halvetiyye* (Esat Efendi, 1372), 10b; Gelibolulu Mustafa Âli, *Kühü'l-Ahbar*, çev. M. Hüdaî Şentürk (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2003), 2/245; Mehmed Efendi Mecdî, *Hadâiku's-Şakâik*, çev. Abdulkadir Özcan (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 248; Hoca Sadettin Efendi, *Tâcü'l-tevârih*, çev. İsmet Parmaksızoğlu (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979), 5/206; İbrahim Hâs Halvetî, *Tezkiretü'l-Hâs (Erenler Kitabı)*, çev. Mustafa Tatçı (İstanbul: H Yayınları, 2017), 315.

¹⁶ Halvetî, *Tezkiretü'l-Hâs (Erenler Kitabı)*, 315; Ayvansarâyî, *Hadikatü'l-Cevâmi'*, 222; Rahmî Serin, *İslâm Tasavvufunda Halvetîlik ve Halvetiler* (İstanbul: Petek Yayınları, 1984), 99; Küçükdağ, *Cemâlî Ailesi*, 17.

¹⁷ Ayvansarâyî, *Hadikatü'l-Cevâmi'*, 222; M. Kemâleddin Harîrizâde, *Tibyânü vesâ'ili'l-hakâik fi beyâni selâsili't-tarâ'ik* (Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, 430), 1/245.

¹⁸ Yusuf b. Yakub, *Tezkire-i Halvetiyye* (Esat Efendi, 1372), 11b; Ahmed Münib Bandırmalîzâde, *Mir'atü't-turuk* (İstanbul: Celil Efendi Matbaası, 1306), 33; Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtü'l-fuâd*, çev. Yakub Kenan Necef Zade (İstanbul: Neşriyat Yurdu, 1967), 149; Mehmet Tahir Efendi Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, çev. A. Fikri Yavuz - İsmail Özen (İstanbul: Meral Yayınları, ts.), 1/80.

¹⁹ Küçükdağ, *Cemâlî Ailesi*, 21; Muharrem Çakmak, *Anadolu'da Halvetîlik Cemâl Halvetî ve Cemâliyye* (Malatya: Huzur Ciltevi, 2015), 92; Reşat Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf Anadolu'da Sufiler Devlet ve Ulema XV. Yüzyıl* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 44.

²⁰ Yusuf b. Yakub, *Tezkire-i Halvetiyye* (Esat Efendi, 1372), 12b; Âli, *Kühü'l-Ahbar*, 2/247; Hulvî, *Lemezât-ı Hulviyye ez-Lemeât-ı Ulviyye*, 415; Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtü'l-fuâd*, 149; Hüseyin Efendi Ayvansarâyî, *Mecmuâ-i Tevârih* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1985), 259.

müridleriyle Hacca giderken²¹ 903/1497 yılında Tebük koruluğunda vefat etmiştir. Vasiyeti üzerine hac yolu olan bu güzergâha defnedilmiştir.²²

Otuza yakın eser telif eden Cemâl Halvetî, eserlerinden ve kayıtlardan anlaşıldığı üzere velûd mutasavvıflardan biridir. Eserlerinde çoğunlukla sûre ve âyetlerin işârî tefsir ve yorumları, seçtiği kimi hadislerin şerhedilmesi, tarikatının zikir ve uygulama şekilleri ile âdâb ve erkânı, kelime-i tevhid ve etvâr-ı seb'a gibi konular üzerinde durmuştur.²³

2. Kavramsal Çerçeve ve *Risâle-i sûfiyye'ye Dair*

Kişiyi güzel ahlâk sahibi yapmayı amaçlayan tasavvufun belki de bu amaca uygun olmak üzere en isabetli tanımlarından biri Kettânî'nin "Tasavvuf ahlâktır. Ahlâken senden önde olan tasavvuf bakımından da önde olur." ifadesidir. Bu yönüyle tasavvuf ehli olarak da ifade edilebilecek sûfiler her türlü güzel ve ulvî hasleti tercih edip²⁴ çirkin ve bayağı olanlardan uzak durmalıdır.²⁵ Tasavvuf yolunda karar kılanlara sûfi denmiştir. Sûfi isminin çeşitli kök kelimelerden türediğini ileri sürenler olmuştur. Suffa, safa, saff, sûf gibi kelime kökleri bunlardan olmakla birlikte ünlü tasavvuf yazarı Kelâbâzî (ö. 380/990) ve müellif bir sûfi olan Kuşeyrî (ö. 465/1072) bu kelimenin Arapça olduğunu gösteren, herhangi bir kıyas ve kökün mevcut olmadığını belirtmişlerdir. Bunun aksine bu kelimenin herhangi bir lafız kıyasına ve iştikaka mecbur olmaya ihtiyaç hissetmeyecek kadar meşhur olduğunu kaydetmişlerdir.²⁶ Hucvirî'nin (ö. 465/1072) kayıt ve tespitleri de Kelâbâzî ve Kuşeyrî'den farklı değildir.²⁷ Kelâbâzî sûfiyi nefisini dünyadan uzaklaştırmış, onunla ilgisini kesmiş, yaptığı muamelelerde ihlaslı, kalbini

²¹ Âlî, *Künhü'l-Ahbar*, 2/248; Hulvî, *Lemezât-ı Hulviyye ez Lemeât-ı Ulviyye*, 418; Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtü'l-fuâd*, 149.

²² Yûsuf b. Yakûb, *Tezkire-i Halvetiyye* (Esat Efendi, 1372), 14; Hulvî, *Lemezât-ı Hulviyye ez Lemeât-ı Ulviyye*, 418; Âlî, *Künhü'l-Ahbar*, 2/248; Vicdâni, *Tomâr-ı turûk-u 'aliyye*, 247; Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 325; Vicdâni, *Tomâr-ı turûk-u 'aliyye*, 207.

²³ Mahmut Ulu, *Osmanlı Toplumunda Halvetilik ve Halvetîler IX/XV. Asır* (Ankara: Berikan Yayınları, 2022), 153-164.

²⁴ Ebû Bekir Muhammed b. İshâk Buhârî Kelâbâzî, *Ta'arruf (Doğuş Devrinde Tasavvuf)*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021), 60.

²⁵ Abdülkerim Kuşeyrî, *er-Risâle (Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyrî Risâlesi)*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 368-369; Ebû Hafs Şihâbüddin Ömer Sühreverdi, *Avârîfu'l-maârif (Tasavvufun Esasları)*, çev. Hasan Kâmil Yılmaz - İrfan Gündüz (İstanbul: Vefa Yayıncılık, 1990), 62; Hâce Abdullah el-Ensârî Herrevî, *Menâzilü's-sâirîn (Tasavvufta Yüz Basamak)*, çev. Abdurrezzak Tek (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2019), 100; Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Cevâmiu âdâbi's-sûfiyye (Sûfilerin Edepleri)*, çev. Cemal Aydın (İstanbul: Sufi Kitap, 2021), 18.

²⁶ Kelâbâzî, *Ta'arruf (Doğuş Devrinde Tasavvuf)*, 59-64; Kuşeyrî, *er-Risâle (Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyrî Risâlesi)*, 367.

²⁷ Ali b. Osman Cüllâbî Hucvirî, *Keşfü'l-mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020), 95.

ve sırrını saflaştırmış ve fazilet yarışında önde olan şekilde tanımlamıştır.²⁸ Bunun yanında sûfiler gurebâ, seyyâhîn, şikeftiyye, cûiyye, nûriyye,²⁹ derviş, fakir, talip, sâlik gibi isimlerle de anılmıştır.³⁰

Hucvirî'nin “Sûfî vusûl sahibidir. Nasîbi vuslat olan, maksudunu elde etmek ve muradına ulaşmakla muradından muradsız ve maksudundan maksudsuz olur.”³¹ sözünde ifade edildiği üzere daha çok dinin ahlâkî ve derûnî tarafıyla ilgilenen tasavvuf yoluna intisâb edenlerin bir takım kurallara uymaları kaçınılmazdır. Belli başlı bazı kurallarla nefsini terbiye etmek isteyen sûfilerin gözettiği, uymak zorunda olduğu bu kurallara âdâb ve erkân denilmiştir. Ayrıca tasavvufta zamana, mekâna, muhataba, hale ve makama göre bazı edepler bulunmaktadır.³² Bu edeplerden şeyhin dikkate alması gerekenlerine âdâb-ı şeyh; müridlerin uyması gerekenlerine de âdâb-ı mürid denmiştir.³³

Tarikatlar, kendi usul ve esaslarına uygun şekilde âdâb ve erkânlarını belirlemiştir. Mutasavvıfların sohbetlerine katılan ve tarikata intisâb eden müridlerin uymaları gereken âdâb ve erkândan, seyr ü sülûk sırasında dikkat edilmesi gereken hususlardan ve aynı zamanda bir sufînin nasıl olması gerektiği konularından bahseden çeşitli eserler telif edilmiştir. Bu eserlere genel olarak Âdâbü'l-mürîdin, Âdâbü'l-Mutasavvıfa, *el-Vesaya* ve *Tarikatnâme* gibi isimler verilmiştir.³⁴ Bu eserlerde âdâb ve erkâna dair hususlar Serrâc'ın (ö. 378/988) *el-Lüma*'sında,³⁵ Kuşeyrî'nin *er-Risâle*'sinde,³⁶ Hucvirî'nin *Keşfü'l-mahcûb*'unda³⁷ ve İmam Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *İhyâ*'sında³⁸ olduğu gibi bir bölüm olarak ele alınırken Sülemî'nin (ö. 412/1021) *Cevâmiu âdâbu's-sûfiyye* gibi bütünüyle sûfilerin özelliklerinden bahseden³⁹ ve Ebü'n-Necip Sühreverdî'nin (ö. 563/1168) *Âdâbü'l-Mürîdîn* adlı eserinde olduğu gibi müstakil olarak bu konuyu ele

²⁸ Kelâbâzî, *Ta'arruf (Doğuş Devrinde Tasavvuf)*, 64.

²⁹ Kelâbâzî, *Ta'arruf (Doğuş Devrinde Tasavvuf)*, 60-62.

³⁰ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2016), 103.

³¹ Hucvirî, *Keşfü'l-mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, 99.

³² Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif (Tasavvufun Esasları)*, 20.

³³ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2012), “âdâb”, 22.

³⁴ Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif (Tasavvufun Esasları)*, 15.

³⁵ Ebü Nasr et-Tûsî Serrâc, *el-Lüma' (İslâm Tasavvufu)*, çev. Hasan Kâmil Yılmaz (İstanbul: Erkam Yayınları, 2016), 163-245.

³⁶ Kuşeyrî, *er-Risâle (Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyrî Risâlesi)*, 481-495.

³⁷ Hucvirî, *Keşfü'l-mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, 396-421.

³⁸ İmam Gazzâlî, *İhyâü'Ulûmid-dîn*, çev. Ahmet Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1989).

³⁹ Sülemî, *Cevâmiu âdâbi's-sûfiyye (Sûfilerin Edepleri)*, 15-72.

alan eserler de telif edilmiştir.⁴⁰ Bu eserlerde müridin seyr ü sülûk esnasında uyması gereken kurullarla beraber bir sūfinin ya da müridin nasıl olması gerektiği hususları da ele alınmıştır.

Çalışmaya esas alınan *Risâle-i sūfiyye*'nin mevcut tek nüshası, Milli Ktp 06 Mil Yz 3264 numarada kayıtlı *Cevâhiru'l-Kulûb* adlı mecmuanın 114a-134a varakları arasında yer almakta olup istinsah tarihi 24 Safer 974'tür. Her varakta ortalama 23 satır olan eser Türkçe olup, Ali b. İlyas b. Seydî bin el-Hâc Fakîhu'l-Aydinî el-Halvetî tarafından istinsah edilmiştir.⁴¹ Eserin genel olarak tahlili şu şekilde yapılabilir: *Risâle-i sūfiyye* klasik mesnevi tertibine uygun olarak tevhîd kısmı ile başlamıştır. Tevhîd ve eserin devamındaki kısımlarında İslâm itikâdının iman, inanç ve ibadet ilkeleri çerçevesinde ortaya konulmuş bir tasavvuf anlayışının yer aldığı görülür. Risâlede başta Hz. Muhammed olmak üzere Hz. Musa ve Hz. İsa gibi peygamberlerin yanında Ebû Hüreyre, Hz. Ömer gibi sahabî; Hasan Basrî (ö. 110/728) ve Şeyh Yahyâ (ö. 870/1466) gibi sūfiler ile Harun Reşîd (ö. 193/809) gibi devlet adamlarının kıssaları üzerinden örnek gösterilen şahsiyetlere yer verilmiştir.

3. *Risâle-i Sūfiyye*'de Sūfî Kavramının Tanımı ve İzahı

Cemâl Halvetî'nin *Risâle-i sūfiyye* adlı eserinde sūfiler çeşitli yönleriyle ele alınmış ve bu bağlamda sūfilerin zâhid ve fakr ehli olmaları gibi bazı hususiyetleri öne çıkarılmıştır. Ayrıca zühdün manası üzerinde durmanın yanında fakrın ne olduğu ve sâlikin pratik hayatındaki karşılıklarını ortaya konmuştur. Bunların yanında sūfinin nefsin tahakkümünden kurtulmuş, sabır ve rıza ehli, sürekli Hak ile beraber, yola çıkana ya da yolda kalana rehberlik eden, kalben ve bedenen temiz, kalp huzuruna ermiş gibi çeşitli ahlâkî-hamîde olarak nitelenen güzel vasıfları üzerinde durulmuştur.

Eserde zikredilen bu vasıflar beyitlerin içeriklerinden hareketle ve üzerinde durulan konu ve kavramlara göre tarafımızca on başlık halinde belirlenmiştir. Sūfinin özellikleri şeklinde ele alınan kavramların yaygın olarak bilinmesi nedeniyle kelime, kök ve ıstılah manaları üzerinde etraflıca durulmamıştır. Bununla birlikte kavramların Kur'an ve hadisler ile sūfî ıstılahta nasıl geçtiği ve ne manaya geldiği ana hatlarıyla kaydedilmiştir. Daha sonra Cemâl Halvetî'nin konuyla ilgili görüşleri ele alınmıştır.

3.1. Sūfî Zühd ve Fakr Ehlidir

Tasavvuf tarihinin ilk dönemlerini hatta tasavvufun temelini oluşturduğu söylenebilecek zühd ve zâhid kavramlarıyla ilgili meşhur sūfiler ve tasavvuf teorisyenleri çeşitli izahlar yapmışlardır. Meşhur zâhid sūfilerden Fudayl b. İyâz (ö. 187/803) zühdü "Allah'tan razı olmak"⁴² şeklinde tanımlarken

⁴⁰ Sühreverdî, *Avârifu'l-maârif (Tasavvufun Esasları)*, 15-16.

⁴¹ Cemâl Halvetî, *Risâle-i sūfiyye* (Yazmalar, A3264), 134a.

⁴² Sülemî, *Cevâmiu âdâbi'-sūfiyye (Sūfilerin Edepleri)*, 4.

tasavvuf döneminin öne çıkan sûfilerinden Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) elde malın, kalpte mal sahibi olma isteğinin bulunmaması⁴³ şeklinde tanımlamıştır. Zâhid, zühd hayatını benimseyen kimselere verilen isim olup dünyaya rağbet etmeyen, kendisini âhirete ve Hakk'a veren kimse demektir.⁴⁴ Kuşeyrî, zahidlerin ebedî nimetler için fânî nimeti terk eden kimseler olduğunu kaydederken⁴⁵ *Avârif* müellifi Sühreverdî zâhidleri, “Allah’ın benimle gönderdiği hidayet ve ilim üzerine bol yağmur yağan bir toprağa benzer...”⁴⁶ hadisine dayanarak suyu toplayıp tutan, toprağa benzeyen kalplerle ilintilendirmiş, zühd ilmini bilen ve kendini temizleyip kalbini tasfiye edenler olarak ifade edilmiştir.⁴⁷

Fakr ise iki manaya gelmektedir. Bunlardan ilki maddî fakrdır ki fakirlik anlamında yani bir kimsenin maddî bir şeyinin bulunmaması ya da az şeyinin olmasıdır. Diğeri ise manevî fakrdır. Bu da bir kimsenin dünya malına sahip olsa bile her şeyin hakiki malik ve sahibinin Allah olduğu bilincinde olması demektir.⁴⁸ Tasavvufta fakrın bu iki anlamıyla da kullanıldığı görülür. İbn Cellâ (ö. 306/918) fakrı “bir şeye sahip olmamak, sahip olunca da o şeyin senin olmamasıdır”⁴⁹ şeklinde tanımlayarak fakrın hem birinci hem de ikinci manasını birlikte zikretmiştir. Herevî mülk sahibi olmaktan kaçınmak diyerek tanımladığı fakrın üç çeşidi olduğunu belirtirken⁵⁰ Kuşeyrî fakrı, evliyanın şiarı, asfiyanın ziyneti ve Hakk’ın has dostları olan enbiya ve takvâ sahipleri için tercih ettiği bir haslet olarak kaydederek⁵¹ fakrın bir vasıf olduğuna dikkat çekmiştir. Serrâc ise fakrı çeşitli makamlarla ele alarak fakrın üç derecesinin olduğunu belirtmiş bunların ilkinin mukarreblerin fakr makamı; ikincisini siddıkların fakr makamı; üçüncüsünü ise kanaat ehlinin fakr makamı olduğunu belirtmiştir. Buna göre ilk derecedekiler hiçbir şeye malik olmayan, zahiren ve bâtinen kimseden bir şey istemeyen, kendisine bir şey verilse bile almayanlardır. İkinci derecedekiler ise hiç kimseden hiçbir şey istememekle birlikte kendilerine bir şey verildiğinde alanlardır. Üçüncüler ise hiçbir şeye sahip olmayan ancak istediği şeyi yerine getirecek bir dostuna bu ihtiyacını

⁴³ Kelâbâzî, *Ta’arruf (Doğuş Devrinde Tasavvuf)*, 156.

⁴⁴ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, “Zühd”, 389; Zühd hareketinin doğuşu ve tarih süreci için bk. Arthur John Arberry, *Tasavvuf Müslüman Mistiklere Toplu Bakış*, çev. İbrahim Kapaklıkaya (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2008), 28-39.

⁴⁵ Kuşeyrî, *er-Risâle (Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi)*, 211.

⁴⁶ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (İstanbul: 1979), “İlim”, 20.

⁴⁷ Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif (Tasavvufun Esasları)*, 6.

⁴⁸ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 131.

⁴⁹ Kelâbâzî, *Ta’arruf (Doğuş Devrinde Tasavvuf)*, 159.

⁵⁰ Herevî, *Menâzilü's-sâirîn (Tasavvufta Yüz Basamak)*, 110-111.

⁵¹ Kuşeyrî, *er-Risâle (Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi)*, 359.

açanlardır.⁵² Sûfilerin ve sûfî teorisyenlerin fakrı, tanımındaki haliyle anladıkları ve anlattıkları görülmektedir.

Cemâl Halvetî *Risâle-i süfîyye*'de öncelikle zâhid ve fakir kavramları üzerinde durmuştur. Sûfiyi ve sûfilîği ele aldığı bölümünde önce “zâhid” ardından “fakir” kimdir⁵³ sorularını sorması ve sûfî tanımına daha sonra geçmesi dikkat çekicidir.⁵⁴ Kendisini fakir ve hakîr olarak tavsif eden müellif, “*Ehl-i zühd kimdir denildi sanma kâl.*”⁵⁵ diyerek zâhidin kim olduğunu sormuş; ardından ehl-i zühdün fakr ehli olduğunu “*Ehl-i fakr ola biraz reh ola emîn.*”⁵⁶ dizesiyle cevaplamıştır. Benzer şekilde ve devamen “*Ba'd-ezân dinildi kim kimdir fakîr?*”⁵⁷ sözleriyle fakirin kim olduğunu sormuş, “*Sûfidir dendi cevâbında ol hakir.*”⁵⁸ ifadesiyle sorunun cevabını sûfî olarak vermiştir. “Sûfî kimdir?” sorusunun izahına Hakk'ın feyziyle başlayabileceğini söyleyen müellif “*Dinle imdi sûfî kime denilir / Kim olar neydüğine feyz denilir.*”⁵⁹ diyerek sûfînin kim olduğunu ve vasıflarını açıklamaya başlamıştır.

Cemâl Halvetî sûfîleri yukarıda zikredilen zâhid sûfîlerin tanımlarındaki gibi zühd ve fakr ehli, dünya nimetlerine karşı ilgi göstermeyen, hatta muradsız olan şekilde tanımlamıştır.⁶⁰ Ona göre sûfî dünyaya karşı mesafeli, dünyanın sunduğu imkânlarla soğuk, dünyanın çekiciliklerine karşı bigânedir. Hatta bu uzaklık o kadar önemsenmiştir ki sûfiyi üstü başı kıyafetten ari kalmış bir dervişe benzetmiş, “*Sûfi oldur ola üryân-ı derviş / Dahı âlî ola her vakt ona iş*”⁶¹ sözleriyle sûfînin bir derviş gibi kılık-kıyafet tahakkümünden sıyrılmış olması gerektiğini söylemiştir. Ancak ona göre sûfînin varlık telaşından kurtulması sadece dış dünyada sahip olduklarından ya da kılık-kıyafetinden ari olmasından ibaret değildir. Sûfî bütün bunların yanında zâhir bedeninden de hâli olmalı,⁶² bedenini helak

⁵² Serrâc, *el-Lüma' (İslâm Tasavvufu)*, 47-48.

⁵³ Ebü'n-Necîb Sühreverdî Sühreverdî, *Âdâbü'l-mürîdîn (Yol Ahlâkı)*, çev. Süleyman Gökbulut (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2014), 43.

⁵⁴ Ebü'n-Necîb Sühreverdî bu hususta farklı bir yaklaşım sunmuştur. Ona göre fakr, tasavvuf değildir. Dolayısıyla fakr ehli olan sûfidir denemez. Benzer şekilde zühd de fakr değildir. Çünkü sûfîlerin gözünde fakr, yokluk ve yoksunluk değildir. Övülen fakr, Allah'a güvenmek ve taksiminden razı olmaktır (Bk. Sühreverdî, *Âdâbü'l-Mürîdîn (Yol Ahlâkı)*, 43).

⁵⁵ Cemâl Halvetî, *Risâle-i süfîyye* (Millî Kütüphane, Yazmalar, A3264), 115a.

⁵⁶ Cemâl Halvetî, *Risâle-i süfîyye* (Millî Kütüphane, Yazmalar, A3264), 115a.

⁵⁷ Cemâl Halvetî, *Risâle-i süfîyye* (Millî Kütüphane, Yazmalar, A3264), 115a.

⁵⁸ Cemâl Halvetî, *Risâle-i süfîyye* (Millî Kütüphane, Yazmalar, A3264), 115a.

⁵⁹ Cemâl Halvetî, *Risâle-i süfîyye* (Millî Kütüphane, Yazmalar, A3264), 115a.

⁶⁰ Cemâl Halvetî, *Risâle-i süfîyye* (Millî Kütüphane, Yazmalar, A3264), 116a.

⁶¹ Cemâl Halvetî, *Risâle-i süfîyye* (Millî Kütüphane, Yazmalar, A3264), 115b.

⁶² Cemâl Halvetî, *Risâle-i süfîyye* (Millî Kütüphane, Yazmalar, A3264), 115b.

yoluna atıp⁶³ zâhirini bir varlık hükmünde görmemelidir.⁶⁴ Bütün bunlara ek olarak varlık sahasında bir kâr-zarar kaygısı gütmeyen sûfî⁶⁵ hayatta kalma şartını da dünyanın sunduğu imkânlarla bağlamamalıdır. Yeme içmeyi en aza indirip, yedikleri ve içtiklerinin bir sınırının olmasına dikkat etmelidir.⁶⁶

Müellifin işaret ettiği hususların doğrudan zâhidâne ve fakirâne bir yaşantıya, dünyayı bir zâhidin bakışıyla anlamlandırmaya dönük olduğu görülmektedir. Esasen kendisini “fakîr-i hakîr” olarak tavsif etmesi de onun sûfilerde olmasını istediği vasıflar bizzat hayatında uyguladığını göstermesi bakımından dikkate değerdir. Buradan hareketle Cemâl Halvetî'nin kavramsal olarak ele aldığı ya da ortaya koyduğu tasavvufî hususları yaşayan bir sûfî olduğunu söylemek mümkündür.

Müellife göre bahsedilen bu hususiyetler sûfînin sülûkunun seyrini etkileyecek tarzdadır. Nitekim sûfî murad yerine muradsızlığı; kılık-kıyafetin gösterişi yerine dervişliğin sadeliğini; mâlik olmak yerine varlık iddiasından kurtulmayı; bedensel bütünlüğüyle kâim olmak yerine zâhir bedeninin esaretinden sıyrılmayı tercih etmiştir. O, dünyanın mümkün kıldığı imkânlardaki kâr-zarar hesabından hâli olmayı ve bedeninin isteklerini en aza indirmeyi tercih etmesine bağlı olarak onda “hân” olarak zikredilen Hakk'ın nurları tecelli edecektir. Ayrıca sûfî, bu hususiyetleri gözetmesi durumunda cömertliğin sırrına vakıf; Hakk'ın ikramıyla ve ihsanıyla hayat bulan bir kimse haline gelecektir.⁶⁷ Dolayısıyla sûfiyi nitelediği hususlar, sûfînin makam ve menzillerde ilerlemesini sağlayan, ona rehber ve ışık olacak vasıflar şeklinde ifade edilmiştir.

Cemâl Halvetî'nin her bir beyitte öne sürdüğü hususiyetleri, bir şeyin başka bir şeye bağlı olduğunu izah eder gibi sistemleştirmesi sûfînin feda ettiği nesnenin Hak katında daha makbul ve kıymetli olanıyla karşılık bulacağını ortaya koyar niteliktedir. Bu durumun “*Kim iyilikle gelirse ona getirdiğinin on katı vardır...*”⁶⁸ âyetine de bir gönderme yaptığı düşünülebilir. Burada bir örnek olması bakımından “*Sûfî oldur murâdı olmaya onun / Ki tâ nûru tecellî ede hânun*”⁶⁹ beytinde ifade ettiği gibi istek ve arzularından vazgeçmesi halinde ilâhî ikramlar yanında ayrıca Hak nurunun tecellisi ile ödüllendirecektir.

⁶³ Cemâl Halvetî, *Risâle-i sûfiyye* (Milli Kütüphane, Yazmalar, A3264), 115b.

⁶⁴ Cemâl Halvetî, *Risâle-i sûfiyye* (Milli Kütüphane, Yazmalar, A3264), 116a.

⁶⁵ Cemâl Halvetî, *Risâle-i sûfiyye* (Milli Kütüphane, Yazmalar, A3264), 115b.

⁶⁶ Cemâl Halvetî, *Risâle-i sûfiyye* (Milli Kütüphane, Yazmalar, A3264), 115a.

⁶⁷ Cemâl Halvetî, *Risâle-i sûfiyye* (Milli Kütüphane, Yazmalar, A3264), 115a-116a.

⁶⁸ el-En'âm, 6/160.

⁶⁹ Cemâl Halvetî, *Risâle-i sûfiyye* (Milli Kütüphane, Yazmalar, A3264), 116a.

3.2. Sûfi Nefsini Terbiye Edendir

Kur'an ve hadislerde nefse sıkça vurgu yapılmış ve nefsin benzer anlamları üzerinde durulmuştur. Bu kavram bizzat Allah hakkında kullanıldığı gibi ruh, kalp, gönül, iç dünya, insan, insan bedeni, kötülüğü emredici bir vasıf, melek, cin hayvan veya bitki anlamlarında oldukça geniş bir yelpazede kullanılmıştır.⁷⁰ Kur'an ve hadislerdeki kullanımına bağlı olarak mutasavvıflar da nefis konusuna önem vermişlerdir. Ancak mutasavvıfların genellikle nefsi, Gazzâlî'nin de dediği gibi tasavvufta "kötülüğü emredici/nefs-i emmâre" anlamında daha dar alanda ve disiplin içi bir derinlikle kullandıklarını söylemek mümkündür.⁷¹

Kaynaklardan anlaşıldığı üzere ilk dönem sûfilere nefse muhalefet etmeyi, bütün ibadetlerin başı ve tüm mücâhedelerin kemâli olarak düşünmüşlerdir. İlk âbid ve zâhidler zühd hayatı yaşamayı esas alırken önlerinde en büyük engel olarak şeytani, nefsi, nefsin süflî yani aşağı arzularını, hevâ ve hevesini görmüşlerdir. Bunun için nefsi içlerindeki şeytan ve düşman olarak kabul edip dikkatlerini bunun üzerinde yoğunlaştırmışlardır. Onlara göre günah ve kötülük işlemeye hevesli olan nefis ibadetten ve hayırlı işlerden ısrarla kaçır. Bu sebeple zühd hayatında sürekli olarak nefse muhalefet etmek ve hiçbir şekilde onunla barışık olmamak esas alınmıştır. Hayra ve kurtuluşa ermenin mümkün olması için de nefsi alt etmenin ve aşmanın gereğine inanmışlardır. "En büyük düşmanın nefsidir."⁷² rivayetini ilke edinen zâhid ve sûfiler bu düşmana savaş açmışlar, buna "cihâd-ı ekber" adını vermişlerdir. Onlara göre nefis şeytandan daha tehlikelidir. Çünkü şeytan çok defa nefsi alet ederek günah işletir.⁷³

Hucvirî, nefsin şerrin kaynağı ve kötülüğün temeli olduğunu belirtirken⁷⁴ Gazzâlî, nefsi "insanda gazap ve şehvet kuvvetini toplayan bir asıl" olarak tanımlamıştır.⁷⁵ Her iki müellif de sûfilerin nefis kavramını genellikle bu manada kullandığını belirtmişlerdir. Buradan hareketle denilebilir ki tasavvufta kullanılan nefis kavramı Kur'an ve hadislerde verilen manalar içindeki kötülüğü emredici özelliği olan, günahın kaynağı, şeytanın işbirlikçisi, insanın en büyük düşmanı ve terbiye edilmesi gereken nefistir.⁷⁶

Sûfilerin ve onların düşüncelerini nakleden tasavvuf teorisyenlerinin üzerinde önemle durdukları nefis kavramı Cemâl Halvetî'nin sûfi

⁷⁰ Mehmet Ali Aynî, "(Nefs) Kelimesinin Manaları", *Dâru'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 4/14 (1930), 46-52.

⁷¹ İmam Gazzâlî, *İhyâu'ulûmid-dîn*, 3/10.

⁷² İsmâil b. Muhammed Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ* (Beyrût: 1351), 1/128.

⁷³ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, "Nefs", 527.

⁷⁴ Hucvirî, *Keşfü'l-mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, 309.

⁷⁵ İmam Gazzâlî, *İhyâu'ulûmid-dîn*, 3/10.

⁷⁶ İmam Gazzâlî, *İhyâu'ulûmid-dîn*, 3/11.

tanımlamasının da önemli bir parçasıdır. Ona göre sûfi nefsinin terbiye etmeli, onun istek ve arzularını ıslah etmeye çalışarak “*Sûfi oldur kıla nefsinin zelil / Hem zâhire gözlemeye ay u yıl*” beytinde ortaya konduğu gibi nefsi zelil etmelidir.⁷⁷ Ebû Süleyman Darânî’nin dediği gibi nefsin büyüklük arzusunun aksine davranarak onu büyükenemeye hale getirmelidir. Sûfinin bunu yaparken şüphesiz takip etmesi gereken usuller vardır. Öncelikle sûfinin nefsiyle mücadelede başarılı olabilmesi için onu tanıması gerekir.⁷⁸ Nefsi tanıyınca onunla sanki bir düşman, zalim, hain ve aldatan biriymiş gibi mücadele etmelidir. Nefsin cezbedici telkinlerine aldanmamalı, bâtil ama süslü sözler söyleyen düşmana karşı takınılan tavır gibi nefisle mücadeleyi sürdürmelidir. Nefsin, hilelerine karşı deliller bulup onu suçüstü yaparak kendi suçuyla bastırıp nefse boyun eğdirilmesi gerekir. Ayrıca bu mücadele Kur’an ve Sünnetin işaret ve emir buyurduğu bir şekilde yapılmalıdır.⁷⁹ Sûfi bu mücadelede başarılı olabilmek için nefsi zayıf düşürmeli, onun direncini kırarak faaliyetlerde bulunmalıdır.

