

**DİCLE ÜNİVERSİTESİ**  
**İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**  
cilt XVII, sayı 2, 2015/2





DİCLE ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

D Ü İ F D

ULUSAL HAKEMLİ DERGİ

CİLT: XVII, SAYI: 2

2015/2

DİYARBAKIR / 2015

---

**DİCLE ÜNİVERSİTESİ**  
**İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**  
**D Ü İ F D**

**ISSN: 1303-5231**

**2015/2, Cilt: XVII, Sayı: 2**

DÜİFD, Ulakbim Dergi Park'ın üyesidir.  
Makaleler, İSAM İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı'nda yer almaktadır.

**Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi**  
**Adına Sahibi: Prof. Dr. Abdulkerim ÜNALAN**

**Editör: Doç. Dr. Ali BUDAK**  
**Editör Yardımcısı: Yrd. Doç. Dr. Mücahit ARPACI**

**Yayın Kurulu**

Prof. Dr. Abdurrahman ACAR  
Prof. Dr. H. Musa BAĞCI  
Prof. Dr. M. Edip ÇAĞMAR  
Prof. Dr. Metin BOZAN  
Prof. Dr. Nazım HASIRCI  
Prof. Dr. Yener ÖZTÜRK  
Yrd. Doç. Dr. Abdullah TEMİZKAN  
Yrd. Doç. Dr. Abdürrahim ALKIŞ  
Yrd. Doç. Dr. Necmi DERİN  
Yrd. Doç. Dr. Orhan CANBOLAT

**Mizanpaj & Tasarım**  
Doç. Dr. Ali BUDAK

**Kapak**  
Abdullah ERDOĞAN

Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları No: 40  
ISSN 1303-5231  
GÜZ-2015

**Basım Yeri ve İletişim**  
Diyarbakır / tel: 0 412 248 80 27

**DİCLE ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ  
YAYIN DANIŞMA KURULU**

Prof. Dr. Abdurrahman ACAR  
(Dicle Üniversitesi)

Prof. Dr. Abdurrahman KURT  
(Uludağ Üniversitesi)

Prof. Dr. Abdülkerim ÜNALAN  
(Dicle Üniversitesi)

Prof. Dr. Asım YAPICI  
(Çukurova Üniversitesi)

Prof. Dr. Beşir GÖZÜBENLİ  
(Atatürk Üniversitesi)

Prof. Dr. Cemal TOSUN  
(Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Hacı Musa BAĞCI  
(Dicle Üniversitesi)

Prof. Dr. Hüseyin ELMALI  
(Marmara Üniversitesi)

Prof. Dr. İbrahim EMİROĞLU  
(Dokuz Eylül Üniversitesi)

Prof. Dr. Metin BOZAN  
(Dicle Üniversitesi)

Prof. Dr. Muhittin AKGÜL  
(Sakarya Üniversitesi)

Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN  
(Ankara Üniversitesi)

**DİCLE ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ  
Cilt: XVII, Sayı: 2 HAKEMLERİ**

Prof. Dr. Abdülkerim ÜNALAN  
(Dicle Üniversitesi)

Prof. Dr. Abdülhakim YÜCE  
(Yüzüncü Yıl Üniversitesi)

Prof. Dr. İbrahim COŞKUN  
(Necmettin Erbakan Üniv.)

Prof. Dr. Mehmet YALAR  
(Uludağ Üniversitesi)

Prof. Dr. Muhittin AKGÜL  
(Sakarya Üniversitesi)

Prof. Dr. Selim ÖZARSLAN  
(Fırat Üniversitesi)

Doç. Dr. Ali BUDAK  
(Dicle Üniversitesi)

Doç. Dr. Ali ÇOLAK  
(Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi)

Doç. Dr. Arif ULU  
(Atatürk Üniversitesi)

Doç. Dr. Celal ÇAYIR  
(Dicle Üniversitesi)

Doç. Dr. İshak ÖZGEL  
(Süleyman Demirel Üniversitesi)

Doç. Dr. Metin YİĞİT  
(Dicle Üniversitesi)

Doç. Dr. Recep ASLAN  
(Muş Alparslan Üniversitesi)

Doç. Dr. Tahirhan AYDIN  
(Mardin Artuklu Üniversitesi)

Doç. Dr. Yahya SUZAN  
(Dicle Üniversitesi)

Yrd. Doç. Dr. Abdülvahit SEZEN  
(Dicle Üniversitesi)

Yrd. Doç. Dr. Aydın TAŞ  
(Dicle Üniversitesi)

Yrd. Doç. Dr. Hüseyin KURT  
(Harran Üniversitesi)

Yrd. Doç. Dr. Mehmet DİNÇOĞLU  
(Muş Alparslan Üniversitesi)

Yrd. Doç. Dr. Mesut BAYAR  
(Dicle Üniversitesi)

Yrd. Doç. Dr. Muhammed Tayyib KILIÇ  
(Dicle Üniversitesi)

Yrd. Doç. Dr. Musa ERKAYA  
(Fırat Üniversitesi)

Yrd. Doç. Dr. Mücahit ARPACI  
(Dicle Üniversitesi)

Yrd. Doç. Dr. Pervin DEMİRULUS  
(Dicle Üniversitesi)

Yrd. Doç. Dr. Thamer HATAMLEH  
(Bingöl Üniversitesi)

**Yayın ve Yazım İlkeleri** dergimizin sonunda yer almaktadır.



## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

---

Doç. Dr. Recep ARDOĞAN

**Bir Arada Yaşama Kültürünün Önündeki Sorunlar..... 1-33**

The Mentality Problems That Opposes to the Culture of Life with Others at Peace

Yrd. Doç. Dr. Musa ÇETİN

**“İmanın Şubeleri” Rivâyetinin**

**Sened ve Metin Açısından Analizi ..... 35-73**

The Analysis of the Narrative of “The Branches of Faith” in Terms of Sanad and Text

Yrd. Doç. Dr. Bekir KÖLE

**Seyyid Ahmed Çapakçûrî'nin Müridi Muhammed İhsan Oğuz'a**

**Gönderdiği İrşâd Mektupları..... 75-101**

The Guiding Letters Sent by Sayyid Ahmad Japakjuri to Muhammad Ihsan Oguz

Dr. Ali MUSTAFA

**اختلاط رواة الحديث مفهومه وحكمه..... 103-125**

(Hadis Râvîlerinin İhtilâtı Kavramı ve Hükümü)

Promiscuity of the Hadeeth Narrators, its Concept and its Arbitration

Yrd. Doç. Dr. Ali İhsan Sait KARAMANLI

**Kur'an-ı Kerîm'de Hz. Peygamber'in ve Müminlerin “Şahit Olma” ve**

**“Orta Ümmet Olma” Özelliklerinin Tahlili ..... 127-158**

An Analysis of the Prophet's and Believer's Characteristic of Being “Witnesses” and “Moderate Ummah” according to Holy Qur'an

Nairouza MAHMOUD/İsmail BOZKUŞ & Yrd. Doç. Dr. Mustafa ÖNCÜ  
**Sahabe-i Kirâm'ın Peygamberimize Methiyeleri ..... 159-195**

Praises of Sahaba for our Prophet

Dr. Adem AKARSU

**Sosyal Değişme Bağlamında Dini Bir Ritüel Olarak**

**Mevlid ve Kutlu Doğum ..... 197-226**

Mevlid and Holy Birth as a Context of Religious Ritual and Social Change

Yrd. Doç. Dr. Adnan MEMDUHOĞLU

"الملا علي القاري ورسالته: "الاهتداء في الاقتداء" ..... 227-270

(Molla Ali el-Kârî ve "el-İhtidâ Fi'l-İktidâ" Adlı Risalesi)

Mulla Ali el-Qari and His Work "al-İhtidâ fi'l-İktidâ"

Yrd. Doç. Dr. Osman BİLGİN

**Ahmed Ziyâuddin Gümüşhânevî (1813/1893)'nin Râmûzu'l-Ehâdîs**

**İsimli Eserinin Kaynakları (101-200.Hadisler)..... 271-283**

The Resources of "Ramuzu'l Ahadith" The Work of Ahmad Ziyauddin Gumushhanavi (1813/1893)

Mehmet ÖZKAYA

**Ortaokullarda Seçmeli Ders Olarak Okutulan Kur'an-ı Kerim Dersine**

**Yönelik Likert Tipi Bir Tutum Ölçeğinin Geliştirilmesi..... 285-314**

Developing Likert Type Attitude Scale Towards Koran Taught in Secondary Schools as an Elective Course

Dr. Yüksel ÇAYIROĞLU

**İslâm Hukukuna Göre İhtikâr Yasağı ..... 315-370**

Prohibition of Black Market According to Islamic Law

Yrd. Doç. Dr. Musa ÇETİN

**Hadîsler Bağlamında Şiddet Olgusu ..... 371-400**

The Case of Violence in the Context of Hadiths

Yrd. Doç. Dr. Nihat TOSUN

**Fıkıhtaki Selefi Yöntemin Günümüze Yansımaları ..... 401-446**

Reflections of Salafi Method in Fiqh on Nows Days



## BİR ARADA YAŞAMA KÜLTÜRÜNÜN ÖNÜNDEKİ SORUNLAR

Recep ARDOĞAN\*

### Özet

Günümüz toplumlarında farklı inanç, kültür ve geleneklere sahip bireyler ve topluluklar bulunmaktadır. Bu nedenle barış içinde yaşamının önündeki sorunların teşhisi ve çözümü son derece önemlidir. İnsanın değerini göz ardı etme, ortak değerler konusunda bilinçsizlik, öz eleştiriden kaçınma, iletişimsizlik ve dışlayıcılık ve şiddet olgusu önemli sorunlar olarak zaman zaman karşımıza çıkmaktadır. İnsanlık için gelen İslam dini, insana değer vermekte, adalet, hak, özgürlük, empati ve hoşgörüyü öne çıkarmaktadır. O, barış gibi ilkelerle bir arada yaşama bilinci aşlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** İnsan, hak, özgürlük, aidiyet, din, ahlak, değerler, hoşgörü, barış, bir arada yaşama.

\*\*\*

### The Mentality Problems That Opposes to the Culture of Life with Others at Peace

#### Abstract

There are various collectivities and individuals whose beliefs and ways of life are different in contemporary societies. So, to define and to solution to the problems that is opposite of the peace culture is very important. Not to esteem to human being, not to comprehend the shared

---

\* Doç. Dr., KSÜ İlahiyat Fak., r\_ardogan@yahoo.com

values, absence of auto criticism and communication, to exclude the others, to resort to brute force are main mentality problems in this issue. Islam, which is for the benefit of human being, esteems very worth to individual and gives preference to the concepts of justice, equity, right, freedom, morality, empathy, tolerance etc. It makes individuals and collectivities conscious of something peaceful co-life with the others.

**Key Words:** Human, right, freedom, religion, morality, values, tolerance, peace.

## GİRİŞ

İslamî literatürde kavramlarla ilgili olarak dikkat çekici nokta, insanların farklı bir dine inanmaları nedeniyle kovuşturuldukları ve ağır cezalara maruz kaldıkları tarih dilimlerinde, dinini yaşayabilmenin bir yolu olarak ruhbanlığın ortaya çıkışıdır.

Zemahşerî, '*ruhbanlığı (rahbâniyye)*' din hususundaki fitneden (baskı ve işkenceden) kaçarak ve kendilerini ibadete vererek dağlarda inzivaya çekilmek olarak tanımlar.<sup>1</sup> Kavramın bu anlamını destekler nitelikte çeşitli rivayetler vardır. Örneğin Abdullah İbn Mes'ud kanalıyla gelen bir hadiste şu bilgiler verilir:

**"Bizden öncekiler yetmiş bir fırkaya ayrıldılar, içlerinden üçü kurtuldu. Diğerleri helak oldu. Üç fırkadan birisi, [zorba] krallarla karşı karşıya geldi ve Allah'ın ve Meryem oğlu İsa'nın dini üzerine onlarla çarpıştılar, krallar onları öldürdüler. Fırkalardan birinin de krallarla savaşacak güçleri yoktu. Bu yüzden onların kavimleri**

---

<sup>1</sup> Zemahşerî, *el-Keşşaf*, IV, 67. "*Rahbaniyet*" veya "*ruhbaniyyet*", Arapça "*r-h-b*" kökünden gelen bir kavramdır. Aynı kökten gelen rahbet ve ruhb, 'teharrüz ve ızdırapla birlikte korku' anlamına, "*Rahbaniyyet*, büyük bir korku hissiyle çekilip dünya lezzetlerini terkederek zühd ve nefsin isteklerine karşı çıkmak suretiyle ibadette aşırı gitmektir. Rahbân da çok korkmak manasına rehbetten rahibin mübalağası olup çok korkan demektir. Ayrıca rahibin çoğulu ra'nın ötresiyle "*ruhban*" şeklinde geldiği için çoğula nispet edilerek "*ruhbaniyyet*" de denilir." İsfahanî, *el-Müfredat*, İst. 1986, 296-297; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, VII, 443.

arasında ikamet edip Allah'ın dinine ve Meryem oğlu İsa'nın dinine davet ediyorlardı, melikler bunları da katlettiler ve bıçkılarla biçtiler. Diğer bir fırkanın ise ne krallarla çarpışmaya ne de onların kavimleri arasında ikamete güçleri yoktu, bunlar da çöllere ve dağlara çekilerek oralarda rahip oldular.”<sup>2</sup>

Ashâb-ı Kehf kıssasında geçtiği üzere Hz. İsa'dan sonra müminler, zorbalar tarafından baskıya uğramış ve defalarca katliama maruz kalarak pek az kalmışlardı. Onun için fitneye düşmekten korkarak dinlerini korumak ve kendilerini samimiyetle ibadete vermek üzere rahbaniyeti seçip dağ başlarına, gizli yerlere çekildiler.<sup>3</sup>

Çağımızda bilim, teknik ve kültürel alanda yaşanan devasa değişimlerin ardından toplumlar, dün olduğundan daha bariz bir biçimde, farklı kültür topluluklarını, değişik inanç ve gelenekleri içinde barındırır hâle gelmiştir. Değişik dinlere ve geleneklere mensup, farklı topluluklardan gelen insanların aynı coğrafyayı paylaşmaları karşısında iki seçenek vardır: Ya toplum içindeki farklı topluluklar ve gruplar kendini sürekli çatışmalar içinde bulacak ya da barış içinde bir arada yaşama kültürüne sahip olacaklardır. Başlangıcından itibaren bu seçeneklerden ikincisini sosyal bir ilke olarak benimsemiş olan İslam dini, Müslümanların bir barış, adalet ve özgürlük medeniyeti kurmalarını da sağlamıştır.

Bununla birlikte, tarih boyunca farklılıklarla birlikte barış içinde yaşama kültürü önünde önemli sorunların var olduğu gözlenir. Bu sorunlar arasında inanç ve fikriyat temelli olanlar başta gelmektedir. Çünkü inanç ve zihniyet, bir toplum ve medeniyetin temelindeki en önemli aktördür. Toplum ve siyaset alanındaki sapmalar, inşa edici inanç ve zihniyete yeniden dönmek; inanç,

<sup>2</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, VII, 444. İbn Abbas'ın anlattıklarına göre de Hz. İsa(a)'dan sonra bir kısım melikler Tevrat ve İncil'i tahrif ettiler. O toplumlarda Allah'tan gelen mesaja sadık mü'minler de vardı. Bunlar Tevrat ve İncil'i okuyorlardı. Bundan rahatsızlık duyan bazıları, krallarına şikâyetle bulundular. Kral da müminleri çağırıp topladı. Toplumdan uzaklaşıp, ıssız bir yerde yaşamaları üzere onlarla anlaştı. Nesâî, “Kada”, 2.

<sup>3</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, VII, 443.

anlayış ve etik değerleri kıstas almak suretiyle teşhis edilebilir ve çözüm yolları bulunabilir. Ancak inanç ve düşünce yapısının kendisinde hastalık varsa, başka hiçbir çözüm sorunun üstesinden gelemez. Mentalite (zihniyet) sorunları, mental sorunlara (akıl hastalıklarına) benzer. Hatta zihniyet sorunları, bazen akıl hastalıklardan daha feci ve zararlı da olabilir. Örneğin, Ortaçağ Avrupa'sında akıl hastaları vardı. Ancak, ruhsal açıdan sağlıklı ama inanç ve zihniyeti hastalıklı insanlar, toplumdaki akıl hastalarını, şeytan tarafından ruhu ele geçirilmiş kimseler olarak görüldüler. Bu yanlış değerlendirme sonucunda da onlara insanlık dışı muameleler yaptılar. Dolayısıyla akıl hastalıkları insanî bir durum iken, zihniyet hastalığı, insanı insanlığından edebilir ve onu bir vahşiye dönüştürebilir.. Bu nedenle, bu makalede, tüm farklılıklara karşın, aynı anda güven ve özgürlüğün tesis edildiği bir toplum yapılanması önündeki inanç ve fikriyat sorunları ele alınacaktır. Bu sorunlar, bir arada yaşama kültürünün önündeki engeller denildiğinde akla gelecek sorunların başlıcalarını oluşturur. Farklılıklara yer açan ve insanın değerini yükselten çoğulcu bir toplum zihniyetinin önündeki başlıca engeller, insanın değerini göz ardı etme, toplum olma bilincindeki zayıflık, hak ve özgürlükler konusundaki bilinçsizlik, kendi içine kapanma, müsamahadan uzaklaşma olarak sıralanabilir. Bu sorunlar, aşağıda ayrıntılı olarak ele alınacak; sorunların kaynağı tespiti çalışılacak; İslam açısından bunların çözümlerinin neler olabileceği incelenecektir.

## 1. İNSANIN DEĞERİNİ GÖZ ARDI ETME

Farklı kültür, gelenek ve dinlere mensup insanların salt insan olmaları itibariyle taşıdıkları değerler göz ardı edilmesi, adalet ve barış temelinde bir arada yaşama önündeki önemli bir sorundur. Tarihte ve günümüzde görülen büyük savaşlar ve zulümler, maneviyat ve insan onurunu göz ardı etmenin, insanın yerine maddi nitelikte başka değerler ikamenin sonucudur.

Yaratılış öğretisinde insan, tesadüfen veya tabiatın başka varlık kategorilerinden tekâmülle, onların devamı niteliğinde meydana

gelmiş değildir. O, ilahî plânda 'insaniyet'i takdir edilmiş ve 'özel olarak' yaratılmış bir varlıktır. Meleklerin Âdem(a) için secde etmeleri<sup>4</sup> de insanın değerinin bir ifadesidir. İnsan yaratılışıyla tabiattaki tüm varlıkların fevkindedir. Bu özelliğine ilaveten, Allah tarafından insanoğluna özel bir anlam; değer ve onur bahşedilmiştir.<sup>5</sup> Bu inanç, insana değer verme, öz-saygı ve tevazu gibi değerler aşılacaktır. Buna karşın gurur, farklılıklar nedeniyle insanları tahkir gibi sapmalar, bir arada yaşamının temel gereklerinden olan ilgi ve ünsiyeti kaldırmaktadır. Barışın ve adil bir toplumun tesisinde bir gereklilik olan maneviyat öncelikle, Allah'ın insana yüklediği manayı kavramayı gerektirir. İnsanın manasının, insana yaraşır olanın iyi tespit edilmediği bir kültürde maneviyat gelişmez, medeniyet oluşmaz.

## 2. ORTAK DEĞERLER KONUSUNDA BİLİNÇSİZLİK

### 2.1. Toplum Olma Bilincindeki Zayıflama

Aynı coğrafyada barış, karşılıklı anlayış, güven, hoşgörü, bilgi ve fikir paylaşımı esasları üzerinde yaşamının önündeki engellerden biri de toplum olma bilincindeki zayıflamadır. Toplum olmak, tüm bireyleri inanç bakımından aynileştirmek demek değildir. Dinin, inanç, anlayış ve değerler dizisinin toplumun oluşumunda önemli rolü vardır. Ancak, bir din veya inanç, cebrî olarak herkese kabul ettirilmesi gereken bir inanç olarak tanımlandığında, toplumda barış, adalet, güven gibi kavramlar için yıkıcı olur.

<sup>4</sup> Bakara, 2/34; Araf, 7/11; İsrâ, 17/61; Kehf, 18/50; Taha, 20/116. Çoğu âlim, buradaki secdenin ubudiyet (kulluk) secdesi değil, hürmet ve saygı ifadesi olduğunu söylerken (Ebu'l-Kâsım Cârullah ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf fi hakâiki't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl*, I-IV, basım yeri yok, ts. (Darü'l-Fikr), I, 273), Kâdî Abdulcebbar, secdenin Âdem(a)'e değil, Âdem dolayısıyla Allah'a olduğunu belirtir. 'Âdem için (li-âdem)' secde Âdem'i ta'zîm ve ona ibadete delalet etmez. Bu, 'kible'ye (li'l-kible) namaz kıl ve ona secde et." denildiğinde olduğu gibidir. Burada kasıt kiblenin mabud olduğu değildir. Yine 'Secede li-sehv' '[Yanılmaya secde etti değil] yanlışlıkla secde etti.' demektir. Kâdî Abdulcebbar, *Mütesâbihu'l-Kur'ân*, nşr. Dr. Adnan Muhammed Zarzûr, I-II, Kahire 1185, I, 76.

<sup>5</sup> İsrâ, 17/70.

İslam, insanı toplumsal bir varlık olarak kabul eder, onun maddi ihtiyaçları kadar manevi ihtiyaçlarını da, özel ihtiyaçları kadar medenî ihtiyaçlarını da gözetir. İslam'da siyasal toplumun dayandığı prensiplerden biri de sosyal çoğulculuktur. Siyasal toplum, özgürlük, adalet ve katılımı gerektiren (zımnî veya açık) sözleşmeye dayalıdır. İslam tarihine bakıldığında da Müslümanların hiçbir zaman din birliği siyaseti gütmedikleri, çoğulculuğu sosyal bir esas olarak kabul ettikleri görülür. Bunun ilk örneği, İslam Peygamberi zamanında yaşanmıştır. Medine'ye hicretinin ardından düzenlenen "Medine Vesikası"nda, Kureyşli ve Medineli mü'minlerle birlikte putperest ve Yahudi grupların tekbir toplum olduğu vurgulanmıştır.<sup>6</sup> Bu belgede 25-31. maddelerde öncelikle, ilk İslâm toplumu ve devletinin sınırları içerisinde yaşayan grupların bir bir zikredildiğini, resmen tanındığını görmekteyiz. Anlaşma, "*Avf oğlu Yahudileri, mü'minlerle beraber bir toplumdur.*" ibaresi ile çoğulcu toplumsal bütünlüğü ifade etmektedir.

Hz. Peygamber zamanında, Medine toplumunda ilk örneğini bulan toplum sözleşmesi ve çoğulcu toplum yapısı, tarih boyunca Müslümanlara ışık tutmuştur. Örneğin, Osmanlılar, hâkimiyetleri altında yaşayan gayr-i müslim toplulukları, özellikle Hristiyan cemaat ve onların gelenek ve göreneklerini korumaları altına almışlardır. Osmanlı devletinde bulunan gayri Müslimlerden belli bir nüfus yoğunluğuna sahip olanlar tarihi süreç içinde otonom gruplar haline dönüştürülmüştür. Bu gayr-i Müslim grupların her biri, İslamî terminoloji içinde "millet" olarak kabul edilmişti. Devlet gayr-i Müslim tebaa ile karşılıklı ilişkilerini ruhanî liderler aracılığıyla yürütmekteydi.<sup>7</sup> "Öyle ki Osmanlı Devleti, 22 değişik millet ve dinden oluşan etnik bir mozaik olarak, farklı dinlerden insanların birlikte yaşamı başarabildikleri tarihteki en büyük müslüman devlet tecrübesi olarak karşımızda bulunmaktadır. Günümüzde bile farklı iki dinden toplumun bir arada yaşamasının pek çok problemlere yol

<sup>6</sup> Ebu Ubeyd Kâsım İbn Sellam, *Kitabu'l-Emvâl*, Kahire 1981, s. 126.

<sup>7</sup> Aydın, M.Akif, "İslam Hukukunda Gayrimüslimlerin Din ve Vicdan Hürriyeti", *İnsan Hakları*, 2. bs., İst. 1995, 133; Özbilgen, Erol, *Bütün Yönleriyle Osmanlı (Âdâb-ı Osmâniye)*, İz Yay., İst. 2004, 419.

açtığı düşünülürse, bu kadar dinî veya etnik kimliği ve bu unsurların getirdiği sosyal ve kültürel yapıyı bir arada tutabilmeyi, Osmanlı Devleti'nin engin hoşgörüsünde aramak lazımdır.”<sup>8</sup> İslâm dünyasında, gayr-i müslim toplulukların İslam'ı kabule zorlandığı ya da İslam ülkesinden sürüldüğü neredeyse hiç görülmemiştir. Dört asır Müslüman hâkimiyetinde kalan Endülüs kentleri İslamî değerler yönünde bir gelişim yaşamış ve çok kültürlülüğün Avrupa'daki ilk örneğini oluşturmuştur. Oysa buraların Hıristiyanlarca alınmasından sonra tek din ve tek kültür paradigmasına dönülmüştür. İnsanlar, baskı ve şiddet yoluyla hızlı bir şekilde Hıristiyanlaştırılmış; coğrafya Hıristiyan olmayanlardan arındırılmıştır. Bunun için çeşitli tarihlerde çıkartılan fermanlarla yüzbinlerce Endülüslü müslüman (müdecceller), ya Hıristiyan olmak veya İspanya'dan çıkmak zorunda bırakılmıştır.<sup>9</sup> Dahası, yakın tarihlere kadar Avrupa'nın Katolik ve Protestan ülkelerinde Ortodoksların varlık gösteremediği görülür.<sup>10</sup> Buna karşın Batıda, tekrarlanan göç dalgalarına rağmen göçmenlerin tüm dinî, kültürel farklılıklarını, her şeyi kutsal doğasından soyup tecrit eden maddeci sekülerliğin potasında eriyip kaybolduğu görülür. Sosyal çözülmeye karşı en önemli direnç kaynağı, bunu getiren sekülerleşmenin karşısında yer alan dindir.

Toplumsal düzenin ve bireyler arasındaki ilişkilerin bir etiği vardır ve bu etik, her insana belirli sorumluluklar yüklemektedir. İslâm'da bu etik, i'sâr, yani başkalarını kendine tercih ve özveri noktasına varmakta, sosyal gruplar arasında da karşılıklı anlayış ve hoşgörüyü yükseltmektedir. Temel hak ve özgürlüklerin önemli bir boyutunu ve sivil toplumun önemli bir paydasını teşkil eden din, sosyal dayanışma için de başat bir motivasyon kaynağıdır.

## 2.2. Hak ve Özgürlükler Konusunda Bilinçsizlik

<sup>8</sup> Alıcı, a.g.y.

<sup>9</sup> Kuran, Ercüment, “Cezayirli Türkler'in Endülüs Müslümanlarını Kuzey Afrika'ya Nakli ve Neticeleri”, *Endülüs'ten İspanya'ya*, Ank. 1996, 63, 66.

<sup>10</sup> Bkz. Davudoğlu, Ahmet, "Uluslararası İlişkiler Açısından Din ve Vicdan Hürriyeti", *Demokratik Hukuk Devletinde Din ve Vicdan Hürriyeti*, www.ensar.org/sagmenu/1.Oturum\_kitap.htm#b.kuzu

İnsanların, farklı inanç ve kültüre sahip başka bireyler ve toplulukların haklarına riayet etmeleri gerektiğinin bilincine varamamaları, toplumun manevi yapı taşlarından olan barış ve adaletin önündeki en önemli engeldir. Haklar ve özgürlüklere riayetsizlik, toplumda doku-uyuşmazlığına neden olmaktadır.