Cemâl Halvetî “*Sûfi oldur zebûn kıla o nefsin / Ölmeden önden öle bura habsin*⁸⁰ diyerek sûfinin nefsinin zayıflatmasını ve böylece onun tahakkümünden kurtulması gerektiğini belirtmiştir. Muhasibî nefsi zebun kılmanın en güzel yolu olarak kalbi dünyadan uzaklaştırmayı ve âhireti ona tercih etmeyi tavsiye etmiştir. Yani zühd hayatını bir yaşam şekli haline getirmek, nefsi zebun kılacaktır.⁸¹ Cemâl Halvetî’nin de Muhasibî’ye benzer bir izahla kalp tavrına bağlı olarak nefsin zelil kılınacağını söylemesi dikkat çekicidir. Ona göre nefsin zelil kılınmasında ve ruhun yücelmesinde önemli nokta kalbin tavrı ve meylidir. Bu hususu mezkûr eseri yanında diğer bazı eserlerinde de ele almıştır. *Sirâcü’s-sâlikîn ve minhâcü’l-tâlibin* adlı eserinde bu hususa dikkat ekmiştir. Buna göre eğer kalbin meyli, nefis tarafına doğru olursa, onun için tenezzül hâsıl olur. Bunun aksine kalbin meyli rûh tarafına olursa, o zaman terakki hâsıl olur.⁸² Yani kalbin meyline göre ya nefis zelil olacaktır ya da ruh. Nefsin baskınlığını bertaraf etmenin bir diğer yolunun onu aç bırakmak olduğunu söyleyen müellif bu yapıldığı takdirde imanın tadının alınacağını ve kurtuluşa erileceğini söylemiştir. O yedi varaktan müteşekkil *Kitâbu’n-Nûriyye ve kevkebü’l-dürriyye* adlı eserinde Nûr Sûresi 35. âyetinin dört vecih üzere tefsirini yaptıktan sonra kudsi hadis olarak zikrettiği “*Ey Ahmed! İmanı tatmak istiyorsan nefsinin*

⁷⁷ Cemâl Halvetî, *Risâle-i sûfiyye* (Milli Kütüphane, Yazmalar, A3264), 115b.

⁷⁸ Nefsi tanıma hususunda bazı işaretler için bk. Hâris Muhâsibî, *er-Riâye*, çev. Hülya Küçük - Şahin Filiz (İstanbul: İnsan Yayınları, 2020), 351.

⁷⁹ Muhâsibî, *er-Riâye*, 353.

⁸⁰ Cemâl Halvetî, *Risâle-i sûfiyye* (Milli Kütüphane, Yazmalar, A3264), 115b.

⁸¹ Muhâsibî, *er-Riâye*, 346.

⁸² Cemâl Halvetî, *Sirâcü’s-sâlikîn ve minhâcü’l-tâlibin* (Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail Efendi, 686), 110a.

aç bırak ve dilini tut. Eğer böyle yaparsan kurtulursun, yapmazsan helak olursun.” sözünün te’vilini yapmıştır.⁸³ Burada görüldüğü üzere nefsin aç bırakılması durumunda onun zelil edileceğine işaret vardır.

“Ölmeden evvel ölmek” hususu yine Cemâl Halvetî’nin nefsin tahakkümünden kurtulmak bakımından üzerinde durduğu bir hususiyettir. Süfîlerin, peygamberimize atfedilen “Ölmeden önce ölünüz.”⁸⁴ rivayetinin nefsi öldürmek anlamı üzerinde yoğunlaştığı görülür. Ölmeden evvel ölmek haline ulaşmanın neticesinde süfî sefil ve iğreti durumdan sıyrılıp ruhuyla tekâmül edecektir. Müellif, Fâtîha Sûresi ve Duhâ Sûresinden Kur’ân-ı Kerîm’in sonuna kadar olan sûrelerin tefsirini yaptığı *Tefsîr-i Sûre-i Fâtîha* adlı risâlesinde Zilzâl Sûresinin işârî tefsiri kısmında bu duruma işaret etmiştir. Buna göre sûrede geçen “*yer sallandığında*” âyetini ızdırarî ölüm anı olarak değerlendirmiş, insanî rûhun Allah’a teveccühü nedeniyle şiddetli hareketle beden arzının sallandığı şeklinde yorumlamıştır. Bunun yanında o, diğer âyetleri toprak ağırlıklarını dışarı çıkardığı ve insan ne oluyor dediği zaman yani, nisyân ve inkâr etmesi nedeniyle Hakk’ın şuhûdundan mahcûb olanlar, lisan-ı hâl ile ne oluyor diye sordukları zaman işte “Ölmeden önce ölünüz.” rivayetinin hatırlanması gereği üzerinde durmuştur.⁸⁵

Cemâl Halvetî’ye göre dünya hayatından yüz çevirip zahidâne bir yaşamı tercih eden süfî fakr kavramının tanımlarından birinde olduğu gibi elinde malı varsa onu tasadduk etmekte tereddüt etmemeli, verme hususunda cömert olmalıdır. Maldan halas olan süfî, müellifin “*Süfî oldur kerîm ola miskin / Vücûdun mahv edip nefs kıla teskin*” ifadesinde görüldüğü üzere onu mahvetmelidir ki nefsin azgınlığı yerini dinginliğe bıraksın.⁸⁶ Müellife göre nefsiyle mücadele eden sūfinin dikkat etmesi gereken önemli bir husus vardır. Süfî, bezm-i elest’te Allah’a verdiği sözü asla unutmamalıdır. (el-‘Araf 7/172) Zira onun ahde vefası vesilesiyle Allah onu vakâr sahibi kılacak, böylece nefsin tazyiki sūfiye tesir edemeyecektir.⁸⁷

3.3. Süfî Güvenilir Bir Sığmaktır

Bilindiği gibi süfîler öteden beri halk nazarında sevilen kişiler olarak resmedilmişlerdir. Geçmişten günümüze kadar gelen süreçte bazı durumları hariç tutulmak kaydıyla genellikle tasavvuf ehli sevilmiş, ahalinin teveccühüne mazhar olabilmişlerdir. Vefatları üzerinden yüzyıllar

⁸³ Cemâl Halvetî, *Kitâbu'n-Nûriyye ve kevkebü'd-dürriyye* (Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail Efendi, 686), 4b.

⁸⁴ İsmâil b. Muhammed Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ* (Beyrût, 1351), 2/260.

⁸⁵ Cemâl Halvetî, *Tefsîr-i sûre-i fâtîha* (Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail Efendi, 686), 33a; Çakmak, *Anadolu'da Halvetîlik Cemâl Halvetî ve Cemâlîyye*, 133.

⁸⁶ Cemâl Halvetî, *Risâle-i sūfiyye* (Millî Kütüphane, Yazmalar, A3264), 116a.

⁸⁷ Cemâl Halvetî, *Risâle-i sūfiyye* (Millî Kütüphane, Yazmalar, A3264), 116a.

geçen ve daha yaygın kullanımıyla velî-evliyâ olarak bilinen sûfiler adeta zamana meydan okumuş, varlıklarını mutlak varlık yolunda feda etmekten çekinmemelerinden olsa gerek varlık sahasından silinip gitmeleri ve unutulmaları mümkün olmamıştır. Sevdikleri vesilesiyle bu sevgiye mazhar olan sûfi taife aynı zamanda güvenilir kimseler olarak görülmüşlerdir.

Cemâl Halvetî sûfilerin güvenilir bir sığınak olduklarını açık bir şekilde belirtmiştir. Ona göre bir sûfiye sığınan her kim olursa olsun eman bulmuş, güvenli bir sığınağa ulaşmıştır. Adeta dev dalgalı denizde sakin bir liman bulan gemi gibi, sûfiye sığınan kimsenin de güvende olacağını vurgulamıştır. Müellif, sûfinin bu hale gelmesini rastgele değil Allah'ın birlik hanında olmasına bağlamıştır. Sûfi her dâim “Hûvallâh” demekle her türlü yöneliş, fikir, şükür ve ummayı bir olan Allah'a bağlamıştır.⁸⁸ Nitekim Türkçe telif ettiği *Dîvançe* adlı eserinde “*Safha-i sadrında dâim aşkın efkârı hû / Şâkirin şükürü Hûvallah, zâkirin ezkârı hû*”⁸⁹ diyerek sûfinin her an zikrinin “Hû/Hûvallah” olduğunu kaydetmiştir. Buna göre fikrini, zikrini, benliğini, varlığını hatta bedensel bütünlüğünü Allah'a adayıp nefsinin zelil eden sûfi elbette güvenilir bir liman, nefsinin feda ettiği Hakk'tan bir ikram vesilesiyle eman bulunan bir mihman olacaktır.

Sûfinin adeta kendisine ilâhî bir ikram olarak sunulan bu hasletlerinin bazı şartları vardır. Müellife göre sûfi öncelikle imân ehli olmalıdır.⁹⁰ Çünkü Allah kulunu imanı sayesinde azaptan emin kılar. Bir mümin dil ile ikrar, kalp ile tasdik ve zahir bedeniyle farzları yerine getirir ve yasaklardan kaçınırsa Allah'ın azabından emin, yani güvende olur.⁹¹ Yegâne azap edici olan Allah'ın azabından güvende olan birinin başkalarına azap etmemesi beklenir. Ancak müellifin eserinde kaydettiği “*Ola hem evvela ehl-i imân*” sözündeki eman seviyesine ulaşılacak inanma derecesi avamın imanıyla aynı olmasa gerektir. Ebû Saîd el-Hudrî'nin (r.a.) rivayet ettiği bir hadiste Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: “Sizden her kim kötü bir şeye şahit olursa onu eliyle düzeltsin. Eğer bunu yapmaya gücü yetmezse onu diliyle düzeltsin. Eğer buna da güç yetiremiyorsa kalbiyle buğz etsin ki bu da imanın en zayıf olanıdır.”⁹²

Anlaşıldığı üzere imanın dereceleri vardır. Bu durum imanın tariflerini de etkilemiştir. İman kelime ve terim olarak mutlak tasdik, bir haber, hüküm, şahıs ve varlığa içten gelerek, samimiyetle ve kesin bir şekilde inanmak; Hz. Peygamber'in getirdiği İslâmî esas, hüküm ve haberlere

⁸⁸ Cemâl Halvetî, *Risâle-i sûfiyye* (Milli Kütüphane, Yazmalar, A3264), 115a.

⁸⁹ Cemâl Halvetî, *Dîvançe* (Süleymaniye Kütüphanesi, Esat Efendi, 2739), 179b.

⁹⁰ Cemâl Halvetî, *Risâle-i sûfiyye* (Milli Kütüphane, Yazmalar, A3264), 115b.

⁹¹ Kelâbâzî, *Ta'arruf (Doğuş Devrinde Tasavvuf)*, 133.

⁹² Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahihu Müslim* (Beyrût: Dâru't-Türâsi'l-Arabî, ts.), “İman” 20.

tereddüt etmeden inanmaktır.⁹³ İman hususu tasavvuf teorisyenlerinin izahlarına da konu olmuştur. Kelâbâzî ve Hucvirî gibi bazı müellif sûfiler imanın tanımını bu izahtan kısmen farklı yapmış, imanın tasavvuf ehline tanımına yer vererek bu konuda sûfî görüşleri üzerinde durmuşlardır. Kelâbâzî sûfilerin çoğunluğunun imanı ikrar, amel ve niyetten ibaret saydıklarını kaydetmiş, şeyhlerden birinin imanın hakikatini sınırsız bir tevhid, kesintisiz bir zikir, niteliksiz bir hâl ve vakitsiz bir vecd şeklinde tanımladığını nakletmiştir. Yine başka bir sûfinin imanı Allah'a inanmak, ulûhiyetini temaşa etmek şeklinde tanımladığını kaydetmiştir.⁹⁴ Hucvirî de bu hususa temas etmiştir. O çeşitli fırkaların iman tanımına yer verdikten sonra⁹⁵ imanın marifet, ikrar ve amel olduğunu söylemiştir.⁹⁶

Cemâl Halvetî'nin eman olacak iman düşüncesinin sûfilerin iman anlayışlarına göre teşekkül ettiğini söylemek mümkündür. Nitekim ona göre imanın mertebeleri istidlali, şuhudî ve hakikî olmak üzere üç kısımdır. İmanın mertebelerinden ilki olarak zikrettiği istidlalî iman fiilen, şuhudî iman sıfaten, hakikî iman ise zâten fâni olmakla gerçekleşmektedir. Bu durumda iman ehli avâm, havâs ve ehâs olmak üzere üç gruptur.⁹⁷

Cemâl Halvetî'ye göre Allah'ın sûfîyi halk üzerine emin kılmasının yani onu halkın gözünde güvenilir bir makama yükseltmesinin şartı iman ve tecrîd ehli olmasıdır.⁹⁸ Nitekim muhakkik dönemi⁹⁹ sûfilerinde tecrîd, tevhidin ileri bir mertebesi olarak ele alınmış, Hakk'ın bütün fiil ve sıfatlarından, oluş âlemindeki tecelli ve hükümlerinden soyutlanıp zâtî tevhidle birleşmesi ve müşahede edilmesi şeklinde tanımlanmıştır.¹⁰⁰ “*Sûfî oldur ki ola tecrîd der-zemîn / Ta ki Allah kıla halk üzre emîn*”¹⁰¹ diyen müellif, sûfinin kendini Hak dışındaki her bir nesneden arî tutması ve kalbî yönelişini yalnızca Hakk'a has kılması durumunda Hakk'ın da onu halk üzerine emin kılacağını kaydetmiştir. Kaldı ki nefis-i râzıyye makamına erişen sûfî Hak katında ve büyük, küçük herkes arasında muhterem görülmüştür.¹⁰²

⁹³ Şerafettin Gölcük - Süleyman Toprak, *Kelam Tarih Ekoller Problemler* (Konya: Tekin Kitabevi, 2021), 109-110.

⁹⁴ Kelâbâzî, *Ta'arruf (Doğuş Devrinde Tasavvuf)*, 135-136.

⁹⁵ Hucvirî, *Keşfü'l-mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, 349-350.

⁹⁶ Hucvirî, *Keşfü'l-mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, 351.

⁹⁷ Çakmak, *Anadolu'da Halvetilik Cemâl Halvetî ve Cemâliyye*, 170.

⁹⁸ Cemâl Halvetî, *Risâle-i sūfiyye* (Milli Kütüphane, Yazmalar, A3264), 115b.

⁹⁹ Betül Gürer, “Nazarî Tasavvuf Geleneğinin El Kitabı: Muhtevası ve Tesirleri Bağlamında Sadreddin Konevî'nin Miftâhu'l-ğayb'ı”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/1 (Haziran 2017), 398.

¹⁰⁰ Semih Ceyhan, “Tecrîd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/248.

¹⁰¹ Cemâl Halvetî, *Risâle-i sūfiyye* (Milli Kütüphane, Yazmalar, A3264), 115b.

¹⁰² Mehmet Ali Aynî, *Tasavvuf Tarhi* (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2017), 277.

3.4. Sûfî Sabır ve Rıza Ehlidir

Uzunca bir yolculuk sayılabilecek seyr ü sülûk sürecinde sûfî sabırlı olmalı, ayrıca yolda karşılaşacağı zorlukları birer imtihan ve bu imtihanın ardına gizlenmiş birer ikram olarak kabul ederek olanlara ve olacaklara razı olmalıdır. Sabır ve rıza Kur'an ve hadislerde üzerinde durulan iki önemli kavramdır.¹⁰³ Sızlanmama, yakınmama, memnun ve hoşnut olma gibi anlamlara gelen rıza¹⁰⁴ hususunda da müminler Allah'ın rızâsını kazanmaya teşvik edilmiş, rızâ makamına ulaşmanın en büyük mutluluk olduğu ifade edilmiştir.¹⁰⁵

Sabır ve rıza kavramı üzerinde sûfiler de önemle durmuştur. Meşhur sûfilerden Cüneyd-i Bağdâdî sabrı “yüzü ekşitmeden acıyı yudum yudum içine sindirmendir”, diyerek açıklarken; İbn Atâ musibetler içindeyken en güzel şekilde edebe riayet şeklinde izah etmiştir.¹⁰⁶ Rıza hususunda ise Cüneyd-i Bağdâdî “kulun iradesini terketmesidir” derken Zünnûn, rızayı “kaderin tecellileri karşısında kalbin neşe içinde olmasıdır” şeklinde tanımlamıştır.¹⁰⁷ Bununla birlikte rızanın öncelikle Allah'tan kula doğru olması gerektiği belirtilmiştir.¹⁰⁸

Belâ ise kelime itibarıyla birbirine yakın olmak kaydıyla çeşitli anlamlara gelmektedir. Bunlar gam, keder, içinden çıkılması ve savuşturulması zor bir durum,¹⁰⁹ sıkıntı, müşkilat, ceza, imtihan gibi şeylerdir.¹¹⁰ İstîlâhî manası ise Hakk'ın kulunu denemek için onu sıkıntıya sokması, ona azap çektiğidir.¹¹¹

Cemâl Halvetî sûfide bulunması gereken vasıflardan birinin de sabır ve rızâ olduğunu kaydetmiştir. Ona göre sûfî belâ ve mihnete, her türlü sıkıntı ve cefaya sabretmeli, zorluk ve mihnete direnen nefsinin bekâ yurdu uğruna

¹⁰³ Bk. Hayrettin Karaman vd., *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâlî* (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 16; Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl b. İbrahim Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (İstanbul: 1979), “Cenâiz”, 16.

¹⁰⁴ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2012), “Rızâ”, 295.

¹⁰⁵ Süleyman Uludağ, “Rızâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/56; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi-u's-sahîh* (İstanbul: 1981), “Cennet”, 9.

¹⁰⁶ Kuşeyrî, *er-Risâle (Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyrî Risâlesi)*, 266-267.

¹⁰⁷ Kelâbâzî, *Ta'arruf (Doğuş Devrinde Tasavvuf)*, 167.

¹⁰⁸ Kuşeyrî, *er-Risâle (Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyrî Risâlesi)*, 276.

¹⁰⁹ Ebû'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükrim b. Ali Ensârî İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrût: Dâr-ı Sâdir, 1994), 497.

¹¹⁰ Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî* (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2021), “belâ”, 300.

¹¹¹ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2012), “belâ”, 71.

fedâ etmelidir. Bu düşüncesini “*Süfi oldur kim belâya sabr ide / Nefsini milk-i bekâya hem yide*”¹¹² beytiyle ortaya koyan müellife göre süfi bunu yaparak aslında o, hanlar hanı yüce Allah’ın rızasına da layık ve talepkâr bir duruma gelmektedir. Yani O’ndan gelene sabretmekle bu sabrın bir neticesi ve umulan mükâfatı olarak O’nun rızasına dair bir ümit içine girmektedir. Çünkü sabırdan sonra selâmetin gelmesi vakidir. Böyle bir usulü takip etmekle süfi o hanlar hanının ilâhî nurlarına dalma makamına erecektir.¹¹³ Bütün bunların yanında süfi başına gelmiş ve gelecek ne kadar mihnet varsa o mihnetin peşinden gelmesini umduğu hikmete uygun bir halde bulunmalıdır. “*Süfi oldur ola yenbu’-ı hikmet / Göre zevk görmeye hiç cevri u mihnet*”¹¹⁴ beytiyle ifade edildiği ve belânın tanımında olduğu üzere süfi imtihana dayalı bir mihnet ve cevri ü cefa karşısında kendisini bahtsız görmemeli aksine bütün bu belâ ve mihnet ürünü olarak görülen cevri ü cefayı bir zevk olarak kabul etmelidir. Hatta bunların geldiği yerden sebep memnuniyetle karşılamalıdır.

Süfi gerek günlük hayatında gerekse de seyr ü sülûk sırasında karşılaştığı zorlukları nefsiyle mücadelede bir vesile olarak görmelidir. Ayrıca onun mihneti nimet bilmesi sürecin sonunda elde edeceği makamı tayin etmede belirleyici olacaktır. Nitekim etvâr-ı seb’a da denilen ve nefse nispet edilen yedi makamın ilki nefis-i emmâre makamıdır. Bu makam kötülüğü emreden ve terbiye edilmesi gereken nefis makamı olarak bilinir.¹¹⁵ Salik bu makamda kötülüğü emreden nefsiyle sürekli mücâhede ederek mücadele halinde olmalı, dünya menfaatlerine karşı sevgi beslememelidir. Dünya menfaatlerinden vazgeçmek oldukça zor olsa da ikrama ulaşılması ve makam-menzil kat edilmesi bu zorluğun üstesinden gelmekle mümkündür. Salik mücâhedeye devam ettikçe mücâhededen beklenen netice ortaya çıkmaya başlar. Önce onun ahlâkında bir değişim olur sonra sabırda ve Allah’ın emirlerine bağlılıkta bir gelişme meydana gelir.¹¹⁶ Bundan sonra gelecek makamlardan olan râziyye mertebesinde süfi Allah’tan gelen lütuf ve kahri ayırdetmez dahası onları hoş karşılar. Bunun karşılığında Hakk’ın huzurunda aziz ve mükerrem olur. Marziyye mertebesine erince Allah’ın rızasına kavuşur.¹¹⁷

Cemâl Halvetî, sülûk yolculuğunda kendisine ikram edilen keşiflerin zorlu bir halvet sürecinden sonra geldiğini belirtmiştir. Nitekim şeyhi Tâhîrîzâde’nin kendisini ağır bir halvet uygulamasına tabi tuttuğunu,

¹¹² Cemâl Halvetî, *Risâle-i süfiyye* (Millî Kütüphane, Yazmalar, A3264), 115b.

¹¹³ Cemâl Halvetî, *Risâle-i süfiyye* (Millî Kütüphane, Yazmalar, A3264), 115b.

¹¹⁴ Cemâl Halvetî, *Risâle-i süfiyye* (Millî Kütüphane, Yazmalar, A3264), 116a.

¹¹⁵ Vicdâni, *Tomâr-ı turük-u ‘aliyye*, 184-185.

¹¹⁶ M. Kemâleddin Harîrîzâde, *Tibyânü vesâ’ili’l-hakâik fi beyâni selâsili’l-tarâ’ik* (Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, 430), 1/344; Ulu, *Osmanlı Toplumunda Halvetîlik ve Halvetiler IX/XV. Asır*, 55.

¹¹⁷ Aynî, *Tasavvuf Tarihi*, 275-277.

bunun neticesinde pek çok hakikati keşfettiğini, sayısız manevî mertebeleri aşarak yakınlık mertebesine ulaştığını söylemiştir.¹¹⁸ Anlaşıldığı üzere müellif başarıya ulaşmanın, zorlu yolları göze almakla mümkün olduğunu belirtmekte, bu yolda karşılaşılabilecek güçlükleri sabırla dahası rıza ile kabul etmek gerektiğini vurgulamaktadır. Bundan olsa gerek yolun doğasında bulunan zorluklarla yüzleştğinde pes etmemesini, bunun bir bahtsızlık olduğu düşüncesiyle ümitsizliğe kapılmamasını sūfînin özelliklerinden saymıştır.¹¹⁹

3.5. Sūfî Kalp Huzuruna Ermıştır

Gerek güncel hayatının gerekse tasavvufî yolculuğunun süreçleri boyunca karşılaştığı zorlukların Hakk'tan geldiği bilinciyle bu zorlukları sabır ve hatta rıza ile karşılama olgunluğuna eren sūfî kalp huzuruna ermiş demektir. Çünkü o bilir ki olan ya da olmayan her ne ise bir hikmete mebni ve Hak katından bir takdir ile mümkündür. Öyleyse yoluna baş konulan bir maşukun, imtihan olduğunu belirttiği bir hususta karşısına bir takım zorluklar çıkarması sūfîyi yolundan döndürmemeli, ümitsizliğe sevk etmemelidir.

Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerde sadr, fuâd, lüb, rû' ve nühâ gibi terimlerle ifade edilen¹²⁰; kelime anlamı döndürme, çevirme, değiştirme ve tahvil olan kalbin¹²¹ tasavvufî manası ruh ve nefis arasındaki vasıta, mücerret nuranî bir öz¹²², ilâhî sözlerin yeri ve muhatabı, marifetin ve irfanın kaynak noktası, keşfin ve ilhamın mekânı, tecelli aynası ve Allah'ın beyti şeklinde tanımlanmıştır. Tanımlamadan anlaşılacağı üzere kalp ilâhî emre muhatap olan ve onu alan, aldığı bu ilâhî emri işleyen ve irfan ile kendisine o emirleri veren Hakk'ı bulma kabiliyeti olan şeydir.

Bilindiği üzere tasavvufun amaçlarından biri kalp temizliği ve buna bağlı olarak ahlâk güzelliğidir. Sūfîler kalbin önemli olduğu, kalp temizliği, buna bağlı ibadet ve güzel ahlâk üzerinde durmuşlar, Allah'a kalbi selim ile varmanın uhrevî kurtuluşun şartı olduğunu belirtmişlerdir. Sülemî güzel ahlâkın dünyada güzellik, âhirette ise yücelik olduğunu söylerken,¹²³ Sühreverdî, sūfîlerin en belirgin özelliğinin güzel ahlâk olduğunu; hilm, tevâzu, ihsân, îsâr, ülfet, kerem, nasihat ve fütüvvet gibi övülen vasıfların bunlardan bazıları olduğunu belirtmiştir.¹²⁴ Bu yönüyle kalp temizliği

¹¹⁸ Hulvî, *Lemezât-ı Hulviyye ez Lemeât-ı Ulviyye*, 410.

¹¹⁹ Cemâl Halvetî, *Risâle-i sūfiyye* (Millî Kütüphane, Yazmalar, A3264), 116a.

¹²⁰ Süleyman Uludağ, "Kalb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/230.

¹²¹ Sâmi, *Kâmûs-ı Türkî*, 1078.

¹²² Abdurrezzak Kâşânî, *Istılâhâtü's-Sûfiyye*, çev. Abdurrezzak Tek (Bursa: Bursa Akademisi, 2014), 83.

¹²³ Sülemî, *Cevâmîu âdâbi'-sûfiyye (Sūfîlerin Edepleri)*, 112.

¹²⁴ Sühreverdî, *Âdâbü'l-Mürîdîn (Yol Ahlâkı)*, 61.

onların önem verdiği bir husus olmuştur. Bundan olsa gerek mutasavvıflar insanın tavırlarını bedenî ve kalbî fiiller şeklinde ikiye ayırmışlar beden fiillerini zâhir, kalp fiillerini de bâtın ameller diye nitelemişlerdir. Onlar, temelini zâhir amellere dayandırmakla birlikte bâtınla ilgili amellerin zâhirî amellerden daha üstün olduğunu kabul etmişlerdir.¹²⁵

Sûfî gönül huzuruna ancak Allah'ı her an hatırında tutmakla ulaşabilir. Nitekim kalpleri yaratan ve onu huzurlu ya da huzursuz kılma gücüne malik olan Allah “*Kalpler ancak Allah'ı anmakla mutmain olur.*”¹²⁶ buyurmuştur. Kaldı ki Allah'ın kullarına ikram ettiği şeylerle tatmin olamayan bir kalbin huzur içinde olması ve itmi'nana ermesi mümkün değildir.¹²⁷

Cemâl Halvetî, sûfînin riyâzet ve mücâhede ile kalbini arıtıp onu bir ışık kaynağı haline getirdikten sonra bu ışıkla beden kabını doldurup zâhirini ve bâtınını süslemesini tavsiye etmiştir. “*Sûfî oldur ziyâ zav'ıla kalbin / Müzeyyen kıla doldura o delvin*” diyen müellife göre sûfî kalp nuruyla bedenini süsleyen kimsedir.¹²⁸ Sûfî kalbi üzerindeki perdeyi kaldırıp onu nurun ışığıyla doldurunca kalp temizliğine de ulaşmış olur.¹²⁹ Bunun yollarından biri de Hakk'ı layıkıyla zikretmektir. Müellife göre zikr-i hafî ile Allah'a yönelmek sûfînin muhabbetini artıracaktır. Bu muhabbete bağlı olarak da kalp daha temiz hale gelecektir. Hak, kalbini nefsanî kirlerden arındıranlara çabası ve istidadı oranında tecelli edecektir.¹³⁰

Cemâl Halvetî kalbi bir ışık kaynağına benzettiği gibi kalbin suretini sema ve ay ile misallendirmiştir. Ona göre bu iki benzetme unsuru kalbin haline dair bir geri dönüş sağlar. Eğer sûfî, seyri sırasında onları parlak bir şekilde görürse bu onun kalbinin tasfiyesini gösterir. Bunun yanında sûfî sema ve ay dışındaki diğer gök cisimlerini de görebilir. Bu durumda salikin kalbinde zikrin eserinin görüldüğü sonucuna varılır. Cemâl Halvetî'ye göre ayna da kalbin sembollerindedir. Şayet sûfî aynayı parlak bir şekilde görürse bu da onun kalbinin temizliğine işaret olarak kabul edilmiştir. Bunların yanında zâhiren her insanın gönlünü hoş edecek bağ, bahçe, havuzlar, göller, nehirler, denizler, güzel evler, saraylar, geniş sahralar, su fişkırان dağlar ve bunlara kıyas edilebilecek her şey kalbin suretlerinden sayılmıştır.¹³¹

¹²⁵ Mahmut Ulu, “Şeyh Hâmid-i Velî'ye (Somuncu Baba) Atfedilen ve Ondan Bahsedilen Eserlerdeki Tasavvufî Kavramlar”, *Eskişen* 46 (Mart 2022), 420.

¹²⁶ Ra'd, 13/43.

¹²⁷ Çakmak, *Anadolu'da Halvetîlik Cemâl Halvetî ve Cemâliyye*, 186.

¹²⁸ Cemâl Halvetî, *Risâle-i sûfiyye* (Millî Kütüphane, Yazmalar, A3264), 115b.

¹²⁹ Cemâl Halvetî, *Risâle-i sûfiyye* (Millî Kütüphane, Yazmalar, A3264), 115b.

¹³⁰ Süleyman Gür, “Cemâl-i Halvetî Aksarayî'nin Envârü'l-Kulûb/El-Merâtib Mine't-Te'vilâti'l-Kur'âniyye Adlı Eseri”, *I. Uluslararası Aksaray Sempozyumu* (27 Ekim 2017), 857.

¹³¹ Gür, “Cemâl-i Halvetî Aksarayî'nin Envârü'l-Kulûb Adlı Eseri”, 858.

Görüldüğü üzere kalp temizliği sûfîlerin üzerinde durduğu mühim bir konudur. Cemâl Halvetî de bu hususa özellikle temas etmiş, sema, ay ve aynaya benzettiği kalbin çeşitli yollarla parlatılması gerektiğini belirtmiştir. Be benzetmelerden anlaşılan kalbin esas itibarıyla bir parlaklığının olmadığı ve bir cilalamaya dayalı ulaştığı bu hal, bir dış tesirle gerçekleşmektedir. Buna göre nasıl ki ay ve ayna kendi başına bir ışık kaynağı değilse, parlaklığını bir yansımaya ve güneşe borçluysa sûfînin de kalbî parlaklık için Allah'ı anmaya ihtiyacı vardır.

3.6. Sûfî Beden Temizliğine Önem Verir

Cemâl Halvetî'nin mezkûr eserinde üzerinde durduğu konulardan biri de beden temizliğidir. Ona göre sûfî bedenlen temiz olmalıdır. “*Sûfî oldur kıla tayyîb vücudun / Bile neredür ol savm u sücudun*”¹³² diyerek sûfînin bedenini temiz tutması gerektiğini belirtmiştir.

Bilindiği gibi Cemâl Halvetî'nin temsil ettiği Halvetiyye Tarîkatı'nın birtakım esasları vardır.¹³³ Bunlardan biri halvet uygulamasıdır. Süreleri değişmekle birlikte genellikle kırk gün süren halvet için derviş, mürid ya da sâlik denilen seyr ü sülûk yolcusu öncelikle kalbini vesveselerden arındırır. Sonra sadaka verir. Daha sonra elbisesini ve bedenini temizler ve şeyhe teslim olarak halvete hazır duruma gelir.¹³⁴ Halvet uygulamasında temizlik seyr ü sülûk için şart koşulmuş, dolayısıyla mürid ya da talibin visale ermesi için öncelikle yapması gereken şartlardan sayılmıştır.

3.7. Sûfî Her An Hak İledir

Cüneyd-i Bağdâdî'nin “Nefsinden fâni olman Hakk ile bekâ bulmandır.” şeklindeki tasavvuf tanımından da anlaşılacağı üzere tasavvufun gayesi nefsi terbiye ve kalbi tasfiye ile Hakk'a vasil olmaktır. Kuşeyrî'nin naklettiğine göre Hallâc-ı Mansûr'a (ö. 309/922) sûfînin kim olduğu sorulur. Onun cevabı sûfînin “halktan uzak, Hak ile” oluşuna dair önemli bir mana taşır. Nitekim soruya verdiği cevap şu şekildedir: “Sûfî zat itibarıyla tek ve yalnızdır. Kimse onu kabul etmediği gibi o da kimseyi kabul etmez. Sürekli Hak ile meşgul olup halk ile konuşacak vakti yoktur.”¹³⁵ Benzer bir tanımlamayı Şiblî de yaparak sûfilik yolunun kaygısızca Allah ile bulunmak olduğunu söyler.¹³⁶

Tanınmış sûfîlerin tasavvufun ve buna dayalı olarak yaptıkları sûfî tariflerinin benzer şekilde Cemâl Halvetî'nin tanımlamasında yer aldığı görülür. Cemâl Halvetî, sûfîyi gece gündüz Hak ile beraber olan kimse

¹³² Cemâl Halvetî, *Risâle-i sûfiyye* (Milli Kütüphane, Yazmalar, A3264), 115b.

¹³³ Halvetiyye Tarîkatı'nın esasları için bk. Ulu, *Osmanlı Toplumunda Halvetilik ve Halvetiler IX/XV. Asır*, 39-75.

¹³⁴ Ulu, *Osmanlı Toplumunda Halvetilik ve Halvetiler IX/XV. Asır*, 72-73.

¹³⁵ Kuşeyrî, *er-Risâle (Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi)*, 368.

¹³⁶ Kuşeyrî, *er-Risâle (Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi)*, 369.

olarak tanımlamıştır. Bunun yanında sūfinin ayakta durmasının, yani sūlūk ya da güncel hayatının sağlıklı bir şekilde devamının Hak ile olmasına bağlı olduğu kaydedilir. Buna göre sūfî gece gündüz Hak ile beraber olmalıdır. Böyle yapması durumunda o, Hakk'ın halifesi makamına yükselecektir.¹³⁷

Müellife göre sūfinin Hak ile yakınlığı daim olmalı, sūfî O'ndan bir an bile ayrılmamalıdır. Nitekim bu yakınlık dost olmanın ve dost kalmanın bir gereğidir. Bir kimse nasıl ki dostunun yanında kendisini huzur ve güven içinde hissediyorsa sūfî de gerçek dost olarak gördüğü Hak yanında kendini huzur ve güven içinde hissedecektir.¹³⁸ Çünkü Yüce Allah “*Sizin için Allah'tan başka ne bir dost ne de bir yardımcı vardır.*”¹³⁹ âyetinde gerçek dostun kendisi olduğunu; “*Bunlar, iman edenler ve Allah'ı zikrederek gönülleri huzura kavuşanlardır. Bilesiniz ki gönüller ancak Allah'ı zikrederek huzura kavuşur.*”¹⁴⁰ âyetinde de kalp huzuru ve güvenin de ancak kendisini anmakla mümkün olacağını buyurmuştur. Öte yandan sūfî dostu için fedakârlıktan kaçınmamalıdır. Bu fedakârlık basit bir dünyalık olabileceği gibi insanın en kıymetli varlığı sayılabilecek canını vermek şeklinde de olabilir. Cemâl Halvetî, “*Sūfî oldur cânını dosta vere / Ol cemâl-i Kibriyâsını göre*”¹⁴¹ diyerek sūfinin dost olarak nitelediği Allah'a canını vermekten kaçınmaması gerektiğini ifade etmiştir. Bunun neticesinde de yüce Zât'ın cemâlini görmekle mükafatlanacağını söyleyerek dolaylı yoldan cennete gideceğini de belirtmektedir. Kelâbâzî, sūfîlerin Allah'ın âhirette görüleceği hususunda ittifak halinde olduklarını kaydetmiştir. Ancak onu görecek olanlar kâfirler değil sadece müminlerdir. Âyet-i kerîme'de “*İyi iş yapanlar için âhirette daha güzeli ve ziyadesi vardır.*”¹⁴² buyurulmuştur. Buradaki “ziyadesi” ilavesinden maksat cennet nimetlerinden daha fazlası olan Allah'ı temaşa etmektir, şeklinde anlaşılmıştır.¹⁴³

Müellif sūfîlerin kayıtlarına bakıldığında sevenin sevdiği yanında mutlu ve huzurlu olması şeklinde bir yakınlıktan yani ünsiyetten bahsedildiği görülür. Bu yakınlık dostu düşünmek ve onu anmak, bunu yaparken başkasını düşünmeye ve anmaya lüzum görmemektir.¹⁴⁴ Cemâl Halvetî bahsi geçen yakınlığa “*Sūfî oldur firâk bulmaya dosttan / Eğerçi geldiyse dahî posttan*”¹⁴⁵ diyerek ifade etmiştir. Ona göre sūfî Hakk'tan

¹³⁷ Cemâl Halvetî, *Risâle-i sūfiyye* (Millî Kütüphane, Yazmalar, A3264), 116a.

¹³⁸ Cemâl Halvetî, *Risâle-i sūfiyye* (Millî Kütüphane, Yazmalar, A3264), 116a.

¹³⁹ el-Bakara 2/107.

¹⁴⁰ er-Rad 13/43.

¹⁴¹ Cemâl Halvetî, *Risâle-i sūfiyye* (Millî Kütüphane, Yazmalar, A3264), 115b.

¹⁴² Yûnus 10/27.

¹⁴³ Kelâbâzî, *Ta'arruf (Doğuş Devrinde Tasavvuf)*, 78.

¹⁴⁴ Kelâbâzî, *Ta'arruf (Doğuş Devrinde Tasavvuf)*, 174.

¹⁴⁵ Cemâl Halvetî, *Risâle-i sūfiyye* (Millî Kütüphane, Yazmalar, A3264), 116a.

ayrı kalmayı zihninden bile geçirmemeliyken aynı zamanda O'nun hemen yanında olmalıdır. Böylece âlemi ve olayları daha iyi görecek¹⁴⁶, yani Hak, kendine yakın olan sûfinin gören gözü, işiten kulağı olacaktır.

Cemâl Halvetî “*Sûfî oldur işide Hak kelâmın / Göre Hakk'un işittiği selâmın*”¹⁴⁷ diyerek sûfinin şer'i ahkâma, yani dinin emir ve yasaklarına riayet etmesi gerektiğini belirtir. Sûfiler Allah'ın kullarına emrettiği hususların akıllı ve buluğ çağına gelmiş bütün Müslümanlar üzerine farz, vacib, zaruret ve lüzumlu olduğu; bu hususların tatbikinde geri kalma ve ihmalkâr davranmanın kimseye hiçbir şekilde caiz olmadığı konusunda ittifak etmişlerdir.¹⁴⁸ Sûfinin vasıfları arasında gösterilen ubudiyet sıfatını gerçekleştirerek Hakk'ın dostluğuna ermek ve beşeriyet kirinden temizlenip şeriat ahkâmını yerine getirmek fiilleri buna işaret etmektedir.¹⁴⁹ Çünkü onlar bilirler ki şeriat muhafaza edilmeden hakîkatın yerine getirilmesi mümkün değildir.¹⁵⁰ Tasavvuf yolunu tercih eden sûfî bu yolda menzile varmak için şer'î hükümlere azami ölçüde uymak zorundadır. Nitekim müellif, sûfî Hak kelâmını duymalı, demekle şerî hükümlere uymalı demektedir.

3.8. Sûfî Yol Göstericidir

Sûfî yalnızca sözlü tebliğ ya da irşâd faaliyetleriyle sınırlı kalmadan her hâliyle nur, her haliyle bir ışık; tavır ve davranışlarıyla hidayet rehberidir. Cemal Halvetî sûfinin sayılan bu vasıfları taşıdığını ve bu haliyle de ondan sebep kıyametin kopmaması gerektiğini belirtmiştir. “*Sufî oldur ola nûr ey birâder / Ki yarın kopmaya onunla âzer*”¹⁵¹ dizelerinde sûfinin kalbî tekâmülünü tamamlamış bir nur yani insan-ı kâmil ve buna dayalı yol gösterici bir ışık olduğunu beyan etmiştir.

Ona göre sûfî yalnızca etrafına ışık saçan belki bu yönüyle yola çıkmışlara yol gösteren bir nur kaynağı değil aynı zamanda bir hidayet vesilesidir. Elbette sûfinin hidâyet vesilesi olma konusundaki vasıfları bununla sınırlı değildir. Müellifin “*Sûfî oldur hidâyet menşe' ola / Özü kuds ola feyze mebd'e' ola*”¹⁵² sözleriyle işaret ettiği üzere hidayet vesilesi olmaktan daha fazlası olup, hidayete götüren yolun feyiz kaynağıdır. İmam Gazzâlî'nin ifadesiyle Allah'ı bilen âlimler insanları Allah'a giden yola yönlendirirler. Dünyanın inkirâza uğrayacak hakir bir şey olduğunu,

¹⁴⁶ Cemâl Halvetî, *Risâle-i sûfiyye* (Milli Kütüphane, Yazmalar, A3264), 116a.

¹⁴⁷ Cemâl Halvetî, *Risâle-i sûfiyye* (Milli Kütüphane, Yazmalar, A3264), 116a.

¹⁴⁸ Kelâbâzî, *Ta'arruf (Doğuş Devrinde Tasavvuf)*, 101.

¹⁴⁹ Serrâc, *el-Lüma' (İslâm Tasavvufu)*, 25.

¹⁵⁰ Huevirî, *Keşfü'l-mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, 440.

¹⁵¹ Cemâl Halvetî, *Risâle-i sûfiyye* (Milli Kütüphane, Yazmalar, A3264), 116a.

¹⁵² Cemâl Halvetî, *Risâle-i sûfiyye* (Milli Kütüphane, Yazmalar, A3264), 116a.

âhiretin ise önem ve daimi olduğunu anlatırlar. Çünkü ahalinin çoğu gaffet içindedir.¹⁵³

Cemâl Halvetî, sūfînin cemâl sıfatıyla tecelli eden Allah'ın lütuf ve ihsanını bilmesi gerektiğini belirtir. Onun lütfu evvela kulunu fitrat üzere yaratması, iman ile şereflendirmesi ve bütün bunları vesile kılan hidayet yolunu kuluna göstermesidir.¹⁵⁴ Abdülkerim el-Cîlî (ö. 832/1428) Allah'ın cemâl sıfatının O'nun yüce vasıfları ve güzel isimlerinden ibaret olduğunu kaydetmiştir. Umumî şeklinde nitelediği bu vasıfları rahmet, ilim, lütuf, in'âm, cûd, ihsân, rezzâkiyet ve hallakiyet, nef' ve bunlara benzer sıfatlar halinde hususî özellikler şeklinde tavsif etmiştir. Ayrıca o cemâl sıfatının iki nevinin bulunduğunu; bunlardan ilkinin mânevî yani kendi zâtı yönüyle tecelli eden yanı, ikincisinin de sūrî yani yarattıklarına dair zuhur eden hüsn ü ilâhî yanı olduğunu kaydetmiştir.¹⁵⁵ Buradan hareketle Cemâl Halvetî'nin Allah'ın cemâl sıfatının her iki yönüne de vurgu yaptığı söylenebilir. O'nun zâtı yönüyle yaratması, ihsân ve lütuflarda bulunması zâtına ait ilk yönü iken; sūfînin iman ehli olması yönüyle kendisinde tecelli edecek kalp ve çehre güzelliğine işaret etmesi ikinci yönünü oluşturmaktadır.

Cemâl Halvetî'nin yaklaşımı zâhidler ve ariflerin varlık âlemini müşahedesinin farkını da gösterir niteliktedir. O bu noktada âriflerin bakışını esas almıştır. Nitekim zâhidlerin genel itibarıyla çirkin görüp uzak durdukları âlemi, ârifler oldukça güzel bulmuşlardır. Ariflere göre şeklen çirkin bile olsa var edilen şeyler kendilerinde ilâhî güzellik tecelli ettiği için zaten güzeldir. Esâsen âlemdeki hiçbir şey özü itibarıyla çirkin değildir. Ayrıca görünüş itibarıyla olsa bile güzellik asıl iken, çirkinlik geçicidir. Bir varlığın varlıklar âlemi içerisindeki güzelliğinin ortaya çıkabilmesi için itibarî bir çirkinliğin takdir edilmesi de gereklidir.¹⁵⁶

Müellife göre, nasıl ki Allah ihsanıyla hidayete erdirerek ona yol göstermişse sūfî de kapısına gelene hem bâtın hem de zâhiren yol gösterici olmalıdır. Anlaşılacağı üzere sūfînin yol göstericiliği çeşitlilik arz etmektedir. Sūfî bir taraftan bâtınî yolculuk olan tasavvufta yol gösterici hatta feyz kaynağı iken diğer taraftan zâhiren de yol gösteren, yolcunun hedefine varması konusunda da yardımını ve desteğini esirgemeyendir.¹⁵⁷ Bu noktada önemli bir tavır ise sūfînin bütün bu ameliyeleri yaparken insanî vasfını incelemesi, gerek tasavvuf yolunda öncülük, gerekse zâhir dünyada yol ve yön gösterici hallerinde cana yakın ve sıcakkanlı olması gerekmektedir. Muhtemeldir ki buradaki tavır önerisi “*Sen onlara sırf*

¹⁵³ İmam Gazzâlî, *İhyâu' ulûmid-dîn*, 3/171.

¹⁵⁴ Cemâl Halvetî, *Risâle-i sūfîyye* (Millî Kütüphane, Yazmalar, A3264), 116a.

¹⁵⁵ Abdülkerim el-Cîlî, *İnsan-ı Kâmil* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010), 171.

¹⁵⁶ Süleyman Uludağ, “Cemâl”, 7/296.

¹⁵⁷ Cemâl Halvetî, *Risâle-i sūfîyye* (Millî Kütüphane, Yazmalar, A3264), 116a.

Allah'ın lütfettiği merhamet sayesinde yumuşak davrandın. Eğer kaba, katı kalpli olsaydın, hiç şüphesiz etrafından dağılır giderlerdi. Onları affet, onların bağışlanmasını dile, iş hakkında onlara danış, karar verince de Allah'a güven, doğrusu Allah kendisine güvenenleri sever."¹⁵⁸ âyeti kerîmesinden mülhemdir. Sûfî böyle yapmakla muhatabının kalbine ilişmekte, ruhunun özüne temas ederek onda ilahî tecellilere kapı aralamaktadır.¹⁵⁹ Bu yönüyle onun bâtinî olarak yol göstericiliği bir derece daha ileri taşınarak avını kapan bir şahin gibi kapısını çalanın kalbini kazanmasıyla neticelenmektedir. Bu durum onun aynı zamanda tebliğ yöntemi olarak tercih ettiği usule ilişkin de ipuçları taşımaktadır. Nitekim yumuşak davranmak, sıcak kalpli ve cana yakın olmak fikir ve inançların değiştirilmesi ya da istenilen yöne kanalize edilmesi hususunda insanı etkileyen unsurlardan birkaçıdır. Güzel söz ve davranışa karşı insanların bir meylinin olduğu açıktır. Mütebessim ve hilm sahibi kimselerin toplum nezdinde bir sevilirliğinin olduğu malumdur. Tebliğci bu noktada herkesten çok daha duyarlı davranmalı, muhataplarına karşı kullanacağı dil ve üslubun yumuşak olmasına dikkat etmelidir.¹⁶⁰ Özellikle tasavvuf gibi kalbî bir yolun teorik ve pratik uygulayıcısı durumundaki sûfîlerin hidayet vesilesi olma vasfını burada belirtilen usule uygun şekilde icra etmesi, söz ve davranışlarıyla yol gösterdiği kimseyi kazanmayı bilmesi, müellifin önem verdiği bir konudur.

3.9. Sûfî Aşk Ehlidir

Cemâl Halvetî, sûfînin kalbi mahzun, gözü yaşlı bir yönünün olduğunu söyler. Aşkı uğruna gözyaşı dökken sûfînin elbette bir ızdırabın pençesinde kıvrandığı anlaşılabilir. İşte o, bu ızdıraba bağlı olarak âh etmekte, feryat ile inlemekte ve gözyaşı dökmektedir. Belli ki müellifin "*Sûfî oldur kim âhi ola âşikâr / Kıla hem ol eşke gözine pınar*"¹⁶¹ dizelerinde ifade ettiği ızdıraba dayalı gözyaşına neden olan aşk ile Rabiâtü'l-Adeviyye'deki (ö. 185/801) hüznün hâlinin sebebi olan aşk arasında bir benzerlik bulunmaktadır. Nitekim Rabiâ, kendisinde görülen hüznün hâlinin sebebinin soranlara "*Allah'ı seven kimsenin sevdiğine kavuşmadıkça feryat ve figanı sona ermez.*"¹⁶² şeklinde cevap vermiştir. Onun bu cevabındaki aşk ile müellifin âşikâr olan âhi arasında bir esas neden ilişkisinin olduğu söylenebilir.

Aşk insanı hakikate ulaştıracak olan çetin ve meşakkatli bir yol olarak

¹⁵⁸ Âl-i İmrân 3/159.

¹⁵⁹ Cemâl Halvetî, *Risâle-i sûfiyye* (Milli Kütüphane, Yazmalar, A3264), 116a.

¹⁶⁰ Şevki Saka, *Kur'an-ı Kerim'in Dâvet Metodu* (İstanbul: Sehâ Neşriyat, 1991), 174.

¹⁶¹ Cemâl Halvetî, *Risâle-i sûfiyye* (Milli Kütüphane, Yazmalar, A3264), 115a.

¹⁶² Yüksel Göztepe, *Abdülkerim Kuşeyri'de Hâller ve Makâmlar* (Ankara: Ankara Üniversitesi, 2006), 133.

görülmüştür.¹⁶³ Bundan olsa gerek bu yolda yürüyenler çeşitli belâ ve musibetlere duçar olmakta; kalbinde hüzün, gözlerinde yaş meydana gelmektedir. Cemâl Halvetî, “*Kıla hem ol eşke gözine pınar*” ifadesiyle aşk yolunda çektiği sıkıntılar sebebiyle sürekli ağlayan sûfinin gözlerini mübalağalı bir biçimde pınara benzetmiştir. Bu benzetmede bir taraftan hakikat yolundaki merhalelere imada bulunulurken aynı zamanda ilk cevhere de bir gönderme vardır.

Burada bir yandan aşkın ızdırabından bahsedilip, bunun sûfide gözyaşı ve âha sebep olması yönüyle zorluğu vurgulanırken diğer yandan manzumenin hemen devamında bir deniz olarak tarif edilen aşka dalınması öğütlenmektedir. “*Sûfî oldur muhabbet bahrına gark*”¹⁶⁴ diyen müellifin ateşe uçan pervanede olduğu gibi hem ateşin ızdırabından bahsetmesi hem de onda yanmadan vuslata erilmeyeceğine gönderme yapması bu yolun zorluklarını anlatmak aynı zamanda bu zorlukların neticesinde büyük bir haz duymak anlamında olduğu düşünülebilir.

3.10. Sûfinin Kalp Gözü Açıktır

Tasavvufun gayelerinden birinin kalp temizliği olduğu bilinmektedir. Bundan dolayı, yukarıda da değinildiği üzere, zâhidler ve sûfiler kalbin önemine, kalp temizliğine ve buna dayalı ibadet ve güzel ahlâka odaklanmış, Allah’ın huzuruna kalb-i selim ile varmanın uhrevî kurtuluş için şart olduğunu söylemişlerdir. Öte yandan kalbin biri biyolojik varlık yönü, diğeri ise latife-i Rabbâniye yönü olmak üzere iki tarafının olduğu kaydedilmiştir. Buna göre birinci taraf insan, hayvan ve sair canlılarda bulunurken ikinci taraf insanın hakikati olarak kabul edilmiştir.¹⁶⁵

Sûfiler kalbin birinci yönü ile ikinci yönü arasında bir bağ olduğunu göz ardı etmemekle birlikte daha çok kalbin ikinci yani latife-i Rabbâniye yönü üzerinde durmuşlardır. Onlar, insanın kalbin latife-i Rabbâniye yönü ile gayb âlemine bakabildiğini, kalb ile gayb âleminin görülebildiği bir penceresinin bulunduğunu düşünmüşlerdir. Buna kalp gözü denmiştir.¹⁶⁶ Hucvirî, sûfilerin Allah’ın tecellilerinin kalp ile görülebildiğini ve buna “müşâhede” dediklerini nakletmiştir.¹⁶⁷ Sûfiler kalp gözünün görebilmesi için üzerinin günahın kiri ve cehalet pası ile kaplı olmaması gerektiğini belirtmişlerdir. Eğer kalp bunlarla kirlenmişse riyazet ve mücâhede ile temizlenmelidir. Böylece kalp manevî âlemi ve oraya ait hakikatleri görebilecektir.¹⁶⁸

¹⁶³ Fettah Kuzu, “Şeyh Gâlib’in Sâkinâme’sinde İmgesel Söylem”, 21. *Yüzyılda Eğitim ve Toplum Eğitim Bilimleri ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4/12 (2015), 140.

¹⁶⁴ Cemâl Halvetî, *Risâle-i sûfiyye* (Millî Kütüphane, Yazmalar, A3264), 116a.

¹⁶⁵ İmam Gazzâlî, *İhyâu’ulûmid-dîn*, 3/9.

¹⁶⁶ Uludağ, “Kalb”, 24/231.

¹⁶⁷ Hucvirî, *Keşfü’l-mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, 393.

¹⁶⁸ Uludağ, “Kalb”, 24/231.

İmam Gazzâlî kalbin hırs, gazap, şehvet, tamah, zillet, riyâ gibi şeytânî ya da nefsânî denilen kötü fiillerin tesrinde kalacağı gibi kanaat, huzur, zühd, takva, vera', sabır, hilim gibi güzel sıfatları da barındırabildiğini kaydetmiştir. İşte bu noktada kalp, zikredilen iyi veya kötü sıfatları ihata eden bir ayna olarak değerlendirilmiştir. Buna göre iyi hasletlerin kalbe uğraması durumunda kalp aynasının cilası ve buna bağlı olarak parlaklığı artmakta; Hakk'ın cilası orada parlamakta, dinde talep edilen işlerin hakikati orada keşfedilmeye başlanmaktadır. Bunun aksine kötü vasıflar kalbe uğrarsa o zaman da kara bir duman gibi gönül aynasını karartmakta ve onu kör ederek ilahî nuru alamaz hale getirmektedir. İşte bu kalbe mühür verilmesi ve kalbin kararması anlamına gelmektedir.¹⁶⁹

Kalbin makamları ve yedi tavrı üzerinde çeşitli eserlerinde¹⁷⁰ duran Cemâl Halvetî, sûfînin şuhûd ehli olması gerektiğini belirtmiştir. Etvâr-ı seb'a olarak ele aldığı nefis mertebelerinin ikincisini kalp olarak zikretmiş ve kalp makamının övülen hasletlerle süslenmiş olduğunu kaydetmiştir.¹⁷¹ Ona göre sûfî kalp ehli olmalı, böylece ilahî tecellileri müşâhede ettiği yolda bir akamete uğramamalıdır. Anlaşıldığı kadarıyla sûfînin bu hali sülûk yolculuğunun selameti açısından önemli görülmüştür. Sûfî böylece O'nun sırrına erme çabasında bir yol bulur ve bu sayede o yolda bir mani ile karşılaşmaz. Nitekim o "*Sûfî oldur şuhûd ehli ola ol / Zevâl görmeye bula sırrına yol*"¹⁷² diyerek kalp gözünün açık olması gerektiği ve bununla mana âlemini seyretmeye bir yol bulunduğunu hatırlatmıştır.

Cemâl Halvetî'nin kalp gözünün açıklığı noktasında üzerinde durduğu bir diğer husus Sûfînin sâdik olması gerektiğidir. Müellif, sûfide olması gereken bu vasfı ve bunun neticesini "*Sûfî oldur ola hem sâdik ey cân / Hicâbsız gözlerine görüne han*"¹⁷³ beytiyle ifade etmiştir. Nitekim "*Onlar ki Allah ile yaptıkları muahedeye sâdik kalırlar.*"¹⁷⁴ âyetine istinaden bezm-i eleste¹⁷⁵ yapılan bir gönderme ile sûfînin o gün verdiği sözüne sâdik olması gerektiği vurgulanmıştır.

Burada üzerinde durulan bir diğer husus ise gözdeki perdelerin kalkmasıdır. Cemâl Halvetî'ye göre şuhûd yani kalp ehli olmakla bir takım ilahî tecellileri görebilmeye hazır hale gelen, aynı zamanda bu güzel vasfı sadâkat ile taçlandıran sûfînin bâtında olduğu gibi zahir bedeninde de bazı

¹⁶⁹ İmam Gazzâlî, *İhyâu' ulûmid-dîn*, 3/26-27.

¹⁷⁰ Cemâl Halvetî, *Envâru'l-kulûb* (Lala İsmail Efendi, 686), 163b-171a.

¹⁷¹ Cemâl Halvetî, *Envâru'l-kulûb* (Lala İsmail Efendi, 686), 165a.

¹⁷² Cemâl Halvetî, *Risâle-i sūfîyye* (Milli Kütüphane, Yazmalar, A3264), 115b.

¹⁷³ Cemâl Halvetî, *Risâle-i sūfîyye* (Milli Kütüphane, Yazmalar, A3264), 115b.

¹⁷⁴ el-Ahzâb 33/23.

¹⁷⁵ Yusuf Şevki Yavuz, "Bezm-i Elest", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/106-108.

gelişmeler meydana gelmektedir. Zâhiren görme fiilini icra eden can gözü, sūfînin kalp ehli olmasıyla bir derinlik kazanmakta, biyolojik yapısının üzerine çıkarak mana âlemini görmesine mani olan perdeler kalkmaktadır. Gözlerindeki perdeler kalkan sūfî ilahî tecelliler olarak nitelenebilecek ve müellifin “han” olarak zikrettiği hakikati görebilecektir. Kaldı ki sūfilere göre, Allah ile kul arasında yetmiş bin hicab bulunmaktadır. Müellifin temsilcisi olduğu Halvetî anlayışta bu yetmiş bin hicab yedi nefse karşılık gelmektedir. Allah’ın yedi isminden her birinin nefsin yedi makamına göre zikredilmesinin on bin hicabı kaldıracacağı, hicablar kalktıkça ilahî sırların inkişâf edip Hakk’ın sırlarını müşâhede etmenin gerçekleşeceği kabul edilmiştir.¹⁷⁶

SONUÇ

Cemâl Halvetî, *Risâle-i sūfiyye* adlı eserinde sūfilere çeşitli yönleriyle ele almış ve bu bağlamda sūfilere bazı hususiyetlerini öne çıkararak bir sūfi tanımı yapmıştır. O sūfi kavramını Rüşenî Ömer Dede ve Oğlanlar Şeyhi İbrahim Efendi’nin yaptığı tasavvuf tanımında olduğu gibi müstakil ve manzum bir şekilde izah etmiştir. Onun sūfi tanımının temelini zühd, fakr, sabr, rıza, sıdk ve insan-ı kâmil kavramları oluşturmuştur. Bu kavramlara verdiği anlam tasavvuf teorisyenlerinin temel tasavvuf literatüründeki tanımıyla uyum içindedir. Bu kavramları temel almak şartıyla sūfiyî zâhid, ehl-i fakr, ehl-i sabr ve ehl-i rıza, ehl-i sıdk, nefsin terbiye etmiş ve zelil kılmış, kalbî yolculuğunu tamamlayarak kalben itmi’nana ermiş, zâhir ve bâtin temizliğine dikkat eden, zâhiren ve bâtinen yol gösterici, kalp gözü açık, emin, bütün vaktini Hakk’a adanmış bir aşk ehli olarak tanımlamıştır. O, yapmış olduğu tanımlamada kullandığı kavramların ne manaya geldiğini açıklamanın yanında sâlikin pratik hayatındaki karşılıklarını da ortaya koymuştur.

Cemâl Halvetî’nin çizmiş olduğu sūfi profili genel itibarıyla belli bir tarikatın müntesibi olmaktan ziyade mana yönüyle tüm insanlardan beklenilecek olgun bir insan profilidir. Ancak bu onun kendi müntesibi olduğu tarikatın âdâb ve erkânını göz önünde bulundurmadığı anlamına gelmemektedir. Nitekim o, yapmış olduğu tanımlamada sülûkun aşamalarından olan nefis terbiyesi usulü konusunda Halvetiyye Tarikatı’nın esaslarını temel almıştır.

Cemâl Halvetî, olgun kişi olabilmeyi dinî hassasiyetlere riayet etmek şartına bağlamıştır. Onun sūfi tanımlamasında dikkat çeken bir diğer konu da kulun attığı en küçük adıma karşılık Allah’ın kuluna daha fazlası ve iyisiyle mukabelede bulunacağı hususudur. Bu yönüyle onun tanımında

¹⁷⁶ Çakmak, *Anadolu’da Halvetilik Cemâl Halvetî ve Cemâliyye*, 203.

iyilik yapmak, dinin kaidelerine riayete teşvik görülmektedir. Sıklıkla ayetlere göndermede bulunan müellifin aynı zamanda bir tebliğci olma vazifesini icra ettiği görülür. Ona göre sûfi hidayet menşei olmalıdır.

Müellife göre sûfi dünya meşgalelerine fazla kapılmamalı, dünya ve içindekileri asıl gaye olarak görmemelidir. Zâhidane bir hayatı tercih etmekle birlikte varlık ve eşyaya âriflerin nazarıyla bakmalıdır. Dünyalık her şeyin geçici olduğunu göz önünde bulundurmamak kaydıyla onda yaratıcısının bir tecellisi olması hasebiyle bir kıymet bulunduğu bilinciyle hareket etmelidir.

Müellif, sûfi tanımını yaparken benzetmelerden çokça istifade etmiş, bir yöntem olarak değerlendirilebilecek örnekler üzerinde durmuştur. Kalbi göğe, ay gibi gök cisimlerine ve bir aynaya benzetererek, izahını somut örneklerle pekiştirmiştir. Burada onun, diğer eserlerinde de olduğu gibi misallerle anlatma yöntemini kullandığı görülmektedir.

Müellife göre sûfi nefis terbiyesi ve kalp tasfiyesi ile manevî gelişimini tamamlamalı, böylece tecelli mertebelerine ulaşmalıdır. Kaldı ki bedensel varlığını yani cismini Allah yolunda feda etmesi beklenen sûfi aynı zamanda nefisini zelil kılmalı, canını dost yolunda fedadan çekinmemelidir. Sûfi kendisini Hak yoluna adanmalı, her daim onun zikri ile meşgul olmalıdır. Bunun yanında o, Hakk’a şükretmeli, kullarına hem hidayet rehberi hem de zâhir yolculuklarında onlara yol gösterici olmalıdır.

KAYNAKÇA

Abdizâde, Hüseyin Hüsâmeddîn Efendi. *Amasya Tarihi*. 12 Cilt. Amasya: Amasya Belediyesi Kültür Yayınları, 2004.

Aclûnî, İsmâil b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ*. 2 Cilt. Beyrût: 1351.

Âli, Gelibolulu Mustafa. *Kühû'l-Ahbar*. çev. M. Hüdai Şentürk. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2003.

Arberry, Arthur John. *Tasavvuf Müslüman Mistiklere Toplu Bakış*. çev. İbrahim Kapaklıkaya. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 3. Basım, 2008.

Aynî, Mehmet Ali. “(Nefs) Kelimesinin Manaları”. *Dâru'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 4/14 (1930), 46-52.

Aynî, Mehmet Ali. *Tasavvuf Tarihi*. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2017.

Ayvansarâyî, Hüseyin Efendi. *Hadikatü'l-Cevâmî*. çev. Ahmet Neziha Galitekin. İstanbul: İşaret Yayınları, 2001.

Ayvansarâyî, Hüseyin Efendi. *Mecmuâ-i Tevârih*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1985.

Azamat, Nihat. “İbrahim Efendi Olanlar Şeyhi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/298-300. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Bandırmalızâde, Ahmed Münib. *Mir'atü't-turuk*. İstanbul: Celil Efendi Matbaası, 1306.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm. *Sahîhu'l-Buhârî*. İstanbul: 1979.

Bursalı, Mehmet Tahir Efendi. *Osmanlı Müellifleri*. çev. A. Fikri Yavuz - İsmail Özen. 2 Cilt. İstanbul: Meral Yayınları, ts.

Câmî, Molla. *Nefahâtü'l-üns min hadarâti'l-kuds*. çev. Mahmud Lâmiî Çelebi. İstanbul: Huzur Yayınevi, 2016.