### 2.2.1. Allah Adına Hareket: Hoşgörüsüzlük

Farklı inanç ve kültürlerin bulunduğu bir toplumda haklar konusundaki bilinçsizlik ve ihlaller, bir grubun Allah adına hareket etmesi, farklı inançlara müsamaha göstermemesi şeklinde ortaya çıkmaktadır. Bu, insanın dünyayı, hayatı, toplumu anlamlandırma ve varoluşunu gerçekleştirme gibi çok önemli bir konuya temel oluşturan bir insan hakkı ihlalidir.

İslam'a bakıldığında, hukukî bir değer olarak din özgürlüğünün ve ahlakî bir erdem olarak dinî hoşgörünün dinin inanç ilkelerinden çıkan bir esas olarak ortaya konulduğu görülür. Çünkü insan için bir imtihan süreci olan dünya hayatı, tam da bu niteliği nedeniyle inananın önüne çok farklı seçeneklerin yer aldığı; bireyin kendi akıl ve iradesiyle istediği inancı ve davranış tarzını benimseyebildiği bir yer olmalıdır. Yani insanın varoluş gayesini gerçekleştirmesi için önünde farklı seçenekler olmalı ve onun özgürlüğü bir hak olarak tanınmalıdır. İslam tarihinde görülen din özgürlüğü ve dinî hoşgörünün temelini, bu inançta buluruz.

İslam'da, amelin değeri, özgür irade ve niyete, gönüllük ve samimiyete bağlıdır. Bu nedenle bir peygamber bile hakikate iman etmesi için zorlamada bulunamaz. Peygamber ancak müjdecî ve uyarıcı olup, risalet görevi da tebliğ, açıklama, hatırlatma ve yönlendirmekten ibarettir. Bunun ötesinde peygamberin dahi ilahî mesajı insanlara kabul ettirme, zorla hidayet aşılama görevi veya yetkisi yoktur.<sup>11</sup> Dolayısıyla, siyasî veya hukukî otoritelerce de din özgürlüğünün önüne engeller konulması ve kişilerin inancından

<sup>11</sup> Bakara 2/119, 272. Ayrıca Bk. Nur 24/54; Yasin 36/16-17; Âl-i İmrân 3/20; Maide 5/99; En'am 6/48; Kasas 27/92; Ra'd 13/7.

dolayı kovuşturma veya cezaya tabi tutulmasının da haklı gerekleri yoktur. Din, sosyal sonuçlarından önce bireysel bir olgudur ve bu yönüyle yalnızca uhrevî bir yargıya konu olabilir:

*“Biz, onlara vaat ettiğimiz (azabın) bir kısmını sana göstersek de veya (ondan önce) seni öldürsek de sana ancak (Allah’ın emirlerini) tebliğ etmek düşer. Hesap yalnız bize aittir.”<sup>12</sup>*

Tek tek belirlenmiş olmasa da insanların bir kısmının mümin bir kısmının da kâfir olacağı, ilahî bilgide olan bir husustur. Bazı insanların mümin bazılarının da inkârcı olacağı, hükmen değil ama vasfen takdir edilmiştir.<sup>13</sup> Cennetin yanı sıra cehennem var olması da Allah’ın insanı imtihan etmek üzere ona sorumluluk yüklemesi; inkâr, nifak ve günaha yönelme riskine karşı yine de insana seçebilme potansiyeli vermesi, insanın yaratılıştan özgür olduğu ve bu özgürlüğün toplum ve siyasi güç tarafından tanınması gerektiği anlamına gelir. Nitekim, İslâm’a göre asl’olan, suçların cezasının ahirete kalmasıdır. Çünkü dünyada verilmesi, insanın dünyada denenmek için yaratıldığı manasına aykırıdır.<sup>14</sup> İnsanın Allah huzurunda sorumlu olduğu imtihan süreci, tabii olarak özgür iradeyi ve hukukî-siyasî yönüyle özgürlüğü zorunlu kılar.<sup>15</sup> Yeryüzündeki diğer yaratılmışlar, içgüdüleriyle hareket ederken, insan, kendi davranışlarını anlamlandırmakta; iyi-kötü, doğru-yanlış, hak-batıl gibi değer bilincine varmakta, fıtratının gereklerini bizzat kendi iradesiyle<sup>16</sup> ifa etmektedir. Onun diğer varlıklardan ayrılan irade potansiyeli ve özgürlüğü, aynı zamanda kötülüğe sapma riskini içermektedir. Bu riski içeren irade özgürlüğü, kulun fiilinin ahlakî ve dinî bir değere sahip olmasının ön-koşuludur.<sup>17</sup> Ayrıca, yeryüzünde

<sup>12</sup> Ra’d 13/40. Bk. Hud 11/12; Teğâbün 64/12.

<sup>13</sup> Ebu Hanife, "el-Fıkhu'l-Ekber", nşr. Recep Ardoğan, *Âmentü Şerhi -İslam İnanç Esasları-*, klm, İst. 2015, 5.

<sup>14</sup> Merginânî, Burhanüddin Ebu'l-Hasan Ali, *el-Hidâye Tercemesi*, trc. A. Meylânî, İst. 1986, II, 327; Bilmen, *a.g.e.*, IV, 13.

<sup>15</sup> Ardoğan, Recep, "Kur’an Açısından Din Özgürlüğünün Temelleri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 21, (2013), 311.

<sup>16</sup> Şems 9/17-10.

<sup>17</sup> Ardoğan, *a.g.m.*, 311.

bozgunculuk etme ve kan dökme gibi boyutlara varan böyle bir riskin varlığı, aslında Yüce Yaracının (c.c.) özgürlüğe verdiği önemi ortaya koymaktadır. Bu durumda, insanın özgürlüğüne saygı, yeryüzünü imar için büyük bir potansiyel ve sorumluluk verilen insana ilişkin ilahî hikmete saygıdır.<sup>18</sup> Bu noktada dinin gayesi de insanı teslimiyete zorlamak değil yaratılış itibarıyla zaten Allah'ın kulu olan insanın kendi seçimi ile Allah'a kul olmasını sağlamaktır.<sup>19</sup>

İslam'ın fitrat ilkesi açısından, özgürlük, asıldır ve hayatiyete eşlik eder; bitkilerden insana doğru varlıkta hayat seviyesi yükseldikçe, özgürlük de yükselir. Dolayısıyla, İslâm, özgürlüğün bir hak olduğuna değinmeden onu fitrî bir vakıa olarak kabul eder.<sup>20</sup> İslâm hukukunda, "Eşyada asl'olan ibâhadır." şeklinde ifadesini bulan 'aslî hürriyet (el-berâetu'l-asliyye)' prensibinin altında yatan anlayış da budur.<sup>21</sup>

İnsanların ne iç dünyasına nüfuz edip aradıkları mutluluğu keşfetmeye ne de buna ulaşmak için sahip oldukları yetenekleri

<sup>18</sup> Talbî, Mohammed, "Religious Liberty: A Muslim Perspective", *Islamochristiana*, XI, (Roma 1985), 113.

<sup>19</sup> Şâtîbî, Ebu İshâk İbrahim b. Musa, *el-Muvâfakât*, trc. M. Erdoğan, İst. 1990, II, 169.

<sup>20</sup> Ardoğan, Recep, "İnsan Haklarının Kavramsal Çerçevesi", *İnsan Hakları Araştırmaları*, sy. III/5 (İstanbul, 2006), 24.

Ebu Hanife'de, her insanın ilk misaktaki Allah'ı ikrar fitratı üzere dünyaya geldiğini ve bu noktada insanlar arasında bir ayırım olmadığını kabul eder. Ebu Hanife, "*el-Fıkhü'l-Ekber*", 5-6. Onun bu konudaki ifadeleri, ilk misakta bazı insanların Allah'ın Rabb oluşunu ikrar etmede gönülsüz davrandığı veya Allah'ın onlardan belli bazılarını cennet ve belli bazılarını da cehennem için yarattığı şeklindeki rivayetleri kabul etmediği şeklinde yorumlanabilir. Yine Ebu Hanife'nin, iman ve hidayetin Allah'ın tevfiik ve yardımı (nuret) ile ama küfrün de yardimsız bırakması (hızlan) olduğunu söylediği, İnsanları küfre icbar etmediğini vurguladığı görülür. Onun hızlan kavramını kullanırken, inkâr ve isyanı seçen kulun seçimine bir müdahalede bulunmadığını kastettiği anlaşılmaktadır. Yani tevfiik, [bir hikmete binaen ve rahmetinin tecellisi olarak] müdahalede bulunma şeklinde iken hızlan, müdahaleden kaçınma şeklindedir.

<sup>21</sup> Şâtîbî, *a.g.e.*, I, 152; et-Tabliyye, el-Kutb Muhammed, *el-İslâm ve Hukûku'l-İnsân - Dirâsetun Mukârane-*, yer yok 1404/1984, Dâru'l-Fikri'lArabî, 279.

ölçmeye imkan olmadığından, siyasal toplumun da bireye kendi kaderini belirleme hakkını tanınması gerekir.<sup>22</sup>

İslam ülkelerindeki gayr-i müslimlere tanınan müsamahanın genişliğinin onlar tarafından takdir edildiğini görmekteyiz. Örneğin, “Siyasî ve dinî despotizme maruz kalan Yahudi topluluk, İspanya’nın fetih sürecinde Müslümanların yanında yer almıştır.”<sup>23</sup> Batı Hıristiyanlarına karşı Müslüman yönetimini tercih edenler sadece Yahudiler değildi. Müslümanların gayr-i müslimlerin vicdan özgürlüğüne yegâne müsamahası tüm mezheplerin bu özgürlükten yararlanabilmesi ve bunun için de ötekileri dışlayacak şekilde bir tekelleşmenin olmamasını sağlamak olmuştur. Bu nedenle, Doğu Hristiyanları, onlara kendi dinî pratiklerini uygulamalarına, hususi dogmalarına bağlı kalmalarına izin veren Müslümanların yönetimini, onları ya Katolik yapan ya da onların kökünü kazıyan Hristiyan dindaşlarına karşı tercih etmişlerdir.<sup>24</sup> Bu konuda çok sayıda örnek vardır. Hz. Ali dönemindeki iç savaş esnasında Bizans imparatoru II. Konstantin, kaybedilmiş toprakları geri almak için İslâm devletindeki Hristiyan tebaaya yönetime başkaldırma çağrısında bulunmuştur. Buna Hristiyan tebaanın cevabı ‘Dinimizin düşmanlarını sana tercih ederiz.’ şeklinde olmuştur.<sup>25</sup>

Yine Haçlı Seferleri zamanında da ruhaniler ve halk, Müslüman hâkimiyetinin dönmesini, Latin hâkimiyeti altında yaşamaktan daha

<sup>22</sup> Başgil, *Demokrasi Yolunda*, İst. 1961, 259.

<sup>23</sup> Kılıç, Muharrem, “Hukukî Pluralizmin Tarihsel Pratiği –Bir arada Yaşama Tecrübesinin Endülüs Örneği-”, *İslamiyat* VII/3 (Ank. 2004), 120.

<sup>24</sup> Pickthall, M. Marmaduke, *Tolerance in Islam -An Abridged Version of the 1927 Lecture-*, users.erols.com/gmgm/toleran1/html.intro.

<sup>25</sup> Hamidullah, *İslâm Anayasa Hukuku*, nşr. Vecdi Akyüz, İst. 1995, 235. Yine 431 yılında Efes konsiliyle aforaz edilen ve önce Bizans İmparatorluğunun doğu sınırlarına ardından Sasanî krallığına sığınmak zorunda kalan Nasturî mezhebi kelamcılarının Mârî b. Süleyman’ın Nasturî teolojisini sistemli biçimde açıkladığı “*el-Micdel li’l-İstibsâr ve’l-Cedel*” kitabı Müslümanların onlara karşı gösterdiği hoşgörü örnekleriyle doludur. Öztürk, Levent, “Hristiyan Yazarlardan Mârî’ye Göre Müslümanların Hoşgörülü Yönetimine Örnekler” *Sakarya Ü.İ.F.D.*, Sy. 5, Sakarya 2002, 88.

iyi buluyorlardı.<sup>26</sup> Ortodokslarla Katolikler arasındaki dini çekişmeler, yalnız haçlı seferleri esnasında değil, ondan sonra da doğu Hristiyanlarının İslam hâkimiyetini Avrupalıların hâkimiyetine tercih etmelerine sebep olmuştur. Çünkü bu hâkimiyet, Hristiyanlığın her mezhebini, her cemaatini akidelerinde tamamıyla serbest bırakıyor, hatta o cemaat mensuplarının birbiriyle hukukî münasebetlerinin tanzimini de yine o cemaate terk ediyordu.

Fatih zamanında bir tarafta Macarlarla diğer tarafta Osmanlılarla karşı karşıya gelen Sırp, iki taraftan birini tercih etmek durumunda kalmıştı. Sırp kralı George Brankoviç, kendisini Osmanlılara karşı isyana teşvik eden Macar Kralına bir heyet gönderip, Macarlar galip geldiğinde Sırp'ların mezhepleri olan Ortodoksluk hakkında ne gibi müsaadelerde bulunacağını sorduğunda Katolik Macar Kralı Jan Honyad, "Sırbistan'ın her tarafında Katolik kiliseleri tesis edeceğim" cevabını vermiştir. Buna karşın Fatih, aynı soruya "Her caminin yanına bir kilise inşa edilecek" cevabını vermiştir. Bu cevap üzerine Sırp, kendileri gibi Hristiyan olan Macarlardan daha fazla müsamaha gösteren Osmanlılara itaat etmiştir.<sup>27</sup> Yine Kanuni döneminde birçok Hristiyanın, vergileri ağır ve adaleti kararsız olan dindaşlarının yönetimin altındaki yurtlarını bırakarak Türkiye'ye gelip yerleştiği kaydedilir.<sup>28</sup> İslam fetihlerinin Bizans topraklarında süratle yayılmasının sebeplerinden biri de, resmi Ortodoks Kilisesinin takibatlarına uğrayan bir takım Hristiyan

<sup>26</sup> Barthold, W., *İslâm Medeniyeti Tarihi*, trc. ve nşr. M. Fuad Köprülü, Kanaat Kitabevi, İst. 1940, 31.

<sup>27</sup> Akgündüz, a.g.e., 61, De La Jonquire, *Histoire de l'Empire Ottoman*, 164 ve Osman Nuri, *Mecelle-i Umur-ı Belediye*, I/217'den nakille

<sup>28</sup> Fairfax Downey, *Kanuni Sultan Süleyman*, trc. Enis Behiç Koryürek, İstanbul 1975, s. 99'ten Kazıcı, *Ziya, Osmanlı Devletinde Dinî Hoşgörü, Köprü*, sy. 65 (Kış 1999),

[www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=41](http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=41)

mezheplerine mensup cemaatlerin, kendilerini zulümden kurtaracak olan bu hâkimiyeti şiddetle arzu etmeleridir.<sup>29</sup>

İslâm'ın farklı dinî ve etnik gruplara verdiği özerkliğin bir sonucu da dinlerinin ve şariatlarının izin verdiği tasarrufların, İslâm'ın gereklerine aykırı da olsa, geçerli sayılmasıdır. İmam Malik'e göre, kendi inanç ve kültürleriyle baş başa bırakmak üzere onlarla muahede yapılmıştır, buna inanç ve kültürlerinin her maddesi dâhildir, buna müdahale, dinde zorlama demektir.<sup>30</sup> Dolayısıyla, kişi hukuku (ahvâl-i şahsiyye, personal law) denilen evlenme, boşanma, nafaka ve miras vb. konularda dinlerinin gereklerine göre davranabilirler, kültürel hususiyetlerini muhafaza edebilirler. Bu anlayışın sonucu, gayr-i müslimlere tanınan “yargı özerliği (adlî muhtariyet)”dir. Müslüman olmayan vatandaşlar, geleneksel anlayışta, kamu düzenini ilgilendiren konularda Müslümanlarla aynı hukukî düzenlemelere tabi iken sadece Müslümanların bağlı olduğu dini yükümlülükler ve ahval-i şahsiyye alanında özgür ve özerktirler.<sup>31</sup>

### 2.2.2. Din Farklılığını Haksızlığa Gerekçe Yapma

Toplum düzenini tesis eden ve koruyan değerlerin başında adalet gelir. Adaletsiz bir toplumsal yapı, uzun vadeli olamaz. Bu nedenle farklılıkları, ayırım, dışlama, haksızlık için gerekçe yapan bir anlayış, huzursuzluğa yol açar. Farklılıklar, ayrılıklara dönüşür.

<sup>29</sup> Köprülü, M. Fuad, “İzahlar ve Düzeltmeler” (Barthold'un *İslâm Medeniyeti Tarihi*, içinde), İst. 1940, 177-178.

<sup>30</sup> el-Ğannûşî, *Hukûku'l-Muvatanah*, 110; ed-Dehebî, *Muâmeletu Ğayri'l-Müslimîn*, 97.

<sup>31</sup> el-Hallâf, Abdulvahhab, *es-Siyasetü's-Şer'iyye ev Nizâmu'd-Devleti'l-İslâmiyye fi's-Şu'ûni'd-Dustûriyyeti ve'l-Hâriciyye*, Kahire 1350, 35, 93; Sâbık, Seyyid, *Fıkhü's-Sünne*, Beyrut 1397/1977, 604; el-Ğannûşî, *a.g.e.*, 112; Maududi, Abu'l-A'lâ, *Islamic Law And Constitution*, trans. into Eng. and ed. Khurshid Ahmad, Lahor 1960, 305; Bostancı, Ahmet, *İslam Kamu Hukukunda Gayr-i Müslimler -Hz. Peygamber Devri Uygulaması Temelinde-*, Basılmamış Doktora Tezi, M.Ü. SBE, İst. 1999, 191; Hamidullah, Hz. Peygamber ve halifelerinin medenî, cezaî vd. alanlarda da her gayr-i müslim cemaate hukukî bir özerklik tanıdığını söyler. Hamidullah, Muhammed, *Introduction to Islâm*, İst. trz. (Dersaadet Yayınları), 209.

Toplumsal yapı zayıflar ve çözülür. Dolayısıyla farklı din mensuplarıyla insanî ilişkileri sürdürmek; onlara, adalet, iyilik ve nezahet değerleriyle muamelede bulunmak gerekir. Nitekim, Kur'an-ı Kerim, bir Müslüman olarak da Din'i referans yaparak mevcut iyilik ve adalet esasına dayalı ilişkilerde değişiklik yapılamayacağını altını çizmektedir:

**"Sizinle din uğruna savaşmayan ve sizi yurtlarınızdan çıkarmayanlara iyilik etmekten ve onlara adaletle davranmaktan Allah sizi menetmez."**<sup>32</sup>

İslam açısından gayr-i Müslim birey ve grupların hakları, güvence altındadır. Bu güvence emân kavramıyla ifade edilir. Emân, hem dinî kimliklere saygı gösterilmesi hem de insanların inançlarının gereklerini özgürlük ve güvenlik içinde gerçekleştirebilmelerini ifade eden ve Hz. Peygamber'den itibaren pratiğe yansımış bir kavramdır. Nitekim, "*medine Vesikası*"nda aralarında Yahudilerin ve müşriklerin de bulunduğu tüm sosyal grupların hakları tanınmış; uygulama adalet ilkesi çerçevesinde bu hakları koruyacak şekilde gerçekleşmiştir. necran Hıristiyanlarıyla yapılan antlaşma da bu geleneğin bir açılımıdır.<sup>33</sup> Bu gelenek, farklılıkları haksızlıklara dönüştüren sapmayı kaldıran bir inancın tezahürüdür.

### 3. KENDİ İÇİNE KAPANMA

Toplumunu oluşturan grupların kendi içine kapanması, gizli hesapları ve kuşku ortamını getiren sosyal bir sapmadır. Bu sapma, sun'î düşmanlıklar var eder. Kendi içine kapanma kendini ifade edememekten kaynaklanır ve/veya iletişim bağlarını koparır. Oysa, insanın konuşma yeteneğiyle yaratılmış olması, insanların birbirini anlamaya olan şiddetli ihtiyacındandır. Kur'an'ın insana ilahî bir lütuf olarak konuşmanın öğretildiğini vurgulaması, insanın diyalog ve iletişim kurabilme özelliğine dikkat çekmektedir.

<sup>32</sup> Mümtehine, 60/8.

<sup>33</sup> bk. Ebu Yusuf, *a.g.e.*, 72-73; Ebu Ubeyd, *a.g.e.*, 182 vd.

Allah'ın gönderdiği evrensel mesajın son açılımı olan İslam, kapalı bir toplumda doğmamış, hac ibadeti nedeniyle farklı coğrafyalardan insanların geldiği, ticaret ilişkileri nedeniyle de insanların farklı din ve kültürlerle karşılaştığı, putperestlerin, Hıristiyanların, Yahudilerin ve Haniflerin yaşadığı çoğulcu bir muhitte doğup gelişmiştir. Bu durum, Müslüman toplumda çoğulculuğun yerleşmesini ve Müslümanlarca iyi kavranması ve geliştirilmesini etkilemiştir.

### 3.1. İç Eleştiriden Kaçınma

İslâm beşerî iradeyi mutlak iradeden tefrik ettiği gibi, beşerin daima kendi kendini eleştiri ve denetime tâbi tutmasını öngörür. Özeleştirilme anlamında nefis muhasebesi ve oto-kontrol anlamında nefis murakabesi, bu faziletlerle ilgili kavramlardır.<sup>34</sup> Burada belirtelim ki, iç eleştiriye izin veren hoşgörülü bir toplumun buna izin vermeyen toplumdan daha iyi oluşunun bir sebebi de insanın yanılabilirliğini hesaba katmasıdır. Çünkü, hiçbir birey ya da grup, bilgi ve değer tekeline sahip değildir. Sosyal kurum ve örgütler daima kusurludur.<sup>35</sup> Ayrıca, bir fikri ortadan kaldırmaya teşebbüs edenler yanılmaz değildir, onların meseleyi bütün insanlık namına kestirip atmaya ve öteki bireyleri muhakeme imkânlarından mahrum bırakmaya hiç yetkileri yoktur. Yanlışlığından eminim diye bir fikrin dinlenmesini reddetmek, izafi olanı mutlaklaştırmak; bir şeyin bireyin nazarında kesin oluşunu mutlak doğru oluşla aynileştirmek olur.

<sup>34</sup> 'Nefs murakabesi' ve 'nefs muhasebesi', İslâm'da, içe dönük dinî yaşantı kadar, iç sükûnetin kaybolduğu ve beden, zihin ve iradî fonksiyonların tamamen dışa döndüğü savaşta bile ahlâkî şuurun canlılığı, doktriner olarak ortaya konmuştur. Ardoğan, Recep, *Kur'an ve İnsan Psikolojisi*, İlkadım Yay, İst. 1998, 74. Dinin ayırt edici bir özelliği olan bu vicdanî dinamizm, kişinin en son kendi imkanlarıyla baş başa kalarak (İqbal, Allama Muhammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Published By Institute of Islamic Culture, Lahore 1989, 101.), kendine başkalarının bakabildiği gibi cesaretle bakabilmesini ve kendi yalın gerçeğini görebilmesini sağlayacaktır.

<sup>35</sup> Milne, A. J. M., "The İdea of Human Rights: A Civil Inquiry", *Human Rights, Problems, Perspectives And Texts*, Edited By F. E. Dowrick, Durham 1979, 39.

Oysa buradaki ayırımın bilincinde olmak, hiçbir birey ya da grup, bilgi ve değer tekeline sahip olmadığını da teslim etmek demektir.

### 3.2. İletişimsizlik

#### 3.2.1. Farklı Olanı Tanımama

İslam, farklı kültür ve geleneklerle karşılaşmaktan çekinmez, bilakis onları dışlamak ve önyargıyla mahkûm etmek yerine açıklık ve hoşgörü ilkesini benimser. İlkelerin farklı tezahürleri olabileceği, onlarda da ilim ve hikmetin parçalarının bulunabileceğinden hareket eder; çatışma ve yok etme yerine anlama ve tanıma yolunu izler. Çünkü her hakkın her vesilesi, hak değildir. Aynı şekilde, her bâtılın her vesilesi de zorunlu olarak bâtil değildir.<sup>36</sup>

İslâm, bir yandan mutlak hakikatin varlığını ve bununla ilgili anlayışların mukayesesini kabul ederken, diğer yandan kültürel özelliklerini tanımak suretiyle insanlığın belli ahlakî ve hukukî paydalar altında bir araya gelmesini öngörür.

Müslümanlar, karşılaştıkları din, kültür ve gelenekleri tanımak ve farklı kültüre birikimlerden yararlanmaya açık olmak, onların ilmi, fikriyatı ve yaklaşım ve metotlarına önyargıdan uzak biçimde yaklaşmak bakımlarından örnektir. Bu nedenle, birçok yanlış uygulama ve aksaklıklar olsa da, İslam Medeniyeti'nin ötekine yaklaşımı, ötekinin Müslümanlara yaklaşımdan daima farklı olmuştur. "Yunanca konuşan Doğulu Hristiyan ilâhiyatçılar İslâm'la ilk karşılaştıklarında, onu Hristiyanlığa ait ayrılıkçı (heretik) bir hareket olarak görmüşlerdir. Fakat İslâm'ı daha yakından tanıyınca, onun, zannettiklerinden farklı bir inanç yapısına sahip olduğunu fark etmişler ve Hristiyanlığı ona karşı savunmaya çalışmışlardır."<sup>37</sup> Bu olay, o zamanki Hristiyanların evrensel bir mesaja sahip dinin Hristiyanlık olabileceğine ilişkin fikr-i sabitini ve diğer din ve

<sup>36</sup> Nursî, Said, *Sözler*, Yeni Asya Yayınları, İst. 2013, 666.

<sup>37</sup> Adam, Baki, "Dinler Arası Diyalog", *Din Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar*, MEB., İst. 2000, 199.

kültürlere ne kadar yabancı olduklarını göstermesi açısından dikkat çekicidir. Yine “Katolik kilisesi, XV. yüzyılın ortalarına kadar Hristiyanlık dışındaki dinler ve inanç şekillerinden ciddî şekilde bahsetmeyi gerekli görmemiştir. Bunun nedeni, Katolik kilisesinin Hristiyanlıktan başka din tanımamasıdır.<sup>38</sup>

Kilisenin anlayışına göre, Hristiyanlığın dışındakiler, Eski Ahit peygamberlerinin şiddetle reddettikleri dinler gibi kaba ve ilkeldir. Uzun bir süre Avrupa medeniyeti ve Hristiyan dünyası kendisine mensup olanların dışında kalanları yokmuş gibi farz etti.<sup>39</sup> Hristiyanlar, fetret insanların ahiretteki konumunu XV. yy.’dan itibaren coğrafi keşifler sonucu dünyanın sadece Akdeniz çevresinden ibaret olmadığını anlamalarıyla tartışmaya başlamışlardır.<sup>40</sup>

Oysa Müslümanlar, ilk zamanlardan itibaren başka din mensuplarını tanımışlar, onlarla diyaloga girmişlerdir. Kalamcılar, İslam mezhepleri yanında başka dinleri ve felsefî doktrinleri de anlatan “*el-Milel ve’n-Nihal*” kitaplarını kaleme almışlardır.<sup>41</sup> Yine, Birunî, Dinler Tarihi alanında eserler yazmış ve bir dini diğeriyle mukayese ederken, bunu ancak ilmî mukayese mahiyetinde yapmıştır.<sup>42</sup>

<sup>38</sup> Adam, *a.g.e.*, 193.