Cemâl Halvetî. *Dîvançe*. Süleymaniye Kütüphanesi, Esat Efendi, 2739.

Cemâl Halvetî. *Envâru'l-kulûb*. Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail Efendi, 686.

Cemâl Halvetî. *Kitâb-ı habbeti'l-muhibbe*. Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail Efendi, 686.

Cemâl Halvetî. *Kitâbü'n-Nûriyye ve kevkübü'd-dürriyye*. Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail Efendi, 686.

Cemâl Halvetî. *Risâle-i sûfiyye*. Milli Kütüphane, Yazmalar, A3264.

Cemâl Halvetî. *Sirâcü's-sâlikîn ve minhâcü't-tâlibin*. Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail Efendi, 686.

Cemâl Halvetî. *Tefsîr-i sûre-i fâtiha*. Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail Efendi, 686.

Cemâl Halvetî. *Te'vilât'ü erbaîne hadîsen*. Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail Efendi, 686.

Ceyhan, Semih. "Tecrîd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/248-249. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Cilî, Abdülkerîm. *İnsan-ı Kâmil*. İstanbul: İz Yayıncılık, 3. Basım, 2010.

Çakmak, Muharrem. *Anadolu'da Halvetilik Cemâl Halvetî ve Cemâliyye*. Malatya: Huzur Ciltevi, 2015.

Elmas, Niyazi. *Cemâl Halvetî ve Risâle-i sûfiyye Adlı Eseri*. Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü, 2021.

Gölcük, Şerafettin - Toprak, Süleyman. *Kelam Tarih Ekoller Problemler*. Konya: Tekin Kitabevi, 5. Basım, 2021.

Göztepe, Yüksel. *Abdülkerîm Kuşeyri'de Hâller ve Makâmlar*. Ankara: Ankara Üniversitesi, 2006.

Gür, Süleyman. "Cemâl-i Halvetî Aksarayî'nin Envâru'l-Kulûb/El-Merâtib Mine't-Te'vilâti'l-Kur'âniyye Adlı Eseri". *I. Uluslararası Aksaray Sempozyumu*. 852-869.

Gürer, Betül. "Nazarî Tasavvuf Geleneginin El Kitabı: Muhtevası ve Tesirleri Bağlamında Sadreddin Konevî'nin Miftâhu'l-gayb'ı". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/1 (Haziran 2017), 393-723.

Halvetî, İbrahim Hâs. *Tezkiretü'l-Hâs (Erenler Kitabı)*. çev. Mustafa Tatçı. İstanbul: H Yayınları, 2017.

Harîrîzâde, M. Kemâleddin. *Tibyânü vesâ'ili'l-hakâik fî beyâni selâsili't-tarâ'ik*. Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, 430.

Herevî, Hâce Abdullah el-Ensârî. *Menâzilü's-sâirîn (Tasavvufta Yüz Basamak)*. çev. Abdurrezzak Tek. İstanbul: Nizamiye Akademi, 2. Basım, 2019.

Hoca Sadettin Efendi. *Tâcü't-tevârih*. çev. İsmet Parmaksızoğlu. 5 Cilt. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979.

Hucvirî, Ali b. Osman Cüllâbî. *Keşfü'l-mahcûb (Hakikat Bilgisi)*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 7. Basım, 2020.

Hulvî, Mahmud Cemalettîn. *Lemezât-ı Hulviyye ez Lemeât-ı Ulviyye*. çev. Mehmet Serhan Tayşî. İstanbul: Semerkant Yayınları, 2. Basım, 2013.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükrim b. Ali Ensârî. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrût: Dâr-ı Sâdir, 1994.

İmam Gazzâlî. *İhyâu'ulûmid-dîn*. çev. Ahmet Serdaroğlu. 4 Cilt. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1989.

Karaman, Hayrettin vd. *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâlî*. Ankara: TDV Yayınları, 2018.

Kâşânî, Abdurrezzak. *Istulâhâtü's-Süfiyye*. çev. Abdurrezzak Tek. Bursa: Bursa Akademi, 2014.

Kelâbâzî, Ebû Bekir Muhammed b. İshâk Buhârî. *Ta'arruf (Doğuş Devrinde Tasavvuf)*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 7. Basım, 2021.

Konyalı, İbrahim Hakkı. *Âbideleri ve Kitâbeleri İle Niğde Aksaray Tarihi*. 2 Cilt. İstanbul: Fatih Yayınevi Matbaası, 1974.

Kuşeyrî, Abdülkerim. *er-Risâle (Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi)*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 7. Basım, 2014.

Kuzu, Fettah. “Şeyh Gâlib’in Sâkînâme’sinde İmgesel Söylem”. *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum Eğitim Bilimleri ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4/12 (2015), 133-144.

Küçükdağ, Yusuf. *Cemâlî Ailesi*. Aksaray: Aksaray Belediyesi Yayınları, 2017.

Mecdî, Mehmed Efendi. *Hadâiku'ş-Şakâik*. çev. Abdulkadir Özcan. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.

Muhâsibî, Hâris. *er-Riâye*. çev. Hülya Küçük - Şahin Filiz. İstanbul: İnsan Yayınları, 6. Basım, 2020.

Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmiu's-sahîh*. İstanbul: 1981.

Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. 5 Cilt. Beyrût: Dâru't-Türâsî'l-Arabî, ts.

Öngören, Reşat. *Osmanlılar'da Tasavvuf Anadolu'da Sufiler Devlet ve Ulema XV. Yüzyıl*. İstanbul: İz Yayıncılık, 3. Basım, 2012.

Saka, Şevki. *Kur'ân-ı Kerîm'in Dâvet Metodu*. İstanbul: Sehâ Neşriyat, 2. Basım, 1991.

Sâmi, Şemseddîn. *Kâmûs-ı Türkî*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2021.

Sarı Abdullah Efendi. *Semerâtü'l-fuâd*. çev. Yakub Kenan Neced Zade. İstanbul: Neşriyat Yurdu, 1967.

Serin, Rahmi. *İslâm Tasavvufunda Halvetilik ve Halvetiler*. İstanbul: Petek Yayınları, 1984.

Serrâc, Ebû Nasr et-Tûsî. *el-Lüma' (İslâm Tasavvufu)*. çev. Hasan Kâmil Yılmaz. İstanbul: Erkam Yayınları, 2016.

Sühreverdî, Ebû Hafs Şihâbüddîn Ömer. *Avârifu'l-maârif (Tasavvufun Esasları)*. çev. Hasan Kâmil Yılmaz - İrfan Gündüz. İstanbul: Vefa Yayıncılık, 1990.

Sühreverdî, Ebû'n-Necîb. *Âdâbü'l-Mürîdîn (Yol Ahlâkı)*. çev. Süleyman Gökbulut. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2014.

Sülemî, Ebû Abdurrahman. *Cevâmiu âdâbi's-şüfiyye (Süfîlerin Edepleri)*. çev. Cemal Aydın. İstanbul: Sufî Kitap, 3. Basım, 2021.

Şenarslan, Necip Fazıl. *Rûşenî Dede Ömer Aydınî Külliyyâtı (Miskin-Nâme, Şobân-Nâme, Der Kasemiyât ve Münâcât, Der Medh-i Mesnevî-i Ma'nevî- Mevlevîyyet, Ney-Nâme, Kalem-Nâme, Divan) Dil İncelemesi-Metin-Dizin*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, 2020.

Taşköprülüzâde, İsmâuddîn Ebû'l-Hayr Ahmed. *eş-Şakâiku'n-nu'maniyye fi ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye (Osmanlı Bilginleri)*. çev. Muharrem Tan. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.

Ulu, Mahmut. *Osmanlı Toplumunda Halvetilik ve Halvetîler IX/XV. Asır*. Ankara: Berikan Yayınları, 2022.

Ulu, Mahmut. “Şeyh Hâmid-i Velî'ye (Somuncu Baba) Atfedilen ve Ondan Bahseden Eserlerdeki Tasavvufî Kavramlar”. *Eskiye* 46 (Mart 2022), 395-426.

Uludağ, Süleyman. “Cemâl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/296. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Uludağ, Süleyman. “Kalb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/229-232. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Uludağ, Süleyman. “Rızâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/56/57. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 3. Basım, 2016.

Vassâf, Osmânzâde Hüseyin. *Sefîne-i Evliyâ*. çev. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz. 5 Cilt. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2006.

Vicdâni, Sâdık. *Tomâr-ı turûk-u 'aliyye*. çev. İrfan Gündüz. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1995.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Bezm-i Elest”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/106-108. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Yeniterzi, Emine. “Türk Edebiyatında Manzum Tasavvuf Tarifleri: Tasavvuf-nâmeler”. *Tasavvuf Araştırmaları Dergisi* 1/2 (Kasım 2022), 145-163.

Yûsuf b. Yakûb. *Tezkire-i Halvetiyye*. Süleymaniye Kütüphanesi, Esat Efendi, 1372.

MUALLAKA ŞİİRLERİNDE GEÇEN BAŞLICA MEDİH VE FAHR UNSURLARI

MAIN CHARACTERISTICS OF PRAISE AND BOAST IN MUALLAQA POEMS

Geliş Tarihi: 01.03.2023 Kabul Tarihi: 01.06.2023

✉ YAŞAR SERACETTİN BAYTAR

DR.

DİB

DİN İŞLERİ YÜKSEK KURULU UZMANI

orcid.org/0000-0001-6843-2713

seracettinbaytar@hotmail.com

ÖZ

Bu çalışma, Câhiliye döneminin en önemli edebî mahsulleri olan muallaka şiirlerinin medih ve fahr bölümleri hakkındadır. Çalışmada, klasik kasidenin edebî sistematüğinde önemli bir yere sahip olan medih ve fahr bölümlerinde üzerine en çok vurgu yapılan özellikler ele alınmıştır. Çalışmanın giriş bölümünde genel olarak eski Arap şiiri, muallakalar ve klasik kasidenin iç yapısı hakkında kısaca bilgi verilmiştir. Ayrıca bu bölümde klasik kasidenin önemli bir kısmını oluşturan ve zaman içerisinde şiirde bir gelenek haline gelen medih ve fahr bölümleri hakkında özet bilgi verilmiştir. Çalışmanın devamında ise muallaka şiirlerinin medih ve fahr bölümlerinde en çok dile getirilen sekiz adet özellik, örnekleriyle birlikte detaylı bir şekilde işlenmiştir. Söz konusu özellikler; cömertlik, cesaret, iffet, yardımlaşma, vefâ, sabır, asalet ve güzel ahlâktır. Mezkur özellikler işlenirken bunlarla ilgili literal bilgilerin yanı sıra psiko-sosyal hususlara da değinilmeye çalışılmıştır. Çalışmada edebî yönüyle birer şaheser sayılan muallakaların, muhtevaları itibarıyla de tarihî, sosyal ve kültürel anlamda birer arşiv olmalarına dikkat çekilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Câhiliye Şiiri, Kaside, Muallaka, Medih, Fahr.

ABSTRACT

This study is about the praise and boast parts of the muallaqa poems, which are the most important literary products of the Pre-Islamic period. In this study, the most emphasized features in the praise and boast chapters, which have an important place in the literary systematic of the classical ode are discussed. In the introduction part of the study, brief information is given about the old Arabic poetry, the muallaqas and the internal structure of the classical ode. In addition, in this chapter summary information is given about the praise and boast chapters, which constitute an important part of the classical ode and have become a tradition in poetry over time. In the continuation of the study, the eight most frequently mentioned features in the praise and boast chapters of the muallaqas are processed with their examples. These features are generosity, courage, chastity, solidarity, loyalty, patience, nobility and good morality. While processing these features, besides the literal information about them, psycho-social issues are mentioned. In the study, it was pointed out that the muallaqas, which are considered masterpieces from a literary point of view, are archives in a historical, social and cultural sense in terms of their contents.

Keywords: Arabic Language, Pre-Islamic Poem, Muallaqa, Praise, Boast.

SUMMARY

Poetry is one of the most effective ways of expressing emotions and thoughts in an enthusiastic, striking and lasting way in the minds. Poetry not only mirrors the poet's individual world, but also plays an archive role in preserving the values, historical and cultural background, language and thought patterns of the society in which he lives, and transferring them to future generations. In this respect, ancient Arabic poetry and especially the poems of muallaqa fulfill an important function in reflecting the culture, worldview and moral virtues of the pre-Islamic period Arab society.

The poet of the pre-Islamic period, in the capacity of an opinion leader and a spokesman in the society in which he lived, expressed the feelings, victories, commendable characteristics of his tribe, the feelings of hatred and revenge felt by his tribe against their enemies, satires insulting them and the most beautiful descriptions of the nature surrounding them with magical words and ensured that they were engraved on the minds. Thanks to these duties he fulfilled, the poet was seen as the protector of the language, culture and values of the society and as a carrier to the future generations and he was loved and respected by the people.

The poems of the pre-Islamic period are usually in the style of ode, and the most beautiful examples of Ancient Arabic poetry, which have a high artistic value were written in this style. The ode refers to long poems that consist of couplets that rhyme with each other of two verses, written in full and abbreviated meters, and deal with certain topics in a plan.

The ode usually has a special internal structure created in accordance with a three-stage plan. The poet, who begins the ode by describing the ruins of the mansion where his beloved once lived, expresses his love for his beloved and her, which he left accompanied by feelings of sadness and longing in the first part of the poem. After this chapter, called Nesib, comes the description of a dangerous, long and exhausting journey in the desert, as well as a description of the horse accompanying the poet on this journey and a desert animal encountered on the way. The third chapter, which follows this chapter and puts

its stamp on the ode, is the main chapter in which the subject of the poem is determined by one of the topics such as praise, boast, elegy, satire, apology, love and so on.

This systematic of classical ode, which became a tradition as of the 6th century A.D., was followed in the muallaqas, which are the most beautiful poems of the pre-Islamic period. Among the mentioned topics, the topics of praise and boast are also among the most processed in the muallaqas.

The poems of muallaqas, which are the subject of examination in this study, represent the most outstanding examples of ancient Arabic poetry, which were meticulously selected in poetry competitions of the pre-Islamic period and according to some rumors, hung on the wall of the Kaaba. The seven most famous poets of muallaqas, the number of which has been brought up to ten in some sources, are Imruulqays, Tarafa, Amr b. Kulsum, Nabiga, Zuhayr, Antara and Lebid. Poets such as Hâris b. Hillize, Abid, and al-A'şâ are added to these and their number is increased to ten.

In the poems of muallaqas, the values and virtues considered important in the pre-Islamic period society were generally expressed while the subjects of praise and boast were being treated. In this context, generosity, courage, chastity and honor, helpfulness, fidelity, patience and endurance, nobility, ancestry and good temper are among the features that are the most subject of praise and boast.

The muallaqa's poets, who mostly have a secular understanding, emphasized in their poems the elements based on ostentation such as generosity, courage, valor, and heroism, for purposes such as flattering themselves or the tribe they belong to, instilling fear in the enemies, and arousing admiration, rather than being a moral virtue.

While the virtues that are the subject of praise and boast are expressed in Muallaqa's poems, the words denoting them such as verb or infinitive are mostly not used directly, but instead, these virtues are expressed indirectly with innuendo or metaphorical expressions.

Finally, the poems of muallaqa are a rich testimonial resource on the subjects of literature, grammar and eloquence, as well as recording the historical and cultural accumulation of the pre-Islamic period society, moral values and virtues, which have enabled them to reach the present day.

GİRİŞ

Şiir, duygu ve düşünceleri sanatlı, coşkulu ve zihinlerde kalıcı şekilde ifade etmenin en etkili yollarından biridir. Şair, şiirlerinde kendi sübjektif dünyasına ayna tuttuğu gibi yaşadığı toplumun ortak değerlerini, neşe ve kederlerini, övgüye layık yönlerini, tarihi ve sosyal birikimini şiirlerine yansıtarak bunların korunmasını ve nesilden nesile aktarılmasını sağlar.

Şifâhî kültürün egemen olduğu Arap Câhiliye toplumunda da şiir, çoğunlukla şair ile yaşadığı toplumun ortak hissiyatına tercüman olması yönüyle önemli bir yere sahipti. Câhiliye şairi, yaşadığı toplumda bir sözcü sıfatıyla kabilesinin hissiyatını, geçmişteki zaferlerini, övünülecek hasletlerini, düşmanlarına karşı beslediği kini ve intikam duygularını, onları küçültücü hicivlerini, kendilerini çevreleyen tabiatın en güzel tasvirlerini sihirli sözleriyle ifade eder ve bunların hafızalara kazınmasını sağlardı. Bu yönüyle şair, toplumun dilinin, kültürünün ve manevî değerlerinin koruyucusu ve aktarıcısı olarak görülür ve halk tarafından büyük iltifatlara mazhar olurdu. Ayrıca böylesi mahir şairlere sahip olmak kabile için de büyük iftihar vesilesi olarak görülürdü.¹

Câhiliye döneminde nazmedilen şiirler, genellikle kaside tarzında olup, Eski Arap şiirinin yüksek sanat değeri taşıyan en gözde numuneleri bu tarzda nazmedilmiştir. İkişer mısralık birbiri ile kafiyeli beyitlerden oluşan, tam ve mezcû vezinlerle nazmedilmiş, belli konuları dâhilî bir plan içinde işleyen uzun şiirleri ifade eden kaside, kendine mahsus özel bir yapıya sahiptir. Söz konusu tanımda işaret edilen klasik kasidenin iç yapısı, çoğunlukla üç aşamalı bir plana uygun olarak oluşturulmuştur.²

¹ Şevkî Dayf, *Târihu 'l-edebi'l-'Arabî* (Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 1960), 1/219-220; Ahmed Hasan Zeyyât, *Târihu 'l-edebi'l-'Arabî* (Bejrût: Dâru'l-Ma'rife, 1419/1999), 26-28; Nihad M. Çetin, *Eski Arap Şiiri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, ts.), 9-10; Ignaz Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, çev. Azmi Yüksel - Rahmi Er (Ankara: İmaj yayınları, 1993), 17-29; Yusuf Sancak, *Hız Peygamber Devrinde Şiir* (Erzurum: Şafak Yayınevi, 1999), 33.

² Dayf, *Târihu 'l-edebi'l-'Arabî*, 1/219; 'Alî el-Cündî, *Fî târihi 'l-edebi'l-câhili* (Mektebetu Dâru't-Turâs, 1412/1991), 286; Çetin, *Eski Arap Şiiri*, 72.

Şiire, sevgiliden geriye kalan metruk bir konağın kalıntılarını (talel veya atlâl) tasvirle başlayan şair, birinci bölümde hüznün ve hasret duyguları eşliğinde ayrıldığı sevdiğini ve aşkını dile getirir. Nesîb denilen bu bölümü çölde geçirilen tehlikeli, uzun ve yorucu yolculuğun tasviri ile bu yolculukta şaire eşlik eden bineğin ve yolda rastlanan bir çöl hayvanının tasviri izler. Ardından gelen ve kasideye asıl damgasını vuran üçüncü bölüm ise şiirin konusunun medih, fahr, mersiye, hiciv, i'tizâr, teşbih, teşebbub ve benzeri konulardan birine ayrıldığı ana bölümdür.³ Mezkur konulardan medih ve fahr konuları, muallakalarda en çok işlenenler arasındadır.

Bu çalışmada inceleme konusu olan muallaka şiirlerine kısaca değinmekte yarar vardır. Arapça {عَلَقَ} “alak” kökünden türetilmiş ve bir yere tutturulmuş, asılmış anlamlarındaki {مُعَلَّقَاتٌ/مُعَلَّقَةٌ} “muallaka/muallakât” kelimeleriyle⁴ ifade edilen söz konusu şiirler, Câhiliye döneminde düzenlenen panayrlardaki şiir müsabakalarında, titizlikle seçilen ve bazı rivayetlere göre ödül olarak altın suyu ile yazılıp Kâbe'nin duvarına asılan⁵ eski Arap şiirinin en güzide örneklerini temsil etmektedir. Bahse konu şiirler, “es-seb'ıyyât” yedi kasîde, “es-seb'ü't-tivâl” yedi uzun kasîde, “el-müzehhebât” yaldızlı şiirler, “el-müsemmetât” inci dizileri, “es-sümût” dizili inciler ve “el-mukalledât” asırlardan intikal eden eski şiirler gibi isimlerle de anılmıştır.⁶ Sayıları, bazı kaynaklarda ona kadar çıkarılan muallaka kasi-

³ Dayf, *Târihu'l-edebe'l-'Arabî*, 1/219; el-Cündî, *Fî târihi'l-edebe'l-câhili*, 286; Çetin, *Eski Arap Şiiri*, 72; bk. İsmail Durmuş, “Eski Arap Şiiri”, *İslam Öncesi Araplarda Dil ve Edebiyat*, ed. Mustafa Çağrıncı (İstanbul: Kuramer Yayınları, ts.), 212-218.

⁴ Ebu'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrût: Dâru Sâdir, 1414/1993), 10/261; Muhammed b. Ebî Bekr b. 'Abdilkâdir er-Râzî, *Muhtârü's-sihâh* (Beyrût: Mektebetü Lübnân, 1996), 396.

⁵ Muallakaların Kâbe'nin duvarına asıldığı yönündeki rivayetler, bazı alimler tarafından zayıf olarak değerlendirilmiştir. Örneğin meşhur edebiyat tenkitçisi Ebû Ca'fer en-Nehhâs (ö. 338/950), söz konusu şiirlerin, eski Arap şiiri toplayıcısı Hammâd er-Râviye (ö. 156/772) tarafından derlendiğini ancak bunların Kâbe'nin duvarına asıldığı yönündeki rivayetlerin kesin olmadığını belirtmiştir. Meşhur Alman müsteşrik Theodor Nöldeke (ö. 1930) ise muallaka şiirlerinin, Kâbe'nin duvarlarına asılmasının özel şiirlere has bir durum olmadığını, aksine bu uygulamanın her tür önemli bilgiyi içeren tüm belgeler için de söz konusu olan bir Câhiliye adeti olduğunu ve İslâmî dönemde de bu uygulamanın izlerine rastlandığını iddia etmiştir. Ancak Arap Edebiyatı tarihçisi Ahmed Hasan Zeyyât (ö. 1968) en Nehhâs ile Nöldeke'nin konuyla ilgili iddialarının temelsiz ve ikna edicilikten uzak olduğunu ifade etmiştir. bk. Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Ubeydillah el-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ fi tabakâti'l-üdebâ*, thk. İbrâhim es-Samerrâî (Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1405/1985), 39; Zeyyât, *Târihu'l-edebe'l-'Arabî*, 28; Süleyman Tülücü, “Mu'allakât ve Şairleri Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi-I”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2005), 2-3.

⁶ Dayf, *Târihu'l-edebe'l-'Arabî*, 1/179; el-Cündî, *Fî târihi'l-edebe'l-câhili*, 155,163; Süleyman Tülücü, “Muallakât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/310; Mehmet Yalar, “Arap Şiiri”, *İslam Medeniyetinde*

delerinin en meşhur yedi şairi; İmruulkays b. Hucr (ö. 540/?), Tarafe b. el-‘Abd (ö. 564/?), Amr b. Külsûm (ö. 584/?), Nâbiğa ez-Zübyânî (ö. 604/?), Züheyr b. Ebi Sülmâ (ö. 609/?), ‘Antere b. Şeddâd (ö. 614/?) ve Lebid b. Rebîa’dır (ö. 661/41). Bunlar arasına Abîd b. el-Ebras (ö. 555/?), Hâris b. Hillize (ö. 570/?) ve el-A‘şâ Meymûn (ö. 629/7) gibi şairler de katılarak sayıları ona çıkarılmaktadır.⁷

Yukarıda da işaret edildiği gibi klasik kasidenin dâhilî planına uygun şekilde nazmedilen ve sayıları altmış ile yüz arasında değişen beyitten teşekkül eden muallaka kasideleri, çoğunlukla medih ve fahr konularını merkeze alarak nazmedilmiştir. Bu konular işlenirken de Câhiliye toplumunda üzerine en çok değer atfedilen cömertlik, cesaret, iffet, yardımlaşma, vefâ, sabır, asalet ve güzel ahlâk gibi özellikler, memduha isnâd edilerek dile getirilmiştir.

Tespit edebildiğimiz çalışmalarda daha çok söz konusu medih ve fahr unsurlarından kimi zaman bir tanesi, kimi zaman da muallaka şairlerinden birinin kasidesi merkeze alınarak söz konusu unsurlar işlenmiş olup yaptığımız bu çalışmayla muallaka şiirlerinde geçen ve en çok medih ve fahra konu edilen özellikler topluca işlenmeye çalışılmıştır.⁸

Çalışmanın bundan sonraki bölümlerinde, söz konusu özellikler ve bu özelliklerin vurgulandığı muallaka beyitleri, çeşitli yönleriyle detaylı bir şekilde ele alınarak, Câhiliye insanının duygu, düşünce ve değer dünyasına kapı aralanmaya çalışılacaktır.

1. Muallaka Şiirlerinde Medih ve Fahr Unsurları

1.1. Cömertlik

Türkçede eli açıklık, verimlilik, mürüvvet, lütüfkârlık, karşılıksız

Dil İlimleri Tarih ve Problemler, ed. İsmail Güler (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 318.

⁷ Dayf, *Târîhu'l-‘edebi'l-‘Arabî*, 1/430; Ahmet Subhi Furat, *Arap Edebiyatı Tarihi (Başlangıçtan XVI. Asra Kadar)* (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1996), 1/65; Durmuş, “Eski Arap Şiiri”, 197-198.

⁸ bk. Halim Öznurhan, “Arap Şiirinde Fahr Teması”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2006), 149-160; Osman Düzgün, “‘Ebu’l-‘Alâ el-Ma‘arrî’nin Bir Fahriyesi”, *Nüsha* 34 (Ocak 2012), 45-52; Muhammet Vehbi Dereli, “Mu‘allâka Sahibi Müslüman Şair Lebid b. Rabi’a ve Divânındaki Fahr Temalı Şiirleri”, *Bilimname: Düşünce Platformu* 41 (Ocak 2020), 485-514; İsmail Ekinci, “Arap Dili ve Şiirinde Şecâat”, *Turkish Studies - Social Sciences* 15/7 (2020), 99-110; Sedat Tuna, “Tarafe’nin Hayatı, Şairliği ve Şiirlerinde Medih”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (15 Mart 2022), 442-470; Muhammed Mahmut Olçun, “Câhiliye Döneminin Meşhur Üç Medih Şairi en-Nâbiğa, Zuheyr ve el-‘Aşâ”, *UFCEd: Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Uluslararası Filoloji ve Çeviribilim Dergisi* IV/1 (2022), 1-17.

vermek, bolca vermek gibi anlamlara karşılık gelen cömertlik kavramı⁹, Arapçada { سَخَاءٌ ، سَخَاوَةٌ } “sehâ, sehâvet”¹⁰, { جُودٌ } “cûd”¹¹, { كَرَمٌ } “kerem”¹², ve { سَمَاحَةٌ } “semâhat”¹³ gibi kelimelerle ifade edilmektedir. Bunlara ek olarak { انْفَاقٌ } “infâk”¹⁴, { اِعْطَاءٌ } “i’tâ”¹⁵, { اِطْعَامٌ } “it’âm”¹⁶, { اِحْسَانٌ } “ihsân”¹⁷ ve { اِكْرَامٌ } “ikrâm”¹⁸ masdarlarının fiilleri de cömertlik manasını ifadede yaygın olarak kullanılmaktadır.

Arap edebiyatında cömertliği ifadede, zikri geçen kelimelere başvuru olduğu gibi üstü kapalı (kinâyî) ifadelerle dolaylı anlatım yolu da çoklukla tercih edilen hususlardandır. Bu meyanda özellikle Câhiliye döneminde cömertlik ve misafirperverlikleriyle temâyüz etmiş olanların, { جَبَانُ الْكَلْبِ } “köpeği korkak”, { كَثِيرُ الرَّمَادِ } “külü bol” ve { مَهْرُؤُ الْفَصِيلِ } “develerinin yavrusu zayıf” gibi bazı özel ifadelerle tavsif edildiği bilinmektedir.¹⁹

Cömertlik, Câhiliye döneminin en önemli erdemlerinden olup, söz konusu dönemde cömertliğiyle nam salmış ve adları bu vasıfla özdeşleşerek tarihe geçmiş pek çok insan vardır. Bu meyanda kaynaklarda adları Arapların en cömertleri olarak zikredilen Hâtim et-Tâî (ö. 578/?), Kâ'b b. Mâme (ö. ??) ve Herim b. Sinân (ö. 608/?) üçlüsünden ilk ikisinin ismi cömertlikte darbimesel haline gelmiştir.²⁰ Nitekim günümüzde bile Arap kültüründe cömertliğiyle övülen biri için; { اَجُودٌ مِنْ حَاتِمٍ }, “Hâtim’den daha cömert” ifadesinin kullanımı yaygındır.²¹

Câhiliye toplumunda cömertliğin önemli bir erdem sayılmasında, mah-

⁹ Bk. Nevin Kardeş vd. *Örnekleriyle Türkçe Sözlük* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2000), 1/467.

¹⁰ Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ el-Kazvîni İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1399/1979), 3/146-147; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 14/373.

¹¹ *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, 1/493; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 3/135.

¹² İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, 5/172; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 12/511-513.

¹³ İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, 3/99; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 2/489.

¹⁴ Râzî, *Muhtârü's-sihâh*, 593; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 10/357-358.

¹⁵ Râzî, *Muhtârü's-sihâh*, 388; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 15/68-69.

¹⁶ İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, 3/411; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 12/367.

¹⁷ Râzî, *Muhtârü's-sihâh*, 120; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 13/117.

¹⁸ İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, 5/172; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 12/510-513.

¹⁹ Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. 'Alî es-Sekkâkî el-Harzemî el-Hanefî es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1407/1987), 405; Ebû Hilâl el-Hasen b. 'Abdullâh el-'Askerî, *Kiûbü's-Sinâteyn* (Beyrût: el-Mektebetü'l-'Ansariyye, 1419), 351.

²⁰ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve ş-şu'arâ* (Kahire: Daru'l-Hadîs, 1423), 1/235.

²¹ Ebû'l-Fadl Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm en-Nisâbüri el-Meydânî, *Mecma'u'l-emsâl*, thk. Muhammed Muhyiddin 'Abdulhamîd (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 1/182.

rumiyetin hüküm sürdüğü çöl hayatının önemli rolü olduğunu söylemek mümkündür. Zira çöl coğrafyasının tabiatı gereği yeryüzünün ve gökyüzünün bereketinden yeterince istifade edemeyen bâdiye insanı, sürekli birşeylerden mahrum kalmanın psikolojisiyle cömertliği zorunlu olarak yüceltmiş ve ona büyük bir değer atfetmiştir. Öyleki bir takım insanların geçim kaynağı, diğerlerinin cömertliği olmuştur. Böylesi bir hayatın olağan akışında oluşan minnet ve şükran denklemine, cömertliğin kazandığı bu yüce değer, şairlerin de iltifatlarından nasibini almış ve onlar tarafından manzumelerde dile getirilen başlıca övgü unsurlarından olmuştur. Böylelikle ihsanda ve ikramda bulunmak, düşünmeden vermek, şan, şeref ve övgü uğruna başvurulmuş onurlu ve erdemli davranışların en değerlilerinden olmuştur.²²

Câhiliye sosyolojisinde önemli bir övgü unsuru olan cömertliğin temelinde mezkur faktörlerin etkisiyle şahsa veya kabileye şan, şeref ve şöhret kazandırma güdüsü olsa da bu davranışın bütünüyle ahlâkî ve insanî saiklerden bağımsız bir erdem olduğunu söylemek mümkün değildir. Nitekim önde gelen Câhiliye şairlerinden Züheyr b. Ebî Sülmâ, adı geçen Herim b. Sinân'ın cömertliği ve barışseverliğini medih amacıyla kaleme aldığı muallakasında, söz konusu vasıfları ahlâkî ve insânî değerlerle ilişkilendirerek zikretmiştir.

Câhiliye şairlerinin edebî şaheserleri sayılan muallakalarda önemli bir övgü unsuru olarak vurgulanan cömertlik, şairlerin kendi üsluplarına göre farklı şekillerde nazma aktarılmıştır. Muallaka şairlerinden konuyla ilgili örneklendirmelerde bu üslup ve nazma aktarış farklılıkları dikkate alınarak, medih ve fahra direk delalet eden kelimeleri içeren beyitler öncelenmiş olup, peşi sıra verilen örneklerde ise dolaylı anlatım yoluyla aynı temayı ifade eden beyitlere yer verilmiştir.

Önemli Câhiliye şairlerinden 'Amr b. Külsûm, 103 beyitlik muallakasının aşağıdaki beytinde kabilesinin cömertlik ve cesaret özelliklerini bir arada zikrederek Arapların en çok fahra konu ettikleri bu iki vasıfla övünmektedir.²³ (*Vâfir*):

بِأَتَا الْمُطْعِمُونَ إِذَا قَدَرْنَا وَأَنَا الْمُهْلِكُونَ إِذَا ابْتَلَيْنَا

“Gücümüz yettiğinde misafirleri doyuran, savaşla sınıdığımızda ise düşmalarımızı yok edenleriz biz.”

²² bk. Öznurhan, “Arap Şiirinde Fahr Teması”, 151.

²³ Ebû 'Amr eş-Şeybânî, *Şerhu 'l-mu'allakâti 'l-tis'*, thk. 'Abdulmecid Hemmû (Beyrût: Müessesetü'l-E'lemî li'l-Matbûât, 1422/2001), 342; Ebû 'Abdillâh Hüseyin b. Ahmed b. Hüseyin ez-Zevzenî, *Şerhu 'l-mu'allakâti 's-seb'*, thk. Muhammed el-Fâdilî (Beyrût: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1419/1999), 193.

Şair, övgüyle bahsettiği kabilesinin cömertlik ve cesaret özelliklerine, şiirinde tercih ettiği doyurma ve yok etme fiillerini zikrederek gönderme yapmaktadır. Ayrıca söz konusu cümlelerin istimrâr/süreklilik ifade eden isim cümlesi formunda inşa edilmesi de bahse konu özelliklerin kabiledede sürekli olduğuna işaret etmektedir.

Cengâverliğiyle meşhur bir muallaka şairi olan ‘Antere b. Şeddâd ise 75 beyitten oluşan kasidesinin aşağıdaki beyitlerinde sözü cömertlik ve iffete getirerek sahip olduğu bu iki erdemi ne sarhoşken ne de ayıkken kaybetmemekle övünmektedir.²⁴ (Kâmil):

فَإِذَا شَرِبْتُ فَإِنِّي مُسْتَهْلِكٌ مَالِي وَعَرْضِي وَأَفْرَزُ لَمْ يُكَلِّمْ
وَإِذَا صَحَوْتُ فَمَا أَقْصَرُ عَنْ نَدَى وَكَمَا عَلِمْتَ شَمَائِلِي وَتَكَرُّمِي

“Şarap içtiğimde malımı cömertçe harcarım, zedelenmez namusum.”

“Ayıldığımda ise cömertlikten kısmam, bildiğin gibidir yine, cömertliğim ve huyum.”

Şairin, özellikle sarhoşken de cömert ve iffetli oluşuna dikkat çekmesi bu özelliklerin kendisinde yerleşik bir karakter haline geldiğine işaret etmektedir. İçki sofrasında bile olsa malı harcamak şair tarafından cömertçe sergilenmiş bir meziyet olarak ön plana çıkarılmaktadır.

Bir diğer Câhiliye şairi İmruulkays b. Hucr ise 81 beyitlik muallakasının nesîb bölümünde, bir zamanlar sevdikleriyle geçirdiği romantik günleri anarken, bineğini keserek onlara yaptığı cömert ikramı hatırlatmakta ve o günleri özlemle yâd etmektedir. Şair ilgili beyitlerinde şöyle demektedir.²⁵ (Tavîl):

أَلَا رَبُّ يَوْمٍ لَكَ مِنْهُنَّ صَالِحٌ وَلَا سَيِّمًا يَوْمٌ بِدَارَةِ جُلْجُلٍ
وَيَوْمٌ عَقَرْتُ لِلْعَذَارَى مَطْيَبِي فَيَا عَجَبًا مِنْ كَوْرَهَا الْمُتَحَلِّلِ

“Nice güzel günler geçirdin o sevgililerle (Ey İmruulkays), hele de o Dâretu’l-culcul’da geçirdiğin gün...”

“Bineğimi genç kızlara (ikram etmek için) kestiğim o gün, Âh ne de çoktu (devemin) yükü, o gün!”

Şairin çölde yolculuk esnasında kendisi için hayati öneme sahip bineğini keserek sevdiklerine ikram etmesi, cömertlikte sınırları zorlayıcı bir seviyeye işaret etmektedir.

²⁴ Şeybânî, Şerhu’l-mu’allakâti’t-tis’, 238; Zevzenî, Şerhu’l-mu’allakâti’s-seb’, 210.

²⁵ Şeybânî, Şerhu’l-mu’allakâti’t-tis’, 128-129; Zevzenî, Şerhu’l-mu’allakâti’s-seb’, 14-16.

Câhiliye şairleri içerisinde muallakasında ahlâkî değerleri ve insanî erdemleri hikmetli vecizeler formatında en çok nazma aktaran ve bu sebeple “şairlerin bilgisi” ya da “şairlerin kadısı” olarak anılan Züheyr b. Ebî Sülmâ²⁶ muallakasını, yaklaşık kırk yıl süren bir savaşı cömertliği ve yardımseverliğiyle sonlandıran iki önemli şahsa ithaf etmiştir.²⁷ Şair, ‘Abs ile Zübyân kabileleri arasındaki savaşın maktüllerinin diyetini, hiç suçları olmamasına rağmen ödeyerek bu savaşı sonlandıran Herim b. Sinân ile el-Hâris b. ‘Avf’ı, bu cömert davranışlarını zikrettiği aşağıdaki beyitleriyle methetmektedir.²⁸ (Tavîl):

تَعْفِي الكُلُومِ بِالْمُؤْمِنِ فَأَصْبَحَتْ يَنْجِمُهَا مَنْ لَيْسَ فِيهَا بِمُجْرِمِ

“Yüzlerce deveyle savaşın yaraları sarılıyor. Ancak bu savaşta günahı olmayanlar diyeti ödüyor.”

يَنْجِمُهَا قَوْمٌ لِقَوْمٍ غَرَامَةٌ وَلَمْ يَهْرَيْقُوا بَيْنَهُمْ مِلءَ مَخْجَمِ

“O diyeti, bir hacamat şişesi dolusu kadar dahi kan dökmemiş bir topluluk, bir başkasına tazminat olarak ödüyor.”

Züheyr, aşağıdaki beytinde sözlerini yeminle teyid ederek, yardımseverliklerini övmeye devam ettiği memduhlarını, devamında yer alan muallakasının son beytinde ise yine cömertlikleriyle methederek sözlerine son vermektedir. Şair bu beytinde, talepte bulunduğu sürekli bir şekilde olumlu karşılık aldığı ifade ederek övdüğü memduhlarından, bu kez de olumlu yanıt alma ihtimalini güçlendirme beklentisinde olduğunu hissetmektedir.²⁹ (Tavîl):

يَمِينًا لِنِعْمِ السَّيِّدَانِ وَوَجِدْتُمَا عَلَى كُلِّ حَالٍ مِنْ سَحِيلٍ وَمُبْرِمِ

“Yemin olsun ki; siz ikiniz, -güçlü ve zayıf- her durumda yardıma koşan ne güzel efendilersiniz.”

سَأَلْنَا فَأَعْطَيْتُمْ وَعَدْنَا فَعَدْتُمْ وَمَنْ أَكْثَرَ التَّشَالِ يَوْمًا سَيُحْرَمِ

“İstedik verdiniz, dönüp istedik yine verdiniz. Elbet çok isteyen de bir gün mahrum kalır.”

²⁶ Ebü'l-‘Abbâs Sa‘leb, Şerhu Dîvâni Züheyr b. Ebî Süлма, thk. Hannâ Nasru'l-Hittî (Beyrût; Amman: Dâru'l-Kitâbi'l-‘Arabî, 2004), 21.

²⁷ ‘Abdulkâdir b. Ömer el-Bağdâdî, Hizânetü'l-‘edeb, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1418–1997), 7/13; Zeyyât, Târihu'l-‘edebi'l-‘Arabî, 42.

²⁸ Şeybânî, Şerhu'l-mu‘allakâti’t-tis’, 196-197; Zevzenî, Şerhu'l-mu‘allakâti’s-seb’, 114.

²⁹ Şeybânî, Şerhu'l-mu‘allakâti’t-tis’, 193, 213; Zevzenî, Şerhu'l-mu‘allakâti’s-seb’, 112,128.

1.2. Cesaret

Türkçede yüreklilik, yiğitlik, mertlik, korkusuzluk, atılganlık, kahramanlık gibi anlamlara gelen cesaret kavramı³⁰, Arapçada başlıca; {جَسَارَةٌ} “cesaret”³¹, {شَجَاعَةٌ} “şecâat”³², {حَمَاسَةٌ} “hamaset”³³, {بِسَالَةٌ} “besâlet”³⁴, {بَطَالَةٌ، بُطُولَةٌ} “betâlet, butûlet”³⁵, {جُرْأَةٌ، جِرَاءَةٌ} “cür’et, cerâ’et”³⁶ ve {مُرُوَّةٌ، مُرْوَةٌ} “murûet, mürüvvet”³⁷ gibi kelimelere anlamca karşılık gelmektedir.

Söz konusu kavram, ahlâk literatüründe öfke duygusunun akla itaatle kazandığı mutedil hali ifade etmek için kullanılmaktadır. Bu hal bazen saldırganlıkla korkaklığın ortası, bazen de korkaklığın zıddı olarak tarif edilmektedir.³⁸ Diğer bir tarife göre ise cesaret, aşırı tedbirsiz atılganlık ile gevşeklik düzeyindeki korku hali arasında meydana gelen orta yollu bir öfke durumu olarak tanımlanmaktadır.³⁹

Cesaret kavramına delalet eden kelimeler, Câhiliye dönemi edebiyatında çoğunlukla gözü kara bir atılganlık, saldırganlık ve korkusuzluk bağlamında kullanılmıştır. Bu anlamda söz konusu dönemde bir kişinin, saldırganlığıyla, atılganlığıyla ve nihayetinde savaşlarda öldürdüğü düşman sayısıyla ölçülen yiğitliği ve cesareti, şiirlerdeki medih ve fahrın başlıca unsurlarından olmuştur. Bu dönemin cesaret ve yiğitlik anlayışının temelinde başta çöl şartları olmak üzere kabilecilik (asabiyet) ve intikam duygularının olduğunu belirtmek gerekir.⁴⁰

Cahiliyye edebiyatının baş yapıtlarından olan muallaka şiirlerinin hemen hemen hepsinde, cesaret kavramına bir övgü unsuru olarak değişik şekillerde vurgu yapıldığını görmek mümkündür.

Cesaret ve cömertliğiyle meşhur câhiliye şairlerinden Tarafe b. el-‘Abd, muallakasında cömertlik, cesaret, sabır ve doğruluk gibi câhiliye erdemleri üzerinde durmuş, bu kavramlara ilişkin duygu ve düşüncelerini muallakasının fahiye beyitlerinde veciz bir dille nazma aktarmıştır.⁴¹ (*Tavîl*):

³⁰ Bk. Kardeş vd., *Örnekleleriyle Türkçe Sözlük*, 1/447.

³¹ İbn Fâris, *Mu‘cemu mekâyisi‘l-luğa*, 1/458; Râzî, *Muhtâru‘s-sihâh*, 91.

³² İbn Fâris, *Mu‘cemu mekâyisi‘l-luğa*, 3/247-248; Râzî, *Muhtâru‘s-sihâh*, 290.

³³ İbn Fâris, *Mu‘cemu mekâyisi‘l-luğa*, 2/104; Râzî, *Muhtâru‘s-sihâh*, 135.

³⁴ İbn Fâris, *Mu‘cemu mekâyisi‘l-luğa*, 1/248; Râzî, *Muhtâru‘s-sihâh*, 45.

³⁵ İbn Fâris, *Mu‘cemu mekâyisi‘l-luğa*, 1/258.

³⁶ İbn Manzûr, *Lisânü‘l-‘Arab*, 1/44.

³⁷ İbn Fâris, *Mu‘cemu mekâyisi‘l-luğa*, 5/315.

³⁸ Mustafâ Çağrıncı, “Şecâat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/402.

³⁹ İkinci, “Arap Dili ve Şiirinde Şecâat”, 102.

⁴⁰ Bk. Çağrıncı, “Şecâat”, 38/402.

⁴¹ Şeybânî, *Şerhu‘l-mu‘allakâti‘t-tis‘*, 79; Zevzenî, *Şerhu‘l-mu‘allakâti‘s-seb‘*, 99.

وَلَكِنْ نَفَى عَنِّي الْأَعَادِيَّ جَرَائِيَّ عَلَيَّهِمْ وَإِقْدَامِي وَصِدْقِي وَمَحْتَدِي

“Ancak; cesaretim, atılğanlığım, doğruluğum ve asaletim, düşmanlarının savaşta karşıma çıkmalarını engellemiştir.”

Şair, beyitte de açıkça görüldüğü üzere savaşta kendisiyle mübareze edebilecek bir kişinin karşısına çıkamamasını, kendisinde bulunan bir takım caydırıcı özelliklere bağlamakta ve bunların başında da cesaret ve atılğanlığını zikrederek övünmektedir.

Henüz on beş yaşlarında Arap yarımadası, Şam Irak ve Necd bölgelerini dolaşan ve buralarda gösterdiği kahramanlıkları sebebiyle; {أَفْتَنَكَ مِنْ عَمْرٍو بْنِ كَلْتُومٍ}, “Amr’dan daha atılğan/cesur” şeklindeki darbu mesele konu olan câhiliye şairi ‘Amr b. Külsüm⁴², muallakasında cesaret ve kahramanlık temalarına birer fahr ve hamaset unsuru olarak çokça yer vermiştir.⁴³ (*Vâfir*):

بِأَنَّ نُورِدُ الرَّيَّائَاتِ بِيضًا وَنُصْدِرُهُنَّ حُمْرًا قَدْ رَوَيْنَا
وَأَيَّامَ لَنَا عُرٌّ طَوَالٍ عَصَيْنَا الْمَلَكَ فِيهَا أَنْ نَدِينَا

“Bizler, savaşa beyaz bayraklarla girer, onları (kahramanların kanlarıyla) kırmızıya bulanmış olarak çıkarırız.”

“Ve bizim, krala dahî boyun eğmeyip isyan ettiğimiz nice aydınlık ve uzun günlerimiz vardır.”

Şair, yukarıdaki beyitlerinde Hire kralı Amr b. Hind’e seslenmektedir. Rivayete göre adı geçen kral, ‘Amr b. Külsüm ve kabilesinin gururunu kırmak amacıyla şairin annesinin kendi annesine hizmet etmesini istemiş, bunun üzerine şair de kralı öldürmüştür.⁴⁴ Şair, kabilesinin cengaverliğini mübalağalı bir üslupla ifade ederek seslendiği krala, şiiri vasıtasıyla gözdağı verdiği gibi bu yolla kabilesinin cesaret ve kahramanlığını da bir fahr unsuru olarak dile getirmiştir.

Muallakası, tümüyle gazel ve hamâsî beyitlerden oluşan ‘Antere, kasidezinin ikinci yarısında birer fahriye unsuru olarak Câhiliye erdemlerinden cesaret, kahramanlık, cömertlik ve iffet gibi özelliklere çokça vurgu yapmıştır. Şairin aşağıdaki beyitlerinde atılğanlık, cesaret ve kahramanlığına çeşitli şekillerde göndermeler yaparak övündüğü görülmektedir.⁴⁵ (*Kâmil*);

⁴² Meydânî, *Mecma’u l-Emsâl*, 2/89; Zevzenî, *Şerhu l-mu’allakâti’s-seb’*, 169; ayrıca bk. Nurettin Ceviz vd., *Yedi askı: Arap Edebiyatının Harikaları* (Ankara: Ankara Okulu, 2004), 121.

⁴³ Şeybânî, *Şerhu l-mu’allakâti’t-tis’*, 316-317; Zevzenî, *Şerhu l-mu’allakâti’s-seb’*, 177-178.

⁴⁴ Bk. Ceviz vd., *Yedi askı*, 121-122; Mehmet Hakkı Suçın, *Yedi Askı Şiirleri* (Muallakalar) (İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi, 2020), 135.

⁴⁵ Şeybânî, *Şerhu l-mu’allakâti’t-tis’*, 240-243; Zevzenî, *Şerhu l-mu’allakâti’s-seb’*, 211-213.

نَهْدِ تَعَاوُزُهُ الْكُمَاهُ مُكَلِّمٌ إِذْ لَا أَرَأَى عَلَى رِحَالَةٍ سَابِحٍ
يَأْوِي إِلَى حَصْدِ الْقِسِيِّ عَرْمَرِمٍ طَوْرًا يُجْرَدُ لِلطَّعَانِ وَتَارَةً
أَغَشَى الْوَعَى وَأَعْفَى عِنْدَ الْمَغْنَمِ يُخْبِرُكَ مَنْ شَهِدَ الْوَقِيعَةَ أَنِّي
لَا مُمَعِنٍ هَرَبًا وَلَا مُسْتَسَلِمٍ وَمُدَجَّجٍ كَرَهُ الْكُمَاهُ نَزَالَهُ
بِمُتَّقِفٍ صَدَقِ الْكُغُوبِ مُقَوِّمٍ جَادَتْ لَهُ كَفِّي بِعَاجِلِ طَعْنَةٍ

“Ben hep, yiğitlerin akın akın saldırıp yaraladıkları, sel gibi akan iri cüsseli bir atın eyeri üzerindeyim.”

“Atım bazen tek başına vuruşmak için düşmanın karşısına çıkarılır; bazen de yayları sağlam kalabalık dostlarla birlikte savaşa katılır.”

“Savaşın tanıkları, sana benim harbe dalışımı ve ganimet anında geri kalışımı anlatsınlar.”

“Yiğitlerin vuruşmaktan çekindikleri, kaçmak veya teslim olmak akıllarından geçmeyen nice donanımlı savaşçılar vardı ki,”

“Ellerim düz, sert ve sağlam bir mızrakla, hızlı ölümcül darbeyi cömertçe indirdi onlara.”

‘Antere, zikri geçen beyitlerde atının ve düşmanlarının savaş meydanlarındaki atılğanlık ve kahramanlıklarını abartılı bir dille tasvir ederek aslında kendi cesaret ve yiğitliğine kinayî yolla işaret etmektedir. Şairin, yukarıdaki bir beytinde savaşa atılmada önde, ganimet toplama esnasında ise geride kaldığını ifade etmesi, onun savaştaki mücadele motivasyonunun ne denli asil olduğunu göstermektedir. Beyitlerde görüldüğü gibi bir fahriye unsuru olarak cesaret, kelime olarak zikredilmese de farklı anlatımlarla bu kavramın mefhumuna güçlü vurgular yapılmıştır.

1.3. İffet, nâmûs

Türkçede de aynı kelimeyle ifade edilen {العِفَّةُ} “iffet” kelimesi, sözlüklerde helal olmayandan uzak durmak, haram, yasak ve örf'e aykırı söz ve davranışlardan sakınmak, ahlâkî kaidelere bağlılık anlamlarına gelmektedir.⁴⁶ Ahlâk kitaplarında iffet, insandaki şehvet kuvvetinin mutedil işleyişinden hâsıl olan bir erdem olarak ifade edilmektedir. Sözlüklerdeki ve ahlâk kitaplarındaki anlamlarından hareketle bir kavram olarak iffet yeme, içme ve cinsel arzular konusunda ölçülü olmak, nefsin aşırı isteklerini basıkılayarak aklın ve inancın tahakkümü altına almak suretiyle kazanılan erdem şeklinde tamınlanmaktadır.⁴⁷

⁴⁶ Ebû ‘Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî el-Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-‘Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî, İbrâhîm es-Sâmerrâ’î (Beyrût: Mektebetu'l-Hilâl, 1988), 1/92; İbn Fâris, *Mu‘cemu mekâyisi'l-luğa*, 4/3.

⁴⁷ Bk. Mustafa Çağrı, “İffet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/506.

Câhiliye şiirinde iffet kavramına, daha çok ırz ve namusu koruma, bunların saygınlık ve dokunulmazlığı uğruna mücadele etme anlamındaki hamiyetperverlik⁴⁸ mefhumuna vurgu bağlamında atıf yapılmıştır. Muallaka şiirlerinde de hem kendi ırz ve namusu, hem de başkalarınınkini hususunda aynı koruyucu hassasiyete sahip olmak, bunları muhafaza uğruna ölümüne savaşmak, övmeye ve övünmeye değer bir unsur olarak ön plana çıkarılmaktadır.

Şair ‘Antere, muallakasının ilk yarısında aşk ve sevgisine dair hatıralarını dile getirdikten sonra şiirinin diğer yarısında birer fahiye unsuru olarak cesaretini, kahramanlığını, cömertliğini ve iffetli oluşunu dile getirmiştir. Şair, aşağıdaki beytinde evli olan güzel bir kadından kinaye yoluyla bahsederek onun başkasıyla evliliği sebebiyle kendisine haram olduğuna vurgu yapmaktadır. Şair, bu vurgusuyla evli bir kadına ilişmeme konusundaki Câhiliye dönemi örfüne gösterdiği sadakatle, kendisinin iffetli oluşuna işaret etmekte ve bunu bir fahr unsuru olarak dile getirmektedir.⁴⁹ (*Kâmil*):

يَا شَاةَ مَا قَتَصَ لِمَنْ حَلَّتْ لَهُ حَزْمَتْ عَلَيَّ وَلَيْتَهَا لَمْ تَحْزِمِ

“Helali olan kişi için ne av koyundur bu (güzel hâatun)! Ancak bana yasak (haram) oldu, keşke olmasaydı!”

Şair el-Hâris b. Hillize de muallakasının sonlarına doğru yukarıdaki- ne benzer bir şekilde kabilesinin, düşmanlarının namuslarına ilişmeme hususundaki helal haram duyarlılığıyla övünmektedir. Şair kabilesinin bu duyarlılığını ise düşmanlarının bedduasını almama şeklinde ilginç bir gerekçeyle gerekçelendirmektedir.⁵⁰ (*Hafif*):

لَمْ يُحِلُّوا بَيْنِي رِزَاحَ بَيْرِقَا ءِ نِطَاعٍ لَهُمْ عَلَيْهِمْ دُعَاءُ

“Kabilem, Berkâu Nitâ‘da Rizahoğullarının mahremlerini helal saymamış, onlardan da bir beddua almamıştır.”

Şair ‘Amr b. Külsûm ise muallakasında kabilesinin, namusu koruma ve yemine sadakat gösterme konularındaki hassasiyetleriyle övünmekte ve bu hususu bir fahr unsuru olarak şiirinde dile getirmektedir.⁵¹ (*Vâfir*):

⁴⁸ Hamiyet, iffet, namus, din, vatan vb. üstün değerleri muhafaza etme, bunların saldırıya uğraması sebebiyle öfkelenme, bunları savunmak üzere harekete geçme; insanın utanç verici bir işi yapmaktan sakınması; kan bağıyla birbirine bağlı kimselerde bulunan birbirini savunma ve koruma duygusu gibi farklı şekillerde tanımlanmıştır. bk. Mustafa Çağrı, “Hamiyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/481.

⁴⁹ Şeybânî, *Şerhu ‘l-mu‘allakâti ‘l-tis‘*, 247; Zevzenî, *Şerhu ‘l-mu‘allakâti ‘s-seb‘*, 215.

⁵⁰ Şeybânî, *Şerhu ‘l-mu‘allakâti ‘l-tis‘*, 361; Zevzenî, *Şerhu ‘l-mu‘allakâti ‘s-seb‘*, 241.

⁵¹ Şeybânî, *Şerhu ‘l-mu‘allakâti ‘l-tis‘*, 332; Zevzenî, *Şerhu ‘l-mu‘allakâti ‘s-seb‘*, 187.

وَتُوجَدُ نَحْنُ أَمْنَعَهُمْ ذِمَارًا وَأَوْفَاهُمْ إِذَا عَقَدُوا يَمِينًا

“Biz, namusu korumaya insanların en düşkünleri ve ettikleri yemine en sâdik olanlarıyız.”

Şair Tarafe de şiirinde benzer şekilde dostlarının canı ve ırzı düşman tasallutuna maruz kaldığında, bunları savunma adına ölümü göze alarak dostlarının yanında savaşa katılmakla övünmektedir. Şair, gelecek beyitlerinde dostlarının can ve namus güvenliği konusunda gösterdiği kahramanlığı bir övünme unsuru olarak zikrederken, câhiliye toplumunda yerleşik şeref ve namus dokunulmazlığı (hamiyyetperverlik) anlayışına dair önemli ipuçları sunmaktadır. Şairin ilgili beyti şöyledir.⁵² (Tavîl):

وَأِنْ أَدْعَ لِلْجَلَىٰ أَكُنْ مِنْ حَمَاتِهَا وَإِنْ يَأْتِكَ الْأَعْدَاءُ بِالْجَهْدِ أَجْهَدِ
وَأِنْ يَفْذِفُوا بِالْقَدْعِ عَرَضَكَ أَشَقِّهِمْ بِكَأْسِ حِيَاضِ الْمَوْتِ قَبْلَ التَّهْدِ

“Ve büyük bir iş için senin tarafından çağrılırsam, namusunu koruyanlardan olurum. Düşmanlar, etrafını topluca sarsa senin için var gücümle çarpışırım.”

“Ve eğer düşmanların, namus ve şerefine dil uzatacak olurlarsa, tehdit felan etmeden direk onlara ölüm havuzlarından kâseyle ölüm şerbeti sunarım.”

Önde gelen muallaka şairlerinden biri olan Lebîd b. Rebîa ise kendi kabilesinin fertlerini övdüğü aşağıdaki beytinde, onların hevâlarına ve arzularına göre hareket etmedikleri için namus ve onurlarını kirlenmekten koruduklarından bahsetmektedir. Şair hem nefsanî arzulara uymama erdemini gösterdikleri hem de bu sebeple iffetli oldukları için kabilesinin fertleriyle övünmektedir.⁵³ (Kâmil):

لَا يَطْبَعُونَ وَلَا يَبُورُ فَعَالُهُمْ إِذْ لَا يَمِيلُ مَعَ الْهَوَىٰ أَحْلَامُهَا

“Onlar, hevâlarına (arzularına) göre hareket etmediklerinden, ne namus ve onurları kirlenir, ne de yaptıkları boşa çıkar.”

Yukarıdaki beyitlerde de görüldüğü üzere iffet, namus ve onur kavramları Câhiliye şiirinde hem medihte hem de fâhrda üzerine vurgu yapılan önemli erdemlerdendir. Kimi zaman söz konusu unsurların kişide mevcudiyeti övgüye konu olurken kimi zaman da bunların korunmasına yönelik gösterilen yiğitlik, kahramanlık ve hamiyyetperverlik övgüye layık bir özellik olarak zikredilmiştir.

⁵² Şeybânî, *Şerhu 'l-mu 'allakâti 't-tis'*, 70-71; Zevzenî, *Şerhu 'l-mu 'allakâti 's-seb'*, 91.

⁵³ Şeybânî, *Şerhu 'l-mu 'allakâti 't-tis'*, 302; Zevzenî, *Şerhu 'l-mu 'allakâti 's-seb'*, 165.

1.4. Yardımlaşma

Arapçada yardım etme, destek olma, yardımlaşma ve dayanışma anlamlarını ifade eden pek çok kelime bulunmaktadır. Bunlardan başlıcaları; {تَعَاوُنٌ، مُعَاوَنَةٌ} “te‘âvün, mu‘âvenet”⁵⁴, {تُظَاهِرُ، مُظَاهِرَةٌ} “tezâhür, müzâheret”⁵⁵ ve {تَنْصُرُ، مُنْصَرَةٌ} “tenâsür, münâsara”⁵⁶ masdarları ile bunlardan türetilmiş fiillerdir. Pek çok şiirde söz konusu kelimelerin dışında farklı kelimelerle veya mecâzî anlatım yoluyla da yardımlaşma ve dayanışma anlamı işlenmiştir. Bu türden örneklere aşağıda yer verilecektir.

Câhiliye şiirlerinde, özellikle düşman korkusu nedeniyle yardım isteyen dost ve akraba kabilelerle yardımlaşma, dayanışma ve onlara destek çıkma, önemli bir fahiye unsuru olarak dile getirilmiştir. Bazı şairler, kendi kabilelerinin savaş hazırlığı için savaşçı arayışına çıktıklarında onlara olumlu cevap vererek yardım etmelerini de bir övünme vesilesi olarak şiirlerinde ifade etmişlerdir.

Şair Tarafe, kabilesinin zor durumda kalıp destek çıkacak ve yardım edecek birini arayıp çağırdığında bu arayış ve çağrının muhatabının kendisi olduğunu dile getirdiği muallakasında hem kahramanlığıyla hem de kavmiyle yardımlaşmasıyla övünmektedir. O şiirinde şöyle demektedir.⁵⁷ (*Tavîl*):

إِذَا الْقَوْمُ قَالُوا مَنْ فَتَىٰ خِلْتِ أَنْبِيَّ غُنَيْتِ فَلَمْ أَكْسَلْ وَلَمْ أَتَبَدَّدِ

“Kavmim “yok mu bir yiğit” dediğinde, bu çağrıyla kastedilenin ben olduğumu anlarım; artık, (bu çağrının üzerine) ne tembellik eder, ne de tereddüt geçiririm.”

Şair, şiirinde yer verdiği “yok mu bir yiğit” çağrısıyla kabilesinin yardım talebini mecâzî yolla ifade ederken “ne tembellik eder, ne de tereddüt geçiririm” sözleriyle de bu çağrıya olumlu cevap vererek yardımda bulunduğunu yine mecâzî olarak dile getirmiştir.

Şair Lebîd, muallakasına kabilesini çeşitli yönleriyle överek son verirken şiirinin son beytinde halkının, her türlü iç ve dış olumsuz etkiden uzak bir şekilde genciyle yaşlısıyla yardımlaşma ve dayanışma içerisinde olduklarından bahsederek onların, adeta tek bir kütle gibi olmalarıyla övünmektedir.⁵⁸ (*Kâmil*):

وَهُمُ الْعَشِيرَةُ أَنْ يَبْطِئَ حَاسِدٌ أَوْ أَنْ يَمِيلَ مَعَ الْعَدُوِّ لِثَامِهَا

⁵⁴ Halîl b. Ahmed, *Kitâbu 'l- 'Ayn*, 2/253; Râzî, *Muhtârü 's-sihâh*, 408.

⁵⁵ İbn Fâris, *Mu 'cemu mekâyisi 'l-luğa*, 3/472; Râzî, *Muhtârü 's-sihâh*, 358.

⁵⁶ Râzî, *Muhtârü 's-sihâh*, 583.

⁵⁷ Şeybânî, *Şerhu 'l-mu 'allakâti 't-tis*, 57; Zevzenî, *Şerhu 'l-mu 'allakâti 's-seb*, 81.

⁵⁸ Şeybânî, *Şerhu 'l-mu 'allakâti 't-tis*, 304; Zevzenî, *Şerhu 'l-mu 'allakâti 's-seb*, 166.

“Onlar, kendi aralarındaki dayanışmalarını hasetçilerin bozmasına veya içlerindeki bazı aşağılıkların düşmanla iş birliği yapmalarına meydan vermemek için (genciyle yaşlısıyla tüm) fertleri kenetlenip yek vücut olmuş bir topluluktur.”

Şair ‘Amr b. Külsûm ise muallakasının aşağıdaki beyitlerinde çağdaşlarının tefâhür anlayışına uygun olarak kabilesinin, hamiyetperverliği, yemin ve anlaşmalara gösterdiği sadakati, fedakarlığı ve savaşla başı derde giren dost bir oymağa yaptıkları yardımları zikrederek övünmektedir.⁵⁹ (Vâfir):

وَنَحْنُ إِذَا عِمَادُ الْحَيِّ خَرَّتْ عَنِ الْأَحْفَاضِ نَمْنَعُ مَنْ يَلِينَا
“Biz, (baskın esnasında dost) oymağın (otağının) direkleri yıkılıp, eşyaların üzerine çöktüğünde komşularımızı savunuruz.”

وَنُوجِدُ نَحْنُ أَمْنَعَهُمْ ذِمَارًا وَأَوْفَاهُمْ إِذَا عَقَدُوا يَمِينًا
وَنَحْنُ غَدَاةٌ أَوْقَدَ فِي خَزَاوِي رَفَدْنَا فَوْقَ رِفْدِ الرَّافِدِيْنَا
وَنَحْنُ الْحَابِسُونَ بِذِي أَرَاطَى تَسْفُ الْجِلَّةُ الْخَوْزُ الدَّرِيْنَا

“Biz, namusu korumaya insanların en düşkünleri; yemin ettiklerindeyse yeminlerine en sâdik olanlarıyız.”