<sup>39</sup> Watt, William Montgomery, *Modern Dünyada İslam Vahyi*, çev. Mehmet S. Aydın, Ankara 1982, s. 18.

<sup>40</sup> Adam, *a.g.e.*, 194.

<sup>41</sup> Bunların en önemlisi, Şehristânî’ye aittir. eş-Şehristânî, Ebu’l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm, *el-Milel ve’n-Nihal*, I-II, thk. Emir Ali Mehnâ, Ali Hasen Fâur, Beyrut 1415/1995. Bir diğeri Zahirî âlim İbn Hazm’a aittir: İbn Hazm, Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî, *Kitâbu’l-Fasl fi’l-Milel ve’l-Ehvâi ve’n-Nihal*, I-IV, Matbaatü’t-Temeddün, Kahire 1321.

Fahreddin er-Râzî’nin “Kitâbü’l-Milel ve’n-Nihal” adlı bir eseri olup bunun “İtikâdâtü firakî’l-müslimîn ve’l-müşrikîn” adıyla neşredilen kitab olduğu belirtilmektedir. trc. İçin bkz. er-Râzî, Fahreddîn, “İtikâdâtü Fırakî’l-Müslimîn ve’l-Müşrikîn”, trc. Faruk SANCAR, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, IX/2 (2009), ss. 235-274.

<sup>42</sup> Barthold, W., *İslâm Medeniyeti Tarihi*, trc. ve nşr. M. Fuad Köprülü, Kanaat Kitabevi, İst. 1940, 95.

### 3.2.2. Dezenformasyon ve İtham

Ortaçağ boyunca Müslüman âlimlerin Hıristiyanlığı Hıristiyan kelamcılarının İslâm hakkındaki bilgilerinden daha ilmî olarak ve daha geniş malumatla bildikleri gözlenir. Yüzyıllar boyu Hıristiyanlar özellikle Katolikler, “Müslümanlar hakkında yanlış imajlara sahip olarak Müslümanlara ön yargılarla yaklaşırken, Müslümanlar birlikte, komşular olarak yaşadıkları insanları ve onların inançlarını ilmî olarak değerlendirme ve siyasî olarak tanıma yolunu seçmişlerdir. Günümüzde ise, Hıristiyanlar, İslam dünyasını çok daha iyi tanımakta, ancak kültürel hegemonya oluşturmak istediklerinden Müslümanları tanımazdan gelmekte ya da İslam ve Müslümanlarla ilgili yanlış bir imaj uyandırmaya çalışmakta ve bunun için enformatik üstünlüklerini kullanmaktadırlar. Vatikan, misyoner faaliyetleri için yüzyıllardır İslam ve Müslümanlar hakkında sistemli biçimde bilgi toplamaktadır. Kurumsal düzeyde yürütülen bu çaba, aynı zamanda şarkiyat araştırmaları ve batılı ülkelerin istihbarat çalışmaları ile de desteklenmektedir. Dolayısıyla oryantalistlerin ve misyonerlerin son derece sistemli ve kapsamlı çalışmalarına rağmen İslam ve Müslümanlar hakkındaki olumsuz yargıları, bilgisizlikten kaynaklanan bir önyargıdan ibaret değildir. Aksine, bilinçli ve sistemli bir saptırmaca misyonunun tezahürlerindedir. İslam hakkındaki oluşturulan bu bilgi kirliliği, ön yargılar ve haksız ithamlar, Katolik kilisesinin sistemli ve doktriner bir şekilde yürüttüğü Dinlerarası Diyalog faaliyetinin insanî bir faaliyet olmadığı kuşkusunu doğurmaktadır. Diğer yandan bunun tarihsel önyargılardan kaynaklandığı kabul edilirse, ortaya yüzyıllardır yakından tanıdığınız inanç ve kültüre ilişkin önyargıların terk etmemekte ısrarcılık gibi bir durum söz konusu olacaktır. Böyle bir durumda da demokrasi kültüründen, barış ve tesanüt ortamından bahsedilemez.

### 3.2.3. Empati Eksikliği

Burada altını çizelim ki, İslâm, insan hakları için ahlakî bir temel ve güvence; bireyin kendini hakkı ihlal edilen kimsenin yerine

koymak suretiyle (empati) bizzat kendine karşı vicdanî yaptırım uygulamasını sağlamaktadır. Bu yaptırım, Hıristiyanlıktaki günah itirafının aksine kişi vicdanıyla yalın biçimde yüzleşirken, tövbenin pişmanlık ve günahı terk etme azmi yanında ikinci bir gereği olan keffaret ve ötekine verdiği zararı telafiyle tezahür eder.

### 3.2.4. Kendini İfade Edememe

Din, kültür ve gelenek alanındaki esaslı farklılıklarına karşın toplum düzeninin tesisi, öncelikle bireylerin ve toplulukların birbirini tanımaya, anlamaya çalışmalarını gerektirir. Bu çabanın sonuç vermesi, karşısındakine kendini ifade etme fırsatı vermek, onu dinlemek kadar kendini iyi ifade edebilmeye bağlıdır.

Kendini iyi ifade edebilmek ve anlaşılabilirlik, kanaatimizce, şu iki olguyla yakından ilişkilidir:

- Bilgi ve kültür düzeyi. Bilgi ve kültür düzeyi ne derece yüksekse kişi kendini; inanç evrenini; bilgi, fikir ve kavram dağarcığını; değerler dizisini o kadar iyi ifade edebilir. Kendini ifade edememek ve anlaşılammamak, yanlış anlaşılma, küçük çocuklarda görüldüğü üzere, gerilim ve kızgınlığa neden olur.

- Aslında bir madalyonun iki yüzü gibi olan üstünlük ve aşağılık komplekslerinden kurtulmak.

Üstünlük kompleksi, muhatap hakkında dolaylı bir ön-yargı ve iletişim önündeki büyük bir engeldir. Bu kompleksi taşıyanlar, muhataplarının fikirlerini dinlemeye değer görmez; o fikirlerin yanlış, değilse önemsiz olduğunu düşünürler. Bu olgu muhatapta kendini ifade etme noktasında kaygıya, telaşa ve giderek öfkeye, sonunda muhatabını gizliden hakir görmeye yol açar. Buradan hareketle, eğitimin; değerler bilgisinin, ahlakın ve kültür düzeyinin yükseltilmesinin iletişim sorunlarının çözümünde esaslı bir öneme sahip olduğunu söyleyebiliriz.

### 3.3. Evrenselcilik Yanılgısı

Belli bir kültürü evrensel olarak tanımlama, o kültürün sadece taklit edilebileceğini ama asla aşılamayacağını ima eder. Bu bakımdan, Batının kendi kültür mirası içinde gelişmiş belli bir insan ve toplum anlayışı, insan hakları öğretisi, değerler dizisi, hukuk ve siyaset sistemi için kullandığı 'evrensellik' vasfı, dışlayıcılığın öteki adıdır. Çünkü 'evrensellik', 'tarihin sonu' gibi kavramlar, insanların tarihin sonunu getiren iyilerle, bu sona direnen kötüler şeklinde kategorik bir ayrımını içermektedir.<sup>43</sup> Böylesi kavramsallaştırmalar, Batı düşüncesinin 'ötekine' reddiyeci bir yaklaşıma dayalı, dualist, tartışmacı yapısının ürünüdür.

#### 3.3.1. Dışlayıcılık

Günümüz batı medeniyeti içinde evrensellik değil, dışlayıcılık ve evrensel tahakküm söz konusudur. Batılı tahakküm, *evrensellik* ve *tarihin sonu* iddialarıyla meşrulaştırılmaktadır.

'tarihin sonu' gibi, tüm zamanların en iddialı meydan okuyuşu, bugünden kıyamete kadar insanların geleceğini öngörmek ve insanlık tarihinin evrim ve çevrimlerinin bugünün ötesine geçemeyeceğini iddia etmek demektir.

Evrensellik iddiası, siyasi ve hukuki alanlara taşan kültürel hegemonyanın bir biçimidir ki, bu evrensellığe çelişik bir yapıdadır. Çünkü evrensellik, hegemonik bir ilişkiler ağıyla değil diyalojik ilişkilerle; sadece empoze ile değil farklı kültür ve medeniyetlerin katkılarına da açık bir iletişimle gerçekleşebilir.

Aslında, evrensellik iddiasının gerçekliği ve geçerliliği çoğu zaman, iddia sahiplerinin temsil etmeyi başardıkları grupların genişliğini aşamaz. O, aslında paradoksal biçimde, fiilen belli din, kültür ve geleneklerin dışına çıkmaktan ibarettir. Acaba, eğitim ve

---

<sup>43</sup> Davutoğlu, Ahmet, "İnsan Hakları Kavramının Zihniyet Boyutu ve Siyasî Kullanımı", *Yeni Türkiye*, S. 18, Ank. 1997, s. 153.

sosyalleşme sürecinden geçen bir varlık olarak insanın içinde doğup yetiştiği toplumun inanç, kültür ve geleneklerinin büsbütün dışına çıkması mümkün müdür? Mümkün olduğu düşünüldüğünde bile, kültürler üstü, gelenekler arası belli bir yer mi vardır, bu kimler tarafından nasıl belirlenebilir?

Bunun bariz bir örneği, bazı toplulukların insan hakları alanından dışlanmasıdır. Örneğin, 1789 tarihli “*İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi*”nin ilan edildiği bir ülkede Batı ülkesinde Müslümanların dinî pratik içinde yer alan örtünme tercihine karşı çıkanlar, insan haklarının evrensel ve genel niteliğine vurgu yaparak, kültürel, dinsel özelliklerin ifadesini insan hakları kavramının dışında tutarlar. Aynı argüman, Alman bir düşünür tarafından Yahudilere karşı ileri sürülmüştü. Buna göre Yahudiler, Yahudi hususiyetlerine sarıldıkları için, genel bireylerle aynı haklara sahip olamazdı.<sup>44</sup>

### 3.3.2. Çatışmacı Siyaset Anlayışı

Bugün Batı Medeniyetinin evrensellik iddiası, siyasi ve hukuki alanlara taşan kültürel hegemonyanın bir biçimidir ki, bu evrenselliğe çelişik bir yapıdadır. Çünkü evrensellik, hegemonik bir ilişkiler ağıyla değil diyalojik ilişkilerle; sadece empoze ile değil farklı kültür ve medeniyetlerin katkılarına da açık bir iletişimle gerçekleşebilir. Her medeniyetin ardında belli toplumların diğerleriyle belli bir karşılaşması ve kültürlerin kaynaşması vardır. Esasında, “*medeniyetler çatışması*” fikri de tek yönlü ve eksik bir tezdur. Çatışma, aslında kendisiyle de bir hesaplaşma demektir. Akıl, vicdan ve dinî ilkelerin bu konudaki kılavuzluğu, çatışmayı yükseltmek değil, toplumların kendisiyle hesaplaşmasını makul bir yöne kanalize etmektir.

Çatışma inanç sisteminde biz’e biçilen rol ve ‘öteki’ne yüklenen anlamla ilgilidir. İslam kendini muhatabıyla tanımlayan ya da ötekinin salt varlığından endişe eden, vehmî düşmanla kendi varlığına meşruiyet kazandıran bir inanç değildir. O, kendinde

<sup>44</sup> Akçam, Taner, *İşkenceyi Durdurun! İnsan Hakları ve Marksizm*, İst. 1991, s. 41.

bizatihi bir hakikate sahiptir. Onun hayata geçirmek istediği değerler ve gerçekleştirmeyi amaçladıkları, 'öteki'ne bağlı değildir. O, 'öteki'nin zıddı ve 'öteki'ne karşı değildir; 'öteki' olmadan da vardır ve öteki ile de var olabilir. O, ötekine göre değişmez, sabiteleri ve değişimleri özünden gelir.

Kültürler arası çatışmalar; aslında kültür alış verişi, kendi yalın gerçeğiyle yüzleşme, aynı olanı (kendi) ve farklı (öteki) perspektiften görme imkânı demektir.

İslam'da hikmet arayışı, kültürel karşılaşmaları olumlu değerlendirmeyi sağlamıştır. VIII. Yüzyıldan itibaren Hristiyanlar bilhassa Nasturîler, siyasi iradenin teşvikleriyle Grekçe, Farsça ve Hintçe'den yaptıkları çevirilerle İslam medeniyetinin gelişmesine de katkıda bulunmuşlardır.

### 3.4. İslam'ı Belli Bir Kültürle Çerçeveleme

İslâm, bir "medeniyet dini"<sup>45</sup> olduğundan sosyal gerçekliği görmezden gelmez. Bu nedenle, kendini taşıyan belli bir kültürü evrensel olarak dayatmaz. Bu açıdan, Emin el-Hulî'nin tefsir yöntemi olarak önerdiği İslam'ı Arap kültürünün aracı yapan yaklaşım son derece dikkat çekicidir. Bu aslında sık karşılaşılan bir sapmadır. Oysa İslam, her kültürün içinde var olan dinamizmi, iyi yönde gelişmesi için inanç ve ahlâk ilkeleri ile kanalize eder. Dahası, mahalli kültürlerin belli şartlar altında otonomisini korur ve her türlü kültürel tahakkümü önler.

Mahalli kültürleri yok etme yerine İslâm'a aykırı olmayan çeşitli kültürel unsurları kendi bakış açısı ile birleştirir ya da onların

---

<sup>45</sup> Medeniyet dini demek bir medeniyete ait din, o medeniyetin ürettiği ve geliştirdiği din demek değildir. Kastedilen, dinin, yeryüzünü imar edecek olan insan için gelmiş olması, insanın manevî ve medenî tabiatına uygun olmasıdır. Öyle ki dinin farklı boyutları ihmal edilmediği takdirde, İslam, insanı bir medenî hayata ve bir yüksek medeniyet inşa etmeye götürür.

başkasına zarar vermemek kaydıyla varlığını sürdürmelerine imkân sağlar.<sup>46</sup>

Osmanlılar din birliği veya dil birliği siyaseti gütmemişler; asimilasyon yerine tebliğ ve modellik esasını benimsemişlerdir. Ele geçirdikleri topraklarda yaşayan, özellikle Hristiyan cemaati ve onların gelenek ve göreneklerine sahip çıktılar, korumaları altına aldılar ve onları yönetime katılmaya çağırdılar; sadece dini sebeplerle dışlamadılar.<sup>47</sup> Örneğin, uzun süre Müslüman egemenliğinde kalmasına rağmen Hindistan, genelin inancını oluşturan Hindu kimliğinden soyutlanmamıştır. Ancak, İngiliz sömürgesi olduktan sonra orada İngilizce yaygınlaşmıştır.

#### 4. Kuvve-i Gadabiyeyi Öne Çıkarma: Şiddet

Şiddet, bireyler arasındaki iletişim ve toplumsal düzen için en önemli tehdittir. İnsanı şiddete yönelten kuvve-i gadabiyeye (öfke potansiyeli), aslında onun varlık ve onurunu koruması; kendini fizikî veya manevî saldırılara karşı savunması için gerekli bir yetenektir. Ancak kuvve-i gadabiyeye, akıl ve vicdan ile yönetilmeli; hilm, insaf ve merhamet ile dengelenmeli, ahlakî değerlerle sınırlanmalıdır. Dinin insan ilişkileri konusundaki temel bir rolü de kuvve-i gadabiyeyi diğer insanî haslet ve değerlerle dengelemektir.

Barış, hoşgörü, merhamet gibi kavramları öne çıkartan Kur'an açısından Müslüman, nefsi müdafaa dışında şiddete yönelemez. Neml suresi, 18. ayet, bu konuyla ilgili çarpıcı bir ilkeye işaret etmektedir. Surede anlatıldığı üzere, Süleyman Peygamber (a.s.), büyük bir orduyla bir vadiden geçmektedir. Karıncaların bulunduğu vadiye geldiğinde, bir karınca şöyle der:

<sup>46</sup> Bkz. Şâtübî, Ebu İshak İbrahim b. Musa, *el-Muvâfakât Fî Usûli's-Şerî'a*, çev. Mehmet Erdoğan, İst. 1990, II, 307.

<sup>47</sup> Altındal, "Genel Olarak Çeşitli Dinlerde Hoşgörü...", 27.

*"...Ey karıncalar! Yuvalarınıza girin; Süleyman ve ordusu farkına varmadan sizi ezmesin!..."<sup>48</sup>*

Ayette 'farkına varmadan' ifadesi, büyük bir ordu halinde de olsa müminlerin bilerek karıncalara dahi zarar vermeyeceklerine işaret etmektedir. Bu anlayış, kültürümüzde 'karıncayı bile incitmemek' şeklinde deyimleşmiştir. Dolayısıyla, Kur'an'ın hedeflediği bilinç çerçevesi açısından masum insanlara zarar vermek düşünülemez bile...

Kur'an'da bir insana yönelik cinayet, masum ve mazlum bir bireydeki "insanîyet"i, onun kişiliğinde "insanlık değeri"ni inkârı demektir. Bu açıdan bir insana yönelik cinayet, bütün insanlığa yönelmiş gibi addedilir:

*"Kim, bir cana veya yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya karşılık olmaksızın (haksız yere) bir cana kıyarsa bütün insanları öldürmüş gibi olur."<sup>49</sup>*

Peygamberler, bireyleri akıl, ilim ve hikmet üzerine kurulu bir sorumluluk bilinciyle değiştirmeye çalışırken, ilahî direktiflere aykırı gelenek ve yasalara itaat etmemişler, ama şiddete de başvurmamışlardır. Çünkü savaş, koşulları oluştuğunda, en son başvurulacak bir savunma biçimidir. Temeli güç ve şiddete dayalı bir düşünce ya da değişim, hukuk, adalet ve insaf getirmeyecektir.

İslâm, açısından asl'olan, insanlar arasında güven, duygudaşlık, yardımlaşma ve hayrın yayılmasını sağlayan barıştır. Kur'an'a göre istisnai bir durum olan savaşın gerekçesi zulme uğramak,<sup>50</sup> gayesi ise zalim ve saldırganlara karşı koymaktır; bu çizginin ötesine geçen saldırı ise zulüm ve günahtır.<sup>51</sup> Bu açıklamalardan İslâm açısından terörün her türünün yasak olduğu sonucuna da kolaylıkla varılabilir. Çünkü, terörün masum insanları tehdit eden, korku ve

<sup>48</sup> Neml, 27/18.

<sup>49</sup> Mâide, 5/32.

<sup>50</sup> Hacc; 39; Nisâ, 4/75. Ayrıca bk. Enfâl, 6/72.

<sup>51</sup> Bakara, 2/190, 193. Ayrıca bk. 2/246.

dehşete düşüren özelliği, yukarda geçtiği üzere insanları korkutmayı bir hak ihlali sayan öğretiyile bağdaşmamaktadır. Bunun yanında, savaşın da bir hukuku varken, terörün hukuku olmaz. Makyavel'in felsefesinin aksine, hukuksuz başlayan bir hareket, adalet getirmez.

#### 4.1. Kışkırtıcı Dil

Hoşgörü ortamı, bunu önleyeceği gibi, inanç farklılıklarını, insanlığın ortak mirasını zenginleştiren yol ve yaklaşımlara dönüştürür. Kur'an, insanın bu özelliğinden hareketle 'öteki'nin kutsalına dil uzatmayı da yasaklamaktadır:

*"Onların, Allah'ı bırakıp tapındıklarına sövmeyin, sonra onlar da haddi aşarak, bilgisizce Allah'a söverler..."<sup>52</sup>*

Kur'an'ın indiği toplumda putatapıcılar, her şeyin yaratıcısının Allah olduğunu kabul ediyorlardı. Ancak Müslümanların putlarla alay etmeleri, onların da Allah hakkında kötü ifadeler kullanmalarına neden olabilirdi. Bu nedenle yukarıdaki ayette, onların inançlarını eleştirirken, onların kutsal değerlerine hakaret etmekten kaçınmayı öğütlemektedir. "Hz. Peygamber'in (s.a.) Ashabı gayrimüslimlerin tapındıkları şeylere, liderlerine ve akidelerine karşı kötü dil kullanmaktan kaçınmaları için uyarılmaktadır. Onlarla tartışmaya girdiklerinde uygun sınırlar içinde kalmaları ve müslim olmayanların gerçekten daha çok uzaklaşmamaları için kutsal nesne ve kişilerini kötülememeleri tavsiye olunmaktadır."<sup>53</sup> Müslümanlar, gayr-i Müslimlerle itikadî konularda da en güzel biçimde tartışmalıdır;"(Ey Resul'üm!) Rabb'inin yoluna hikmetle ve güzel öğütle çağır! Ve onlarla en güzel şekilde mücadele et.." <sup>54</sup> Tartışmada, seviyeli bir dil kullanılmalı;

<sup>52</sup> En'am 6/108. Ayet, putlara dil uzatılması halinde, putperestlerin de aslında 'Yüce Tanrı' olarak kabul ettikleri halde (bk. Zümer 39/3) Allah'a dil uzatabileceklerini hatırlatarak, onları böyle bir yanlışa neden olmaktan kaçınma inceliğini öğütlemektedir.

<sup>53</sup> Mevdudi, Ebu'l-Alâ, *Tefhîmu'l-Kur'an*,

<sup>54</sup> Nahl 16/125. Ayrıca bk. Ankebut 29/46.

cahilce sataşmalar karşısında onlardan yüz çevirmeli, cahilce davranmamalıdır.<sup>55</sup>

#### 4.2. Toplum Psikolojisiyle Hareket Etme: Özgürlükten Kaçış

Toplumda patlak veren şiddet ve çatışma olgusu, gerek bireylere gerekse toplumun çeşitli birikim ve zenginliklerine büyük zarar vermektedir. Ayrıca bu tür olaylar, uzun süre derin yaralar, kaygılar ve kuşukular oluşturmakta; birlik ve dayanışmanın geleceğini de olumsuz etkilemektedir. Bu tür olaylar, kontrol edilemez bir hal alması, bilgi ve bilinç düzeyi gelişmemiş insanların sürü psikolojisiyle hareket etmesi neticesinde patlak vermektedir. Bu tür hareketlerde birey, âdeta yaptıklarının karşılığı/sorumluluğu olmayacakmış gibi hissetmektedir. Oysa insan, düşünebilen, doğruyu-yanlıştan, iyiyi-kötüden, sevabı-günahtan ayırt edebilen, inanç ve davranışlarını özgürce belirleyebilen bir varlıktır. Kısaca o, özgür, öznel ve özerk; içinde yaşadığı doğal ve toplumsal çevreyi etkileme ve değiştirme imkânına sahip bir canlıdır. Bu özellikleriyle o, gerek yaratıcıya gerekse sosyal veya tabîi çevreye karşı olsun *birey olarak* sorumludur.

Kur'an'ın vurguladığı bireysel sorumluluk, özgürlükten kaçışın tam karşısındadır. Bu bakımdan, dogmatik, otoriteye bağımlı, ön kabullerle hareket eden, bir bilgiyi ya da fikri cahilce reddeden ya da benimseyen insan tipi, İslam'ın mesajını anlayamamanın sonucudur. Bireyin bir kitle hareketine ya da kitle lider(ler)ine iradesini teslim etmesi ve cemaat içinde benliğini kaybetmesi, onun sorumluluğunu kaldırmaz. Saptıranlar, insanların iradesini emirlerinde kullananlar gibi, onlara iradelerini teslim edenler de sorumlu olup<sup>56</sup> güçsüz ve nüfuz etkisinde (müstaz'af) kalma, bu konuda geçerli bir özür değildir.<sup>57</sup> Başkalarının nüfuzu ve yönlendirmesi ile hareket eden birey, her şeyden önce aklını ve vicdanını kullanmadığı için sorumludur. Ayrıca, yönlendirme ve şartlandırma sonucu yaptığı

<sup>55</sup> el-A'raf 7/199.

<sup>56</sup> Arâf, 7/172-173.

<sup>57</sup> Sebe, 34/31-33; Mü'min, 40/47-48; Ankebût, 29/12-13; Arâf, 7/38-39; Nahl, 16/25; Ahzâb, 33/67-68.

fiillerin de sorumluluğunu üstlenir ve ahirette karşılığını görür. Dolayısıyla İslam, taklit yerine tahkiki, iddia yerine delili, zan yerine ilmi öne çıkarır; ruhbana bağlanma yerine burhana dayanmayı emreder.

## SONUÇ

Farklılıklarla birlikte bir arada yaşama kültürü, dünyanın küresel bir köy hâline gelmiş olduğu günümüzde daha da önemli hâle gelmiştir. Barış, adalet, iyilik ve tesanüt gibi değerlere bağlı olarak farklı inanç, kültür ve yaşam tarzlarına sahip bireylerin ve toplulukların birlikte yaşamaları önündeki sorunların ele alınması da bu nedenle oldukça önemlidir.

Barış kültürünün önündeki sorunların başında, insanın değerini göz ardı eden, bireyi nesneleştiren bir bakış açısı gelir. Bu bakış açısı, aslında, toplum olma bilincini de zayıflatır, toplumu oluşturan farklı toplulukları dışlamaya, ötekileştirmeye yol açar. Toplum olma bilinci zayıflayan, zaman ve mekâna ruh veren tarih bilincinden yoksun olan bir insan nüfusunun bir arada yaşaması olanaksızdır.

İnsanın değerini göz ardı eden bir tutum, haklar ve özgürlükler konusunda bilinçsizdir. Bu bilinçsizlik iki şekilde karşımıza çıkar:

İlkinde birey, başkalarının hak ve özgürlüklerine riayet etmez. Bu da toplumda çeşitli bunalımların ortaya çıkmasına neden olur. İkincisinde birey, hak ve özgürlüklerini bilinçli biçimde kullanmaz; kâmil anlamda medenî bir yaşam tarzı ortaya koyamaz.

Oysa İslâm, Allah adına hareket etmeyi; başkalarının vicdanı, itikadı, ibadeti üzerinde tahakküm veya müdahaleyi onaylamaz. Çünkü dindarlığın göstermelik bir eylemden ibaret olmaması, dinin taşıyıcısı olduğu epistemik, etik ve estetik doğrular, iyilikler ve güzelliklerin bir nüvesi olabilmesi için akıl, vicdan ve duygular

üzerinde yükselmesi gerekir. Başka bir ifadeyle iman ve dindarlık, insanın bireysel sorumluluğuyla temellenmeli, bireyin akıl ve iradesine dayalı olmalıdır.

İslam, dindarlığı bir değer olarak kabul ettiğinden başlangıcından itibaren din hürriyetini sübjektif ve objektif boyutlarıyla tanımış, bir ilke olarak din hürriyetinin sosyal alana çoğulculuk olarak yansımaları kabul etmiştir. İslam, farklı kültür ve geleneklerle karşılaşmaktan çekinmez, bilakis onları dışlamak ve önyargıyla mahkûm etmek yerine açıklık ve hoşgörü ilkesini benimser. Din hürriyetinin ilk koşulu, farklı olanı tanımak; onun farklı olduğunu ve farklılığıyla birlikte var olma hakkını kabul etmektir.