“Biz, Hazâzâ Dağında, savaşın alevlendiği günün sabahında (Nizâr oymağının) yardımına koşanların en üstünüyüz.”

“Biz, Zû Erâtâ’da (savaşan dostlarımıza yardım uğruna), iri ve sağlam develerimizi hapsedip, onları kara kuru otlarla besleyenleriz.”

1.5. Vefâ

Vefâ kelimesi Türkçede sözde durma, verdiği sözü tutma ve yerine getirme gibi anlamların yanı sıra sevgide bağlılık, dostlukta sebat ve sadâkat manalarına gelmektedir.⁶⁰ Arapçadaki {وَفَاءٌ} “vefâ” kelimesi ise söz, vaat, yemin, ve yükümlülükleri yerine getirme, ödeme, telafi etme, sadakat, vefâ gibi anlamlara gelmektedir.⁶¹

Eski Arap şiirinde ve özellikle muallakalarda verilen sözü tutma, dostlukta sadâkatli olma, yemin ve ahdi yerine getirme anlamlarında vefâ kavramı, hem medihte hem de fahr da dile getirilen önemli bir unsur olarak öne çıkmaktadır.

Bilge şair Züheyr b. Ebî Sülmâ, muallakasında sözü vefakârlığa getirerek vefâlı insanın sergilediği davranışlar sebebiyle kınanmayacağını,

⁵⁹ Şeybânî, *Şerhu'l-mu'allakâti't-tis'*, 320, 332-334; Zevzenî, *Şerhu'l-mu'allakâti's-seb'*, 181, 187.

⁶⁰ Kardeş vd., *Örnekleriyle Türkçe Sözlük*, 4/3060.

⁶¹ Râzî, *Muhtârü's-sihâh*, 644; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 15/398.

kalpten yönelinen iyilik faaliyetlerinin de kişiyi yanıltmayacağını ifade ettiği hikmetli beytinde, muhataplarını toplumunda önemli bir erdem olan vefâya teşvik etmekte ve bu davranışı sergileyenleri de örtülü bir dille övmektedir. Şair şöyle demektedir.⁶² (*Tavîl*):

وَمَنْ يُوفِ لَا يُذَمَّمُ وَمَنْ يَهْدَ قَلْبُهُ إِلَى مُطْمَئِنِّ الْبِرِّ لَا يَتَجَمَّمُ

“Vefâlı olan yerilmez, kalbi huzurla iyiliğe yönelen de yanılmaz.”

Şair ‘Amr b. Külsûm ise muallakasında kendisinden ayrılmak üzere olan sevdiğine seslenerek ona, gösterdiği bu vefâsızlık sebebiyle sitem etmekte ve onun bu davranışını yadırgamaktadır. Görüldüğü üzere vefâkârlık teşvik edildiği gibi vefâsızlık da yerilen ve yadırganan bir davranış olarak şiirlerde dile getirilmektedir. Şairin ilgili beyitleri şöyledir.⁶³ (*Vâfir*):

قَفِي قَبْلَ التَّفْرِقِ يَا طَعِينَا نُحَبِّرِكَ الْيَقِينَا وَتُحَبِّرِينَا

قَفِي نَسْأَلُكَ هَلْ أَحَدَّثْتَ صَرْمًا لَوْشَكَ الْبَيْنِ أَمْ خُنْتَ الْأَمِينَا

“Ey sevgili ayrılmadan önce hele bir dur da, başımıza gelenleri anlatalım, sen de bize anlat.”

“Dur da soralım, bu hızlı ayrılığınla koptun mu benden? Yoksa sevgisinde sana vefâlı bu kişiye vefâsızlık mı ettin?”

Şair Tarafe de zevkü safâ düşkünlüğü sebebiyle kabilesi tarafından dışlanarak gördüğü vefâsızlığa sitem ettiği muallakasında, bir zamanlar iyilikte bulunduğu gariban insanlarla, güzel vakit geçirdiği varlıklı insanların, kendisini unutmadıklarından bahsederek onların vefâlı oluşlarına üstü kapalı gönderme yapmakta ve onları bu davranışları sebebiyle örtülü bir şekilde methetmektedir. Şair şöyle demektedir.⁶⁴ (*Tavîl*):

وَمَا زَالَ تَشْرَابِي الْخُمُورَ وَلَدَّتِي وَبَيْعِي وَإِنْفَاقِي طَرِيفِي وَمُتَلَدِّي

إِلَى أَنْ تَحَامَتْنِي الْعَشِيرَةُ كُلُّهَا وَأُفْرَدْتُ إِفْرَادَ الْبَعِيرِ الْمُعَبَّدِ

رَأَيْتُ بَنِي عَبْرَاءَ لَا يَنْكُرُونَنِي وَلَا أَهْلَ هَذَاكَ الطَّرَافِ الْمُمَدَّدِ

“Şarap içmeye, zevkü safâ sürmeye ve malımı mülkümü yeni ele geçmiş miras malı gibi harcamaya devam ettim.”

“Tâ ki tüm kabilemin, katran sürülmüş bir deve gibi beni yalnız bıraktığı ana dek.”

⁶² Şeybânî, *Şerhu 'l-mu'allakâti 't-tis'*, 209; Zevzenî, *Şerhu 'l-mu'allakâti's-seb'*, 125.

⁶³ Şeybânî, *Şerhu 'l-mu'allakâti 't-tis'*, 311-312; Zevzenî, *Şerhu 'l-mu'allakâti's-seb'*, 173.

⁶⁴ Şeybânî, *Şerhu 'l-mu'allakâti 't-tis'*, 62; Zevzenî, *Şerhu 'l-mu'allakâti's-seb'*, 85-86.

“Ancak gördüm ki; ne bir zamanlar iyilikte bulunduğum garibanlar, ne de hoş vakit geçirdiğim varlıklı insanlar beni unutmuşlar.”

1.6. Sabır ve Tahammül

Türkçede de aynı lafız ve mana ile kullanılan {صَبْرٌ} “sabr”⁶⁵ ve {تَحَمُّلٌ} “tahammul”⁶⁶ kelimelerinin Arapça sözlüklerdeki karşılığı; sabretmek, sükûnetle karşılamak, dayanmak, tahammül etmek ve katlanmaktır.

Tahammül anlamını da içeren sabır, bir ahlâk terimi olarak karşılaşılan sıkıntı ve belâlara direnç gösterme, olumsuz durumları olumlu kılmak için metanet sergileme şeklinde tarif edilmiştir.⁶⁷

Sabır ve tahammül hasletleri, bazı Câhiliye Arapları tarafından önemli ahlâkî erdemlerden sayılsa da toplumun geneli itibariyle muhtemelen korkaklık veya zayıflık şeklinde bir algıya sahip olduğundan muallakalarda övünme veya övme unsuru olarak çok fazla yer bulmamıştır. Ancak yine de bazı muallaka şairleri, şiirlerinin fahriye bölümlerinde bu vasıflara sahip olmakla övündükleri beyitlere yer vermişlerdir.

Şair ‘Amr b. Külsûm, aşağıdaki beytinde kabilesinin lütfkârlığı, tok gözlülüğü ve dostlarından gelen zahmet ve sıkıntılara karşı tahammüllü oluşuyla övünmektedir.⁶⁸ (*Vâfir*):

نَعْمُ أَنْاسَنَا وَنَعَفْنَا عَنْهُمْ وَتَحَمَّلْنَا عَنْهُمْ مَا حَمَلُونَا

“Biz, insanlarımıza (mallarımıza) lütufta bulunur, onların (mallarından) uzak durur ve bize yükledikleri zahmet ve sıkıntılara katlanırız.”

Şair el-Hâris b. Hillize ise düşmanlarının çetin oluşları karşısında kabilesinin, sabır ve metânetle onlara karşı koyuşu ve böylelikle onur ve izzetlerini koruyarak düşmanlarının esaretinden kurtuluşlarını bir fahriye beytiyle muallakasında dile getirirken aynı zamanda kendilerine yardım etmeyen dostlarına da bu vesileyle sitem de bulunmaktadır.⁶⁹ (*Hafif*):

كَتَّكَالِيْفِ قَوْمِنَا إِذْ عَزَا الْمُنْذِرُ هَلْ نَحْنُ لِابْنِ هِنْدٍ رِعَاءُ

“Hani Münzir savaş açtığında, bizim kabilemizin göğüs gerdiği zorluk gibisi var mıydı? Yoksa biz de sizin gibi İbn Hind’in tebası mıydık (ki boyun eğelim)?”

⁶⁵ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, 7/115; Râzî, *Muhtâru's-sihâh*, 311.

⁶⁶ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, 3/240.

⁶⁷ Mustafa Çağrı, “Sabır”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/337.

⁶⁸ Şeybânî, *Şerhu'l-mu'allakâti't-tis'*, 320; Zevzenî, *Şerhu'l-mu'allakâti's-seb'*, 180.

⁶⁹ Şeybânî, *Şerhu'l-mu'allakâti't-tis'*, 357; Zevzenî, *Şerhu'l-mu'allakâti's-seb'*, 233.

1.7. Asalet, Soy Sop

Türkçede soy sop temizliği, şerefli, onurlu ve asil olma manalarına gelen asalet kavramı⁷⁰, Arapçada {أصالة} “asâlet”⁷¹, {نجابة} “necâbet”⁷², {نبالة} “nebâlet”⁷³ ve {كرامة} “kerâmet”⁷⁴ gibi kelimelerle ifade edilmektedir.

Arap toplumu, bir atadan geldiğine inanan insanların oluşturduğu kabile esasına dayanan sosyal bir yapıya sahipti. Araplar hilf, civâr ve velâ yoluyla da aralarında akrabalık bağı kurabilmekteydiler. Ancak onlar için erkek soyundan gelen ve asabiyye denilen akrabalık bağıyla teşekkül etmiş bir kabilede kan bağıyla birbirlerine bağlı olmak, diğer bağlardan daha önemliydi. Arapların neseb yoluyla oluşan akrabalık bağlarını daha fazla önemsemelerinde, içinde yaşadıkları siyâsî ve sosyal şartların etkisinin olduğunu söylemek mümkündür. Zira onlar için nesebe/ensâba sıkı sıkıya bağlılık ve ona duyulan şiddetli ihtiyaç, günümüz insanının haklarını koruyan bir devlete veya vatana duyulan ihtiyaç gibiydi. Bu itibarla Câhiliye Arapları arasında neseb/ensâb bilgisi özel önem görmüş ve onlar buna sahip olmakla temâyüz ettikleri gibi Arap olmayanlara karşı da bu bilgileriyle övünmüşlerdi. Geçmişin sürekli hatırlanması adına ensâb bilgisine çok fazla değer atfedilmesi, Câhiliye devri Araplarında tarih şuurunun canlı ve güçlü olmasını sağlamıştır.⁷⁵ Nitekim Câhiliye dönemi şiirlerinde çok fazla tarihî nitelikli yer ve şahıs bilgisine rastlamak mümkündür.

Araplar, köklü ve necip bir soya mensup olmakla kendi aralarında da övünürlerdi. Özellikle muallaka şiirlerinde değişik ifade biçimleriyle asâlet ve soy-luluk vurgusu önemli bir övgü unsuru olarak göze çarpmaktadır.

Şair Tarafe muallakasında geçen aşağıdaki beyitle, soyluluğun zirvesinde olmakla övünmektedir.⁷⁶ (*Tavîl*):

وإن يلتقِ الحَيُّ الجَمِيعُ ثَلاَثِي
إلى ذُرْوَةِ البَيْتِ الشَّرِيفِ المُصَمَّدِ

“Tüm kabile, (soy sop hususunda konuşup övünmek üzere) bir araya geldiğinde beni, herkesin (erişmek için) gözünü diktiği, soylu ailenin zirvesinde görürsün.”

Şair Amr b. Külsüm ise asâleti atalarından miras aldığını ifade ettiği aşağıdaki beyitlerinde, atalarının isimlerini de zikrederek onlardan miras yoluyla devraldığı soyuyla övünmektedir.⁷⁷ (*Vâfir*):

⁷⁰ Kardaş vd., *Örnekleriyle Türkçe Sözlük*, 1/151.

⁷¹ İbn Fâris, *Mu‘cemu mekâyisi ‘l-luğa*, 1/109-110; Râzî, *Muhtâru ‘s-sihâh*, 16.

⁷² İbn Fâris, *Mu‘cemu mekâyisi ‘l-luğa*, 5/399; Râzî, *Muhtâru ‘s-sihâh*, 568.

⁷³ İbn Fâris, *Mu‘cemu mekâyisi ‘l-luğa*, 5/383; Râzî, *Muhtâru ‘s-sihâh*, 566.

⁷⁴ İbn Fâris, *Mu‘cemu mekâyisi ‘l-luğa*, 5/171-172; Râzî, *Muhtâru ‘s-sihâh*, 500.

⁷⁵ Bk. Mustafa Fayda, “Ensâb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/244-249.

⁷⁶ Şeybânî, *Şerhu ‘l-mu‘allakâti ‘t-tis’*, 60; Zevzenî, *Şerhu ‘l-mu‘allakâti ‘s-seb’*, 83.

⁷⁷ Şeybânî, *Şerhu ‘l-mu‘allakâti ‘t-tis’*, 330-331; Zevzenî, *Şerhu ‘l-mu‘allakâti ‘s-seb’*, 186.

زَهِيرًا نَعْمَ دُخْرُ الدَّاحِرِينَا وَرِثْتُ مُهْلَهْلًا وَالْحَيْرَ مِنْهُ
بِهِمْ نَلْنَا تَرَاثَ الْأَكْرَمِينَا وَعَتَابًا وَكُلْثُومًا جَمِيعًا

“Ben, Mühelhil’e ve ondan daha hayırlı olan Zühayr’e vâris oldum. Ne güzel mirastır bu!”

“Attâb ile Külsûm’a da birlikte vâris oldum; bunlar sayesinde soyluların mirasına nâil olduk.”

Soyluluğu ırsî bir özellik olarak gören şair, muallakasının son beytinde kabilesinin bebeklerinin bile sahip olduğu bu asâlet sayesinde nice zorbalardan saygı gördüğünü mübalağalı bir şekilde dile getirmektedir. Şair bu son beytiyle soy soplâ övünmenin en uç seviyesine güzel bir örnek vermektedir.⁷⁸ (Vâfir):

تَخِرُّ لَهُ الْجَبَابِرُ سَاجِدِينَ إِذَا بَلَغَ الْفِطَامَ لَنَا صَبِيٌّ
“Bizden bir çocuk, süttten kesilme yaşına geldiğinde, (kimseye baş indirmeyen) zorbalar, ona secdeye kapanırlar.”

1.8. Güzel Ahlâk

Arapçada “güzel ahlâk” için çoğunlukla; {مَكَارِمُ الْأَخْلَاقِ}, “mekârimü’l-ahlâk”, {مَحَاسِنُ الْأَخْلَاقِ}, “mehâsinü’l-ahlâk” gibi terkipler kullanılırken, “güzel huylu” veya “güzel ahlâklı” şeklindeki anlamları ifade için ise {كَرِيمُ الْخُلُقِ}, “kerîmü’l-huluk”, {جَمِيلُ الْخُلُقِ}, “cemîlü’l-huluk”, ve {حَسَنُ الْخُلُقِ}, “hasenü’l-huluk” gibi terkipler kullanılmaktadır.⁷⁹

Genel anlamda dünyevî ve haccı bir anlayışa sahip Câhiliye insanı, gösteriş yönü ağır basan cesaret, yiğitlik, kahramanlık, cömertlik vb. erdemlere birer fahriye ve medhiye unsuru olarak şiirlerinde daha fazla yer vermiştir. Câhiliye döneminde gösterişe dayalı söz konusu erdemlerin önemsenmesinin temelinde ferdin veya mensubu olduğu kabilenin gururunu okşamak, düşmanlara korku salmak, insanlar nezdinde hayranlık uyandırmak gibi faktörlerin olduğunu belirtmek gerekir.⁸⁰ Güzel huy veya ahlâk sahibi olmak, birer erdem sayılarak mezkur faktörlerle ilişkilendirilemediğinden bu gibi hasletlere şiirlerde çok fazla yer verilmemiştir. Bununla birlikte farklı şekillerde de olsa bu hasletlere şiirlerinde vurgu yapan veya işaret eden şairlere zaman zaman rastlamak da mümkündür.

Bu şairlerden biri olarak Lebîd b. Rebîa, muallakasının fahriye bölümünde kabilesini çeşitli meziyetleriyle överken bunlar arasında kerem sa-

⁷⁸ Şeybânî, *Şerhu’l-mu’allakâti’l-tis’*, 348; Zevzenî, *Şerhu’l-mu’allakâti’s-seb’*, 194.

⁷⁹ Halîl b. Ahmed, *Kitâbu’l-’Ayn*, 4/151; Râzî, *Muhtâru’s-sihâh*, 164.

⁸⁰ Bk. Mustafa Çağrı, “Ahlâk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/1-9.

hibi olmak, güzel huylu olmak, namuslu ve onurlu olmak gibi yüce hasletleri ön plana çıkarmıştır.⁸¹ (*Kâmil*):

فَضلاً وَذَوْ كَرَمٍ يُعِينُ عَلَى النَّدَى
سَمَّحٌ كَسُوبٍ رَغَائِبٍ غَتَامُهَا
مِنْ مَعَشَرَ سَنَّتْ لَهُمْ آبَاؤُهُمْ
وَلِكُلِّ قَوْمٍ سُنَّةٌ وَإِمَامُهَا
لَا يَطْبَعُونَ وَلَا يَبُورُ فَعَالُهُمْ
إِذْ لَا يَمِيلُ مَعَ الْهَوَىٰ أَحْلَامُهَا

“(Bizden olan kimse, yaptığı tüm iyilikleri) bir erdem olarak yapandır. Ve yine o, arkadaşlarına yardımcı olan kerem sahibi, güzel huylu, yüce hasletleri kazanmış ve bunları ganimet bilendir.”

“(Bizden olan bu kimseler), öyle bir kavme mensupturlar ki; onlara (bu yüce hasletleri kazanma) yolları, babaları tarafından açılmıştır. Zaten her kavmin de bir yolu/töresi ve önderi vardır.”

“Onlar; hevâlarına (arzularına) göre hareket etmediklerinden, ne namus ve onurları kirlenir, ne de yaptıkları boşa çıkar.”

SONUÇ

Duygu ve düşünceleri etkili ve zihinlerde kalıcı bir şekilde ifade etmenin en önemli yollarından biri de şüphesiz şiirdir. Şifâhî kültürün ege- men olduğu toplumlarda şiir, edebî bir ürün olmanın ötesinde toplumun değerlerini, dünya görüşünü, adet ve geleneklerini, tarihî olaylarını, dil ve düşünce kalıplarını muhafaza eden ve nesilden nesile aktaran önemli bir arşivdir.

Toplumlarının kanaat önderleri konumunda olan Câhiliye şairleri ve özellikle de muallaka şairleri, yaşadıkları toplumda önem atfedilen duygu, düşünce ve davranış modellerini, edebî yönüyle üstün nitelikli şiirlerinde çeşitli şekillerde dile getirerek bunların yaşatılmasını ve gelecek nesillere aktarılmasını sağlamışlardır.

Klasik Arap şiirinin edebî sistematığına uygun olarak nazmedilen muallaka şiirlerinde, Câhiliye toplumunun yücelttiği değerler ve erdemler genellikle medih ve fahr konuları işlenirken dile getirilmiştir. Bu meyanda cömertlik, cesaret, iffet ve nâmûs, yardımlaşma, vefâ, sabır ve tahammül, asâlet, soy sop ve güzel huyluluk muallakalarda en çok medih ve fahra konu edilen hususlardandır. Bunlardan cömertlik ve cesaret gibi unsurlar bizatihi erdem olarak övgüye layık özellikler arasında zikredilirken, saldırganlık ve acımasızlık gibi vasıflar, cesarete delâlet etmesi; şarap içme ve sarhoşluk gibi özellikler de cömertliğe gösterge sayılması hasebiyle bazı şairlerce medih ve fahra konu edilmiştir.

⁸¹ Şeybâni, *Şerhu'l-mu'allakâti't-tis'*, 301-303; Zevzenî, *Şerhu'l-mu'allakâti's-seb'*, 164-166.

Genel olarak dünyevî ve hazcı bir anlayışa sahip muallaka şairleri, cömertlik, cesaret, yiğitlik, kahramanlık gibi gösterişe dayalı unsurlara, ahlâkî bir erdem olmaktan ziyade, kendilerinin veya mensubu oldukları kabilenin gururunu okşamak, düşmanlara korku salmak, insanlar nezdinde hayranlık uyandırmak gibi saiklerle şiirlerinde vurgu yapmışlardır. Hanîflik inancına mensup Züheyr b. Ebî Sülmâ ile sonradan Müslüman olan Lebîd b. Rebîa gibi bazı şairler ise söz konusu vasıfların yanı sıra yumuşak huylu ve güzel ahlâklı olmak, mütevâzı ve sabırlı olmak, akıllı hareket etmek, lütufkârlık, namuslu ve onurlu yaşamak gibi ahlâkî erdemlere de şiirlerinde yer vermişlerdir.

Diğer taraftan kabile esaslı sosyal bir yapıya sahip Arap toplumunda, ferdin haklarını koruyan bir devlet mesabesindeki kabilenin ve kabile fertleri arasındaki bağın canlı tutulmasında şiirlerde yer verilen fahr ve medih unsurları önemli motivasyon kaynağı olmuştur. Ayrıca medih ve fahr konuları işlenirken bir ferdin övgüye lâyık meziyetlerinin, mensubu olduğu kabileye teşmil edilmesi veya kabilenin fahr ve medihte, fertleriyle özdeş kılınarak genellemeci bir dille övülmesi, kabile mensupları arasındaki birlik ve beraberlik bağının güçlü tutulmasına önemli katkı sağlamıştır.

Muallaka şiirlerinde medih ve fahra konu olan meziyetler ifade edilirken, bunlara delalet eden fiil veya masdar gibi kelimeler çoğunlukla direk olarak kullanılmamış bunun yerine söz konusu meziyetler kinayî veya mecâzî ifadelerle dolaylı olarak dile getirilmiştir. Bu şekilde bir anlatımın tercih edilmesi, ifadeleri edebî ve belâğî açıdan daha üstün kıldığı gibi verilmek istenen mesajın zihinlerde daha canlı ve kalıcı olmasını sağlamıştır.

Ayrıca söz konusu şiirlerde dile getirilen bahse konu meziyetler, çoğunlukla abartılı bir dille ifade edilmiştir. Böyle bir ifade tarzının tercih edilmesinin de memduha dair mesajı, muhatapların zihinlerinde daha canlı ve kalıcı kıldığını söylemek mümkündür.

Son olarak muallakalar, lügat, gramer ve belâgat konularında başvuru zengin bir istişhad kaynağı olduğu gibi, Câhiliye Arap toplumunun tarihî ve kültürel birikimini, örf, adet ve geleneklerini, ahlâkî erdemlerini, inançlarını, dünya görüşlerini, psiko-sosyal reflekslerini kayıt altına alarak bunların günümüze ulaşmasını sağlamıştır.

KAYNAKÇA

‘Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. ‘Abdullâh. *Kitâbü’s-Sinâateyn*. Beyrût: el-Mektebetu’l-‘Ansariyye, 1419.

Bağdâdî, ‘Abdulkâdir b. Ömer. *Hizânetü’l-edeb*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 13 Cilt. Kahire: Mektebetü’l-Hâncî, 1418–1997.

Ceviz, Nurettin vd. *Yedi askı: Arap Edebiyatının Harikaları*. Ankara: Ankara Okulu, 2004.

Cündî, ‘Alî. *Fî târihi ’l-edebi ’l-câhilî*. Mektebetu Dâru’t-Turâs, 1412/1991.

Çağrıçı, Mustafa. “Ahlâk”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/1-9. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Çağrıçı, Mustafa. “Hamîyet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/481. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Çağrıçı, Mustafa. “İffet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/506-507. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Çağrıçı, Mustafa. “Sabır”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/337-339. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Çağrıçı, Mustafa. “Şecaat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/402-403. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Çetin, Nihad M. *Eski Arap Şiiri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, ts.

Dayf, Şevkî. *Târihu ’l-edebi ’l-‘Arabî*. 10 Cilt. Mısır: Dâru’l-Me’ârif, 1960.

Dereli, Muhammet Vehbî. “Mu‘allâka Sahibi Müslüman Şair Lebîd b. Rabî’a ve Dîvânındaki Fahr Temalı Şiirleri”. *Bilimname : Düşünce Platformu* 41 (Ocak 2020), 485-514.

Durmuş, İsmail. “Eski Arap Şiiri”. *İslam Öncesi Araplarda Dil ve Edebiyat*. ed. Mustafa Çağrıçı. İstanbul: Kuramer Yayınları, ts.

Düzgün, Osman. “Ebu’l-‘Alâ el-Ma‘arrî’nin Bir Fahriyesi”. *Nüşa* 34 (Ocak 2012), 45-52.

Ekinci, İsmail. “Arap Dili ve Şiirinde Şecaat”. *Turkish Studies - Social Sciences* 15/7 (2020), 99-110.

Enbârî, Ebü’l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Ubeydillah. *Nüzhetü ’l-elibbâ fi tabakâti ’l-üdebâ*. thk. İbrâhim es-Samerrâî. Ürdün: Mektebetü’l-Menâr, 1405/1985.

Fayda, Mustafa. “Ensâb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/244-249. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Furat, Ahmet Subhî. *Arap Edebiyatı Tarihi (Başlangıçtan XVI. Asra Kadar)*. 2 Cilt. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1996.

Goldziher, Ignaz. *Klasik Arap Literatürü*. çev. Azmi Yüksel - Rahmi Er. Ankara: İmaj yayınları, 1993.

Halîl b. Ahmed, Ebü’l-‘Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî. *Kitâbu ’l-‘Ayn*. thk. Mehdi el-Mahzûmî - İbrâhîm es-Sâmerrâî. 8 Cilt. Beyrût: Mektebetü’l-Hilâl, 1988.

İbn Fâris, Ebü’l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerîyyâ el-Kazvîni. *Mu‘cemu mekâyîsi ’l-luğa*. thk. ‘Abdusselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Beyrût: Dâru’l-Fikr, 1399/1979

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *eş-Şi'r ve 'ş-şu'arâ*. 2 Cilt. Kahire: Daru'l-Hadîs, 1423.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, 1414/1993.

Kardaş, Nevin vd. *Örnekleriyle Türkçe Sözlük*. 4 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2000.

Meydânî, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm en-Nisâbüri. *Mecma'u'l-em-sâl*. thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamid. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.

Olcun, Muhammed Mahmut. "Cahiliye Döneminin Meşhur Üç Medih Şairi en-Nâbiğa, Zuheyr ve el-'Aşâ". *UFCEd: Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Uluslararası Filoloji ve Çeviribilim Dergisi* IV/1 (2022), 1-17.

Öznurhan, Halim. "Arap Şiirinde Fahr Teması". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2006), 149-160.

Râzî, Muhammed b. Ebî Bekr b. 'Abdilkâdir. *Muhtâru's-sihâh*. Beyrût: Mektebetü Lübnân, 1996.

Sa'leb, Ebû'l-'Abbâs. *Şerhu Dîvânî Züheyr b. Ebî Sülma*. thk. Hannâ Nasru'l-Hittî. Beyrût; Amman: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2004.

Sancak, Yusuf. *Hız Peygamber Devrinde Şiir*. Erzurum: Şafak Yayınevi, 1999.

Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. 'Alî es-Sekkâkî el-Harzemî el-Hanefî. *Miftâhu'l-'Ülûm*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1407/1987.

Suçin, Mehmet Hakkı. *Yedi Askı Şiirleri (Muallakalar)*. İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi, 2020.

Şeybânî, Ebû 'Amr. *Şerhu'l-mu'allakâti'tis'*. thk. 'Abdulmecîd Hemmû. Beyrût: Müessesetü'l-E'lemî li'l-Matbûât, 1422/2001.

Tuna, Sedat. "Tarafe'nin Hayatı, Şairliği ve Şiirlerinde Medih". *Eskişehir Osman-gazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (15 Mart 2022), 442-470.

Tülcü, Süleyman. "Muallakât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/310-312. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

Tülcü, Süleyman. "Mu'allakât ve Şairleri Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi-I". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2005), 1-70.

Yalar, Mehmet. "Arap Şiiri". *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler*. ed. İsmail Güler. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.

Zevzenî, Ebû 'Abdillâh Hüseyin b. Ahmed b. Hüseyin. *Şerhu'l-mu'allakâti's-seb'*. thk. Muhammed el-Fâdilî. Beyrût: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1419/1999.

Zeyyât, Ahmed Hasan. *Târihu'l-'edebi'l-'Arabî*. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1419/1999.

YAPAY ZEKÂ VE DİN PSİKOLOJİSİ*

ARTIFICIAL INTELLIGENCE AND PSYCHOLOGY OF RELIGION

Geliş Tarihi: 20.01.2023 Kabul Tarihi: 01.06.2023

@ MURAT ÇİNİCİ

DR. ÖĞRENCİSİ

ÖĞRETMEN

MEB

orcid.org/0000-0001-6736-0762

mmurat234@hotmail.com

@ MUHAMMED KIZILGEÇİT

PROF. DR.

ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0002-8914-5681

mkizilgecit@atauni.edu.tr

ÖZ

Veri madenciliği köklerini istatistik ve yapay zekâ tekniklerinden alan bir uzmanlık alanıdır. Mühendislik gibi birçok alanda da bu teknikler kullanılmaktadır. Ancak sosyal bilimler henüz bu teknikleri kullanmakta yetersiz görünüyor. Psikoloji ve alt alanı din psikolojisi deneysel bir araştırma alanıdır. Bu alanda birçok ampirik çalışma yürütülmektedir. Birey ve gruplardan elde edilen veriler bilimin anlama, açıklama, yordama ve kontrol etme amaçlarına -insanlığın yararına olacak şekilde- aracılık edebilir. Bu çalışmada veri madenciliği ve yapay zekâ tekniklerinin sosyal bilimler için önemine ayrıca din psikolojisinde kullanım alanı üzerine yoğunlaşmıştır. Araştırmada yapay zekâ tekniklerinden YSA'nın (Yapay Sinir Ağları) ne olduğu üzerinde durulurken, yapılan ve beklenen çalışmalara da dikkat çekilmiştir. Dolayısıyla bu çalışmanın amacı yapay sinir ağları tekniğinin din psikolojisinde kullanıma imkânını betimsel bir yöntemle teorik bir düzlemde ortaya koymaktır. YSA yönteminin genelde sosyal bilimler özelde din psikolojisi alanında uygulanabilme imkânını ortaya koyarak alan için yeni yöntemlerle daha büyük dataların analizinin durumunu ifade etmektedir. Nitekim elde edilen bulgulardan hareketle hem dünyada hem ülkemizde birçok bilim alanında yapay sinir ağları tekniğinin kullanıldığı ancak ilahiyat alanında çok az çalışmanın olduğu yönündedir.

Anahtar Kelimeler: Yapay Zeka, Din Psikolojisi, Makine Öğrenmesi, Psikoloji, Veri Bilimi.

ABSTRACT

Data mining is a specialization rooted in statistics and artificial intelligence techniques. These techniques are used in many fields, including engineering. However, social sciences appear to be lagging behind in their use of these techniques. Psychology and its subfield, psychology of religion, are experimental research areas where numerous empirical studies are conducted. This research focuses on the importance of data mining and artificial intelligence techniques for social sciences, particularly in the field of psychology of religion. While the research highlights the definition of Artificial Neural Networks (ANN), it also draws attention to the conducted and expected studies. Therefore, the purpose of this research is to demonstrate the possibility of applying ANN in psychology of religion, using a descriptive method and on a theoretical level. It aims to express the situation of analyzing larger data with new methods in the field by revealing the applicability of ANN in social sciences in general, and religious psychology in particular. Indeed, based on the findings, it is evident that ANN is widely used in many scientific fields around the world, including our country, but there is very little work done on the use of ANN in theology.

Keywords: Artificial Intelligence, Psychology of Religion, Machine Learning, Psychology, Data Science.

SUMMARY

Data science plays a crucial role in the collection, analysis, and interpretation of quantitative data used in social sciences. Additionally, digital data sources such as social media analysis are frequently used in social science research. Social sciences have started to collect and analyze more data using data science techniques to understand social events, human behavior, or social structures. Therefore, data science is helping to increase the analytical capacity in social sciences, thereby aiding in a better understanding of society. Collaboration between data science and social sciences is increasing, and it is expected that more knowledge about social events and human behavior can be gained as a result. The use of data mining in religious and social sciences has increased in recent years. Data mining is a method used to discover various data structures such as patterns, relationships, and differences using statistical and machine learning techniques on large data sets. By analyzing large data sets using data mining in religious and social sciences, there is an opportunity to better understand and interpret social and religious events. Data mining is an important tool for designing and analyzing research in religious and social sciences. Data mining techniques enable more in-depth analysis of social events and religious practices, as well as helping to predict future behaviors and trends. Additionally, the use of data mining in religious and social sciences is expected to provide new perspectives and ideas by analyzing large data sets, thereby aiding in a better understanding of social and religious events.

A significant portion of the theses, books, and articles in the field of religious studies, both in our country and in different countries, have been written based on quantitative research data. Qualitative research is research conducted to understand and analyze events and phenomena. In this type of research, efforts are made to understand the relationships between variables. Unlike quantitative research, which assumes that measurements and observations are precise, qualitative research is based on subjective interpretations and thoughts aimed at understanding the nature of reality. It can be said that qualitative researchers try to examine events by interpreting them in their natural environments.

The Artificial Intelligence (AI) symposium, organized in collaboration with the German Vatican Embassy, was held in Rome by the Pontifical Council for Culture. The theme of the symposium was "The Challenge of Artificial Intelligence for Human Beings and Society and the Human Mind." In April 2018, the European Union published its first

Strategy Document on AI to identify the potential risks and dangers posed by the ethical components of AI. Following this work, the European AI Alliance was established. In February 2020, the EU Commission also published a report on AI Security and Responsibility Principles. NATO published its first strategy for artificial intelligence on October 25, 2021. Atatürk University, Ağrı İbrahim Çeçen University Faculty of Islamic Sciences, and Erzurum Provincial Mufti's Office jointly organized the "International Artificial Intelligence, Transhumanism, Posthumanism, and Religion Symposium." The Burdur Mehmet Akif Ersoy University Faculty of Theology organized a symposium entitled "Artificial Intelligence and Islamic Law: Creating Ground for Research." Atatürk University has included "Artificial Intelligence and Religion" in its undergraduate elective course category and graduate course pool.

Two studies were conducted in the field of religious psychology to test the predictive power of Artificial Neural Networks (ANNs). This study is important in the fields of religious psychology and theology as it is the first of its kind. In the first study, individuals' religious coping was predicted using multiple variables based on the data obtained. The aim of the second study, conducted by the same researchers, was to predict the future of religiosity in the context of gender based on existing religiosity data. The study relied on both a systematic review and the technique of Artificial Neural Networks (ANNs). Time series method was used in ANNs to make future predictions.

The selection of appropriate algorithms and the use of additional data from other studies on religiosity, etc., for training the network, would lead to more reliable results. In addition to the field of psychology of religion, predictions can be made in the fields of sociology of religion and religious education, which can open up new research areas. In ANNs, prediction of the dependent variable with respect to the independent variables, prediction of another time period (not only the future but also past or lost time) based on the distribution of data over time, and classification and clustering studies based on large, numerically rich datasets (big data) can be performed. In conclusion, there are many models and techniques in the field of data mining and artificial intelligence. In addition to ANNs, there are many other models such as Decision Trees, Bayesian Classification, Decision Support Machines, and Genetic Algorithms. It is recommended to use these techniques used in artificial intelligence in addition to the methods currently used in the field of psychology of religion. It is expected that studies producing problem-specific algorithms and solutions will be conducted in the field.

GİRİŞ

Sosyal bilim disiplinleri, onlara verilen isimler, konu alanları ve metodolojileri, 18. yüzyılın sonları ile 19. yüzyılda inşa edildi. Sosyal bilimlerin bu dönemde inşa edilmesine, doğa bilimlerinin büyük katkısı oldu ve sosyal bilimler, anılan zaman diliminde, doğa bilimleri ve teknolojiye kaydedilen muazzam gelişmelerle biçimlendi.¹ Dönemin *zeitgeistini*² ifade eden pozitivizm, aydınlanma geleneğinin bir parçası olup bilimi metafiziğin ve spekülasyonun karşısında konumlandırdı.³ Bu bağlamda bilim, bir hobi ya da lüzumsuz bir merak değil, aydınlanmanın inşa ettiği toplum düzenini meşrulaştırmayla meşguldü. Pozitivizm, 19. yüzyılda Auguste Comte tarafından geliştirilen bir felsefi ve bilimsel yaklaşımdır. Bu yaklaşım, bilim ve teknolojinin toplumsal ilerleme için anahtar olduğunu düşünür ve doğa bilimlerinin yöntem ve kavramlarının sosyal bilimlerde de kullanılabileceğini savunur. Pozitivist sosyal bilimler, bu yaklaşımın bir sonucu olarak, nesnel verilerin toplanması ve analizi yoluyla toplumsal olayların anlaşılmasını ve açıklanmasını amaçlar. Pozitivizm yönelimli sosyal bilimler, “aydınlanmacı etkilerle, toplumun rasyonel yönden düzenlenmesi, ilerleme, akılcı/bilimsel toplum oluşturma amaçlarıyla hareket eden”⁴ bilgi faaliyetidir. Sosyal bilim, doğa bilimi gibi “doğruya giden konforlu bir yol” sunamaz. Yöntemlerimiz ne kadar iyi seçilmiş olursa olsun,

* Bu makale Murat Çinici'nin “Din Psikolojisi Alanında Dindarlığın Yapay Zeka Teknikleri ile İncelenmesi” isimli doktora tezinin bir bölümünden üretilmiştir.

¹ Sezgin Kızılcılık, *Sosyal Bilimleri Yeniden Yapılandırmak* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2004), 28.

² *Zeitgeist*, bir zaman diliminin veya belirli bir dönemin ruhunu, düşüncelerini, kültürel ve toplumsal atmosferini ifade etmek için kullanılan bir terimdir. Bu terim, belirli bir zaman dilimindeki insanların düşüncelerini, inançlarını, tercihlerini ve yaşama biçimlerini şekillendiren farklı faktörleri yansıtmak için kullanılır.

³ Alan Swingewood, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998), 49.

⁴ Özlem Doğan, “‘Evrenselcilik Mitosu ve Sosyal Bilimler’, ‘Defter’ ve ‘Toplum ve Bilim’ Dergileri Ortak Çalışma Grubu”, *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek* (İstanbul: Metis Yayınları, 1998), 58.

düşünme tarzlarımız bizi yine de yarı yolda bırakabilir. Bilgi yanılabilir, yani kendi nesnesi hakkında bilginin hatalı olması mümkündür, Fikirlerin doğruluğu ya da uygunluğu pratik bir konudur ve bunun geliştirilmesi gerekebilir. Kuşkusuz, bunlar sadece mevcut görme biçimleri aracılığıyla bilinebilir.⁵ Bu aşamada karşımıza bilimsel çalışmalar bağlamında veri bilimi kavramı çıkmaktadır.

Veri bilimi ve sosyal bilimlerde giderek artan bir etkileşim ve iş birliği vardır. Veri bilimi, büyük miktarda veriyi toplama, analiz etme ve sonuçları yorumlama konusunda uzmanlaşmış bir disiplindir. Sosyal bilimlerde ise insan toplumlarını, kültürleri, davranışları, inançları ve değerleri inceler. Veri bilimi, sosyal bilimlerde kullanılan nicel verilerin toplanması, analizi ve yorumlanmasında çok önemli bir rol oynar. Örneğin, sosyal bilimlerdeki anketler, anket verilerinin analizi için veri bilimi teknikleri kullanılarak yorumlanmaktadır. Ayrıca, sosyal medya analizi gibi dijital veri kaynakları da sosyal bilimlerde sıklıkla kullanılmaktadır. Sosyal bilimlerde veri bilimi tekniklerini kullanarak, toplumsal olayları, insan davranışını veya sosyal yapıları anlamak için daha fazla veri toplama ve analiz etmeye başlamıştır. Bu nedenle, veri bilimi, sosyal bilimlerdeki analiz kapasitesini artırarak toplumun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olmaktadır. Veri bilimi ve sosyal bilimlerdeki iş birliği giderek artmakta ve bu iş birliği sayesinde toplumsal olaylar ile insan davranışı hakkında daha fazla bilgi edinmenin mümkün olması beklenmektedir. Din bilimleri ve sosyal bilimlerde veri madenciliği kullanımı son yıllarda artmaktadır. Veri madenciliği, büyük veri kümeleri üzerinde istatistiksel ve makine öğrenmesi teknikleri kullanarak paternler, ilişkiler ve farklılıklar gibi çeşitli veri yapılarını keşfetmek için kullanılan bir yöntemdir. Din bilimleri ve sosyal bilimlerde, veri madenciliği kullanarak büyük veri kümelerini analiz ederek, toplumsal ve dinî olayları daha iyi anlama ve yorumlama fırsatı sağlanmaktadır. Veri madenciliği, din bilimleri ve sosyal bilimlerdeki araştırmaların tasarımı ve analizi için önemli bir araçtır. Veri madenciliği teknikleri, toplumsal olayların ve dinî uygulamaların anlaşılmasına yönelik daha derinlemesine analizler yapılmasını sağlar ve aynı zamanda gelecekteki davranışları ve trendleri öngörmeye yardımcı olur. Ayrıca dinî ve sosyal bilimlerde veri madenciliği kullanımının, büyük veri kümeleri üzerinde yapılan analizlerle yeni perspektifler ve fikirler sunarak, toplumsal ve dinî olayları daha iyi anlamaya yardımcı olacağı beklenmektedir.

1. Bilimsel Yöntem ve Din Psikolojisi Araştırmaları

Veri; sayılar, metinler, sesler ve görüntülerdir. Veri bilimi, anlamlı içgörüler üretmek için veriler üzerinde yürütülen araştırmaların adıdır. Büyük

⁵ Andrew Sayer, *Sosyal Bilimde Yöntem Realist Bir Yaklaşım*, çev. Sabri Gürses (Küre Yayınları, 2017), 11.

miktarda veriyi analiz etmek için matematik, istatistik, yapay zekâ ve bilgi işlem ilkelerini, uygulamalarını bir araya getiren disiplinler arası bir yaklaşımdır. Bu analiz, veri bilimcilerin neden olduğu, ne olduğu ve sonuçlarla neler yapılabileceği hakkında sorular sorup yanıtlamasına yardımcı olur. Veri tabanı; sistematik erişim imkânı olan, yönetilebilir, güncellenebilir, taşınabilir, aralarında tanımlı ilişkiler bulunabilen verilerdir. Bilgi: öğrenerek, deneyerek, araştırarak elde edilen, karar almaya yardımcı olan her türlü sonuçtur. Veri madenciliği, büyük hacimli veri yığınları içerisinde karar alabilmek için potansiyel olarak faydalı olabilecek, uygulanabilir ve anlamlı bilgilerin çıkarılmasına verilen addır. Veri madenciliği geniş anlamda veri analiz teknikleri bütünüdür ve tek başına bir çözüm değildir. Mevcut problemleri çözmek, kritik kararları almak veya geleceğe yönelik tahminleri yapmak için gerekli olan bilgileri elde etmeye yarayan bir araçtır.⁶ Genel olarak iki tür veri vardır ve bunlar “nitel ve nicel veriler”dir. Dolayısıyla nitel verilere dayalı araştırmalara nitel yöntem ve nicel veriye dayalı yürütülen araştırmalar ise nicel yöntem olarak tanımlanmaktadır. Nicel (ampirik) araştırmalar, olay ve olguları bir gözlemci olarak ölçümlemesine dayalı olarak yürütülen, gözlem ve deneye dayalı veri toplama tekniklerini kullanan araştırmalardır. Nicel araştırmalar nicel verilerin çeşitli istatistiksel analizine dayalı araştırmalardır.⁷ Gerek ülkemizde gerekse farklı ülkelerde din bilimleri alanında yapılan tez, kitap ve makale çalışmalarının da önemli bir kısmı nicel araştırma verilerine dayanarak kaleme alınmıştır.⁸ Nitel araştırma, olayları ve olguları anlama ve derin analizler yapma amacıyla yürütülen araştırmalardır. Bu tür araştırmalarda değişkenler arasındaki ilişkilerin anlaşılmasına çalışılır. Ölçümlerin ve gözlemlerin kesinlik taşıdığı kabul edilen nicelin aksine nitel araştırmalarda subjektif yorumlarla gerçekliğin doğasının anlaşılmasına yönelik düşüncelerin olduğu kabul edilir.⁹ Nitel araştırmacıların olayları doğal ortamlarında inceleyerek anlamlandırmaya çalıştıkları söylenebilir.¹⁰ Karma yöntem araştırmaları, nitel ve nicel yöntemlerin ikisini aynı araştırmadabirleştiren

⁶ Yılmaz Argüden - Burak Erşahin, *Veri Madenciliği Veriden Bilgiye, Masraftan Değere* (ARGE Danışmanlık Yayınları, 2008), 15.

⁷ Ali Ayten (ed.), *Din Bilimlerinde Nicel Yöntem Teorik Temel, Analiz, Yorumlama ve Raporlama* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2022); Kular Singh, *Quantitative Social Research Methods* (New Delhi: Sage Publications India Pvt Ltd, 2007); Orhan Türkdoğan, *Bilimsel Araştırma Metodolojisi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2003).

⁸ Ayten, *Din Bilimlerinde Nicel Yöntem Teorik Temel, Analiz, Yorumlama ve Raporlama*, 19.

⁹ Nahid Golafshani, *Understanding Reliability and Validity in Qualitative Research* (2003); Iain Hay - Meghan Cope (ed.), *Qualitative Research Methods in Human Geography* (UK: Oxford University Press, 2000).

¹⁰ Donna M. Mertens, *Research and Evaluation in Education and Psychology: Integrating Diversity with Quantitative, Qualitative, and Mixed Methods* (USA: SAGE Publications, 2010).

araştırmalardır. Karma araştırmalarda, nicel yöntemin veya nitel yöntemin ağırlıkları farklı veya eşit olabilir. Karma araştırmalarda- karmalama aşamaları/noktaları önemli olmakla birlikte- her iki araştırma yaklaşımı birbirlerinden bağımsız olarak yürütülebilir ve sonra tek bir araştırma olarak sunulur.¹¹

İstatistik bilimi, büyük miktarda bilgiyi anlamlandırmamıza ve yorumlamamıza izin verir. Psikolojide muazzam miktarda veriyle karşı karşıyayız. Bir değişkendeki değişiklikler diğer değişkenleri nasıl etkiler? Bu ilişkiyi ölçebileceğimiz bir yol var mı? Bu ilişkinin genel gücü nedir ve bu ne anlama gelir? Belirli bir veri kümesindeki ortalama nasıl bulunur? İstatistik bu tür soruları cevaplamamıza izin verir. Araştırmacılar, psikolojide çalışma ve araştırma yapmak için istatistik bilimsel yöntemini kullanır. Psikolojide/sosyal bilimlerde araştırma yapmanın temel süreci bir soru sormayı, çalışmayı tasarlamayı, verileri toplamayı, sonuçları analiz etmeyi, sonuçlara ulaşmayı ve bulguları paylaşmayı içerir.¹²

Pozitif bir bilim olan psikoloji disiplini, dinî ve metafizik içeriğe sahip konuları dışarıda bırakmak istemiştir. Ayrıca kuramcılarının tarafî tutumları yönetsel sorunlara sebep olmuştur.¹³ Bu kapsamda din psikolojisi alan uzmanlarından beklenen hususlardan biri, görülmeyen gerçekleri, muğlak ve belirsiz olanı inceleyebileceği metotlar geliştirebilmeleridir. Böylece din psikolojisi metot açısından beşerî bilimlerdeki yerini güçlü kılmış hem de alana yönetsel katkı sunmuştur. Ayrıca bu yöntemler, anlamayı kolaylaştırıcı ve destekleyici şekilde kullanılabilir.¹⁴ “Yapay zekâ alanında kullanılan teknikler din psikolojisi ve felsefe din bilimleri alanları için ne anlam ifade eder?” sorusunun cevabını vermek için bu teknikleri tanımak gerekiyor. Bu teknikler ile ilgili gerek ülkemizde gerek dünyada çalışmalar yapılmaktadır. Ayrıca bu konuda etik tartışmalar yürütülmektedir. Ülkemizde ve dünyada yapay zeka etiği konusunda nasıl bir tablonun olduğu önem kazanmaktadır.

¹¹ Elizabeth G. Creamer, *An Introduction to Fully Integrated Mixed Methods Research* (USA: Sage Publications, 2017), 41; Hasan Tutar - Ahmet Tuncay Erdem, *Örnekleriyle Bilimsel Araştırma Yöntemleri ve SPSS Uygulamaları* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2020), 61.

¹² Hasan Kaplan, “Din Psikolojisinde Önyargı Sorunu Üzerine Bazı Notlar”, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 1/3 (2009), 154; Ali Ulvi Mehmedoğlu, “Dindarlığın Peşinde: Din Psikolojisinde Araştırma, Ölçme Ve Yorumlama Üzerine”, *İslami Araştırmalar Dergisi* 19/3 (2006), 3; Yahya Turan (ed.), *Din Psikolojisi Güncel Durum Analizi* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2020), 235.

¹³ Kaplan, “Din Psikolojisinde Önyargı Sorunu Üzerine Bazı Notlar”, 154; Mehmedoğlu, “Dindarlığın Peşinde: Din Psikolojisinde Araştırma, Ölçme ve Yorumlama Üzerine”, 468; Turan, *Din Psikolojisi Güncel Durum Analizi*, 235.

¹⁴ Hasan Kayıklık, *Din Psikolojisi* (Karahan Yayınları, 2011), 47; Muhammed Kızılgöçer, *Din Psikolojisinin 100'ü* (Ankara: Otto Yayıncılık, 2017).

2. Yapay Zekâ Etiği Arayışı Bağlamında Dünyada ve Türkiye’de Yapay Zekâ Din Çalışmaları

Yapay zekâ (YZ), gerçekte bilgisayarın düşünebilme imkânıdır. Bu alan bilgisayarın insan gibi davranarak onların daha iyi yaptığı işleri makinelerle yaptırmayı amaçlayan bir araştırma alanıdır. Başka bir ifadeyle yapay zekâ algoritmalar geliştiren bir bilim dalıdır ve insan zekâsının genel özelliklerini makineye kazandırdığı söylenebilir. Bu alanda insan gibi akıllı davranışlar ortaya koyup, yorumlayan ve kararlar alabilen, sorunlara çözümler üretebilen sistemler geliştirmesi beklenmektedir. Bilgiyi anlayabilme, sebep-sonuç ilişkisi oluşturma, bilgiden bilgi türetebilme ve bilgiyi işleyebilme yeteneği, sistemin zekâ düzeyini gösterir. Bu zekâ düzeyi ile problem çözme, karar verme, muhakeme, planlama, öğrenme, kontrol etme, izleme, teşhis etme gibi davranışları bilgisayarın sergilemesi söz konusu olmaktadır.¹⁵

Papalık Kültür Konseyi tarafından, Alman Vatikan Büyükelçiliği iş birliğiyle düzenlenen Yapay Zekâ (YZ) sempozyumu 2021’de Roma’da yapıldı. Sempozyumun teması ‘yapay zekanın insan ve topluma meydan okuması ve insan fikri’ şeklindedir.¹⁶ Sempozyumdan öne çıkan fikirler kısaca şunlardır;

Nisan 2018’de Avrupa Birliği, Artificial Intelligent (AI) teknolojisinin ve yapay zekanın etik bileşeninin ortaya koyduğu bir belge yayınladı. Potansiyel tehlikeleri ve riskleri belirlemek için Yetkili Komisyon tarafından AI ile ilgili ilk Strateji Belge özelliği taşımaktadır. Bu çalışmanın ardından Avrupa AI Alliance kuruldu. Avrupa Yapay Zekâ İttifakı, yapay zekâ stratejilerini tartışmak ve gelecekteki önerileri değerlendirmek için iş dünyası, tüketici grupları ve endüstri temsilcileri dâhil olmak üzere çeşitli paydaşları bir araya getirmeyi amaçlayan bir forumdur. Nisan 2019’da Güvenilir Yapay Zekâ Etik Yönergeleri yayımlandı. Bu araştırmayla komite, yapay zekâ sistemlerinin karşılaması gereken yedi temel ilke geliştirdi. Söz konusu temel ilkeler şunlardır.

- İnsan unsuru ve denetim,
- Teknik sağlamlık ve güvenlik,
- Gizlilik ve verilerin korunması,
- Şeffaflık,
- Çeşitlilik, ayrımcılık yapılmaması ve adalet,
- Toplumsal ve çevresel fayda,

¹⁵ Ercan Öztemel, “Yapay Zeka ve Din”, *Yapay Zekâ Transhümanizm ve Din*, ed. Muhammed Kızılgöç vd. (Ankara: DİB Yayınları, 2021), 19.

¹⁶ *Vatican meeting explores challenge of artificial intelligence* (Mektup 2021).

- Hesap verebilirlik¹⁷

Şubat 2020’de AB Komisyonu ayrıca AI Güvenlik ve Sorumluluk İlkeleri hakkında bir rapor yayınladı.¹⁸ Rapor, potansiyel güvenlik konularını ve Avrupa Birliği’nde yapay zekâ için sorumluluk ilkesini ele alan öngörülebilir bir düzenleyici çerçeveye duyulan ihtiyacı gösterdi. Son olarak komisyon, tanımlanan etik sorunların nasıl ele alınacağına ilişkin detaylı yönlendirmeler içeren Yapay Zekâ Üzerine- Mükemmellik ve Güvene Dayalı Avrupa Yaklaşımı¹⁹ başlıklı Komisyon Raporu’nu 2020 yılının şubat ayında kamu görüşüne sunmuş ve 2021’in Nisan ayında YZ ile ilgili ilk yasal düzenleme olarak kabul edilen Yapay Zekâ Yönetmeliği’ni yayımlamıştır.²⁰ NATO, 2021’de yapay zekâ için ilk stratejisini yayınladı. Strateji, YZ’nin savunma ve güvenlikte etik bir şekilde nasıl uygulanabileceğini özetlemektedir. Burada uluslararası hukuka ve NATO’nun değerlerine uygun olarak YZ teknolojilerinin sorumlu kullanımına ilişkin standartlar belirlenmiştir.²¹

YZ yazılımının hızla geliştiği günümüzde, yıllardır fabrikalarda belirli standartlarda üretime katkıda bulunan robotların geliştirmesini ve üretimde daha fazla kullanılmasını sağlamıştır. Robotların çalışma alanlarındaki sınırları kaldıran YZ, hayatımızın her alanında onların bulunmasının önünü açan bir adım olarak düşünülebilir. Hem dünyada hem ülkemiz üniversiteleri bünyesinde ‘Robot Teknolojileri ve Akıllı Sistemler Uygulama Araştırma Merkezleri’ açılmaya devam etmektedir. Teknoloji gelişimini artırmak için YZ sistemlerinin oluşturulmasında ve kullanılmasında etik riskleri ve fırsatları tespit etmeyi bunları ele almayı amaçlayan YZ Etik Laboratuvarı Cansu Canca tarafından 2017 yılında kurulmuştur. Geliştirilen Pie modeli, ahlâkî ve politik felsefede geliştirilen araçlar üzerine kuruludur. Ayrıca ilgili literatürün kullanarak uygulamalı bir etik sistemi üzerine kurulu olduğu söylenebilir. Bu temelde, model hedeflerine ulaşmak için etik uzmanlarını teknoloji ve alan uzmanlarıyla bir araya getiren multidisipliner işbirlikleri kurulmaktadır.²² 25 Haziran 2021 tarihinde “Yapay Zekâ, Transhümanizm ve Din” konulu çalıştay, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

¹⁷ Muhammed Kızılgöçer, “Eşref-i Mahlûkat mı Transhuman mı?”, *Diyanet Aylık Dergi* (11 Nisan 2022).

¹⁸ *Commission Report on Safety and Liability Implications of AI, the Internet of Things and Robotics*, Report From The Commission To The European Parliament, The Council and The European Economic and Social Committee (European Commission, 19 Şubat 2020).

¹⁹ *On Artificial Intelligence - A European Approach to Excellence and Trust* (European Commission, 19 Şubat 2020).

²⁰ Armağan Ebru Bozkurt Yüksel, “Avrupa Komisyonu’nun Yapay Zekâ Tüzük Teklifi’ne Genel Bir Bakış”, *Türkiye Adalet Akademisi Dergisi* 51 (2022), 19-46.

²¹ *An Artificial Intelligence Strategy for NATO* (Mektup 2021).

²² “AI Ethics Lab” (Erişim 27 Ağustos 2022).

ve Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi'nin ortak çalışması ile gerçekleştirildi. Türkiye'de bu kapsamda yapılan ilk çalıştay olma özelliğitaşması ve İslâm medeniyetinin değişim ve dönüşümden uzak kalamayacağıın ilanı niteliğindeki bu çalıştayın ilk oturumunda Türkiye'de yapay zekâ konusunda söz sahibi olan araştırmacılar, yapay zekânın ne olduğunu farklı disiplinler bağlamında ele almıştır. Ardındanyapay zekâ din ilişkisi; fütürizm, din psikolojisi, kelim ve din sosyolojisi alanları bağlamında ele alınmıştır. Üçüncü oturumda ise transhümanizmin ne olduğu ve din ile ilişkisi katılımcılar tarafından açıklanmıştır. Değerlendirme oturumunda ise, Türkiye'de teknoloji, dijitalleşme, yapay zekâ ve yeni akımlar hakkında çalışmalar yapan uzman konuklar genel bir çerçeve ortaya koymuştur.²³

Atatürk Üniversitesi, Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi ve Erzurum İl Müftülüğünce 17-19 Aralık 2021 tarihinde "Uluslararası Yapay Zekâ, Transhümanizm, Posthümanizm ve Din Sempozyumu" düzenlenmiştir.²⁴ 16-17 Nisan 2022 tarihlerinde çevrim içi olarak Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından "İslam Hukuku Araştırmalarına Zemin Oluşturması Açısından Yapay Zekâ" başlıklı bir sempozyumu düzenlenmiştir.²⁵ Yapay zekâ hakkında çalışma yapmak için tek disiplinin yeterli olmadığı ve bu nedenle disiplinler arası çalışmalar yapmanın önemli ve gerekliliği vurgulanmıştır. Ayrıca Atatürk Üniversitesinde, üniversite lisans seçmeli ders kategorisine ve lisansüstü ders havuzuna "yapay zekâ ve din" dâhil edilmiştir.

İlahiyat alanında veri madenciliği ile ilgili dikkat çeken ilk çalışmalarından biri Ali Baltacı'ya aittir.²⁶ Bu araştırmada veri madenciliği, veri ambarı, veri seti, bunlara ait uygulamalar ve geleneksel yöntemler ile veri madenciliğinin karşılaştırılması yapılmıştır. Bu araştırma; ilahiyat fakültelerine yerleşen öğrencilerin, fakülteye yerleştikten sonraki akademik başarısına etki eden faktörlerin neler olduğunu üniversite yerleşme puanlarına ve çeşitli demografik değişkenlere göre açıklama amacını taşımaktadır. Verilerin analizinde regresyon ve korelasyon testleri kullanılarak karar ağacı modellenmesi yapılmıştır.

3. Yapay Zekâ ve Din Psikolojisi

YZ öğrenme mekanizmasına sahip bir yazılım veya bilgisayar prog-

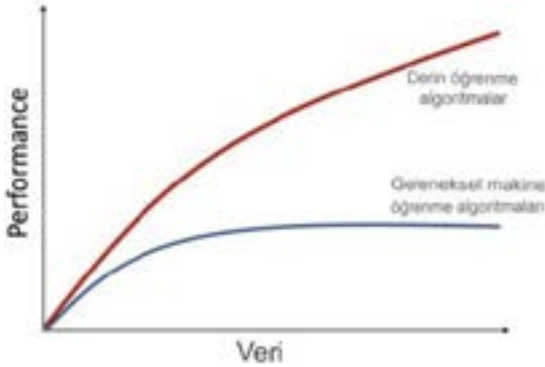
²³ Çalıştaya ait oturumların kaydı için: <https://www.youtube.com/watch?v=SvvW346Mew>

²⁴ Sempozyuma ait oturumların kaydı için: https://www.youtube.com/playlist?list=PL7pPoZGcQ5hB_REpQUATFDJE5gzC8BeV7

²⁵ "İslam Hukuku Araştırmalarına Zemin Oluşturması Açısından Yapay Zekâ" (Erişim 11 Ocak 2023).

²⁶ Ali Baltacı, "Veri Madenciliği: İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinde Akademik Başarının Veri Madenciliği İle Ölçülmesi", *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 1/1 (2018), 1-23.

ramıdır. Ayrıca insanların yaptığı gibi, bu bilgiyi yeni bir durumda karar vermek için kullanır. Bu yazılımı hazırlayan araştırmacılar görüntüleri, metinleri, video ve sesi okuyabilen ve bunlardan bir şeyler öğrenebilen kod yazmaya çalışırlar. Makine öğrenince, bu bilgi başka bir yerde kullanılabilir.²⁷ Toplum tarafından bu kavram bazen olumsuz algılanmaktadır. Yapay zekâyâ “veri bilimi” denmesi daha isabetli olabilir; bu daha az göz korkutan bir terim ve muhtemelen yapay zekanın halk tarafından daha çok kabul görmesine yol açacaktır.²⁸ Yapay zekâ ile ilgili iki önemli kavram daha vardır. Bunlar makine öğrenimi ve derin öğrenmedir. Makine öğrenimi yapay zekânın ana yaklaşımlardan biridir. Kısaca söylemek gerekirse makine öğrenimi; bilgisayar biliminin, bilgisayarlar veya makinelerin açıkça programlanmadan öğrenebilme becerisine sahip olduğu kısımdır. Bunun tipik bir sonucu belli bir durumdaki öneri veya tahminler olur.²⁹ Derin öğrenme (derin yapılandırılmış öğrenme, hiyerarşik öğrenme ya da derin makine öğrenmesi) bir veya daha fazla gizli katman içeren yapay sinir ağları ve benzeri makine öğrenme algoritmalarını kapsayan çalışma alanıdır. Yani en az bir adet yapay sinir ağının (YSA) kullanıldığı ve birçok algoritma ile bilgisayarın eldeki verilerden yeni veriler elde etmesidir.³⁰



Şekil 1’de görüldüğü üzere derin öğrenme algoritmalarının performansı geleneksel makine öğrenme algoritmalarından daha yüksektir.

Yapay sinir ağları, insan beyninin özelliklerinden olan öğrenme yolu ile yeni bilgiler türetebilme, oluşturabilme ve keşfedebilme gibi yetenekleri herhangi bir yardım almadan otomatik olarak gerçekleştirmek amacı ile geliştirilen bilgisayar sistemleridir. Bu yetenekleri geleneksel programla-

²⁷ Dave Gershgorin, “The Quartz guide to artificial intelligence: What is it, why is it important, and should we be afraid?” (2017).

²⁸ Sebastian Thrun, “Artificial Intelligence”, 1.

²⁹ “Machine Learning” (Erişim 01 Mayıs 2021).

³⁰ “Deep learning” (Erişim 01 Mayıs 2021).

ma yöntemleri ile gerçekleştirmek oldukça zor veyamümkün değildir. O nedenle, yapay sinir ağlarının, programlanması çok zor veya mümkün olmayan olaylar için geliştirilmiş adaptif bilgi işleme ile ilgilenen bir teknik olduğu söylenebilir.³¹ Sinir ağı modelleri, birçok hipotezin paralel şekilde takip edildiği, yüksek hesaplama oranlarının gerekli olup, mevcut en iyi sistemlerin insan performansına eşit olmaktan uzak olduğu konuşma ve görüntü tanıma gibi alanlarda en büyük potansiyele sahiptir.³² Bilgisayarlar birçok görev için beyinden daha hızlı olsalar da görsel desen eşleştirme, ses tanıma ve doğal bir dilde konuşma gibi günlük görevler için önemli ölçüde daha yavaşlardır.³³

İnsan beyni dağınık veya paralel bir şekilde görevleri yerine getirirken, bilgisayarlar keskin girdi bilgisi gerektirir ve talimatları sırayla takip eder. Biyolojik sinir ağına dayalı yapayzekâ tasarlamak, YSA'yı doğurur.³⁴ Günümüzde birçok alanda yapay sinir ağlarının uygulamalarına rastlamak mümkündür. Sinir ağları, psikoloji, istatistik, mühendislik, ekonometri ve hatta fizik olmak üzere çeşitli alanlarda istatistiksel araçlar olarak kullanılmaktadır ayrıca nöro bilim adamları tarafından bilişsel süreçlerin modeli olarak da kullanılırlar.³⁵

Şekil 2- YSA ile neler yapılabilir görseli



3.1 Değer Tahmini Modeli

Bu model insanın gözlemleyerek öğrenmesine benzer. Bir çocuk kediyi

³¹ Ercan Öztemel, *Yapay Sinir Ağları* (İstanbul: Papatya Yayıncılık, 2012), 29.