Batıda ise, din hürriyeti, modern bir kavram olarak, aslında, düşünce ve ifade özgürlüğü denen şeyin evrimiyle ortaya çıkmıştır. Batı'da din hürriyeti fikrinin gelişiminde, çeşitli olgular dikkat çekmektedir:

- Batı'da örneğin otuz yıl savaşları gibi mezhep farklılığından kaynaklanan şiddetli mücadeleler yaşanmış, bu acı tecrübeler bir önlem olarak önce sekülerlik ve sekülercilik baş göstermiştir.

- Ardından sekülerlik gerilemiş ve din olduğu gibi tanımlanabilmiştir. Bu süreçlerden sonra, II. Dünya savaşının ardından gelişmiştir. Din özgürlüğü, iç politikada kilisenin etkilerini kaldırmak, dış politikada ise zayıf hükümetlerin parçalanması için bir müdahale gerekçesi olarak kullanılmıştır.

Ayrıca, Batı'da diğer milletlere din özgürlüğünü tanımaları da bir taviz şeklindedir. Sömürgecilik döneminde Müslüman, Hindu ve Budist çoğunluğu yönetmek durumunda olmalarının sonucu politik bir zorunluluktu.

Din hürriyeti, Batı'da yaşanan mezhep savaşları, dine karşı verilen mücadeleler, evrimci görüşlerin, sekülerlik ve sekülerciliğin baş gösterip ve gerilemesi, ardından dinin yeniden olduğu gibi

tanımlanabilmesi gibi süreçlerden sonra II. Dünya savaşının ardından gelişmiştir.

Din hürriyetin tesisi için farklı olanı farklılığıyla tanımak gerekir. Yok saymak ve yanlış tanımlamak, baskı ve haksızlığın en soğuk yüzüdür. Geçmiş zamanlara bakıldığında, Müslümanların Hristiyanları onların İslâm hakkındaki bilgilerinden daha ilmî olarak ve daha geniş malumatla bildikleri gözlenir. Günümüzde ise, Hristiyanlar, İslam dünyasını çok daha iyi tanımakta, ancak kültürel hegemonya oluşturmak istediklerinden Müslümanları tanımazdan gelmekte ya da İslam ve Müslümanlarla ilgili yanlış bir imaj uyandırmaya çalışmakta ve bunun için enformatik üstünlüklerini kullanmaktadırlar.

Müslümanlar, evrensellik iddiasıyla ötekine kendi inanç ve kültürlerini dayatmamışlar; çoğulculuğu sosyal bir esas olarak kabul etmişlerdir. Uzun asırlar boyunca Müslümanların yönetiminde kalmış, hatta Ortadoğu ve kuzey Afrika gibi Müslüman nüfusun sürekli hâkim unsur olduğu bölgelerde bile farklı din ve geleneklere mensup grupların kendi inanç, mezhep ve cemaat yapılarını muhafaza ediyor olması, Müslümanların barış ve din hürriyetine ne denli önem verdiklerini gösterir. Örneğin, dört asır Müslüman hâkimiyetinde kalan Endülüs kentleri İslamî değerler yönünde bir gelişim yaşamış ve çok kültürlülüğün Avrupa'daki ilk örneğini oluşturmuşken, buraların Hristiyanlarca alınmasından sonra tabii süreç içinde kültürel etkileşim ve evrimle değil güç kullanımıyla gerçekleşen tek din ve tek kültür paradigmasına dönüşmüştür. Batı Hristiyanları farklı mezheplerin din özgürlüğü hakkı olup olmadığını tartışırken, İslam ülkelerinde her din ve mezhepten toplulukların, inanç, kültür ve gelenekleriyle var olması İslam Medeniyeti'nin ayırt edici özeliğidir. Bu nedenle, Yahudiler Hristiyanlara karşı Müslüman yönetimini tercih ettikleri gibi Doğu Hristiyanları da onlara kendi dinî pratiklerini uygulamalarına, hususi dogmalarına bağlı kalmalarına izin veren Müslümanların yönetimini, onları ya Katolik

yapan ya da onların kökünü kazıyan Hıristiyan dindaşlarına karşı tercih etmişlerdir.

Tarihte hiçbir din, hâkimiyeti altındaki çeşitli topluluklara dinî konularda müdahaleden kaçınmayı dinî ve hukukî bir gerekliliğe dönüştürmek suretiyle din hürriyetini açık ve kapsamlı bir şekilde İslamiyet kadar tayin ve tesis etmemiştir.

Kur'an'a bakıldığında, bir haksızlık olmadıkça barış ortamının ihlal edilemeyeceğini, özellikle, Din'i referans yaparak mevcut iyilik ve adalet esasına dayalı ilişkilerde değişiklik yapılamayacağını insanın şuur ve vicdanına sunduğu görülecektir.

### KAYNAKÇA

Adam, Baki, "Dinler Arası Diyalog", *Din Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar*, MEB., İst. 2000.

Akçam, Taner, *İşkenceyi Durdurun! İnsan Hakları ve Marksizm*, İst. 1991.

Ardoğan, Recep, "İnsan Haklarının Kavramsal Çerçevesi", *İnsan Hakları Araştırmaları*, III/5 (İstanbul 2006).

....., "Kur'an Açısından Din Özgürlüğünün Temelleri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 21, (2013).

....., *Kur'an ve İnsan Psikolojisi*, İlkadım Yay, İst. 1998.

Aydın, M.Akif, "İslam Hukukunda Gayrimüslimlerin Din ve Vicdan Hürriyeti", *İnsan Hakları*, 2. bs., İst. 1995.

Barthold, W., *İslâm Medeniyeti Tarihi*, trc. ve nşr. M. Fuad Köprülü, Kanaat Kitabevi, İst. 1940.

Başgil, Ali Fuat, *Demokrasi Yolunda*, İst. 1961.

Bostancı, Ahmet, *İslam Kamu Hukukunda Gayr-i Müslimler -Hz. Peygamber Devri Uygulaması Temelinde-*, Basılmamış Doktora Tezi, M.Ü. SBE, İst. 1999.

Davudoğlu, Ahmet, "Uluslararası İlişkiler Açısından Din ve Vicdan Hürriyeti" , *Demokratik Hukuk Devletinde Din ve Vicdan Hürriyeti*, www.ensar.org/sagmenu/1.Oturum\_kitap.htm#b.kuzu

....., "İnsan Hakları Kavramının Zihniyet Boyutu ve Siyasî Kullanımı", *Yeni Türkiye*, S. 18, Ank. 1997.

Ebu Hanife, "el-Fıkhu'l-Ekber", nşr. Recep Ardoğan, *Âmentü Şerhi -İslam İnanç Esasları-*, klm, İst. 2015.

Ebu Ubeyd Kâsım İbn Sellam, *Kitabu'l-Emvâl*, Kahire 1981.

el-Hallâf, Abdulvahhab, *es-Siyasetü's-Şer'iyye ev Nizâmu'd-Devleti'l-İslâmiyye fi's-Şu'ûni'd-Dustûriyyeti ve'l-Hâriciyye*, Kahire 1350.

Hamidullah, Muhammed, *Introduction to Islâm*, İst. trz. (Dersaadet Yayınları).

....., *İslâm Anayasa Hukuku*, nşr. Vecdi Akyüz, İst. 1995.

İbn Hazm, Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî, *Kitâbu'l-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, I-IV, Matbaatü't-Temeddün, Kahire 1321.

el-İsfehanî, Rağıb, *el-Müfredat Fî Ğaribi'l-Kur'ân*, İst. 1986.

İqbal, Allama Muhammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Published By Institute of Islamic Culture, Lahore 1989.

Kâdî Abdulcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, nşr. Dr. Adnan Muhammed Zarzûr, I-II, Kahire 1185.

Kazıcı, Ziya, *Osmanlı Devletinde Dinî Hoşgörü*, Köprü, sy. 65 (Kış 1999), www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=411

Kılıç, Muharrem, “Hukukî Pluralizmin Tarihsel Pratiği –Bir arada Yaşama Tecrübesinin Endülüs Örnekleme-”, *İslamiyat* VII/3 (Ank. 2004).

Köprülü, M. Fuad, “İzahlar ve Düzeltmeler” (Barthold’un *İslâm Medeniyeti Tarihi*, içinde), İst. 1940.

Kuran, Ercüment, “Cezayirli Türkler’in Endülüs Müslümanlarını Kuzey Afrika’ya Nakli ve Neticeleri”, *Endülüs’ten İspanya’ya*, Ank. 1996.

Maududi, Abu’l-A’lâ, *Islamic Law And Constitution*, trans. into Eng. and ed. Khurshid Ahmad, Lahor 1960.

Merginânî, Burhanüddin Ebu’l-Hasan Ali, *el-Hidâye Tercemesi*, trc. A. Meylânî, İst. 1986.

Milne, A. J. M., “The İdea of Human Rights: A Civil Inquiry”, *Human Rights, Problems, Perspectives And Texts*, Edited By F. E. Dowrick, Durham 1979.

Nursî, Said, *Sözler*, Yeni Asya Yayınları, İst. 2013,

Özbilgen, Erol, *Bütün Yönleriyle Osmanlı (Âdâb-ı Osmâniye)*, İz Yay., İst. 2004.

Öztürk, Levent, “Hristiyan Yazarlardan Mârî’ye Göre Müslümanların Hoşgörülü Yönetimine Örnekler” *Sakarya Ü.İ.F.D.*, Sy. 5, Sakarya 2002.

Pickthall, M. Marmaduke, *Tolerance in Islam -An Abridged Version of the 1927 Lecture-*, users.erols.com/gmgm/toleran1/html.intro.

er-Râzî, Fahreddîn, “İtikâdâtı Fırakı’l-Müslimîn ve’l-Müşrikîn”, trc. Faruk SANCAR, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, IX/2 (2009), ss. 235-274.

Sâbık, Seyyid, *Fıkhu’s-Sünne*, Beyrut 1397/1977.

Şâtıbî, Ebu İshak İbrahim b. Musa, *el-Muovâfakât Fî Usûli's-Şerî'a*, çev. Mehmet Erdoğan, İst. 1990.

eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm, *el-Milel ve'n-Nihal*, I-II, thk. Emir Ali Mehnâ, Ali Hasen Fâur, Beyrut 1415/1995.

et-Tabliyye, el-Kutb Muhammed, *el-İslâm ve Hukûku'l-İnsân - Dirâsetun Mukârane-*, yer yok 1404/1984 (Dâru'l-Fikri'lArabî).

Talbî, Mohammed, "Religious Liberty: A Muslim Perspective", *Islamochristiana*, XI, (Roma 1985).

Watt, William Montgomery, *Modern Dünyada İslam Vahyi*, çev. Mehmet S. Aydın, Ankara 1982.

ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah, *el-Keşşâf fî hakâiki't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl*, I-IV, basım yeri yok, ts. (Darü'l-Fikr).



## “İMANIN ŞUBELERİ” RİVÂYETİNİN SENED VE METİN AÇISINDAN ANALİZİ

Musa ÇETİN\*

### Özet

Toplumlar kültürleriyle yaşar. Kültür ise milletlerin örf, adet ve geleneklerini oluşturdukları kavram ve değerler bütünüdür. Bu değerler medeniyetlerin varlık sebebi olduğu gibi ayakta kalmalarının da yegâne teminatıdır. İslam medeniyeti, asırlarca insanlığa hizmet sunmuş; ilim, ahlak, adalet, hayâ gibi değerleriyle güzel hatıralar bırakmıştır. Ancak son birkaç asırdır Batı Medeniyeti'nin maddi üstünlüğüyle bu değerler sekteye uğramıştır. Fakat bugün Batı Medeniyeti'nin beşeri mutlu edememesi karşısında İslam yeniden ümit kaynağı olmaya başlamıştır. İslam'ın en önemli değerlerinden biri olan ve imanın bir şubesi olarak telakki edilen “hayâ”, bu beklentilere katkı sağlayacak bir kavram olarak öne çıkmaktadır. Bu kavram Tarih boyunca, Müslümanların kişilik oluşumunda önemli katkıda bulunmuştur. Makalemizde, hem hayâ kavramı hem de bu kavramın diğer kavramlarla ilgisi incelenecek, ayrıca “hayâ imandandır” hadisi sened ve metin yönüyle tahlil edilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Hayâ, İman, İsnad, Râvî, İmâta.

\*\*\*

---

\* Öğretim Üyesi, Iğdır Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İletişim: Tel; 0506 542 31 54 (0537 220 95 84) e-mail: [musacetin571@hotmail.com](mailto:musacetin571@hotmail.com)

## The Analysis of the Narrative of "The Branches of Faith" in Terms of Sanad and Text

### Abstract

Societies live by their cultures. And the culture are wholes of concepts and values which resembles with their code, traditions and ways. Alongside being the reason behind their exintence, these values are the only guarantee of their welfare. Islamic civilization, served the humanity for centuries; with values like science, ethics, justice, the feeling of blush it has left mankind beautiful memories. But in last few centuries, these values interrupted with the superiority of the western civilization. But today it has begun to be a new source of hope as a result of western civilizations' incapability of providing happiness. Feeling of blush, which has been considered as one of the most important values of Islam and a limb of faith, is an emerging candidate to satisfy these needs. This concept has helped the foundation of muslim personality throughout the history. In our paper, both concept of blush itself and the connection with other concepts will be examined; also the Hadith of "feeling of blush comes from faith" will be analyzed from the aspects of sanad and text.

**Key Words:** Blush, Faith, Isnad, Rawi, İmâta (to resolve grind).

### Giriş

Kur'ân ve sünnet İslam'ın iki ana esası olarak Müslümanların daima müracaat kaynağı olmaya devam etmiştir. Sünnetin sözlü şekli olan hadîs, Kur'ân'ı anlamada önemli bir işlev eda ederken peygambere aidiyetindeki güvenilirliği de ayrı bir değer taşımaktadır. Bu da hadîslerin mevcut veriler çerçevesinde sened ve metin yönünden tahlil, tenkîd ve kritiğinin yapılarak güvenilirliğinin tespitini gerekli kılmaktadır. Bu bağlamda bir hadîs için metin ne kadar önemli ise onu taşıyan sened de bir o kadar önemlidir. Nasıl ki senedin zayıflığı metnin içeriğini negatif yönde etkiliyorsa senedin güvenilirliği ve metnin ayetlerle ve sahîh sünnetle örtüşmesi de metnin içeriğini pozitif yönde etkilemektedir. Sika râvilerin

oluşturduğu muttasıl bir sened ve metni destekleyen bir ayet o hadîsin Hz. Peygamber (s)'e aidiyetini güçlendirmektedir.

Temel hadîs kaynaklarında farklı isnâdlarla nakledilen “hayâ” hadîsinin sened ve metin açısından incelenmesi, hadîsin muhtevasının Müslümanların davranışlarına nasıl yansımaları gerektiği hususu makalenin yazılış nedenini oluşturan asıl faktördür.

### I. Hayâ Kavramının Tahlili

Hayâ kelimesi, “İman’ın şubeleri” hadisinde önemli bir tema teşkil etmektedir. Bu nedenle onun kavramsal tahliline öncelik verildi. Hayâ “حَيِّ” fiilinin mastarı olup nefsin çirkin davranışlardan ötürü daralması ve bunun neticesinde de onları terk etmesi anlamına gelmektedir.<sup>1</sup> Bu kelime bu mânâsıyla Kur’ân’ı Kerîm’de daha çok istif’âl bâbındaki türevleriyle geçmekte ve edepli olmak, nezâketten kaynaklanan utanma duygusu, hakkı beyân etmekten çekinmemek gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Meselâ Kasas sûresinin “*Derken, o iki kadından biri hayâ ile yürüyerek ona doğru geldi*”<sup>2</sup> âyetinde edepli olmak mânâsında; Ahzâb sûresinin “*Yemeği yediğinizde hemen dağılın, sohbeta dalmayın. Çünkü bu hareketiniz Peygamber’i üzmemekte, fakat o (size bunu söylemekten) hayâ etmektedir*”<sup>3</sup> âyetinde nezâketten kaynaklanan utanma duygusu mânâsında; yine Ahzâb sûresinin “*Allah, hakkı söylemekten hayâ etmez*”<sup>4</sup> âyetinde hakkı beyân etmekten çekinmemek mânâsında kullanılmıştır. Kezâ Bakara sûresinin “*Şüphesiz Allah sivrisine ve onun da ötesinde bir varlığı misal getirmekten çekinmez*”<sup>5</sup> âyetinde yine hakkı açıklamaktan çekinmemek mânâsında kullanılmıştır.<sup>6</sup> İffet kelimesi de mânâ olarak hayâ kelimesine

<sup>1</sup> el-Cevherî, İsmâil b. Hammâd, *es-Sihâh*, Dâru’l-İlm li’l-Melâyi’n, Beyrut, 1984, VI, 2324-2325; el-İsfehânî, er-Râğib, *el-Müfredât fi Çarîbi’l-Kur’ân*, Mektebetu Mustafa el-Bâzî, ysz., tsz., I, 184; ez-Zebidî, Muhammed Murtaza el-Hüseynî, *Tâcu’l-Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs*, Matbaatu Hükûmeti’l-Kuveyt, Kuveyt, 1965, XXXVII, 512.

<sup>2</sup> Kasas, 28/25.

<sup>3</sup> Ahzab, 33/53.

<sup>4</sup> Ahzab, 33/53.

<sup>5</sup> Bakara, 2/26.

<sup>6</sup> el-İsfehânî, *el-Müfredât*, I, 184.

yakındır ve “*haram olan şeylerden uzak durmak*” mânâsına gelir.<sup>7</sup> Nûr sûresinin “*Evlenme imkânını bulamayanlar ise; Allah, lütfu ile kendilerini varlıklı kılıncaya kadar iffetlerini korusunlar*”<sup>8</sup> âyetinde hayâ kelimesiyle yakın anlamda kullanılmıştır. Bazı kaynaklarda hayânın zıttı olarak “*البِدَاءُ*” kelimesi zikredilmektedir,<sup>9</sup> bu da *çirkinlik*, *kötülük* gibi manalara gelip “*الفَحْشَاءُ*” kelimesi ile eş anlamlıdır. “*البِدَاءُ*” kelimesi veya türevleri Kur’ân’da geçmemekle birlikte “*الفَحْشَاءُ*” kelimesi; birtakım çirkinlik, aşırılık ve kötülükleri nitelemek üzere pek çok ayette geçmektedir. Mesela En’âm suresinin “*kötülüklerin açığına da gizlisine de yaklaşmayın*”<sup>10</sup> ayetinde bu manada kullanılmıştır.

Hayâ kelimesi hadîslerde de farklı biçimlerde geçmektedir. Hayânın bütünüyle hayır olduğu,<sup>11</sup> hayânın sadece iyilik getirdiği<sup>12</sup> ve hayânın peygamberlerin sünnetlerinden olduğu<sup>13</sup> vurgulanmıştır. Bilhassa hayânın imandan bir şube olduğunu ifade eden “*Hayâ imandan bir şubedir*”<sup>14</sup> hadîsi adeta bir özdeyiş haline gelmiştir. İbn Esîr bu hadisi şöyle yorumlamaktadır: “*Hayâ imandandır*” hadisinde, fitrî bir duygu olan hayâ, kesbî bir amel olan imandan bir parça kılındı; çünkü hayâ sahibi, hayâsından ötürü günahlardan uzaklaşır. Bu kişide takıyye yoksa, hayâ, günah ile o kişi arasında o kişiyi günahattan alıkoyan bir iman gibi olur. Çünkü iman; Allah’ın emirlerine imtisal ve yasakladıklarından da uzaklaşmak olarak iki kısma ayrılır. Allah’ın yasakladıklarından uzak durmak ancak hayâ

<sup>7</sup> el-İsfehânî, *el-Müfredât*, II, 440-441; ez-Zebidî, *Tâcu’l-Arûs*, XXIV, 172.

<sup>8</sup> Nûr, 24/33.

<sup>9</sup> el-Mubârekfûrî, Muhammed b. Abdîrahim *Tuhfetu’l-Ahvazîbi-Şerhi Câmi’i’t-Tirmizî, Dâru’l-Fikr, Kâhire*, 1964, VI, 148.

<sup>10</sup> En’âm, 6/151.

<sup>11</sup> Müslim, Ebu’l Huseyin b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiu’s-Sahîh*, el-Mektebetu’l-İslâmiyye, İstanbul, tsz., *İmân*, 60.

<sup>12</sup> Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *el-Câmiu’s-Sahîh*, er-Risâle el-Âlemiyye, Beyrut, 2011, *Edeb*, 77; Müslim, *İmân*, 60

<sup>13</sup> Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *el-Câmiu’s-Sahîh*, el-Mektebetu’l-İslâmiyye, tsz., *Nikâh*, 1.

<sup>14</sup> Buhârî, *İmân*, 16; Müslim, *İmân*, 57-59.

duygusuyla gerçekleştiği için, hayâ da imandan bir kısım olmuş olur.<sup>15</sup>

Arapça'da "kınama, yergi, onur kırıcı tutum ve davranış" mânâlarına gelen "âr" kelimesi de Türkçe'de hayânın eş anlamlısı olarak kullanılmaktadır.<sup>16</sup>

## II. İmanın Şubeleri Hadîsinin İncelenmesi

### A) Rivayetin Sened Yönünden Tahlîli<sup>17</sup>

Bu makalede hayâ hadîsinin rivâyet edildiği farklı tarikler tespit edilerek isnâdlarda yer alan râvilerle ilgili cerh ve ta'dîl âlimlerinin ilgili görüşleri kaydedilip incelenecek ve böylece hadîsin râvileri dolayısıyla sened durumu ortaya konmaya çalışılacaktır. Kütüb-ü Sitte başta olmak üzere İbn Ebî Şeybe'nin Musannef'i, Ahmed b. Hanbel'in Müsned'i, Beyhâkî'nin Şu'abu'l-Îmân'ı gibi önemli hadîs eserlerinin Ebû Hüreyre'den rivayet ettikleri hayâ hadîsi, bazı lafız farklılıkları ile birlikte meâlen şöyledir; "İman altmış küsur şubedir. Hayâ da imandan bir şubedir. Bu şubelerden en üstünü "Lâilâhe illallah" sözüdür, en aşağı mertebede olanı da yolda bulunan rahatsızlık veren şeyleri kaldırmaktır."<sup>18</sup>

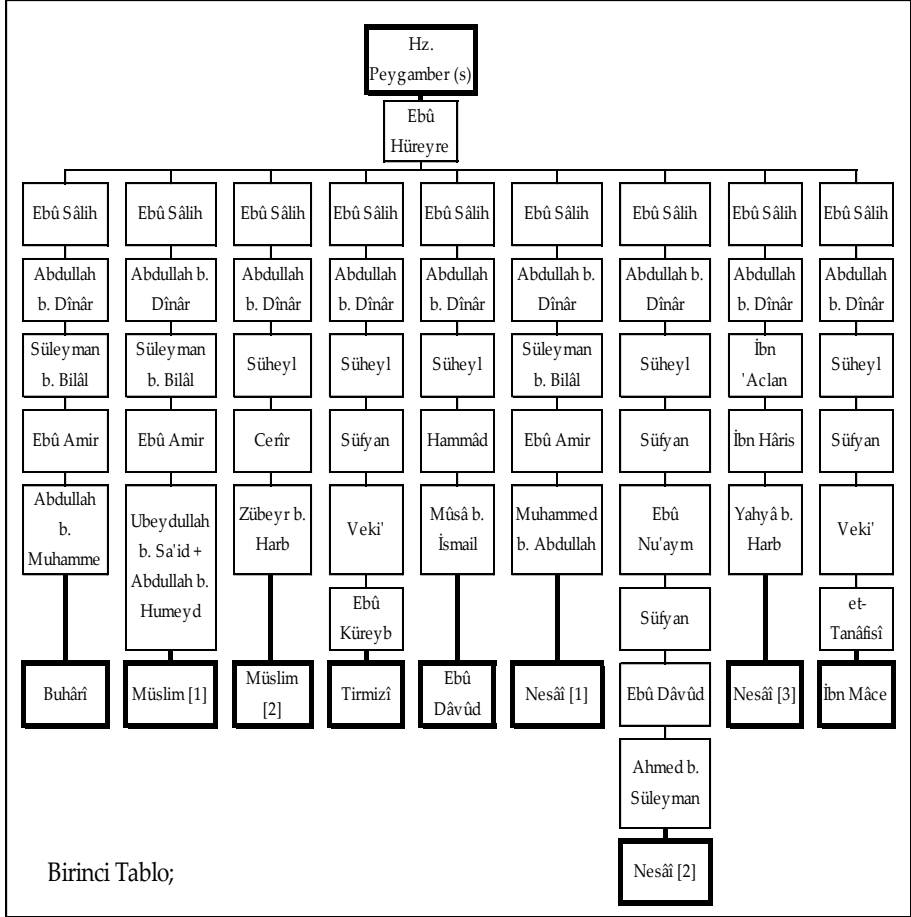
<sup>15</sup> İbnu'l-Esîr, Mecduddîn, *en-Nihâye fi Ğarîbi'l-Hadîs ve'l-Eser*, el-Mektebetu'l-İslamiyye, ysz., 1383/1963, I, 470-471; ez-Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXVII, 513-514. İnsanda doğuştan var olan hayâ hissinin nasıl îmandan olduğuna dâir ayrıca bakınız; et-Tahâvî, Ahmed b. Muhammed, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1994, 189-190.

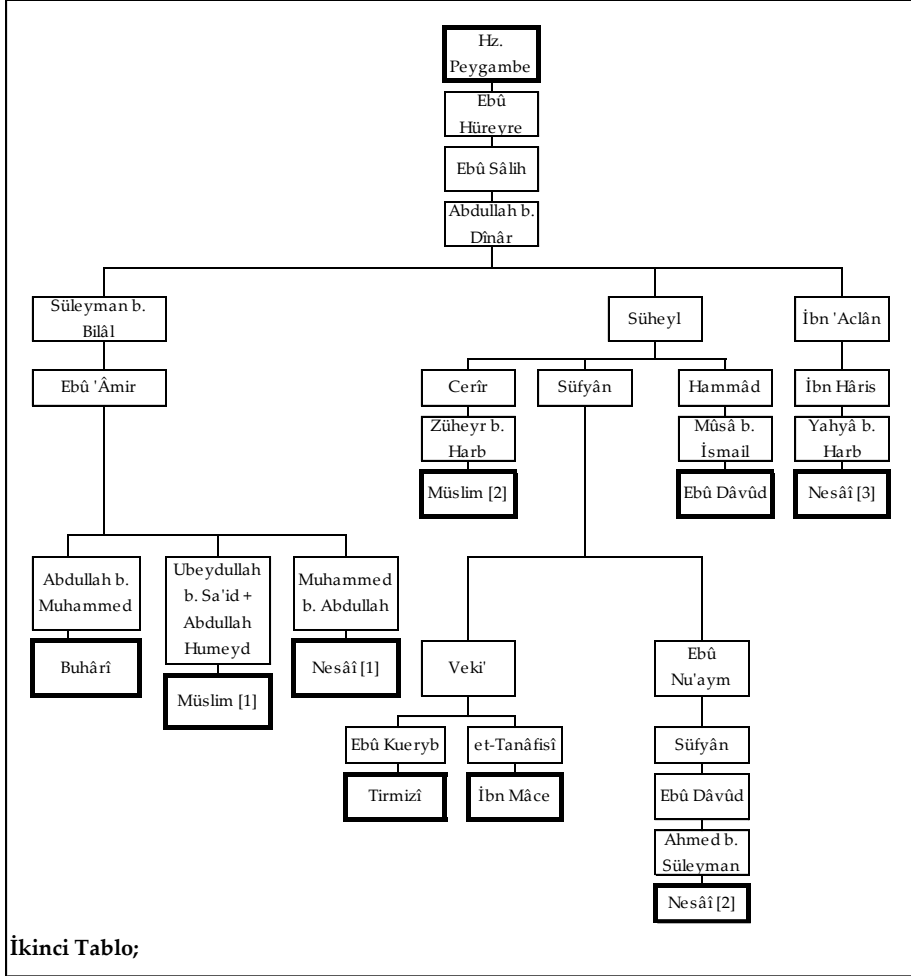
<sup>16</sup> Çağrı, Mustafa, *Hayâ*, DİA, İstanbul, 1997, XVI, 554-555.