³² Clifford Lau, *Neural Networks: Theoretical Foundations and Analysis* (New York: IEEE Press, 1991), 5.

³³ Ian Parberry, *Circuit Complexity and Neural Networks* (London: The MIT Press, 1994), 1.

³⁴ David Livingstone, *Artificial Neural Networks: Methods and Applications* (UK: Humana Press, 2009), 1.

³⁵ Herve Abdi vd., *Neural Networks: Quantitative Applications in the Social Sciences* (USA: Sage University Paper, 1999), 1.

görüp onu tanıır, köpeği de görüp öğrenir. Bu iki hayvan arasındaki farkı zihnindeoluşturur. Bir süre sonra farklı cinsten bir köpek görünce bunun kedi olmadığını bilir. Bu köpeğindaha önce gördüğü köpeğe benzediğini bilir ama aynı olmadığını da farkındadır. Değer tahmini modeli tam olarak bu sistem üzerine çalışmaktadır.

3.2. Ardışık (Sıralı) Zaman Örüntüleri Modeli

İşlemler arasındaki örüntüleri tespit eder ve veri tabanında bir veri setinin varlığını bir süre boyunca başka bir veri seti takip eder.

3.3. Kümeleme Modeli (Clustering)

Kümeleme, benzer olanların tanımlanmasıdır. Bazı teknikler kullanarak veriler arasındaki yoğunluk ve seyreklikleri görülür, dağıtımın genel haritasını çıkartarak verilerin özneliklerine göre korelasyonları incelenebilir. Kümeleme analizi veri madenciliğinde sıkça kullanılmaktadır.³⁶ Denetimli öğrenmenin aksine kümelemenin farkı, eğitim verilerinin etiketlenmemiş olmasıdır. Bu nedenle, verilerin denetçi tarafından önceden yapılandırılması söz konusu değildir. Aksine yapıları bulmak, kümelenemenin temel noktasıdır. Buradaki öğrenmenin denetimsiz öğrenme olmasının nedeni, önceden belirlenmiş sınıfların olmayışıdır. Önceden sınıflar belli olsaydı, zaten bu kümeleme değil bir sınıflandırma modeli adını alacaktı.³⁷

2019 yılında yapılan bir meta-analiz çalışmasının sonuçlarına göre yapay zeka alanında en çok kullanılan teknoloji yapay sinir ağlarıdır.³⁸ Ülkemizde yapay sinir ağları (YSA) yöntemiyle yapılan çalışmalara ilgi artmaktadır. İlahiyat fakültesi araştırmacılarının bu konuda araştırmalarını yaygınlaştırarak, YSA yöntemli çalışmaların sayısını artırması beklenmektedir. Din psikolojisi alanında yapılan iki çalışmada³⁹ YSA'nın yordama gücü test edilmiştir. Bu çalışma din psikolojisi ve ilahiyat alanında ilk olması açısından önem arz etmektedir. Birinci çalışmada verilerden hareketle elde edilen sonuca göre bireylerin dinî başa çıkma durumu birçok değişken ile tahmin edilmiştir. Bu çalışmada YSA'nın bağımlı değişkeni yordama gücü test edilmiştir.

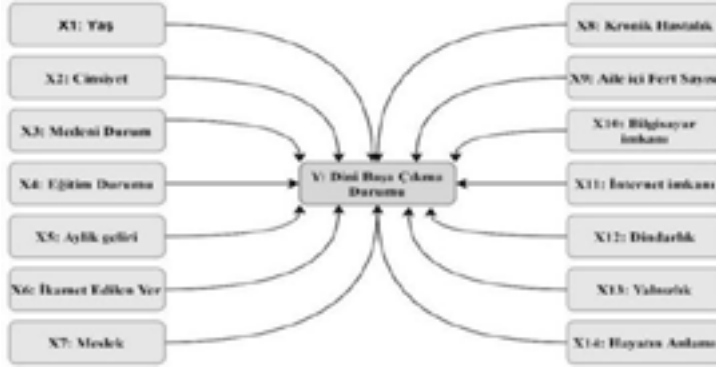
³⁶ Karambeer Kaur - Mr Surender Singh, "A Review Study of various Data Mining Classification & Clustering Techniques", *International Journal of Trend in Scientific Research and Development (ijtsrd)* 1/4 (2017), 317-320.

³⁷ Gökhan Silahtaroglu, *Veri Madenciliğinde Kümeleme Analizi ve Öğretim Başarısının Değerlemesine İlişkin Bir Uygulama* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004), 18.

³⁸ Kemal Saplıoğlu - Soner Uzundurukan, "Bilimsel Çalışmalarda Kullanılan Bazı Yapay Zeka Uygulamalarının ve Trendlerinin İncelenmesi", *Dicle Üniversitesi Mühendislik Fakültesi Mühendislik Dergisi* 10/1 (15 Mart 2019), 1.

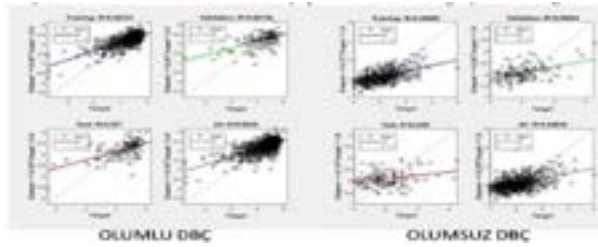
³⁹ Muhammed Kızılgöçer - Murat Çinici, "Koronavirüs (Covid-19) Sürecinde Yapay Sinir Ağları Yöntemiyle Bireylerin Dinî Başa Çıkma Düzeylerinin Tahmini", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 54 (31 Aralık 2020), 45-65.

Şekil 3- YSA Modeline ait 14 Girdi ve 1 Çıktı



Model, Regresyon analizi ve YSA yöntemi aracılığıyla oluşturulmuştur. Bireye ait Şekil-3’de gösterilen 14 girdi, 1 çıktı değişkeni kullanılıp model eğitilmiş ve modelden dinî başa çıkma durumunun tahmin edilmesi sağlanmıştır.

Şekil 4- YSA ile Olumlu ve Olumsuz Dinî Başa Çıkma Durumlarının Regresyon Analiz Değerleri



Şekil 4’te en iyi modelden elde edilen dinî başa çıkma durumları ve YSA modelinin (R) değerleri grafiksel olarak gösterilmektedir. Bu modelden hareketle yapay sinir ağları ile eğitilen veri setinden olumlu ve olumsuz dinî başa çıkma durumlarının tahmini değerleri ortaya konulmaktadır. Açıklanan varyansa ait değerler aşağıda verilmektedir.

Tablo 1-Tahmini Veri Seti ve YSA Analiz Değerleri

	%	n	Olumlu DBC		Olumsuz DBC	
			R	S.Hata	R	S.Hata
Eğitim	70%	549	7,09	0,44	6,45	0,41
Değerlendirme	15%	117	5,97	0,45	3,67	0,21
Test	15%	117	3,61	0,28	2,33	0,18
Toplam	100%	783	6,45	0,43	5,50	0,35

Tablo-1’de YSA modeli varyansın; olumlu dinî başa çıkma değişkeni %64,5’ini, dinî başa çıkma değişkeni % 55’ini açıklamaktadır. Ayrıca aşağıdaki tabloda eğitilen veri setinden elde edilen tahmini değerler ile gözlenen değerler arasındaki ilişkinin yüksek oranda olması ortaya konulmuştur.

Tablo 2-Gözlenen ve Tahmin Edilen Verilerin Karşılaştırılması

	Gözlenen		Tahmin Edilen	
	Olumlu DBC	Olumsuz DBC	Olumlu DBC	Olumsuz DBC
Örneklem Sayısı(n)	783	783	783	783
Toplam (Sum)	3264,08	1615,77	3269,76	1616,85
Ortalama (Mean)	4,16	2,06	4,17	2,06

Yapay sinir ağlarına (YSA) tanımlı 783 bireyin 14 değişken üzerinden eğitimi yapılmıştır. Bu eğitim sonucunda ağ belli bir algoritma ile öğrenmiş ve test verilerini yordamıştır. Buna göre gözlenen olumlu dinî başa çıkma puanı toplam 3264,08 iken ağın tahmin puanı 3269,76 ve olumsuz dinî başa çıkma puanı 1615,77 iken ağ bu puanı 1616,85 olarak tahmin etmiştir. Ayrıca olumlu dinî başa çıkma ortalaması 4,16 iken ağ bu ortalamayı 4,17 ve olumsuz dinî başa çıkma ortalaması 2,06 iken yapay sinir ağı bu ortalamayı 2,06 olarak tahmin etmiştir.⁴⁰ Birbirine çok yakın olan bu değerlerden çıkarılabilecek en genel sonuç, uygun algoritmalar kullanıldığında YSA gerçek değerlere çok yakın sonuçlar çıkarılabilmektedir. Bu da bizlere din bilimlerinde tahmin bulunmamızda başka bir yapay zekâ tekniğinin kullanılabilmesinin imkânını vermektedir. Özetle bu çalışmadan elde edilen sonuçlardan hareketle yapay siniri algoritmaları din psikolojisi alanında dinî başa çıkma puanının tahmininde anlamlı bir ölçüde başarılı olmaktadır. Benzer bir araştırmanın bulguları, hayattaki anlamın yalnızlık üzerindeki etkisine olumlu ve olumsuz dinî başa çıkmanın aracılık ettiğini göstermiştir.⁴¹

Aynı araştırmacılara ait ikinci çalışmanın amacı mevcut dindarlık verileri üzerinden dindarlığın cinsiyet bağlamında, gelecekteki durumunu tahmin etmektir. Araştırmada yöntem olarak hem sistematik derleme⁴² hem de

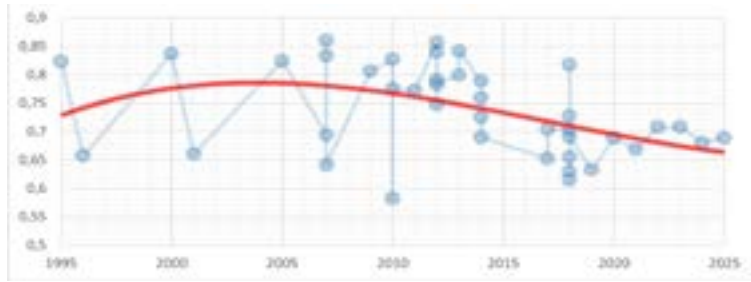
⁴⁰ Kızılgeçit - Çinicı, “Koronavirüs (Covid-19) Sürecinde Yapay Sinir Ağları Yöntemiyle Bireylerin Dini Başa Çıkma Düzeylerinin Tahmini”, 58.

⁴¹ Murat Yıldırım vd., “Meaning in Life, Religious Coping, and Loneliness During the Coronavirus Health Crisis in Turkey”, *Journal of Religion and Health* 60/4 (01 Ağustos 2021), 2371-2385; Murat Yıldırım vd., “Role of resilience in psychological adjustment and satisfaction with life among undergraduate students in Turkey: A cross-sectional study”, *Journal of Health and Social Sciences* 7 (25 Temmuz 2022), 224-235.

⁴² Zekiye Karaçam, “Sistematik Derleme Metodolojisi: Sistematik Derleme Hazırlamak İçin Bir Rehber”, *Dokuz Eylül Üniversitesi Hemşirelik Fakültesi Elektronik Dergisi* 6/1 (01 Şubat 2013), 26-33.

Yapay Sinir Ağları (YSA) tekniği esas alınmıştır. YSA’da Zaman Serileri yöntemi kullanılarak geleceğe yönelik tahminde bulunulmuştur.⁴³ Türkiye örneğinde toplam 75 adet nicel yönteme dayalı yüksek lisans ve doktora tezi taranıp, işleme hazır hale getirilmiştir. Elde edilen dindarlık puanları normalize edilerek, standart bir puanlama sistemine çevrilmiştir. Matematiksel algoritmalarından faydalanmak için MATLAB⁴⁴ yazılımı tercih edilmiştir. Sosyal bilimlerde ve özelde din psikolojisinde çalışan araştırmacıları bekleyen en temel problemlerden biri, ölçeklerde bir standardın olmayışıdır. Bu sorun, ilgili verilerin minimize edilerek YSA sistemine aktarımı şeklinde bir işlemi gerektirmiştir. İlgili çalışmalar hazırlanırken alandan elde edilen veriler (0-1 aralığına) normalize edilmiştir.

Tablo 3- Erkek Öğrencilerin Dindarlık Puanlarına Ait Grafik



Tablo 4- Kız Öğrencilerin Dindarlık Puanlarına Ait Grafik



Sistematik veriler ile elde edilen Tablo-3 ve Tablo-4 te yer alan grafiklerde hem erkek hem kız öğrencilerin dindarlık puanlarının 2008 yılına kadar yükseldiği daha sonra azaldığı görülmektedir. YSA ile 2020 yılından sonrası için yapılan zaman tahminine göre dindarlık puanlarının azaldığı söylenebilir.

⁴³ Muhammed Kızılgöçer vd., “Religiosity Prediction by Gender with Artificial Intelligence in 2020-2025 in Turkey”, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 56/2 (2021), 283-307.

⁴⁴ Matlab programı daha çok fen bilimleri alanında çalışan araştırmacılar tarafından kullanılmaktadır. SPSS ile yapılan birçok analiz Matlab tarafından da yapılmaktadır. Programda bazı işlemler Matlab programlama dilini bilmeyi gerektiriyor.

Tablo 5-Kadın Yetişkinlerin Dindarlık Puanlarına ait Grafik*Tablo 6-Kadın Yetişkinlerin Dindarlık Puanlarına ait Grafik*

Sistematik veriler ile elde edilen Tablo-5 ve Tablo-6'da yer alan grafiklerde hem erkek hem de kadın yetişkinlerin dindarlık puanları 2008 yılına kadar yükseldiği daha sonra sabit kaldığı görülmektedir. YSA ile 2020 yılından sonrası için yapılan zaman tahminine göre dindarlık puanlarının artacağı görülmektedir.⁴⁵ Yapılan çalışmada cinsiyet üzerinden gençlerde ve yetişkinlerde dindarlığın geçmişi ve geleceği üzerine tahmin yapılmıştır. YSA ile yapılan bu çalışmalar din psikolojisi ve ilahiyat alanı için YSA'nın önemini ortaya koyduğu söylenebilir. Yapılan bu çalışmalar ile din psikolojisi alanında, YSA kullanılarak kısa zamanda ve başarılı sonuçlar alınabileceği ortaya konulmuştur.

SONUÇ

İnsanlık için bazı değişimler ve bilgiyi elde etmenin yeni yöntemleri beraberinde geri dönüşü olmayan yeni bir dünya kurgusu getirebilmektedir. Yazınının ve sonrasında matbaanın icadı bu değişimlerin; pozitivist paradigma ise yeni yöntemin/yaklaşım biçiminin örnekleri olarak verilebilir. Son yirmi yılda yapay zekâ teknolojilerinin elde ettiği ilerleme hem değişim hem de yöntem için yeni bir kurgunun arifesinde olduğumuzu, her geçen gün daha güçlü bir şekilde göstermekte. Yeni yaklaşımda insana dair verinin istatistiksel nitelikte derlenmesi veya istatistiksel niteliğe

⁴⁵ Kızılgöçer vd., "Religiosity Prediction by Gender With Artificial Intelligence in 2020-2025 in Turkey".

dönüştürülmesi elbette eleştiriye açık bir durum olarak ifade edilebilir. Fakat neticede akademik bilginin ve daha etkin aynı zamanda bilimin “kontrol etme” amacına uygun bir şekilde kullanımı da bir gereklilik olarak karşımızda durmaktadır. Bu aşamada, gelecek kuşaklara doğru bir öncülükte bulunma sorumluluğuyla ilk olarak din bilimleri alanında, alana dair bilginin nasıl elde edileceği konusunda yöntemsel bir çalışma önem arz etmektedir. Dolayısıyla bu çalışmada genelde din bilimleri; özelde ise din psikolojisi için alana dair verinin, yordama imkânı ele alınmaya çalışıldı. Bu yöntem geçmişe dair veriyi çok yönlü bir analize tabi tuttuğu gibi geleceğe dair tahminlerde bulunma imkânı da vermektedir. Daha çok bilginin daha hızlı bir yöntemle algoritmalara dönüşecek bir düzlemde geleceğe dair tahminlerde bulunma imkânını vermesi geleceğe dair politika geliştirecek kurumlar için de büyük imkânlar barındırmaktadır. Bu vesileyle belirtilmesi gereken önemli husus, YÖK’ün, TÜBİTAK’ın, MEB’in, TÜİK’in Cumhurbaşkanlığı Dijital Ofisi’nin ve Diyanet İşleri Başkanlığı’nın akademik çalışmalara konu olma ve politika geliştirme amacıyla bilgilerini bir portalda birleştirmeleri ve ilgili amaçlar için kullanıma açık tutmaları önem arz edecektir.

Özele bu çalışma kapsamında ise uygun algoritmaların seçilmesi ve mevcut veriye ek olarak diğer dindarlık vb. çalışmalarındaki verilerin kullanılması, dolayısıyla ağır bu verilerle eğitilmesi, daha güvenilir sonuçların alınmasını sağlayacaktır. Din psikolojisi dışında din sosyolojisi ve din eğitimi alanlarında da ön görülerde bulunarak, yeni araştırma sahalarının açılması sağlanabilir. Yapay sinir ağlarında bağımsız değişkenler ile bağımlı değişkenin tahmini, verilerin zamana göre dağılımı üzerinden başka bir zaman diliminin (sadece gelecek zaman değil, geçmiş veya aradaki kayıp zaman) tahmini, sayıca çok olan büyük verilerden (big data) hareketle sınıflandırma ve kümeleme çalışmaları yapılabilir. Sonuç olarak yapay zekâ ve onunla ilişkili başka bir kavram olan veri madenciliğine ait birçok model ve teknikler vardır. Veri madenciliği alanında YSA dışında birçok model bulunmaktadır. Karar Ağaçları, Bayes Sınıflandırması, Karar Destek Makineleri, Genetik Algoritmalar bunlardan bazılarıdır. Din psikolojisi alanında mevcut kullanılan yöntemlere ilaveten yapay zekâ alanında kullanılan bu tekniklerin de kullanılması önerilmektedir.⁴⁶ Alanda probleme özgü algoritmalar ile çözümler üreten çalışmaların yapılması beklenmektedir.

KAYNAKÇA

Abdi, Herve vd. *Neural Networks: Quantitative Applications in the Social Sciences*. USA: Sage University Paper, 1999.

Argüden, Yılmaz - Erşahin, Burak. *Veri Madenciliği Veriden Bilgiye*,

⁴⁶ Muhammed Kızılgöçer - Murat Çinicı, “Din Psikolojisi Çalışmaları Bağlamında Yapay Zekâ Uygulamaları”, *Yapay Zekâ Transhümanizm ve Din*, ed. Muhammed Kızılgöçer vd. (Ankara: DİB Yayınları, 2021).

Masraftan Değere. ARGE Danışmanlık Yayınları, 2008. <https://arge.com/kitaplar/veri-madenciligi.pdf>

Ayten, Ali (ed.). *Din Bilimlerinde Nicel Yöntem Teorik Temel, Analiz, Yorumlama ve Raporlama*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2022.

Baltacı, Ali. “Veri Madencilği: İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinde Akademik Başarımın Veri Madencilği İle Ölçülmesi”. *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 1/1 (2018), 1-23.

Bozkurt Yüksel - Armağan Ebru. “Avrupa Komisyonu’nun Yapay Zekâ Tüzük Teklifi’ne Genel Bir Bakış”. *Türkiye Adalet Akademisi Dergisi* 51 (2022), 19-46. https://dergipark.org.tr/tr/pub/taad/issue/71085/1139330#article_cite

Creamer, Elizabeth G. *An Introduction to Fully Integrated Mixed Methods Research*. USA: Sage Publications, 2017.

Doğan, Özlem. “‘Evrenselcilik Mitosu ve Sosyal Bilimler’, ‘Defter’ ve ‘Toplum ve Bilim’ Dergileri Ortak Çalışma Grubu”. *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek*. İstanbul: Metis Yayınları, 1998.

Gershgorn, Dave. “The Quartz guide to artificial intelligence: What is it, why is it important, and should we be afraid?” 2017. Erişim 01 Mayıs 2021. <https://qz.com/1046350/the-quartz-guide-to-artificial-intelligence-what-is-it-why-is-it-important-and-should-we-be-afraid/>

Golafshani, Nahid. *Understanding Reliability and Validity in Qualitative Research* (2003). <https://doi.org/10.46743/2160-3715/2003.1870>

Hay, Iain - Megham, Cope (ed.). *Qualitative Research Methods in Human Geography*. UK: Oxford University Press, Fifth Edition, 2000.

Kaplan, Hasan. “Din Psikolojisinde Önyargı Sorunu Üzerine Bazı Notlar”. *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 1/3 (2009), 143-157.

Karaçam, Zekiye. “Sistemik Derleme Metodolojisi: Sistemik Derleme Hazırlamak İçin Bir Rehber”. *Dokuz Eylül Üniversitesi Hemşirelik Fakültesi Elektronik Dergisi* 6/1 (01 Şubat 2013), 26-33. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/deuhfed/issue/46815/587078>

Kaur, Karambeer - Singh, Mr Surender. “A Review Study of Various Data Mining Classification & Clustering Techniques”. *International Journal of Trend in Scientific Research and Development (ijtsrd)* 1/4 (2017), 317-320. <https://doi.org/10.31142/ijtsrd135>

Kayıklık, Hasan. *Din Psikolojisi*. Karahan Yayınları, 2011.

Kızılçelik, Sezgin. *Sosyal Bilimleri Yeniden Yapılandırmak*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2004.

Kızılgeçit, Muhammed. *Din Psikolojisinin 100’ü*. Ankara: Otto Yayıncılık, 2017.

Kızılgeçit, Muhammed. “Eşref-i Mahlûkat mı Transhuman mı?” *Diyanet Aylık Dergi*. <https://www.diyanehaber.com.tr/aylik-dergi/esref-i-mahlukat-mi-transhuman-mi-h23321.html>

Kızılgeçit, Muhammed - Çinici, Murat. “Din Psikolojisi Çalışmaları Bağlamında Yapay Zekâ Uygulamaları”. *Yapay Zekâ Transhümanizm ve Din*. ed. Muhammed Kızılgeçit vd. Ankara: DİB Yayınları, 2021.

Kızılgeçit, Muhammed - Çinici, Murat. “Koronavirüs (Covid-19) Sürecinde Yapay Sinir Ağları Yöntemiyle Bireylerin Dinî Başa Çıkma Düzeylerinin Tahmini”. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 54 (31 Aralık 2020), 45-65. <https://doi.org/10.29288/ilted.774693>

Lau, Clifford. *Neural Networks: Theoretical Foundations and Analysis*. New York: IEEE Press, 1991.

Livingstone, David. *Artificial Neural Networks: Methods and Applications*. UK: Humana Press, 2009. <https://doi.org/10.1007/978-1-60327-101-1>

Mehmedoğlu, Ali Ulvi. “Dindarlığın Peşinde: Din Psikolojisinde Araştırma, Ölçme ve Yorumlama Üzerine”. *İslami Araştırmalar Dergisi* 19/3 (2006), 465-478.

Mertens, Donna M. *Research and Evaluation in Education and Psychology: Integrating Diversity With Quantitative, Qualitative, and Mixed Methods*. USA: SAGE Publications, 2010.

Öztemel, Ercan. *Yapay Sinir Ağları*. İstanbul: Papatya Yayıncılık, Üçüncü Basım, 2012.

Öztemel, Ercan. “Yapay Zeka ve Din”. *Yapay Zekâ Transhümanizm ve Din*. ed. Muhammed Kızılgeçit vd. 17-30. Ankara: DİB Yayınları, 2021.

Parberry, Ian. *Circuit Complexity and Neural Networks*. London: The MIT Press, 1994.

Saplıoğlu, Kemal - Uzundurukan, Soner. “Bilimsel Çalışmalarda Kullanılan Bazı Yapay Zeka Uygulamalarının ve Trendlerinin İncelenmesi”. *Dicle Üniversitesi Mühendislik Fakültesi Mühendislik Dergisi* 10/1 (15 Mart 2019), 249-262. <https://doi.org/10.24012/dumf.394591>

Sayer, Andrew. *Sosyal Bilimde Yöntem Realist Bir Yaklaşım*. çev. Sabri Gürses. Küre Yayınları, 2017.

Silahtaroğlu, Gökhan. *Veri Madenciliğinde Kümeleme Analizi ve Öğretim Başarısının Değerlemesine İlişkin Bir Uygulama*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.

Singh, Kultar. *Quantitative Social Research Methods*. New Delhi: Sage Publications India Pvt Ltd, 2007.

Swingewood, Alan. *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998.

Thrun, Sebastian. “Artificial Intelligence”. <https://www.youtube.com/watch?v=gyEyBZdUjCo>

Turan, Yahya (ed.). *Din Psikolojisi Güncel Durum Analizi*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2020.

Tutar, Hasan - Erdem, Ahmet Tuncay. *Örnekleriyle Bilimsel Araştırma Yöntemleri ve SPSS Uygulamaları*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2020.

Türkdoğan, Orhan. *Bilimsel Araştırma Metodolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 4. Basım, 2003.

Yıldırım, M. Kızılgöçit, M., Seçer, İ., Karabulut, F., Angın, Y., Dağcı, A., Vural, M. E., Bayram, N. N., Çinici, M. “Meaning in Life, Religious Coping, and Loneliness During the Coronavirus Health Crisis in Turkey”. *Journal of Religion and Health*, 60 (4), 2371-2385. <https://doi.org/10.1007/s10943-020-01173-7>

Yıldırım, M. Çağış, Z. G., Batra, K., Ferrarı, G., Kızılgöçit, M., Chirico, F., Sharma, “Religiosity Prediction by Gender With Artificial Intelligence in 2020-2025 in Turkey”. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 56/2 (2021), 283-307. <https://dergipark.org.tr/pub/ilted/issue/67652/993560>

“AI Ethics Lab”. Erişim 27 Ağustos 2022. <https://aiethicslab.com/> *An Artificial Intelligence Strategy for NATO* (Mektup 2021). <https://www.nato.int/docu/review/articles/2021/10/25/an-artificial-intelligence-strategy-for-nato/index.html>

Commission Report on Safety and Liability Implications of AI, The Internet of Things and Robotics. Report From The Commission To The European Parliament, The Council and The European Economic and Social Committee. European Commission, 19 Şubat 2020. <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/en/TXT/?qid=1593079180383&uri=CELEX%3A52020DC0064>

“Deep learning”. Erişim 01 Mayıs 2021. https://en.wikipedia.org/wiki/Deep_learning

“İslam Hukuku Araştırmalarına Zemin Oluşturması Açısından Yapay Zekâ”. Erişim 11 Ocak 2023. <https://ihyaz.mehmetakif.edu.tr/>

“Machine Learning”. Erişim 01 Mayıs 2021. https://en.wikipedia.org/wiki/Machine_learning#cite_note-1

On Artificial Intelligence - A European Approach to Excellence and Trust. European Commission, 19 Şubat 2020. https://ec.europa.eu/info/sites/default/files/commission-white-paper-artificial-intelligence-feb2020_en.pdf

Vatican meeting explores challenge of artificial intelligence (Mektup 2021). <https://www.vaticannews.va/en/vatican-city/news/2021-10/vatican-symposium-challenge-artificial-intelligence-society.html>

“Yapay Zeka Sempozyumu”. Erişim 11 Ocak 2023. <https://yapayzekatpd2021.atauni.edu.tr/>

ALLAH'A İMANIN VE O'NUNLA İLETİŞİMİN RUH SAĞLIĞINA OLUMLU KATKILARI
HE ATTRIBUTE THE POSITIVE EFFECTS OF FAITH IN ALLAH AND COMMUNICATION WITH HIM ON
MENTAL HEALTH PROCESS
ABDULKADİR KARAKUŞ

NÜZÜL SÜRECİ BAĞLAMINDA HAC ÂYETLERİNİN TAHLİLİ
ANALYSIS OF THE VERSES OF HAJJ IN THE CONTEXT OF THE REVELATION PROCESS
ENVER POLATOĞLU

ÂL-İ İMRÂN SÜRESİNİN 104. ÂYETİ BAĞLAMINDA MA'RÛFU EMİR VE MÜNKERİ MEN GÖREVİ
ENJOINING GOOD AND FORBIDDING EVIL AS REFLECTED IN THE VERSE 104 OF SU-RAH AL-İMRAN
İSMAIL KARAGÖZ

HİCRÎ IV. VE V. ASIRDAKİ HALKU'L-KUR'ÂN TARTIŞMALARININ BEYHAK'İNİN (Ö. 458/1066)
ESERLERİNE YANSIMASI
THE REFLECTION OF THE DISCUSSIONS ON THE CREATEDNESS OF THE QUR'ÂN (KHALQ AL-QUR'ÂN)
IN THE FOURTH AND FIFTH HİJRİ CENTURIES ON AL-BAYHAQİS (D. 458/1066) WORKS
HALİL İBRAHİM DOĞAN

HADİS KİTÂBETİ KARŞITLIĞININ TARİHİ ARKA PLANI
HISTORICAL BACKGROUND OF OPPOSITION OF THE WRITING OF HADITHS
MUHİTTİN DÜZENLİ

KADINLARIN MESCİDE GELMELERİNİ YASAKLAYAN RİVAYETLERİN SOSYOLOJİK ARKA PLANI
THE SOCIOLOGICAL BACKGROUND OF THE NARRATIONS THAT PROHIBIT WOMEN FROM COMING TO
THE MOSQUE
RECEP GÖZELCEOĞLU

SEZÂİ KARAKOÇ'UN ESERLERİNDE KULLANDIĞI RİVAYETLER VE BUNLARA GETİRDİĞİ YORUMLAR
HADITHS USED BY SEZAI KARAKOÇ IN HIS WORKS AND THE COMMENTS ON THEM
İBRAHİM SAYLAN

İSLÂM HUKUKU AÇISINDAN BABANIN ÇOCUĞUN MALINDA TASARRUFTA BULUNMA YETKİSİ VE
MALİ İBADETLERİ ÜZERİNDEKİ ROLÜ
IN TERMS OF ISLAMIC LAW THE FATHER'S AUTHORITY TO USE RIGHT CHILD'S PROPERTY AND HIS
ROLE IN FINANCIAL WORSHIP
ŞERİF GEDİK

حدود صلاحية القاضي في التفريق بين الزوجين

İSLAM BOŞANMA HUKUKUNDA HÂKİMİN YETKİ SINIRLARI
JURISDICTION LIMITS OF JUDGES IN ISLAMIC DIVORCE LAW
MUSTAFA BÜLENT DADAŞ

SÛFİ KAVRAMININ TANIMI VE SÛFİNİN ÖZELLİKLERİNE CEMÂL HALVETÎ'NİN RİSÂLE-İ SÛFİYYE
ADLI ESERİ BAĞLAMINDA BİR BAKIŞ
A LOOK AT THE DEFINITION OF THE CONCEPT OF SUFİ AND CHARACTERISTICS OF THE SUFİ IN THE
CONTEXT OF CEMAL KHALWATİ'S RISALAH AS-SUFİYYA
MAHMUT ULU

MUALLAKA ŞİİRLERİNDE GEÇEN BAŞLICA MEDİH VE FAHR UNSURLARI
MAIN CHARACTERISTICS OF PRAISE AND BOAST IN MUALLAQA POEMS
YAŞAR SERACETTİN BAYTAR

YAPAY ZEKÂ VE DİN PSİKOLOJİSİ
ARTIFICIAL INTELLIGENCE AND PSYCHOLOGY OF RELIGION
MURAT ÇİNİCİ - MUHAMMED KIZILGEÇİT