<sup>17</sup> Makalede üzerinde çalıştığımız "imanın şubeleri" hadîsi, muhtevastaki "haya" vurgusundan dolayı "haya hadîsi" şeklinde de ifade edilmiştir.

<sup>18</sup> Buhârî, *Îmân*, 3; Müslîm, *Îmân*, 12; Tirmîzî, *Îmân*, 6; Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, Dâru'l-Fikr, 1990, *Sünne*, 15; Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Alî, *es-Sünen*, Dâru'l-Beşâir el-İslâmiyye, 1988, Beyrut, *Îmân*, 16; İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd, *es-Sünen*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1975, *Mukaddime*, 9; İbn Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed, *el-Musannef*, Mektebetu'r-Rüşd, Riyâd, 1409, V, 212, (25339 numaralı hadîs); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Müessesetu'r-Risâle, ysz., 2001, XV, 443 (9710 numaralı hadîs); Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn, *Şuabu'l-Îmân*, Mektebetu'r-Rüşd, Bombay, 2003, XIII, 543, (10756 numaralı hadîs).

Hadîsin farklı senet zincirlerindeki râvileri, Kütüb-ü Sitte ve diğer hadîs kaynaklarındaki bilgiler ışığında tablolar halinde ve öncelikle Kütüb-ü Sittedeki rivayet yollarını şu şekilde gösterebiliriz;





Yukarıdaki tablolarda da görüldüğü üzere “İmanın şubeleri / hayâ” hadîsinin Kütüb-ü Sitte eserlerinde ve onların dışındaki hadîs kaynaklarında, bu hadîsin bütün isnâd zincirlerinde sahabi râvi Ebû Hüreyre’dir. Ebû Hüreyre’den itibaren müelliflere gelinceye kadar her tabakada cerh ve ta’dîl âlimlerinin içtihatlarına göre, râvi mertebelerinin en üst derecesinde yer alan râvilerce rivayet edilmiş ve her tabakada çok sayıda râvi yer almıştır.

Hadîs Abdullah b. Dînâr’a kadar tek râvi zinciriyle gelmektedir. Hadîsi ondan üç kişi nakletmektedir; Süleyman b. Bilâl, Süheyl, İbn ‘Aclân. Hadîsin Kütüb-ü Sitte ve diğer hadîs eserlerinde yer alışı bu üç râviden ilk ikisinde yani Süleyman b. Bilâl ve

Sühey’de yoğunlaşmaktadır. Üçüncü râvi olan İbn ‘Aclan tarikine ise sadece Nesâî - diğer iki râvînin tariklerine ek olarak- yer vermektedir.

Hadîsi Süleyman b. Bilâl’den Buhârî, Müslim ve Nesâî alırken; Sühey’den yine Müslim ve Nesâî, ayrıca Tirmizî, Ebû Dâvûd ve İbn Mâce nakletmektedir. Yukarıda da belirtildiği gibi, İbn ‘Aclan’dan gelen rivâyeti nakleden tek kişi Nesâî’dir.

Şimdi de sahabi râvi Ebû Hüreyre başta olmak üzere tabakât/ricâl ve cerh-ta’dîl âlimlerinin tespitleri doğrultusunda hadîsin isnâd zincirinde yer alan farklı ve ortak râvilerin biyografileri ve cerh-ta’dîl durumları hakkında bilgi verilecektir:

### 1. Ebû Hüreyre Abdurrahman b. Sahr ed-Devsî (ö.58/678)

Yemen’in Ezd kabilesinin Devs koluna mensuptur. Mekke’nin fethinden önce hicret etmiş, üç yıl boyunca Hz. Peygamber (s)’in sohbetinde bulunmuş ve özellikle hadîsleri unutmaması için onun duasını almıştır. Hz. Peygamber (s)’in yanında iki yıldan daha az kaldığını iddia edenler, kendisinin Alâ b. Hadramî’nin ölümüne kadar (21/642) Bahreyn’de kalarak valilik görevini ondan devraldığını zannetmiş olmalıdırlar. Halbukî Alâ (9/630) yılında bu görevden alınarak yerine Ebân b. Sa’id getirilmiştir. Bazı rivayetlerde, Hz. Ömer (r.a.)’in onu bazı idarî görevlere atadığı, onun bu görevlerde ihmalkâr davranmakla suçlandığı ve bu sebeple halifenin şiddetli tenkidine uğrayıp azledildiği, ancak yapılan detaylı tahkikat neticesinde masum olduğunun anlaşılması üzerine tekrar vali olarak atanmak istendiği aktarılmaktadır. Fakat Ebû Hüreyre’nin, zan altında kalıp rencide olmamak gerekçesiyle Hz. Ömer (r.a.)’in bu yöndeki ısrarlı tekliflerini kabul etmemiştir. Hz. Ömer (r.a.) gibi âdil bir halifenin onun dürüstlüğüne bu denli güvenmesi onun hakkında herhangi bir şüphesinin olmadığını ortaya koymaktadır. Ayrıca Bazı Şîî kaynaklarında Sıffin’de Muâviye tarafını tuttuğuna yönelik ileri sürülen iddialar da asılsızdır. Nitekim Sıffin savaşını bütün ayrıntılarıyla ele alan ve üstelik gulât-ı Şîa mensubu Nasr b. Müzâhim el-Minkârî’nin Ebû Hüreyre’den hiç bahsetmemesi de bunu

göstermektedir. Ebû Hüreyre muksirûndan olup en çok hadîs rivâyet eden sahabidir. Bütün hayatını hadîse adamasının bunda rolü büyüktür.<sup>19</sup>

## 2. Ebû Sâlih Zekvân b. Abdillâh et-Teymî (ö. 101/719-20)

Gatafanoğulları'ndan Cüveyriye bint Ahmes'in (Hâris) mevlâsıdır. Sa'd b. Ebû Vakkas, Hz. Âişe, Ebû Hüreyre, Abdullah b. Abbâs, Ebû Saîd el-Hudrî, Abdullah b. Ömer gibi sahâbîlerden hadis öğrendi. Ebû Hüreyre'ye daha çok talebelik etmesi sebebiyle onun hakkında çok bilgi sahibiydi. Ondan hadis rivayet edenlerin doğru mu yalan mı söylediklerini iyi bilirdi.<sup>20</sup> Kendisinden oğlu Süheyl ile A'meş, Abdullah b. Dînâr ve Zührî gibi muhaddisler rivayette bulundular.<sup>21</sup>

Medine'nin ileri gelen âlimlerinden biri olan ve rivayetlerine Kütüb-ü Sitte'de yer verilen Ebû Sâlih'i, Ahmed b. Hanbel, Yahyâ b. Maîn, Ebû Zür'a ve Ebû Hâtim gibi "ricâl" otoriteleri sikâ olarak değerlendirmişlerdir.<sup>22</sup>

## 3. Ebû Abdurrahman Abdullah b. Dinar el-Umrî el-Medenî (ö.127/744)

Tâbiînin büyük hadîs âlimlerindedir. Künyesi Ebû Abdurrahman el-Umrî, el-Medenî'dir. İbn-i Ömer ve Enes bin Mâlik'ten, ayrıca Süleymân bin Yesâr, Ebû Sâlih bin Semmân'dan ilim öğrenip hadîs-i şerîf rivâyet etmiştir. İmâm-ı Nesâî onu muksirûn'dan (Çok hadîs rivâyet edenlerden) kabul eder. Kendisinden, Mûsâ bin

<sup>19</sup> el-'Askalânî, İbn Hacer Ahmed b. Ali, *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1415, VII, 348-361; İbn Abdilberr, Yusuf b. Abdillâh, *el-İstî'âb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*, Dâru'l-Cil, Beyrut, 1992, IV, 1768-1772.

<sup>20</sup> İbn Hibbân, Muhammed b. Ahmed, *es-Sikât*, Dâiretu'l-Me'ârifil-'Usmâniyye, Haydarâbâd, 1393/1973, IV, 221-222; el-'Askalânî, İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, Dâru Sâder, Haydarâbâd, 1320, III, 219-220.

<sup>21</sup> el-'Askalânî, *Tehzîb*, III, 219-220.

<sup>22</sup> İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman, *Kitâbu'l-Cerh ve't-Ta'dîl*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1372/1953, I. Cilt, 2. Kısım, 450-451; el-'Askalânî, *Tehzîb*, III, 219-220.

Ukbe, Mâlik, Nâfi el-Kureşî, Süfyân-ı Sevrî ve Süfyân bin Uyeyne gibi âlimler hadîs rivâyet etmişlerdir. Kütüb-ü Sitte’de rivâyetleri bulunmaktadır. Sika (güvenilir) addedilmiştir.<sup>23</sup>

#### 4. Süheyl b. Ebî Sâlih el-Medenî (ö.138/755-756)

Süheyl, babası Ebû Sâlih (Zekvân), Atâ b. Yezîd, Saîd b. Yesâr, Hâris b. Mahled, İbn Şihâb ve Abdullah b. Dînâr’dan hadis rivâyetinde bulunmuştur. Kendisinden de A’mes, Rebîa, Mûsâ b. Ukbe, Cerîr b. Hâzim, İbn Aclân, Ubeydullah b. Ömer, Şube, Sevrî, Hammâd b. Seleme, Hammâd b. Zeyd, Ebû İshâk el-Fezârî, İbn Uyeyne, İbn Uleyye, Vüheyb b. Hâlid gibi pek çok muhaddis hadis rivâyet etmiştir. Kütüb-ü Sitte’nin tamamında onun rivâyet ettiği hadislerden bulunmaktadır.

Ahmed b. Hanbel, Süheyl’in hadisinin “sâlih” olduğunu belirtmiş, İclî de onu “sika” olarak tavsif etmiştir. İbn Sa’d onun çok hadis rivâyet ettiğini ve “sika” olduğunu ifade etmiştir. O, İbn Main’e göre “sika”, Tirmizî’ye göre de güvenilirdir (sebt).<sup>24</sup>

#### 5. Ebû Abdillâh Süfyân b. Saîd b. Mesrûk es-Sevrî el-Kûfî (ö.161/778)

Güçlü hâfızası sayesinde kısa zamanda pek çok hadis ezberleyip rivâyet etmeye başladı ve ilim çevrelerinde meşhur oldu. Abdullah b. Mes’ûd’a ve Hz. Ali’ye dayanan Kûfe ilim geleneğinin yaşayan temsilcileri durumundaki Hammâd b. Ebû Süleyman, A’mes, Süheyl b. Ebî Sâlih, İbn ‘Aclan ve Hişâm b. Urve’den hadîs almıştır. Şu’be, İbn Uyeyne, Ebû Asım, İbn Ma’in ve birçok ulema kendisinden hadîs rivâyet etmiştir. Fıkıh ve hadîste otorite olan Süfyân es-Sevrî

<sup>23</sup> İbn Ebî Hâtim, *Kitâbu'l-Cerh ve't-Ta'dîl*, II. Cilt, 2. Kısım, 46; el-’Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, V, 201-202.

<sup>24</sup> İbn Sa’d, Ebû Abdillâh Muhammed, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, Daru Sâder, Beyrût, tsz, V, 230; İbn Hibbân, *es-Sikât*, VI, 417; el-’Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 263-264; Budak, Ali, *Süheyl b. Ebî Sâlih Nüshası’ndaki Rivâyetlerin Daha Sonraki Hadis Edebiyatına İntikali*, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2011/2, c. 10, sayı: 20, 84-85.

“Emîru’l-Mü’minîn fi’l-Hadîs” ünvanıyla anılmıştır. ‘İclî, ona Kûfe isnâdında ahsendir (en iyidir) ifadesini kullanmıştır. İbn Sa’d tabakatında onu “âbid ve güvenilir” olarak tanıtır. Ricâl tenkîdinde müteşeddîd olan Nesâî, onun hakkında “güvenilir demekten daha ileri seviyededir, o dînin imamlarından” ifadesini kullanmıştır. İbn Hibbân, onu “sâdâtu’n-nâs” olarak tavsif etmiştir.<sup>25</sup>

### 6. Ebû Seleme Hammâd b. Seleme b. Dînâr el-Basrî el-Hirakî (ö. 167/784)

Humeyd et-Tavîl’in kız kardeşinin oğludur. Temîmoğulları’nın veya Kureyşliler’in mevlâsı olduğu söylenmiştir. Hammâd tahsil hayatında pek çok tâbîinden faydalanmış, Sâbit b. Eslem el-Bünânî, Humeyd et-Tavîl, İbn Ebû Müleyke, Ebû Ma’bed İbn Kesîr gibi âlimlerden hadis almıştır. Özellikle Sâbit b. Eslem ve Humeyd et-Tavîl’den gelen rivayetler konusunda onun en güvenilir kişi olduğu kabul edilmektedir. Abdullah b. Mübârek, Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Vekî b. Cerrâh, Abdurrahman b. Mehdî ve Süleyman b. Harb gibi isimler de ondan hadis rivayet etmiştir.

Buhârî, Hammâd’ın yalnız bir rivayetini kullanırken<sup>26</sup> diğer Kütüb-ü Sitte müellifleri onun rivayetlerine yer vermişlerdir. Ahmed b. Hanbel, Buhârî’nin bu tutumunu Hammâd’ın yaşlılığı ve bu sebeple hâfızasının zayıflaması ile açıklamış, Müslim’in de hâfıza bozukluğundan önce sadece Sâbit b. Eslem’den gelen rivayetlerini aldığını, onun dışındaki on iki rivayetini istişhâd için kullandığını, sika râvilere muhalefet ettiği noktalarda ihtiyaten ona güvenmemek gerektiğini söylemiştir. İbn Hibbân ise bu konuda Buhârî’yi tenkit etmiş, Abdurrahman b. Dînâr ve Şu’be b. Ayyâş gibi kişilerden hadis rivayet edip Hammâd’ı ihmal etmesini doğru bulmamıştır. İbn Sa’d Hammâd’ı “sika” olarak değerlendirirken onun çok hadis rivayet ettiğini belirtmiş, bunlar arasında bazı münker hadislerin de

<sup>25</sup> İbn Sa’d, *et-Tabakâtu’l-Kübrâ*, 371-373; İbn Ebî Hâtim, *Kitâbu’l-Cerh ve’t-Ta’dîl*, II. Cilt, 1. Kısım, 222-225; İbn Hibbân, *es-Sikât*, VI, 401-402; el-’Askalânî, *Tehzîbu’t-Tehzîb*, IV, 111-115.

<sup>26</sup> Bkz; Buhârî, *Rikâk*, 10.

bulduğuna dikkat çekmiştir. Yahyâ b. Maîn, Ahmed b. Hanbel, Ebü'l-Hasan el-İclî ve Nesâî gibi hadis âlimleri Hammâd'ın “sika” olduğu görüşündedir.<sup>27</sup>

### 7. Ebû Muhammed Süleymân b. Bilâl et-Teymî (ö. 172/788)

Berberî soyundan gelmiş olup Hz. Ebû Bekir'in torunlarından Abdullah b. Muhammed b. Abdurrahman'ın veya Kâsım b. Muhammed'in mevlâsı olduğu için Teymî ve Kureşî nisbeleriyle anılmıştır. Hadis hâfızı Süleyman b. Bilâl, Ca'fer es-Sâdık, Humejd et-Tavîl, Abdullah b. Dînâr, Hişâm b. Urve gibi şahsiyetlerden hadis rivayet etti. Yahyâ b. Saîd el-Ensârî'den en çok onun rivayette bulunduğu belirtilmektedir. Abdullah b. Mübârek, Ka'nebî, İbn Vehb, İsmâil b. Ebû Üveys gibi âlim ve muhaddisler rivayette bulundu. Rivayetleri Kütüb-ü Sitte'de yer alan ve çok hadis rivayet ettiği kaydedilen Süleyman b. Bilâl “imam”, “müftü”, “hâfız” gibi unvanlarla anılmış; İbn Sa'd, Yahyâ b. Maîn, Ahmed b. Hanbel, Nesâî, Ebu'l-Hasan el-İclî, Ebû Hâtim er-Râzî gibi hadis münekkitleri onun “sika” (güvenilir) olduğunu söylemiştir.<sup>28</sup>

### 8. Ebû Süfyân Vekî' b. el-Cerrâh b. Melîh er-Ruâsî (ö.197/812)

Aslen Nîşâburlu yahut Semerkant'ın Buhara tarafında yer alan Soğd asıllı olduğuna dair kayıtlar varsa da bu yanlış bilgi muhtemelen babasının Soğd'da doğduğunu zikretmesinden kaynaklanmıştır. Vekî' babasının yanı sıra İsmâil b. Ebû Hâlid, Eymen b. Nâbil, İkrime b. Ammâr, Hişâm b. Urve, A'meş, İbn Ebû Leylâ, İbn Cüreyc, Evzâî, Mâlik b. Enes, Süfyân es-Sevrî, Şu'be b. Haccâc ve Hammâd b. Seleme gibi şahsiyetlerden rivayette bulundu. Kendisinden de oğulları Süfyân, Melîh, İbrâhim ve Ubeyd ile hocası

<sup>27</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, VII, 282; İbn Ebî Hâtim, *Kitâbu'l-Cerh ve't-Ta'dîl*, I, Cilt, 2. Kısım, 140-142; el-Mizzî, Cemâluddîn Yûsuf, *Tehzîbu'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrût, 1431/2010, II, 277-281; ez-Zehabî, Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Mîzânü'l-İtidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, Dâru'l-Fikr, ysz., tsz., I, 590-593; el-'Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, III, 11-15.

<sup>28</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, VI, 388; el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, III, 266-267; el-'Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, IV, 175-176;

Süfyân es-Sevrî, Abdullah b. Mübârek, Abdurrahman b. Mehdî, Ahmed b. Hanbel, Ali b. Medînî, Yahyâ b. Maîn, Abdullah b. Zübeyr el-Humeydî, İbn Sa'd, İbn Ebî Şeybe ve daha başkaları hadis rivayet etti. Hadise ilgisi çok erken yaşlarda başlayan Vekî', otuz üç yaşında hadis nakletmeye başladı. Onun ilim hayatında Süfyân es-Sevrî'nin ayrı bir yeri vardı. Vekî' birçok şehre yaptığı ilim yolculukları sayesinde birçok tarikten rivayette bulunma imkânı elde etti. Asrının en fakihî, hadiste müminlerin emîri ve zamanının Evzâî'si gibi niteliklerle anılan Vekî' güvenilir imamlar arasında zikredildi.<sup>29</sup>

### 9. Ebû Âmir Abdülmelik b. Amr el-Akadî (ö.204/819)

Benî Kays kabilesinden Akadîler'le olan yakın ilgisi sebebiyle Kaysî ve Akadî nisbeleriyle anılır. Kurre b. Hâlid, Şu'be b. Haccâc, Mâlik b. Enes gibi hocalardan hadis öğrendi. Ali b. Medînî, Ebû Hayseme Züheyr b. Harb, İshak b. Râhûye ve Ahmed b. Hanbel gibi muhaddisler de kendisine talebelik ettiler. Ebû Âmir Basra'nın güvenilir hadis hâfızlarından biriydi. Ahmed b. Hanbel, hadis tahsili için Basra'ya giden bir talebeye Ebû Âmir'den faydalanmasını tavsiye etmişti. Yahyâ b. Maîn ile Ebû Hâtim er-Râzî onu "sadûk", diğer muhaddisler ise "sika" (güvenilir) olarak değerlendirmişlerdir. Rivayet ettiği pek çok hadisten bazılarını Kütüb-ü Sitte'de yer verilmiştir. Ebû Bekir eş-Şâfiî'nin (ö.354/965) rivayetlerinden İbn Gaylân'ın derlediği el-Gaylâniyyât'ta da Ebû Âmir'in rivayetleri âlî senedlerle zikredilmiştir.<sup>30</sup>

### 10. Amr b. Hammad b. Züheyr b. Dirhem Fadl b. Dükeyn et-Teymî (ö.218/833)

A'meş, Seleme b. Verdân, Yûnus b. Ebî İshâk, Mus'ab b. Süleym, Süfyân es-Sevrî ve Mâlik b. Enes'ten hadîs almış, kendisinden de Buhârî, İbn Ebî Şeybe, Ebû Dâvûd, Nesâî, İshâk b. Râhûye ve Ebû Sa'id el-Eşec, Abd b. Humeyd gibi şahıslar hadîs

<sup>29</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, VII, 562; el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, VII, 461-467; el-'Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, XI, 123-131.

<sup>30</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, VII, 299; İbn Hibbân, *es-Sikât*, VIII, 388.

almışlardır. Ebû Zür’â ve İbn Ebî Hâtim onun hakkında “etkan ve sika” tabirlerini kullanmışlardır.<sup>31</sup>

### 11. Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebi’l-Esved Humeyd el-Basrî (ö. 223/838)

Dedesine nisbetle İbn Ebü’l-Esved diye tanınır. Hadis ilmiyle uğraşan bir aile içinde yetiştiği anlaşılmaktadır. İlk eğitimi, rivayetleri çeşitli hadis kitaplarında yer alan dedesi Humeyd b. Esved ile dayısı Abdurrahman b. Mehdî’den aldı. Daha sonra aralarında İmam Mâlik, Ca’fer b. Süleyman, Ebû Avâne el-Vâsîti, Hammâd b. Zeyd ve Yahyâ b. Saîd el-Kattân gibi muhaddislerin yer aldığı pek çok hocadan hadis dinledi. Buhârî, Ebû Dâvûd, İbrâhim el-Harbî, İbn Ebi’d-Dünyâ, Fesevî gibi muhaddisler de kendisinden hadis öğrendiler. İbn Ebi’l-Esved, Ebû Avâne’den hadis dinlediğinde yaşının küçük olması sebebiyle ondan yaptığı rivayetler açısından tenkit edilmiş ve özellikle Yahyâ b. Maîn’in onun için “lâ be’se bih” ifadesini kullanmasına rağmen hakkında olumlu bir kanaate sahip olmadığı belirtilmiştir. Buna karşılık Hatîb el-Bağdâdî kendisinden “sağlam bir hadis hâfızı” diye söz etmiştir.<sup>32</sup>

### 12. Ebû Seleme Mûsâ b. İsmâil el-Munkarî et-Tebûzekî (ö.223/838)

Basralı bir âlim olan Ebû Seleme Mûsâ b. İsmâil; Cerîr, Mubârek b. Fudâle, Hammâd b. Seleme ve Mu’temir b. Süleyman gibi zevatlardan hadîs almış, kendisinden de Buhârî, Ebû Dâvûd, Hasan b. Ali el-Hilâl, ez-Zühelî ve Ubeydullah b. Fudâle gibi râviler ondan hadîs nakletmiştir. Yahyâ b. Maîn onu “sika” ve “mutkın” olarak değerlendirmiş, Ebû Hâtim onu “sika” ve “sadûk” olarak tavsif etmiş,

<sup>31</sup> el-’Askalânî, *Tehzîbu’t-Tehzîb*, VIII, 270-276.

<sup>32</sup> İbn Ebî Hâtim, *Kitâbu’l-Cerh ve’t-Ta’dîl*, II. Cilt, 2. Kısım, 159; el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Hatîb, *Târîhu’l-Bağdâdî*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrût, tsz., X, 62-63; el-’Askalânî, *Tehzîbu’t-Tehzîb*, VI, 6.

İbn Hibbân onu es-Sikât adlı eserinde zikretmiş ve onu mutkinînden saymıştır. 'İclî'ye göre de "sika" olan râvilerdendir.<sup>33</sup>

**13. Abdullah b. Muhammed b. Abdullah b. Ca'fer b. el-Yemân b. Ahnes el-Cu'fî (ö.229/843)**

Abdullah b. Muhammed, "el-Müsnedî" lakabıyla meşhur olmuştur. Kendisine böyle bir lakap verilmesinin nedeni ise sürekli muttasıl rivayetleri araması ve mürsel ve münkatî' rivayetlerden içtinap etmesidir. Buhârî'nin dedelerinden birisidir. İbrâhim b. Ömer, İshâk b. Yûsuf, Hüseyin b. Ali el-Cu'fî, Hammad b. Usâme ve Süfyân b. Uyeyne'den hadîs almış, kendisinden de Buhârî, İbrâhim b. Muhammed el-Mervezî, Ahmed b. Seyyâr el-Mervezî, ed-Dârimî, Ebû Zür'â ve Muhammed b. İdris er-Râzî gibi âlimler hadîs rivayet etmişlerdir. Ebû Hatim onun hakkında "sadûk", Buhârî ise "kenz/hazine" ifadesini kullanmıştır. İbn Hibbân onu es-Sikât adlı eserinde zikretmiş ve onun için "mutkin" tabirini kullanmıştır. Tirmizî ondan rivayette bulunmuştur.<sup>34</sup>

**14. Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. İshâk b. Ebî Şeddâd et-Tanâfisî el-Kûfî (ö.233/847)**

Veki'den, İbn Uyeyne'den ve Ebû Usâme'den hadîs almış, kendisinden de İbn Mâce ve Nesâî gibi Kütüb-ü Sitte müellifleri hadîs almışlardır. Ebû Hâtim onu "sika ve sadûk" olarak nitelemiştir. İbn Hibbân onu es-Sikât adlı eserinde zikretmiştir.<sup>35</sup>

**15. Ebû Kudâme Ubeydullah b. Sa'îd b. Yahyâ el-Yeşkurî (ö.241/855)**

İbrâhim b. Uyeyne, İshâk b. Yûsuf el-Ezrak, Hammâd b. Zeyd, Süfyân b. Uyeyne, Ebû Âmir el-'Akadî ve Yahyâ b. Sa'îd el-Kattân gibi âlimlerden hadîs almış, kendisinden de Buhârî, Müslim, Nesâî ve Ca'fer b. Muhammed el-Firyâbî gibi önemli muhaddîs ve râviler

<sup>33</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, IX, 160; el-'Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, X, 333-334.

<sup>34</sup> el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, IV, 270-271.

<sup>35</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, VIII, 173; el-'Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, VII, 378-379.

hadîs nakletmiştir. Ebû Hâtim, Ebû Dâvûd ve Nesâî onu “sika” râvilerden saymış, İbn Hibbân onu es-Sikât adlı eserinde zikretmiştir.<sup>36</sup>

**16. Ebû Küreyb Muhammed b. el-’Alâ b. Küreyb el-Hemedânî (ö.248/862)**

Abdullah b. İdris, Ebû Bekir b. Ayyaş, Yahyâ b. Zekeriyâ, İbn Mübârek, Vekî’ ve Süfyân b. Uyeyne’den hadîs almıştır. Nesâî, kendisinden rivâyette bulunmuştur. Buhârî, Ebû Küreyb’ten 75, Müslim ise 556 hadîs rivâyet etmiştir. Ebû Hatim, Ebû Zür’â ve Abdullah b. Ahmed b. Hanbel de kendisinden rivâyette bulunmuştur. İbn Ebî Hâtim onun hakkında “sadûk” ifadesini kullanmıştır. Nesâî onun hakkında bir yerde “lâ be’se bih” derken, başka bir yerde ise “sika” demiştir. İbn Hibbân onu es-Sikât adlı eserinde zikretmiştir.<sup>37</sup>

**17. Muhammed b. Abdullah b. Mübârek el-Kureyşî el-Medâînî (ö.254/868)**

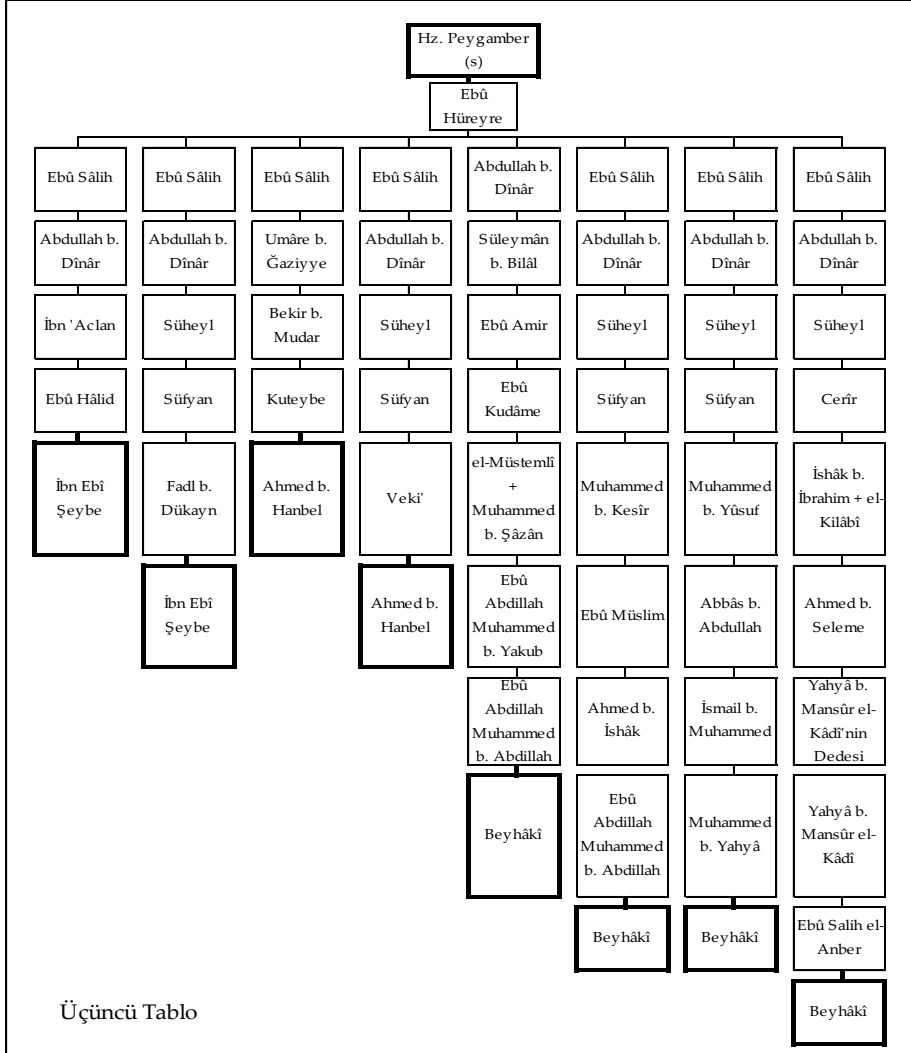
Ahmed b. Hanbel, Safvân b. İsâ, Vekî’, Yahyâ b. Mâ’in, Ebû Amir el-Akadî’den hadîs almıştır. Buhârî, Ebû Dâvûd, Nesâî, İbrâhim b. İshâk el-Harbî kendisinden hadîs rivâyet etmiştir. Kendisi içi “hâfız”, “mutkın”, “emîn” ifadeleri kullanılmıştır. İbn Ebî Hâtim, Nesâî ve Dârakutnî onu “sadûk”, “sika”, “hâfız” olarak tavsif etmişlerdir. İbn Hibbân onu es-Sikât adlı eserinde zikretmiştir.<sup>38</sup>

Bu hadîsin Kütüb-ü Sitte’deki râvileri hakkında bu bilgileri verdikten sonra, şimdi de bu hadîsin Kütüb-ü Sitte dışındaki rivâyetlerini tablo halinde gösterelim;

<sup>36</sup> el-Mizzî, *Tehzîbu’l-Kemâl*, V, 37-38.

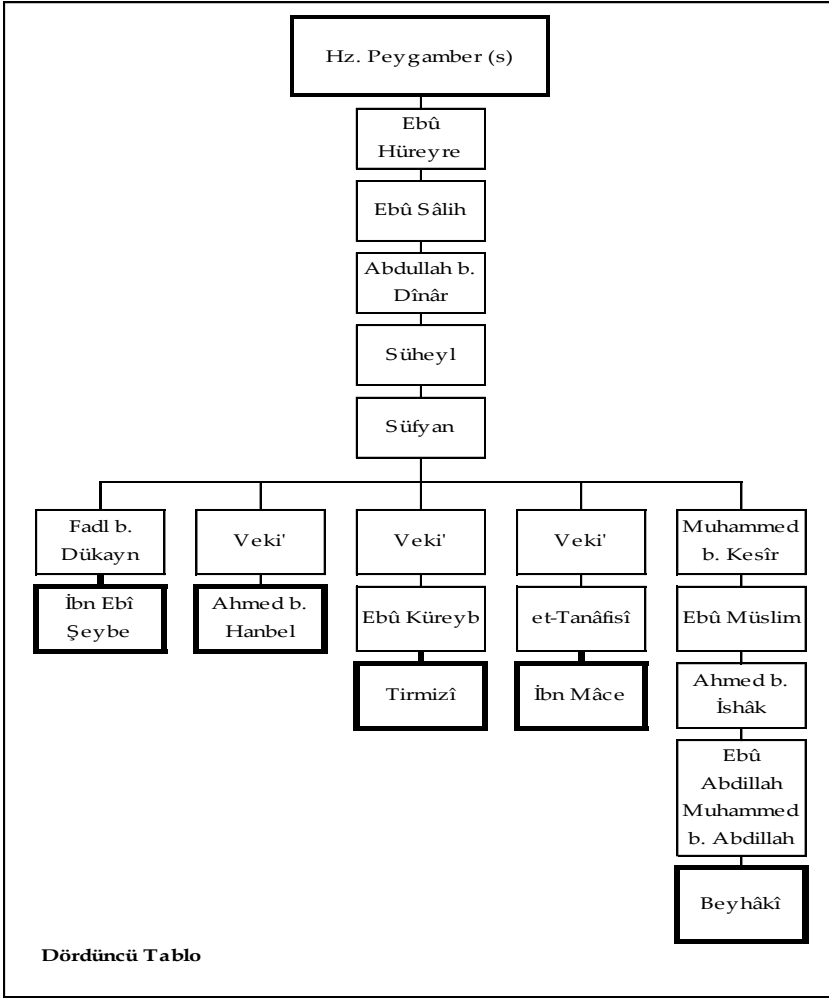
<sup>37</sup> el-’Askalânî, *Tehzîbu’t-Tehzîb*, IX, 385-386.

<sup>38</sup> el-Mizzî, *Tehzîbu’l-Kemâl*, VI, 382-383.



Hadisin senet tahlilini dolayısıyla tenkît ve kritiğini yapabilmek için öncelikle Kütüb-ü sitte ve diğere önemli bâzı hadis eserlerinden hadisin tarîkleri tespit edildi. En azından müelliflerden sahâbî râvîye kadar uzanan isnad zincirinde geçen ortak râvîlerin herbirini istisnâsız cerh ve tadil yönüyle ve râvî tenkîti boyutuyla tespit edildi. Böylece Kütüb-ü sitte müelliflerini, İbn Ebî Şeybe'yi ve Ahmed b. Hanbel'i, sahâbî râvî Ebû Hureyre'ye ulaştıran on sekiz râvî cerh-tadil yönüyle kritik edildi. Özellikle, -yukarıda geçen ikinci tabloda ve

aşağıdaki dördüncü tabloda da görüldüğü üzere- bu râvîler, muttasıl olarak müelliflerden sahâbî râvîye kadar ulaşmaktadır;



### Değerlendirme;

Tahlîli yapılan hadîsin tek sahâbî râvîsi Ebû Hureyre, muksirûndan olup, kendisinden en çok hadis rivâyet edilen sahâbîlerdendir. Kendisini hadise adanmış, Peygamberimizin (s) vefâtından sonra da hadis tâlimini ve rivâyetini hiç bırakmamıştır.

Hadîsin tâbîî râvîsi Ebû Sâlih, Medîne'nin ileri gelen âlimlerinden biri olup, Ebû Hureyre'yi hadisçilik yönüyle en iyi

tanıyanlardandır. Rical otoriteleri kendisini sika/güvenilir olarak tavsif etmişlerdir.

Üçüncü râvî Abdullah b. Dînar, tâbiînin önde gelenlerinden olup, Ebû Hureyre'nin talebesi Ebû Sâlih'ten rivâyette bulunmuştur. Abdullah b. Dînar, muksiründandır , Kütüb-ü sittede rivâyetleri bulunan sika râvilerden biridir.

Hadîsi Abdullah b. Dînar'dan ise üç önemli râvî almaktadır: Süleyman b. Bilâl, Süheyl ve İbn 'Aclân.

Süleyman b. Bilâl, Kütüb-ü sitte râvilerinden olup, imam, müftî ve hâfız ünvanlarıyla anılmıştır. Hadis münekkitleri onun sikâ olduğunu söylemişlerdir. Buhârî, Müslim ve Nesâî, Hayâ hadîsini Süleyman b. Bilâl vâsıtasıyla rivâyet etmişlerdir.

Hadîsin en önemli râvîlerinden biri de Süheyl'dir. Hadîsin rivâyeti Abdullah b. Dînar'dan Süheyl'e geçmekte ve hadis kitaplarına çoğunlukla onun vâsıtasıyla nakledilmektedir. Müslim, Tirmizî, Ebû Dâvûd, Nesâî, İbn Mâce, İbn Ebî Şeybe, Ahmed b. Hanbel ve Beyhakî, rivâyetlerini Süheyl'den yapmışlardır. Hadîsi Süheyl'den Süfyân ve Hammâd rivâyet etmiştir. Süfyân, hadiste emîru'l-mü'minîn olup, ricâl ve tabakât âlimlerince sika olduğu ifâde edilmiştir. Râvî tenkîtinde müteşeddît olan Nesâî, Süfyân için sika mertebesinden daha ileri seviyededir, demektedir. Hadîsi Süheyl'den alan diğer râvî Hammâd'dan sünen-i erbaa müellifleri hadis alırken, Buhârî, ondan sâdece bir rivâyette bulunmakta, Müslim ise onun bazı rivâyetlerini nakletme noktasında çekingen davranmaktadır. Ahmed b. Hanbel, Buhârî'nin Hammâd hakkındaki tutumunu, onun yaşlılığı sebebiyle hâfıza kaybına uğramasıyla açıklamaktadır. İbn Hibbân ise, bu konuda Buhârî'yi tenkit etmiş, Hammâd'ı ihmal etmesini doğru bulmamıştır. Hammâd, sika râvîler arasında zikredilmekle birlikte, çok hadis rivâyetinden dolayı, bâzı münker hadisleri de rivâyet ettiğine dikkat çekilmiştir.

Hayâ hadîsini Süfyân’dan, Vekî’, Fadl b. Dükeyn ve Muhammed b. Yusuf almışlardır. Vekî’, yaptığı hadis yolculukları (rıhle) ile, Süfyân başta olmak üzere pekçok râvîden hadis nakletmektedir. Hadis sahasında emîru’l-mü’minîn olarak bilinen Vekî’, sika hadis imamları arasında zikredilmektedir.

Süfyân’ın râvîlerinden olan Fadl b. Dükeyn; Süfyân, A’meş ve Mâlik b. Enes gibi hadisçilerden rivâyette bulunmuş, bâzı Kütüb-ü sitte âlimleri ve İbn Ebî Şeybe kendisinden hadis nakletmiştir. Hakkında “etkan” ve sika ifâdeleri kullanılmıştır.

Süfyân’ın bir diğer râvîsi olan, Beyhakî’nin şeyhlerinden olan Muhammed b. Yusuf; İbn Maîn, İclî, Buhârî ve Nesâî gibi hadis âlimlerince cerh ve tadil mertebelerinin birinci ve ikinci derecelerinde<sup>39</sup> yer alan sika ve sadûk tâbirleriyle zikredilmiştir.

Buhârî’nin şeyhlerinden Ebû Âmir ve Abdullah b. Muhammed, Müslim’in şeyhlerinden Abdullah b. Humeyd ve Ubeydullah b. Sa’d, Tirmizî’nin şeyhi Ebû Kureyb, Ebû Dâvûd’un şeyhi Mûsâ b. İsmâil, Nesâî’nin şeyhi Muhammed b. Abdullah, İbn Mâce’nin şeyhi et-Tenâfisî’nin herbirinin Kütüb-ü sittede rivâyetleri olup, bu kişiler sika, sadûk, mutkin, hâfız, emîn vb. ifâdelerle anılmışlardır. Müslim’in şeyhlerinden Abdullah b. Humeyd, hadisleri, Ebû Avâne’dan küçük yaşta dinlemiş olmasından dolayı, ondan yaptığı rivâyetlerinde tenkit edilmiştir. Ayrıca onun için, sika, hâfız ve “lâ be’se bih” denilmekle birlikte, diğer taraftan hakkında olumlu bir kanaate sâhip olunmadığı da belirtilmiştir. Müslim’in, hayâ hadîsini, adı geçen şeyhi ile aynı tabakadan olan ve hakkında olumsuz bir tenkit bulunmayan diğer şeyhi Ubeydullah b. Sa’d’dan da rivâyet etmesi, Abdullah b. Humeyd’dan gelen tarîkteki zaafî izâle etmekte ve rivâyeti kuvvetlendirmektedir.

<sup>39</sup> Cerh ve ta’dîl lâfızlarının dereceleri hakkında bkz: Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Tedribu’r-Râvî fi Şerhi Takrîbi’n-Nevevî*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 1979, 341-350.

Son olarak, incelenmekte olan hayâ hadîsinin, senetlerindeki ittisâl ve râvîlerinin cerh-tadil yönüyle tahlilleri ve metin tenkîti açısından, hasen-sahîh derecesinde olduğunu ifâde etmek mümkün görülmektedir.<sup>40</sup>

### B) Rivayetin Metin Yönünden Tahlîli

Kütüb-ü Sitte ve diğer önemli hadîs kaynaklarında yer alan hayâ hadîsi Hz. Peygamber (s)'in vecîz olarak söylediği, muhtevası İslam'ın hemen her alanını kapsayan önemli hadîslerinden biridir. Kütüb-ü Sitte başta olmak üzere meşhur kaynaklarda rivayet edilmiştir.<sup>41</sup> Hadîs, imanın en faziletli derecesini Kelime-i Tevhîd/ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ, en alt derecesini, “yolda rahatsızlık veren bir cismin kaldırılması” / إِمَاطَةُ الْأَذَى olarak ifade eder. İman'ın altmış küsur veya yetmiş küsur şube olduğunu belirttikten sonra bu şubelere örnek olarak hayâ kavramına dikkat çeker. Bu hadîsin Kütüb-ü Sitte ve diğer eserlerdeki rivayetleri esas alınıp çalışmalar bunların üzerinden sürdürülecektir. Metni tahlilimiz esnasında hadîsin farklı kaynaklardaki metin farklılıkları ele alınacaktır.

Öncelikle bu hadîste cevaplanması gereken bazı önemli noktalar bulunmaktadır. Örneğin, bu hadîsin kapsamında olan hususlar nelerdir? Yani imanın atmış küsur şubesi neler olabilir? Küsurdan maksat nedir? Hakikat mi, mecâz mı? Sadece bu şubelerden hayânın örnek verilmesinin özel bir sebebi var mıdır? İmanın şubeleri hakkında verilen adetten maksat nedir? İman ve hayâ arasındaki ilişki ne olabilir? gibi sorular ilk akla gelenlerdir. Hadîsi tahlilimiz esnasında bütün bu sorulara cevap bulmaya çalışılacaktır.

Rivayetin metin yönünden tahliline geçmeden önce hadîsin farklı tariklerdeki metinlerini tablo halinde şöyle gösterebiliriz;

<sup>40</sup> Bkz: Tirmizî, *Kitâbu'l-Îmân*, 6.

<sup>41</sup> Buhârî, *Îmân*, 3; Müslîm, *Îmân*, 12; Tirmizî, *Îmân*, 6; Ebû Dâvûd, *Sünne*, 15; Nesâî, *Îmân*, 16; İbn Mâce, *Mukaddime*, 9; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, V, 212, (25339 numaralı hadîs); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XV, 443 (9710 numaralı hadîs); Beyhakî, *Şuabu'l-Îmân*, XIII, 543, (10756 numaralı hadîs).

Metin Tablosu		
1	Buhârî	الإيمانُ بضَعِّ وسِتُّونَ شُعْبَةً، والخِيارُ شُعْبَةٌ مِنَ الإِيمانِ
2	Müslim -1	الإيمانُ بضَعِّ وسِتُّونَ - أو بضَعِّ وسِتُّونَ - شُعْبَةً، فأفضَّلُها قَوْلُ لا إِلَهَ إِلاَّ اللهُ، وأدناها إمِاطَةُ الأذى عن الطَّريقِ، والخِيارُ شُعْبَةٌ مِنَ الإِيمانِ
	Müslim-2	الإيمانُ بضَعِّ وسِتُّونَ شُعْبَةً، والخِيارُ شُعْبَةٌ مِنَ الإِيمانِ
3	Tirmizî	الإيمانُ بضَعِّ وسِتُّونَ بابًا، فأدناها إمِاطَةُ الأذى عن الطَّريقِ، وأرَفَعُها قَوْلُ: لا إِلَهَ إِلاَّ اللهُ
4	Ebû Dâvûd	الإيمانُ بضَعِّ وسِتُّونَ: أفضَّلُها قَوْلُ لا إِلَهَ إِلاَّ اللهُ، وأدناها إمِاطَةُ العَظْمِ عن الطَّريقِ، والخِيارُ شُعْبَةٌ مِنَ الإِيمانِ
5	Nesâî -1	الإيمانُ بضَعِّ وسِتُّونَ شُعْبَةً، والخِيارُ شُعْبَةٌ مِنَ الإِيمانِ
	Nesâî -2	الإيمانُ بضَعِّ وسِتُّونَ شُعْبَةً، أفضَّلُها لا إِلَهَ إِلاَّ اللهُ، وأوضَعُها إمِاطَةُ الأذى عن الطَّريقِ، والخِيارُ شُعْبَةٌ مِنَ الإِيمانِ
	Nesâî -3	الخِيارُ شُعْبَةٌ مِنَ الإِيمانِ
6	İbn Mâce	الإيمانُ بضَعِّ وسِتُّونَ أو سِتُّونَ بابًا، أدناها إمِاطَةُ الأذى عن الطَّريقِ، وأرَفَعُها قَوْلُ لا إِلَهَ إِلاَّ اللهُ، والخِيارُ شُعْبَةٌ مِنَ الإِيمانِ
7	İbn Ebî Şeybe -1	الإيمانُ بضَعِّ وسِتُّونَ بابًا، أو بضَعِّ وسِتُّونَ بابًا أعظَمُها لا إِلَهَ إِلاَّ اللهُ، وأدناها إمِاطَةُ الأذى عن الطَّريقِ، والخِيارُ شُعْبَةٌ مِنَ الإِيمانِ
	İbn Ebî Şeybe -2	الخِيارُ شُعْبَةٌ مِنَ الإِيمانِ
8	Ahmed b. Hanbel -1	الخِيارُ شُعْبَةٌ مِنَ الإِيمانِ
	Ahmed b. Hanbel -2	الإيمانُ بضَعِّ وسِتُّونَ بابًا، فأدناه إمِاطَةُ الأذى عن الطَّريقِ، وأرَفَعُها قَوْلُ: لا إِلَهَ إِلاَّ اللهُ
9	Beyhâkî -1	الإيمانُ بضَعِّ وسِتُّونَ شُعْبَةً، والخِيارُ شُعْبَةٌ مِنَ الإِيمانِ
	Beyhâkî -2	الإيمانُ بضَعِّ وسِتُّونَ، أو سِتُّونَ شُعْبَةً، فأرَفَعُها قَوْلُ لا إِلَهَ إِلاَّ اللهُ، وأدناها إمِاطَةُ الأذى عن الطَّريقِ، والخِيارُ شُعْبَةٌ مِنَ الإِيمانِ
	Beyhâkî -3	الإيمانُ بضَعِّ وسِتُّونَ، أو بضَعِّ وسِتُّونَ أفضَّلُها لا إِلَهَ إِلاَّ اللهُ، وأدناها إمِاطَةُ الأذى عن الطَّريقِ، والخِيارُ شُعْبَةٌ مِنَ الإِيمانِ
	Beyhâkî -4	الإيمانُ بضَعِّ وسِتُّونَ أو بضَعِّ وسِتُّونَ شُعْبَةً أفضَّلُها لا إِلَهَ إِلاَّ اللهُ، وأدناها إمِاطَةُ الأذى عن الطَّريقِ، والخِيارُ شُعْبَةٌ مِنَ الإِيمانِ
10	Ebû Nuaym -1	الإيمانُ بضَعِّ وسِتُّونَ خِصْلَةٌ أكْبَرُها شَهَادَةُ أَنْ لا إِلَهَ إِلاَّ اللهُ وَأصْغَرُها إمِاطَةُ الأذى عن الطَّريقِ
	Ebû Nuaym 2	الإيمانُ بضَعِّ وسِتُّونَ أو بضَعِّ وسِتُّونَ جُزْءًا أولُها شَهَادَةُ أَنْ لا إِلَهَ إِلاَّ اللهُ وأدناها إمِاطَةُ الأذى عن الطَّريقِ والخِيارُ شُعْبَةٌ مِنَ الإِيمانِ

Metin tablosunda hadîsin farklı tariklerindeki bütün metinleri bir arada görmek mümkündür. Tablodaki veriler, hadîsin metnini tahlîl çalışmalarını kolaylaştıracaktır. Tabloda da görüldüğü üzere hadîsin metninde üç ana öge üzerinde durulmuştur.

a) Hayânın imanın şubesi oluşu: “الخِيارُ شُعْبَةٌ مِنَ الإِيمانِ”

b) İmanın en üst mertebesi: “أَفْضَلُهَا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ”

c) İmanın en alt mertebesi: “أَدْنَاهَا إِمَاطَةُ الْأَدَى عَنِ الطَّرِيقِ”

Hadîste bu üç öge hiçbir lafzî değişikliğe uğramadan hadîsin bütün tariklerinde varlığını sürdürmüştür. Sadece Ebû Dâvûd en alt mertebedeki “إِمَاطَةُ الْأَدَى” tabiri yerine, diğer tariklerin aksine “إِمَاطَةُ الْعَظْمِ” şeklinde bir tabirle rivâyet etmiştir. Bu fark, râvi tasarrufu olarak lafzî benzerlikten veya tahsîsteki mânâ uyumundan<sup>42</sup> ya da Hz. Peygamber (s)’den bu şekilde rivâyet edilmiş olmasından kaynaklanabilir. “الأدى” kelimesi ile “العظم” kelimesi arasında tearuz görülmemelidir. Çünkü “الأدى” genel, “العظم” ise hususî bir mânâyâ delâlet etmekle birlikte her ikisi de “eziyet verici şeyler” mânâsını tazammun etmektedir. Bu ihtilaf râvi tasarrufundan kaynaklanmış olsa bile, bu durum hadîsin sıhhat ve mânâsına engel olacak bir kusur değildir. Nitekim mânâ ile rivâyet câizdir. Bu hadîsi bu kapsamda değerlendirmek ve bu rivâyet farkını mânânın anlaşılmasına katkı sağlayan bir tefsîr ve şerh olarak görmek daha isabetli olacaktır.<sup>43</sup>

Görüldüğü üzere hadîste üç ana öge hadîsin bütün tarikleri içinde Ebû Dâvûd haricinde ve sadece bir kelime dışında bütün kelimeler aynı lafızlarla rivâyet edilmiştir. Bir hadîsin bütün tariklerindeki lafzî birlik, o hadîsin sıhhatine delâlet eden önemli bir özelliktir. Hadîsin ana unsurlarında lafzî birlik söz konusu iken imanın şubelerini ve tafdiliyet derecelerini ifadede bazı lafız farklılıklar mevcuttur. Bu benzerlik ve farklılıkları tablo halinde şu şekilde gösterebiliriz;

<sup>42</sup> Hadîsteki “إِمَاطَةُ الْأَدَى” ifâdesi, eziyet verici olandan genel bir şekilde bahsederken, sâdece tek bir rivâyette yer alan “إِمَاطَةُ الْعَظْمِ” ifâdesi ise eziyet verici unsuru daha somut bir hale getirmektedir.

<sup>43</sup> Bkz; Azimâbâdî, Muhammed Şemsulhak, *Avnu'l-Ma'bûd Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1990, VI, 282.

Değerlendirme Tablosu	
الْحَيَاءُ شُعْبَةٌ مِنَ الْإِيمَانِ	Hadîsin bütün tariklerinde aynı.
لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ	Hadîsin bütün tariklerinde aynı.
إِمَاطَةُ الْأَذَى	Ebû Dâvûd hariç, hadîsin bütün tariklerinde aynı.
إِمَاطَةُ الْعَظْمِ	Sadece Ebû Dâvûd'un rivâyetinde yer almaktadır.
بِضْعٌ وَسَبْعُونَ	Buhârî ve Ebû Nuaym'ın rivâyetinde yer almaktadır.
بِضْعٌ وَسَبْعُونَ	Müslim, Tirmizî, Ebû Dâvûd ve Ahmed b. Hanbel'in rivâyetinde yer almaktadır.
بِضْعٌ وَسَبْعُونَ، أَوْ بِضْعٌ وَسَبْعُونَ	İbn Mâce, İbn Ebî Şeybe ve Beyhâkî'nin rivâyetinde yer almaktadır.
بِضْعٌ وَسَبْعُونَ - أَوْ بِضْعٌ وَسَبْعُونَ	Müslim ve Ebû Nuaym'ın rivâyetinde yer almaktadır.
شُعْبَةٌ	Buhârî, Müslim, Nesâî ve Beyhâkî'nin rivâyetinde yer almaktadır.
بَابًا	Tirmizî, İbn Mâce, İbn Ebî Şeybe ve Ahmed b. Hanbel'in rivâyetinde yer almaktadır.
حَصْلَةٌ	Ebû Nuaym'ın rivâyetinde yer almaktadır.
جُزْءًا	Ebû Nuaym'ın rivâyetinde yer almaktadır.
.....	Ebû Dâvûd'da, " شُعْبَةٌ - بَابًا - حَصْلَةٌ - جُزْءًا " ifadelerinden hiç biri yer almamaktadır.
أَفْضَلُ	Müslim, Ebû Dâvûd, Nesâî ve Beyhâkî'nin rivâyetinde yer almaktadır.
أَرْفَعُ	Tirmizî, İbn Mâce ve Ahmed b. Hanbel'in rivâyetinde yer almaktadır.
أَعْظَمُ	İbn Ebî Şeybe'nin rivâyetinde yer almaktadır.
أَوَّلُ	Ebû Nuaym'ın rivâyetinde yer almaktadır.
أَكْبَرُ	Ebû Nuaym'ın rivâyetinde yer almaktadır.
أَدْنَى	Müslim, Tirmizî, Ebû Dâvûd, İbn Mâce, İbn Ebî Şeybe, Ahmed b. Hanbel, Beyhâkî ve Ebû Nuaym'ın rivâyetinde yer almaktadır.
أَوْضَعُ	Nesâî'nin rivâyetinde yer almaktadır.
أَصْغَرُ	Ebû Nuaym'ın rivâyetinde yer almaktadır.
.....	Buhârî'de ve Müslim, Nesâî, İbn Ebî Şeybe, Ahmed b. Hanbel, Beyhâkî'nin bazı tariklerinde gerek ism-i tafdil ve gerekse deism-i taşğîr ifadelerinden herhangi biri yer almamaktadır.
بِضْعٌ	Bütün rivâyetlerde bu ifade yer almaktadır.
عَنِ الطَّرِيقِ	Bu ifade bütün rivâyetlerde aynı lafızla yer almaktadır.

Hadîsin farklı tariklerdeki metin farklarını şöyle ortaya koyabiliriz;

- “Hayâ imandan bir şubedir.”

- “İman altmış küsur şubedir ve hayâ imandan bir şubedir.”

- “İman yetmiş küsur şubedir ve hayâ imandan bir şubedir.”

- “İman altmış veya yetmiş küsur şubedir, en faziletlisi “lâ ilâhe illallah/Allah’tan başka ilâh yoktur” sözüdür. En ednâsı ise “imâtatu’l-ezâ/ yoldan eziyet veren bir cismin kaldırılmasıdır” ve hayâ imandan bir şubedir.”

Farklı tariklerden gelen farklı rivâyetlerin mânâlarından da anlaşılacağı üzere, hadîsin metninde taktî’ yapılrçasına, yukarıda zikretmiş olduğumuz üç ana öğeden bazen sadece bir tanesi, bazen de bütün öğeleri zikredilmiştir. Bu bağlamda hadîse bütünlük içerisinde baktığımızda farklı tariklerden gelen rivâyetlerin birbirini tamamladığı görülmektedir. Mesela Buhârî, Müslim ve Nesâî’nin metinleri bir araya getirildiğinde hadîsi tamamlayan üç ana öğenin tamamlanmış olduğu görülecektir.

Hadîsin metnini incelediğimizde ana öğelerde lafızlar korunmakla birlikte bu üç öğenin bağlantı noktalarında bazı farklı, birbirine yakın mânâ ifade eden müterâdif kelimeler kullanılarak hadîsin lafzî rivâyetinin gözetilmesi yanında bazı müteradif kelimelerin kullanımıyla da mânâ ile rivâyete yer verildiği anlaşılmaktadır.

Hadîsteki yakın mânâlı rivâyetler anlamı kuvvetlendirmektedir. Mesela kelime-i tevhîdin imanun en yüksek mertebesi oluşunu ifade eden “أَكْبَرُ - أَوْلُ - أَعْظَمُ - أَرْفَعُ - أَفْضَلُ” tabirleri, mânâyı kuvvetlendiren en uygun ifadelerdir. Bunun yanı sıra, sevap gerektiren en küçük bir ameli bile imanla ilişkilendirip, onu, imanun en küçük birimi olarak “أَصْغَرُ - أَوْضَعُ - أَدْنَى” gibi ifadelerle vurgulayıp adeta iyi olan hiçbir şeyi iman dairesinden hariç bırakmamaktadır.

“بِضْعٍ” ise küsur mânâsına gelip hakikat, kinâye, mübâlağa ve kesret gibi farklı anlamları ile hadîse birden fazla anlam boyutu kazandırmaktadır. Şube kelimesi; bir parça, ağacın dalları veya fırka, taife, bir kabilenin kolları gibi manalara gelir.<sup>44</sup> Makalemizin başında

<sup>44</sup> Aynî, *Umdetu’l-Kârî*, I,126.

vermiş olduğumuz hadîste “kûsur” diye ifade edilen bid’un kelimesi ise farklı miktarlara delalet etmektedir. Bazı şârihler bu kelimenin 3-10, 3-9, 2-10, 12-20, 3-7, 5-7 arası bir miktarı ifade ettiğini belirtmişlerdir.<sup>45</sup> Diğer bazıları da Yûsuf suresinin “*Böylece Yusuf bir kaç yıl hâpishanede kaldı*”<sup>46</sup> ayetinde geçen بَضْعَ سِنِينَ ibaresinden hareketle Yusuf (s)’un hâpishanede 7 yıl kaldığını söylemişler ve bid’a’nın 7’ye delalet ettiğini ifade etmişlerdir.<sup>47</sup> Bir kısım şârihler de 3-7 arası miktarın en sahîh görüş olduğunu iddia ederlerken,<sup>48</sup> Aynî bu konuda en doğru görüşün 1-10 arası bir miktar olduğunu söyler.<sup>49</sup>

Bazı rivayetlerde imanın 60 veya 70 kûsur şube olduğu beyan edilirken, bazılarında da 64 bâb/şube olarak ifade edilmektedir.<sup>50</sup> Yine bazı âlimler kendi içtihatlarıyla hadîste kastedilen şubeleri belirlemeye çalışmışlardır.<sup>51</sup> Ancak, hadîste kastedilen şubelerin bunlar olduğunu söylemek çok zordur. Kaldı ki, burada sayısı belirtilen şubeleri ayrıntılı olarak bilmek de gerekmez. Bizim bunlara topluca iman etmemiz kâfidir. Nitekim insan, meleklerin hepsine iman eder, ancak bunların bir kısmını ismen bilir. Fakat bütün melekleri bilmemesi onun imanına zarar vermez.<sup>52</sup>

Hadîste geçen 60-70 rakamlarının mübalağa ifade ettiği de söylenmiştir. Özellikle bu rakamlara eklenen kûsur kelimesi “*çokluk*” olarak açıklanmış ve imanın şubelerinin sınırlandırılmayacağı, zira sayı kastedilmiş olsaydı müphem bırakılmazdı denilmiştir. Tevbe suresinin “Onlar (Münafıklar) için yetmiş kere mağfiret dilesen...”<sup>53</sup>

<sup>45</sup> el-Hattâbî, Muhammed b. Muhammed, *Meâlimu’s-Sünen*, el-Matbaatu’l-İlmiyye, Halep, 1932, IV, 312; Azimâbâdî, *Avnu’l-Ma’bûd*, VI, 282; Aynî, *Umdetu’l-Kârî*, 1/126; İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 88; Nevevî, *Şerhu Müslim*, II, 3.

<sup>46</sup> Yûsuf, 12/42.

<sup>47</sup> İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, I, 76; Aynî, *Umdetu’l-Kârî*, I, 126; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, III, 262.

<sup>48</sup> Aynî, *Umdetu’l-Kârî*, I, 126.

<sup>49</sup> Aynî, *Umdetu’l-Kârî*, I, 126.

<sup>50</sup> İmânın şubelerinin, namazın cüzlerine benzetilerek yorumlanmasına dâir bkz: el-Hattâbî, *Meâlimu’s-Sünen*, IV, 312.

<sup>51</sup> İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, I, 76; Aynî, *Umdetu’l-Kârî*, I, 128.

<sup>52</sup> Aynî, *Umdetu’l-Kârî*, I, 128.

<sup>53</sup> Tevbe, 9/80.

ayetinden hareketle bu hadisteki ifadeden kesret/çokluk kastedildiğine delil getirilmeye çalışılmıştır. Ayrıca Arapların 7 ve 70 rakamlarını mübalağa için kullanmaları da buna delil gösterilmiştir.<sup>54</sup>

Hadîste geçen şube kelimesinin yerine hisal (özellik), bâb, şeriat(yol), sehm (pay), gibi eş anlamlı veya yakın anlamlı başka kelimeler de kullanılmıştır.<sup>55</sup> Bazı âlimler, Kur'ân ve sünnette imanın şubeleri olarak belirtilen ibadetleri saymışlar toplamını 70 küsur olarak bulmuşlardır.<sup>56</sup>

### C) İmanın Şubeleri ve Hayâ

#### 1. İmanın En Üst Mertebesi: Kelime-i Tevhîd

Tevhîd Allh'ın tek ve yegâne kabul edilmesi; zatında, sıfatlarında ve mabut oluşundaki teklîğinin zihin ve kalp yoluyla tasdik edilmesidir.<sup>57</sup> Kelime-i Tevhîd, Kur'ân-ı Kerîm ve hadîslerde en çok zikredilen değerlerdendir. Çünkü Kâinat'ın ve insan'ın yaratılış gayesi, peygamberlerin gönderiliş nedeni ve bütün ilahî dinlerin asıl hedefi Kelime-i Tevhîd'dir. Dinin temeli olan bu kelime Kur'ân'da farklı isim, terim ve manalarla anlatılmıştır. Kelime-i Tayyibe,<sup>58</sup> Kelime-i Takva<sup>59</sup>, urvet-ül vüska<sup>60</sup> sabit söz,<sup>61</sup> adalet, doğru söz,<sup>62</sup> güzel söz,<sup>63</sup> iyi amel,<sup>64</sup> Lâilâhe illa ente<sup>65</sup> bunlardan bir kısmıdır.

<sup>54</sup> Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, I, 127.

<sup>55</sup> Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, I, 125; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, I, 76.

<sup>56</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, I, 76; Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, I, 128-129; Fîrûzâbâdi, *Kâmûsu'l-Muhît*, I, 323; Ferit Develioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Sözlük*, 1199.

<sup>57</sup> Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, I, 127-128; Fikret Karaman, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, 559.

<sup>58</sup> Fâtır, 35/10.

<sup>59</sup> Fetih, 48/26.

<sup>60</sup> Bakara, 2/256.

<sup>61</sup> İbrahim, 14/27.

<sup>62</sup> En'âm, 6/115.

<sup>63</sup> Fussilet, 41/33.

<sup>64</sup> Rahmân, 55/60-61; En'âm, 6/260.

<sup>65</sup> Enbiyâ, 21/87.

Aslına bakılırsa Kur’ân’ın bütünü ve Hz. Peygamber(s)’in hayatının tamamı “*Kelime-i Tevhîd’in manasını açıklamaktan ibarettir*” denilebilir. Çünkü ilahi kitapların ve peygamberlerin asıl amacı başta Allah’ı tanıtmak ve insanlara bu konuda rehberlik etmektir.

Tevhîd, insanlık tarihi boyunca, sürekli gönderilen peygamberlerin ve ilahi kitapların ortak noktası olmuştur. Son ilahî dinin ana kaynağı olan Kur’ân da, Kelime-i Tevhîd’i esas alıp bütün hedefini onun üzerine bina etmiştir. Hz. Peygamber(s) de; “*Ben, insanlarla “Allah’tan başka ilah yoktur” deyinceye kadar mücadele etmekle emrolundum*”<sup>66</sup> buyurarak Kelime-i Tevhîd’i hayatının ana gayesi yapmıştır. Bu önemli özelliğindedir ki, Hz. Peygamber(s) Kelime-i Kevhîd’i imanın ارفعها -en yüksek- ve افضلها -en faziletli- şubesi olarak zikretmiştir.<sup>67</sup> Önemine binaen biz de yazımızda bu kutsi ifadeyi farklı boyutlardan ele alıp değerlendireceğiz.

Hz. Peygamber (s) Kelime-i Tevhîd’in önemi sadedinde, onu, amellerin en faziletli ve en yükseği olarak gösterirken<sup>68</sup> bir taraftan da Kelime-i Tevhîd’in kişiyi cennete götüreceği en güzel amel, şefaate sebep olacak en faziletli kelime olarak zikreder.<sup>69</sup> Müslüman’ın, Kelime-i Tevhîd’i söylemesiyle birlikte onun iktiza ettiği doğruluk, adalet, merhamet gibi kavramları da aktive ederek anlamlarını davranışa dönüştürmesi gerekli bir husustur.<sup>70</sup> Allah’ı birlemek ve ona yakıniyet, en büyük hayâ olduğu gibi şirk de, Allah’a karşı sergilenen en büyük hayâsızlıktır.

Bu öneminden dolayıdır ki, Kelime-i Tevhîd Müslümanların hayatında en önemli yeri almış ve onların şiarı olmuştur. Bu nedenledir ki, Müslümanlar ezanlarında, namazlarında, teşehhütlerinde, sohbet ve zikirlerinde, hatimlerinde, hayret ve dehşet anlarında, merasimlerinde, doğumlarında, sekeratlarında,

<sup>66</sup> Buhârî, *İmân*, 17,28, *Salât*, 29, *Zekât*, 1; Ebû Dâvud, *Cihâd*, 95.

<sup>67</sup> Buhârî, *İmân*,3.

<sup>68</sup> Buhârî, *İmân*,3.

<sup>69</sup> Tirmizî, *Daavat*, 3, 9.

<sup>70</sup> Müslim, *Mesâcid*, 139, 140; Ebû Dâvud, *Vitr*, 25.

savaşlarında, barışlarında, tebliğlerinde, irşatlarında, marşlarında, makalelerinde hep Kelime-i Tevhîd'i ifade edegelmişlerdir. Binanaleyh bu kelime Müslümanların hayatına hayat katan en fonksiyonel kelimelerin başında gelmiştir.

Bundan dolayıdır ki, makalemizin başında vermiş olduğumuz imanın şubeleri hadîsi, İslam'ı en veciz şekilde temsil ve tarif eden bu ifadeyi imanın en büyük şubesi olarak belirtmiştir. Zira daha önceki dinlerin şirke düşerek doğal karakterleri olan Tevhîd çizgisinden uzaklaşmaları, İslam dininin Tevhîde olan teşvikini öne çıkarmıştır. Hıristiyanlığın teslis akidesi,<sup>71</sup> Yahudiliğin "milli ilah" inancı ve "Zübeyr İbnullah" iftiralari,<sup>72</sup> Sabîîler'in Allah'ı bırakıp yıldızlara tapmaları,<sup>73</sup> Mekke müşriklerinin putperestliği<sup>74</sup> son ilahî din olan İslam'ın Tevhîdi öne çıkarmasında önemli rol oynamıştır. Gerçek şu ki, Tevhîd hakikati bütün peygamberlerin gönderilişinin esas sebebidir.<sup>75</sup> Evrende bütün faaliyetler Tevhîd gerçeğinin etrafında halelenmektedir. Evreni yaratan, insanlar üzerinde birinci derecede hak sahibidir. O önce kendisinin birlenmesini sonra da yarattığı sistemin düzenli işleyişini, insanların da o sistem içinde huzurlu olmasını ister. Bunun içindir ki, hadîste birinci hak sahibi ve en büyük olgu olan ilah realitesi/Kelime-i Tevhîd, listenin başına konmuş; sosyal ve ekolojik düzenin sağlanmasıyla ilgili olan imanın en edna şubesi imarî örnek (imatatü'l-eza) listenin diğer kutbuna konmuştur. İslam'ın bütün unsurlarını etkileyen hayâ kavramı ise hadîsin merkezine alınmıştır. Bu da gösteriyor ki, yapılan iyiliklerin değerlendirilmesinde en küçük fiil ve niyetler bile hesaba katılacak, ancak amellerin en faziletlisi olan Kelime-i Tevhîd yanında hiçbir amel Allah'ın yüce adından daha ağır gelmeyecektir.

<sup>71</sup> Hac, 22/17.

<sup>72</sup> Tevbe, 9/30; İbn Sa'd, *Tabakât*, I, 202.

<sup>73</sup> Tevbe, 9/30-31.

<sup>74</sup>Nisâ, 4/117-119.

<sup>75</sup> Enbiyâ, 21/25.

## 2. İmanın En Alt Mertebesi: İmâtatu'l-Ezâ/ Eziyet Veren Şeyleri Gidermek

Makalemizin başında vermiş olduğumuz hadîsin bir bölümü olarak rivayet edilen bu kısım, önemine binaen başka rivayetlerde de müstakil olarak yer almıştır. Buna göre bir sahabe'nin, “*Beni Cennet'e sokacak bir ameli bana bildir ya Rasûlallah!*” demesi üzerine, Hz. Peygamber(s); “*İnsanların yolundan, eziyet veren bir cismi kaldır*” buyurmuştur. İmanın bu en küçük mertebesinde bile kişiyi cennete götürecektir müjdenin haber verilmesi, insanları imarî hayra teşvik açısından önemlidir. Ayrıca Kur'ân'ın bu konudaki, “*Allah sizi, oranın (yeryüzünün) imar ve inşası için görevli kıldı*”<sup>76</sup> beyanı da, bize, yeryüzünün imarı için önemli sorumluluklar yükler.

İslamiyet ahiretin ebediliğine dikkat çekerken<sup>77</sup> dünyadan da nasibimizi unutmamamızı istemektedir.<sup>78</sup> Böylece denge dini olduğunu göstermekte, ahireti kazanmanın yanında dünyayı da imar etmemize dikkat çekmektedir.<sup>79</sup>

Ahiretin imarı iman ve salih amel ile dir.<sup>80</sup> Mezkûr hadîs, Allah'a iman'ı ve salih ameli kapsayan hayâyı belirttikten sonra yolda insanlara eziyet veren nesnelere kaldırılmasını zikretmiştir. Böylece hadîs hem ahiretin imarını hem de dünyanın imarını aynı metinde ifade ederek önemli bir dengeyi ortaya koymuştur. Zira Allah'ın rızasına ve insanların yararına uygun olan her çeşit söz ve fiili ifade eden salih amel kavramı, dünyanın imarını da kapsar. Çünkü ahiretin imarı bir yönüyle dünyanın imarına bağlıdır. Bu bakımdan hadîs, dünya ve ahiret dengesini teşvik eden bir bütünlük içerisinde görülmelidir.

<sup>76</sup> Hûd, 11/61.

<sup>77</sup> Duhâ, 93/4.

<sup>78</sup> Buhârî, *Savm*, 51; *Nikâh*, 1.

<sup>79</sup> Hûd, 11/61.

<sup>80</sup> Asr, 103/3.

Hız. Peygamber (s), 15 asır önce çevreyi koruma hassasiyeti göstermiş. Bu bağlamda ağaçlarının kesilmesi, bitkilerinin koparılması, canlılarının öldürülmesi yasak kılınan Mekke bölgesine, Medine ve Taif'i de dâhil ederek bitki ve hayvanlarının yaşamını teminat altına almıştır.<sup>81</sup> Mezkûr hadîsin bazı vecihlerinde eziyet veren şey mutlak bırakılmıştır. Bu ise umumiyet ifade eder. Yoldan geçen insanlara eziyet veren her çeşit unsuru kapsar. İstimlâk hırsıyla yolların daraltılması, çöp ve atık maddelerle kirletilmesi, yol kenarlarına atılan kokuşmuş maddelerin yoldan gelip geçenleri rahatsız etmesi vb. hep bu kabilden şeylerdir. Yolda insanlara eziyet veren maddelerin giderilmesi imanın şubesine dâhil olduğu gibi her hayırlı girişim de hadîsin bu kapsamında değerlendirilmelidir. Zira Hz. Peygamber (s) bu ve benzeri faaliyetleri, kişinin amel defterinin kapanmayacağı sadaka-i cariyeden saymıştır.<sup>82</sup> Onun içindir ki ecdadımızın yol kenarlarına gölgelikli ve meyveli ağaçlar dikmesi, köprüler, çeşmeler, konaklar yaptırması bu hadîs kapsamında düşünülebilir. Belediyecilik hizmetlerinde, çevre planlamalarında, sokakları dar geçitler haline getiren yanlış imar planlamalarının düzeltilmesinde, kaldırımların, yaya alt ve üst geçitlerin planlanmasında, park ve bahçelerin düzenlenmesinde mezkûr hadîsin bu bölümünden ilham alınabilir. Hz. Peygamber (s)'in asırlar önce bütün zaman dilimlerini ilgilendirecek şekilde söylediği bu hadîsi, bugün inşa edeceğimiz medeniyet projesinin, teşvik içerikli çekirdek bir imar planı veya çevre düzenlemesi projelerinin teşvik unsuru olarak görebiliriz.

### 3. İmanın Bir Şubesi Olarak "Hayâ"

Hayânın birçok çeşidi ve mertebesi vardır.<sup>83</sup> En üst mertebesi zahiren ve batınen, içiyle ve dışıyla yani bütün benliğiyle kişinin

<sup>81</sup> Buhârî, *Cihâd*, 71; Müslim, *Hâc*, 458,472; Ebû Dâvud, *Menâsik*, 96.

<sup>82</sup> Müslim, *Vasiyyet*, 14; Ebû Dâvud, *Vesaya*, 14; Tirmizî, *Ahkâm*, 36.

<sup>83</sup> el-Kuşeyrî, Abdulkarîm İbn Hevâzin, *er-Risâletu'l-Kuşeyriyye*, Mektebetu Ebî Hanîfe, Dımeşk, 2000, 344.

Allah’tan hayâ etmesidir.<sup>84</sup> Hz. Peygamber (s) ile sahâbîler arasında geçen aşağıdaki diyalog gerçek manasıyla hayâyı açıklamaktadır:

İbn Mes’ud anlatıyor: Hz. Peygamber (s) bize, “Allah’tan hakkıyla hayâ edin” buyurdular. Biz, “Ey Allah’ın Rasûlü! Elhamdülillah biz Allah’tan hayâ ediyoruz” dedik. Ancak o, şu açıklamayı yaptı: “Söylemek istediğim, sizin anladığımız bu hayâ değil, Allah’tan hakkıyla hayâ etmek, başı ve onun taşıdıklarını, batını ve onun ihtiva ettiklerini muhafaza etmek, ölümü hatırlamaktır. Kim ahireti dilerse dünya hayatının ziynetini terk etmelidir”<sup>85</sup> buyurdular.

Zira hadîste zikredilen başın taşıdıklarından maksat göz, kulak, hafıza, hayal, tefekkür gibi maddî ve manevî organlar ve duygulardır. Keza batının ihtiva ettiklerinden maksat ta mide, ferc, kalp, ayaklar ve batına bağlı her şeydir. Ayrıca uzuvların ilgili olduğu bütün fiiller de aynı kapsamdadır. Şu halde insan ancak bütün organlarını, duygularını ve bunlara bağlı fiil ve davranışlarını istikamet üzere kullandığı takdirde hakiki hayâyâ erişebilir. Çünkü hayânın fonksiyonelliği göz, kulak, el, ayak, lisan, kalp ve duygular gibi unsurları kötülüklerden koruyup iyiliklere sevk etmekle ancak en güzel şekilde ortaya çıkar.<sup>86</sup> Görüldüğü gibi burada hayâ kavramına kapsamlı bir mânâ yüklenmiştir. Bu bağlamda hayâ insanın bütün benliği ile ortaya koyması gereken bir ameliye olarak görülebilir.

Tahlîlini yaptığımız hadîste de imanın en faziletli derecesi ile en düşük derecesi belirtildikten sonra imanın bütün şubelerini temsilen hayâ kelimesi seçilmiştir. Bu tesadüfî bir seçim değildir. Çünkü hayâ öyle sihirli bir kavramdır ki, o, kişide kemâl manada kendini gösterdiği takdirde, imanın diğer bütün şubeleri de kemâlat kazanır. Bu, adeta ruhun bütün beden organlarını harekete geçirmesi veya elektrik akımının bağlı olduğu bütün sistemi çalıştırması gibidir. Çünkü hayâ kapsamlı özelliğiyle bütün kötülükleri engelleyici bütün

<sup>84</sup> Mâverdi, *Edebü’l-d-Dünya ve’l-d-Dîn*, 242; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 344.

<sup>85</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 387; Tirmizî, *Kıyamet*, 25.

<sup>86</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 387.

hayır kavramlarını da tetikleyici bir mahiyet arz eder.<sup>87</sup> Hayânın bu fonksiyonel yapısından dolayıdır ki en üstün amelin, hayânın tesiriyle yapılan amel olduğu ifade edilir.<sup>88</sup>

Hayânın bazı hayırlara engel olucu bir özelliğinden bahsedilmişse de bu durumun hayâ duygusundan kaynaklanmayıp acizlik veya tembellek gibi insanın farklı zaaflarından kaynaklandığı ifade edilmiştir.<sup>89</sup> Zira Hz. Peygamber (s)'in hayâ sahibi kişiliği onu hayır işlemekten alıkoymamıştır. Aynı zamanda Hz. Peygamber (s) utanılacak en mahrem konularda -eğer insan haklarını ilgilendiriyorsa- ima ve kinayeye yer vermeden, o hususun açıkça beyan edilmesini isterdi ve bunu hayâya muhalif bir söylem olarak da görmezdi. Bilakis bu durumu, hakkı teslimiyet olarak görür ve bu çeşit mevzularda *والله لا يستحي من الحق* ayetini okuyarak, “Allah gerçeği söylemekten çekinmez” buyururdu.<sup>90</sup>

İmanın şubeleriyle alakalı olarak çeşitli şerhlerden istifade ederek bunları aşağıda tablolaştırarak, hayâ kavramının bu tablodaki merkezî konumunu şu şekilde gösterebiliriz;

<sup>87</sup> Buhârî, *Edeb*, 78; İbn Mâce, *Zühd*, 17; Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, I, 28.

<sup>88</sup> Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, I, 129

<sup>89</sup> Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, I, 129.

<sup>90</sup> Ahzab, 33/53.

İMANIN ŞUBELERİ		
Kalbe Ait Olanlar	Lisana Ait Olanlar	Bedene Ait Olanlar
1- Allah'a İman 2- Mahlukatın Sonradan Yaratıldığına İman 3- Meleklerle İman 4- Kitaplara İman 5- Peygamberlere İman 6- Kadere İman 7- Ahirete İman, 8- Cennetdeki Ebedi Hayata İman 9- Cehennemdeki Ebedi Hayata İman 10- Allahı Sevmek 11- Allah İçin Sevmek 12- Hz. Muhammed (s)'i Sevmek 13- İhlaslı Olmak 14- Tevbe Etmek 15- Allahtan Korkmak 16- Ümit Etmek 17- Ye'se Düşmemek 18- Şükretmek 19- Vefalı Olmak 20- Sabırlı Olmak 21- Tevazu Sahibi Olmak 22- Merhametli Olmak 23- Kazaya Rıza Göstermek 24- Tevekkül Etmek 25- Ucb Ve Kibre Düşmemek 26- Haset Ve Kıskançlığı 27- Kin ve İntikamı Terketmek 28- Gadabı Terketmek 29- Aldatmayı ve Su-i Zannı Terketmek 30- Dünyanın Günahlara bakan yüzünü terketmek	1- Kelime-i Tevhid 2- Kur'ân Okumak 3- İlim Öğrenmek 4- İlim Öğretmek 5- Dua Etmek 6- Zikir 7- Malayaniyi Terketmek	Muayyen Şeylere Ait Olanlar 1- Temizlik 2- Namaz Kılmak 3- Zekat Vermek 4- Oruç Tutmak 5- Hacctmek 6- İtikafa Girmek 7- Dini Yaşayabilecek Ortam Seçmek 8- Adaklarını Ödemek 9- Yeminlerini Yerine Getirmek 10- Keffaretlerini Ödemek 11- Setr-ü'l Avret 'e Riayet etmek 12- Kurban Kesmek 13- Cenaze İşlerine Bakmak 14- Borcu Ödemek 15- Doğru Olmak, Faizden Kaçınmak 16- Yalan Şahitliği Yapmamak
		Kendisine Tabi Olanlarla İlgili Hususlar 1- Nikaha Riayet Etmek 2- Aile Sorumluluğunu Bilmek 3- Ebeveyne İyi Davranmak 4- Çocukları Terbiye etmek 5- Sıla-i Rahim 6- Büyüklere Saygı
		Âmmeye Ait Olanlar 1- Adalet 2- Cemaate Uymak 3- Ulu'l-Emr'e İtaat 4- İnsanları Barıştırmak 5- Yardımlaşmak 6- Dini Tebliğ Etmek 7- İslâmî Hükümlere Riayet Etmek 8- Cihad Etmek 9- Emanete Riayet Etmek 10- Borç Vermek 11- Komşuyla İyi Geçinmek 12- Geçimli Olmak 13- Malı yerinde Harcamak 14- Selâmı Almak 15- Hapşırana “Yerhamukâllah” Demek 16- Zarar Vermekten Kaçınmak 17- Haram Eğlencelerden Kaçınmak 18- Yoldan Rahatsızlık veren bir cismi kaldırmak Bunlar toplamda 77 şubedir
<b>HER YÖNDEN HAYÂLİ OLMAK</b>		

## Sonuç

Hız. Peygamber (s)'in sünneti değişik kaynaklarda bazen aynı bazen de farklı lafızlarla nakledilmektedir. Bunda lafzî rivâyetin esas olmasına rağmen mânâ ile rivâyetin de caiz olmasının rolü büyüktür. Bu durumda hem hadîsi rivâyet eden râviler hem de rivâyetleri önem arz etmektedir. Bu bağlamda bir yönüyle İslam'ı bütün konularıyla kapsayan ve özetleyen "İmanın şubeleri" hadîsi sened ve metin yönüyle incelenmeye çalışıldı. Edinilen bulguları şöyle özetleyebiliriz;

1) Hadîsin râvileri Kütüb-ü Sitte başta olmak üzere çoğu müellifin isnâd zincirinde muttasıl olarak verilir. Bu durum, dînî pek çok konuyu ihtiva eden böyle kapsamlı bir hadîsten istifadenin güvenilirliğini ortaya koymaktadır.

2) Hadîsin isnâd zincirindeki râvi sayısı ile metin birlikte düşünüldüğünde metindeki farklılıkların, taktî ve mânâ rivâyetinin özelliğinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Bazı senedlerde peş peşe gelen râvilerin rivâyetleri, metinde aynı veya daha yakın bir lafızla rivâyet edilirken; farklı rivâyet zincirlerinin oluşturduğu râvilerin nakilleri arasında ise daha fazla lafız farkı olduğu müşahede edilmektedir. Yukarıda vermiş olduğumuz tablolarda bu durum açıkça görülmektedir.

3) Hadîsin Kütüb-ü Sitte'de ve hadîs kitaplarında Abdullah b. Dînâr'a kadar tek râvi ile gelmesi hadîs için aleyhte bir durum olarak görülse de ta'dîl edilmiş râvilerden oluşması ise, hadîs için lehte bir durumdur. Hadîs, bu değerlendirmelere göre sened yönüyle ta'dîl edilmiş râvilerin rivâyeti olarak karşımıza çıkmaktadır.

4) Hız. Peygamber (s), hadîsin ihtiva ettiği kavramları farklı zamanlarda ifade etmiştir. Mesela imanın en üst mertebesi olan kelime-i tevhîd ile ilgili birçok hadîsi vardır. Yine imanın en alt mertebesi olan imâtatü'l-ezâ (yoldan eziyet veren şeyleri kaldırmak) ile ilgili müstakil hadîsleri bulunmaktadır. Hayâ başta olmak üzere imanın şubeleriyle ilgili hadîsleri mevcuttur. Ancak imanın şubeleri

hadisinde Hz. Peygamber (s), çeşitli zamanlarda ihtiyaca göre ilgili bir konuyu, yani hadîsin bir bölümünü zikrederken, bu hadiste az bir sözle İslam'ın bütününe özetleyen veciz bir ifade serdetmiştir.

5) Hadîsteki her bir kısmın müstakil rivâyetlerine bakıldığında, inanç ve amel temelinde bireysel ve toplumsal, dünyevî ve uhrevî pek çok konuyu ihtiva ettiği görülmektedir.

6) Bir yönüyle imandan amele ve amelden ahlaka kadar İslam'ın ana konularının özeti mahiyetindeki “imanın şubeleri” hadîsinin fert ve toplum bazında işlevsel hale gelmesi, olgun bireylerin yetişmesi ve toplumsal gelişim açısından önem arz etmektedir. Bunun için de ebeveynlerin, eğitimcilerin ve eğitimden sorumlu mercilerin, hadîste dikkat çekilen hususların davranışa dönüşmesi noktasında gerekli tedbirleri alması ve bu konuda örnek olmaları, hadîsin ihtiva ettiği mesajların gerçekleşmesini kolaylaştıracaktır. Ayrıca günümüz Müslümanlarının hadîsin muhtevastaki bilgileri ihtiyaç olarak görmesi önemli bir husustur. Zira bir konunun, özellikle bilim ve inançla ilgili olanlarının, ihtiyaç olarak görülüp öğrenilmesi, içselleştirilmesi ve davranışa dönüştürülmesi, eğitim açısından önemli bir faktör olarak değerlendirilebilir.

## KAYNAKLAR

el-AYNÎ, Bedruddîn Ebû Muhammed Mahmûd İbn Ahmed (ö.855/1451), *Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrût, 1348.

el-BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmâîl (ö.256/870), *el-Câmiu's-Sahîh*, Dimeşk, 2011.

....., *el-Edebü'l-Müfred*, Kâhire, 1379.

el-CEVHERÎ, İsmâîl b. Hammâd (ö.400/1009'dan önce), *es-Sihâh*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrût, 1984.

ed-DÂRİMÎ, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman (ö.255/869), *es-Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.

EBÛ DÂVUD, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî (ö.275/888), *es-Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.

ELMALILI, Muhammed Hamdi Yazır (ö.1960), *Hak Dini Kur'ân Dili*, İstanbul, 1960.

el-HATTÂBÎ, Muhammed b. Muhammed (ö.388/998), *Meâlimu's-Sünen*, el-Matbaatu'l-İlmiyye, Halep, 1932

İBN ABDİLBERR, Yusuf b. Abdillah (ö.463/1071), *el-İstî'âb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*, Dâru'l-Cîl, Beyrût, 1992.

İBN ÂBİDÎN, Muhammed Emin b. Ömer (ö.1252/1836), *Reddu'l-Muhtâr 'ala'd-Dürri'l-Muhtâr*, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1992.

İBN EBÎ HÂTİM, Ebû Muhammed Abdurrahman (ö.327/938), *Kitâbu'l-Cerh ve't-Ta'dîl*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1953.

İBN EBÎ ŞEYBE, Abdullah b. Muhammed (ö. 239/853), *el-Musannef*, Mektebetu'r-Rüşd, Riyâd, 1409.

İBNU'L-ESÎR, Mecduddîn (ö.606/1210), *en-Nihâye fî Ğarîbi'l-Hadîs ve'l-Eser*, el-Mektebetu'l-İslamiyye, ysz., 1383/1963.

İBN HACER, el-Askalânî (ö.852/1448), *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Mârife, Beyrût, 1379.

....., *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1415.

İBN HANBEL, Ahmed (ö.241/855), *Müsnedu Ahmed İbni Hanbel*, Beyrût, tsz.

İBN HİBBÂN, Muhammed Ebû Hâtim el-Büstî (ö.354/965), *Sahîhu İbn-i Hibbân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1987.

İBN KESÎR, Ebu'l-Fidâ İsmail (ö.747/1372), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Kâhire, 1971.

İBN MÂCE, Ebû Abdillâh Muhammed İbn Yezîd el-Kazvînî (ö.273/886), *Sünenu İbn Mâce*, Kahire, 1952.

İBN MANZÛR, Cemâluddîn Muhammed İbn Mûkerrem (ö.711/1311), *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sadr, Beyrut, 1990.

İBN SA'D, Ebû Abdillah Muhammed (ö.231/845), *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1990.

el-İSFEHÂNÎ, er-Râğıb (ö.V./XI. yüzyılın ilk çeyreği), *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, Mektebetu Mustafa el-Bâzî, ysz., tsz.

el-KURTUBÎ, Muhammed b. Ahmed (ö.671/1273), *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kâhire, 1964.

el-KUŞEYRÎ, Abdulkerîm İbn Hevâzin (ö.465/1072), *er-Risâletu'l-Kuşeyriyye*, Mektebetu Ebî Hanîfe, Dımeşk, 2000, 344.

MÂLİK b. Enes (ö.179/775), *el-Muvatta*, Mısır,1951.

el-MUBÂREKFÛRÎ, Muhammed b. Abdirrahim (ö.1353/1934), *Tuhfetu'l-Ahvazî bi-Şerhi Câmiit-Tirmizî*, Kahire, 1963.

MÛSLİM, Ebu'l-Huseyin b. Haccâc el-Kuşeyrî (ö.261/874), *el-Câmiu's-Sahîh*, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, İstanbul, tsz.,

el-MÛNÂVÎ, Şemsüddîn Muhammed ZeynüddînAbdurrauf (ö.1031/1622), *Feyzü'l-Kadîr Şerhu'l-Câmi'is-Sağîr*, Beyrut, 1972.

el-MİZZÎ, Cemâluddîn Yûsuf (ö.742/1341), *Tehzîbu'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrût, 2010.

en-NESÂÎ, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Alî b. Şuayb (ö.303/915), *es-Sünenü'l-Kübrâ*, el-Matbaatü'l-Mısriyye, Kahire, 1930.

en-NEVEVÎ, Muhyiddîn Ebû Zekeriyya (ö.676/1277), *Şerhu Müslim*, Matbaatü'l-Mısriyye, Kahire, tsz.

er-RÂZÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hüseyin (ö.606/1210), *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrût, 1420.

es-SAN'ÂNÎ, Abdurrezzâk İbn Muhammed (ö.211/826), *el-Musannef*, Beyrut, tsz.

es-SUYÛTÎ, Abdurrahman b. Ebî Bekr (ö.911/1505), *Tedribu'r-Râvî fi Şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1979

eş-ŞEVKÂNÎ, Muhammed b. Ali b. Muhammed (ö.1250/1834), *Neylü'l-Evtâr*, Beyrût, 1410/1989.

et-TABERÎ, Muhammed b. Cerîr (ö.311/923), *Tefsîru't-Taberî, Câmiu'l-Beyân an Te'vili'l-Kur'ân*, (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), Kahire, 2000.

et-TAHÂVÎ, Ahmed b. Muhammed (ö.321/933), *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1994

TARHAN, Nevzat, *Makul Çözüm*, İstanbul,2007.

et-TİRMÎZÎ, Ebû İsa Muhammed b. İsa (ö.279/893), *Sünenü's-Sahîh*, İstanbul, 1992.

ez-ZEBİDÎ, Muhammed Murtaza el-Hüseyinî (ö.1205/1791), *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Matbaatu Hükûmeti'l-Kuveyt, 1965.

ez-ZEHEBÎ, Muhammed b. Ahmed b. Osman (ö.748/1348), *Mîzânu'l-İ'tidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, Dâru'l-Fikr, ysz., tsz.



## SEYYİD AHMED ÇAPAKÇÛRÎ'NİN MÜRİDİ MUHAMMED İHSAN OĞUZ'A GÖNDERDİĞİ İRŞÂD MEKTUPLARI

Bekir KÖLE\*

### Özet

Kültürel tarihimizde, tasavvufî ilim ve yaşantısıyla toplumun manevi inşasına katkıda bulunmuş önemli şahsiyetler vardır. Bunlardan bir kısmı eser ve faaliyetleriyle çokça şöhret bulurken; bir kısmı da oldukça sade ve mütevazı yaşantılarıyla göz önünden uzak kalmışlardır. Bu şekilde, fakirlik kisvesine bürünerek toplumdan kendini gizleyen manevî şahsiyetlerden birisi de, son devir Nakşî âlim ve şeyhlerinden Seyyid Ahmed Çapakçûrî'dir. Onun, müridi Muhammed İhsan Oğuz'a gönderdiği irşâd mektupları, tasavvufî konulardaki ilim ve irşâd tecrübesini ortaya koymaktadır.

Oğuz, rüyada iken mana âleminde aldığı söylediği bir işaretle şeyhi Çapakçûrî'ye intisap etmiştir. Bu intisap, tasavvufta başvuru olan bir irşâd ve eğitim metodu olan mektubât geleneğiyle gerçekleşmiştir. Bu gelenek, bir kısım şeyhler tarafından müridlere tavsiyelerde bulunmak, tasavvufun inceliklerini öğretmek, onların seyr u sülûk süreçlerini yönetmek ve irşâdlarını sağlamak gibi çeşitli maksatlarla son devirlere kadar devam ettirilmiştir. Şeyh Seyyid Ahmed Çapakçûrî ile müridi Muhammed İhsan Oğuz arasındaki mektuplaşmalar, bunun en önemli örneklerindedir. Oğuz, şeyhi Çapakçûrî'yi görmeden, mektuplaşmayı başlatmıştır. Çapakçûrî de, bu mektuplara verdiği cevaplarla müridinin

---

\* Yrd. Doç. Dr., Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı, e-mail: bekrkole@hotmail.com..

seyr u sülûkünü tamamlamış ve icâzetini vermiştir. Çapakçûrî, yaklaşık üç yıl içerisinde gönderdiği toplam dokuz mektupta, tasavvuf yolunun esaslarına dair önemli bilgiler de aktarmıştır. İrşâd mektuplarının muhtevasının ortaya konulacağı bu çalışmanın, onun tasavvufî tecrübe ve birikimini göstererek, tasavvuf ilmine önemli katkılar sağlayacağına inanıyoruz.

**Anahtar Kelimeler:** Seyyid Ahmed Çapakçûrî, İhsan Oğuz, İrşâd, Mektubât.

\*\*\*

### **The Guiding Letters Sent by Sayyid Ahmad Japakjuri to Muhammad Ihsan Oguz**

#### **Abstract**

In our cultural history, there are important role characters who have been contributed to moral constitution of social life with his practical life of şūfî knowledge. As some of those characters are being renown, some of them are not because of their secluded and humble style of life preference. One of those moral characters, disguising himself as a poor man, is Sayyid Ahmad Japakjuri a scholar (âlim) and şūfî guide (shaik) of Nakshbandiyya Şūfî Order. The letters, send by him to Muhammad Ihsan Oguz who is disciple of the shaik, demonstrates his knowledge and experience on guiding.

Oguz, according to his narration, affiliated to his shaik Japakjuri upon a sign received from transcendent universe that he saw in trance. This affiliation happened with the correspondence tradition which was practiced in the şūfî guiding and education. This tradition proceeded till last terms of şūfîsm for the various purposes such as; to give advices to disciples and teach adroitness in şūfî and to monitor the way of journey (sayr u suluk). The correspondence between shaik Sayyid Ahmad Japakjuri and his disciple Muhammad Ihsan Oguz is one of the most significant samples. Oguz, began writing to his shaik Japakjuri. Upon his reply to his letters, Japakjuri completed guiding process (sayr u suluk) and gave him diplome (ijâzah). Japakjuri composed essence knowledge about basis of şūfî way, in his nine letters during nearly three years.

With the content of correspondence analyzed in this work, we think, the experience and knowledge of shaik was demonstrated that will contribute to the şūfi knowledge.

**Key Words:** Sayyid Ahmad Japakjuri, Ihsan Oguz, Guiding, Letters.

## Giriş

Bilindiği üzere Hz. Peygamber (s.), İslâm'ı yaymak üzere Mısır, Bizans, İran ve Habeşistan gibi ülkelere mektuplar göndermiştir. Bundan etkilenen sūfîler de, Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) ve Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909)'den itibaren genelde İslâm'ı özelde de onun manevi yönünü anlatmak üzere mektup göndermeyi bir metot olarak uygulamışlardır.<sup>1</sup>

Tasavvufta mektuplaşma, manevi eğitim ve irşâd faaliyetlerinin bir yöntemi olarak görülmüştür. Bir kısım sūfîler, dost ve müridlerine nasihat etme ve onların sorularını cevaplama bu yola başvurmuşlardır. Örneğin, İbrahim b. Edhem (ö. 161/778)'in kendisine sorulan sorulara cevap niteliğinde mektuplar yazdığı, ayrıca Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) ve Evzâî (ö. 157/774) ile zaman zaman mektuplaştığı nakledilmektedir. Hicri III. ve IV. yüzyıllarda yaşayan sūfîlerin ise mektuplarında dinî nasihatlerin yanı sıra ağırlıklı olarak tasavvufun inceliklerine, bazı makam ve hallerin açıklamasına yer verdikleri görülmüştür.<sup>2</sup> Tasavvuf çevrelerinde

<sup>1</sup> Ethem Cebecioğlu, "Klâsiklerimiz/VIII "el-Mektûbât" (İmam-ı Rabbânî Ahmed-i Farûkî es-Serhendî-971/1564-1034/1624)", *Tasavvuf*, Ankara 2002, Sayı: 9, s. 369.

<sup>2</sup> Reşat Öngören, "Mektup", *DİA*, Ankara 2004, XXIX, 21. Ebu Nasr es-Serrâc, bu dönem sūfîlerinden Amr b. Osman el-Mekkî, Serî es-Sakatî, İbn Atâ, Ebû Bekir eş-Şiblî, Ebu'l-Hüseyin en-Nûrî, Mimsâd ed-Dîneverî, Zünnûn el-Mısrî, Ebû Abdullah er-Ruzbârî, Yûsuf b. Hüseyin er-Râzî, Yahyâ b. Muâz, Şah b. Şücâ' el-Kirmânî, Ebû Hafs el-Haddâd ve Ca'fer el-Huldî gibi şahsiyetlerin dostlarına, müridlerine ya da birbirlerine yazdıkları mektupların muhtevalarına işaret etmiş; ayrıca Cüneyd-i Bağdâdî, Ebû Ali er-Rûzbârî, Ebû Saîd İbnü'l-A'rabî, Ebû Saîd el-Harrâz, Ürmevî ve Dükkî gibi sūfîlerin mektuplarından bölümler kaydetmiştir. Bu mektuplarla ilgili daha detaylı bilgi için bkz. Ebu Nasr es-Serrâc et-Tûsî, *el-*

müridlere nasihat etmek ve tasavvufun inceliklerini öğretmek amacıyla yazılan mektuplar oldukça yaygındır. Bu tür mektup yazma geleneği, hemen bütün tasavvuf ehli tarafından benimsenmiş, tarikatların yaygınlaşmasından sonra da genellikle uzakta olan müridlerin şeyhle irtibatı bu şekilde sağlanmıştır. Erken dönemlerden itibaren yazılmaya başlayan bu mektupların yüzlerce örneğine rastlanmaktadır. Bu tarzda mektup yazan önemli sûfilere Aynülkudât el-Hemedânî (ö. 525/1131), Abdülkâdir-i Geylânî (ö. 561/1166), Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî (ö. 656/1258), Necmeddin-i Kübrâ (ö. 618/1221), Ubeydullah Ahrar (ö. 895/1490), Alâeddin Attâr (ö. 802/1400) ve Muhammed Pârsâ (ö. 822/1420)'nin isimleri örnek verilebilir. Şeyhle müridleri arasındaki mektuplaşmaların bir kısmı doğrudan seyr u sülûkle alakalıdır. Mesela, Mevlanâ'nın mektuplarından biri seyr u sülûk erkân ve şartlarını soran bir âlime cevap olarak yazılmıştır. Necmeddin-i Kübrâ'nın, müridi Seyfeddin el-Bâharzî (ö. 659/1261)'ye seyr u sülûkü esnasında yapması gerekenleri mektupla bildirdiği, yaşadığı halleri ve gördüğü rüyaları yine bu yolla tabir ettiği ve Mecdüddin-i Bağdâdî (ö. 616/1219)'nin Şerefeddin el-Belhî (ö. ?)'ye gönderdiği mektuplar bu türdendir.<sup>3</sup>

İmâm-ı Rabbânî (ö. 1034/1624)'nin yöneticilerle âlimlere ve müridlere yazdığı, tasavvuf meseleleri ve kelâm terminolojisi ağırlıklı mektuplardan sonra Nakşibendî-Müceddidî tarikatında mektubât geleneği daha da yaygınlaşmış ve günümüze kadar gelmiştir.<sup>4</sup> Bunun XX. Asırdaki en önemli örneklerinden birisi de Harputlu Nakşî ve Hâlidî şeyhlerinden Seyyid Ahmed Çapakçûrî ile müridi Muhammed İhsan Oğuz arasındaki mektuplaşmalardır.

---

*Lüma'*, thk. Abdulhalim Mahmud- Tâhâ Abdalbâkî Sürûr, Dâru'l-Kütübî'l-Hadis, Kahire 1960, s. 305-317.

<sup>3</sup> Öngören, "Mektup", *DİA*, XXIX, 22.

<sup>4</sup> Öngören, "Mektup", *DİA*, XXIX, 23. Tasavvuf edebiyatında kaleme alınmış "mektûbât" türü eserlerle ilgili detaylı bilgi için bkz. Yusuf Turan Günaydın, "Tasavvuf Edebiyatında Mektûbât", *Hece Dergisi*, Sayı: 114/115/116, Haziran/Temmuz/Ağustos, 2006, Ankara, s. 151- 165.

Oğuz, şeyhi Çapakçûrî'ye, ilk olarak intisap etmek için, sonrasında da seyr u sülûkünü ilerletmeye ve manevi tekâmülünü gerçekleştirmeye yönelik mektuplar yazmıştır. Şeyhine ilk mektubunu dönemin Harput Ulu Camii imamı Hacı Tefvik Efendi (ö. 1371/1951) aracılığıyla iletmiştir.<sup>5</sup> Oğuz, şeyhine intisabı gerçekleştikten sonra ihtiyaç duydukça haberleşme ve yazışmaya devam ettiğini, şeyhinin de manevi gerekliliğe göre üç, beş veya altı ayda bir kendisine cevap yazdığını kaydetmektedir.<sup>6</sup>

Seyyid Ahmed Çapakçûrî'nin yazdığı irşâd mektupları, müridi Oğuz tarafından muhafaza edilmiştir. Bu mektuplar, Oğuz'un kaleme aldığı, müşid arayışından ve şeyhi Çapakçûrî ile Ali es-Sebtî (ö. 1287/1870)'nin hayatından da bahsettiği "Mücâhedât-ı Dîniyye" (Tasavvuf Yolunda Mânevî Cihad) adlı eserin içerisinde yayınlanmıştır.<sup>7</sup> Bu mektupların içeriği, hem müridi Muhammed İhsan Oğuz'un irşâd sürecine ışık tutması hem de bir kısım tasavvuf kavramlarına getirdiği özlü yorumlardan dolayı tasavvuf ilmi açısından önemlidir. Konunun bu yönünü ele almadan önce, mektupların tarafları olan şeyh ve müridinin hayatlarından kısaca bahsetmekte yarar görüyoruz.

### 1. Seyyid Ahmed Çapakçûrî'nin Hayatı

Tasavvufî fikir ve yaşantısıyla dikkat çeken ancak hakkında yeteri kadar ilmi ve akademik çalışmanın yapılmadığı mutasavvıflardan birisi de Harputlu Nakşî/Halidî şeyhlerinden

<sup>5</sup> Oğuz, kendi yazdığı bu mektubun içeriği ile ilgili bilgi vermektedir. Bu husustan ileride daha detaylı bahsedileceği için burada kısaca değinilmiştir.

<sup>6</sup> Oğuz, *Mânevî Cihad*, s. 26, 182. Çapakçûrî, gönderdiği mektupların içeriğinde, müridinden gelen mektuplardan bazılarının tarihlerini vermektedir. Buna göre Oğuz, şeyhine, Hicrî 3 Ramazan 1337, 15 Şevval 1337, Safer 1338, 9 Zilkade 1339 (Rumî 15 Temmuz 1337) ve 24 Zilhicce 1339 (Rumî 29 Ağustos 1337) tarihlerinde mektuplar göndermiştir. Oğuz, *Mânevî Cihad*, s. 33, 36, 41, 80, 188, 190, 194, 224.

<sup>7</sup> Oğuz Yayınları (İstanbul, 1993) tarafından yayınlanan bu kitapta, mektupların sadeleştirilmiş şekilleri de yer almaktadır. Mektupların tam muhtevasına bu kitap aracılığıyla ulaşma imkânımız oldu.

Seyyid Ahmed Çapakçûrî'dir.<sup>8</sup> Halk arasında kendisine “Çapakçurlu Şeyh” veya “Çapakçurlu Efendi” de denir.<sup>9</sup> Lakabından da anlaşılacağı üzere seyyid olup, soyu Hz. Peygamber (s.)'e dayanmaktadır.<sup>10</sup> Bu nesebinden dolayı kendisini, irşâd mektuplarında “el-Hüseynî” olarak da tanıtmaktadır.<sup>11</sup>

Şeyh Çapakçûrî, söz konusu mektuplarında tam ismini, “es-Seyyid Ahmed el-Kürdî el-Hüseynî” olarak verir. Müridi Oğuz'un naklettiğine göre Çapakçûrî, 1246/1830 tarihinde, Bitlis vilayetinin Çapakçur ilçesine bağlı Kür (Dikme) köyünde dünyaya gelmiştir.<sup>12</sup> Aslen Bağdatlı olup, dedesi Seyyid Abdülhamîd buradan Çapakçur'a gelmiş ve Kür köyüne yerleşmiştir.<sup>13</sup>

Oğuz, Ümmü Gülsüm Hanımla evlenen Çapakçûrî'nin Tahir ve Abdulhamid isminde iki oğlu ve Fatma isminde bir kızı olduğunu nakleder.<sup>14</sup>

Çapakçûrî'de, çocukluğundan beri Allah'ın özel tasarruflarının görüldüğü ifade edilir. Babası Seyyid Muhammed Şemsüddin, onu 12 yaşlarında iken, Hz. Peygamber (s.)'den aldığını söylediği manevi bir

---

<sup>8</sup> Bu konudaki yapılan az sayıda çalışmadan bir kaç için bkz. Hattatzâde Muhammed İhsan (Oğuz), *İki Gavs-ı Enâm: Şeyh Ali es-Sebtî, Seyyid Ahmed el-Kürdî*, İstanbul 1342; Aynı müellif, *Mânevî Cihad*, Oğuz Yay., İstanbul 1993; Karani Arda, “Harput'un Manevi Bekçisi”, *Lisans Tezi*, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Elazığ 2000; Ramazan Muslu, “Bingöllü Bir Hâlidî Şeyhi: Şeyh Ahmed Çapakçûrî (1830-1921)”, *Bingöl Sempozyumu*, Bingöl 10-11 Haziran 2006, (Baskı: Bingöl 2007, s. 125-137.).

<sup>9</sup> Günerkan Aydoğmuş, *Harput Kültüründe Din Alimleri*, ELESKAV Yay., Elazığ 1998, s.167.

<sup>10</sup> Hz. Peygamber (s.)'e ulaşan soy zinciri için bkz. Muhammed İhsan Oğuz, *Arifler Silsilesi*, Oğuz Yay., İstanbul, 2003, IV, 150.

<sup>11</sup> Örneğin bkz. Oğuz, *Mânevî Cihad*, s. 188, 217; *Arifler Silsilesi*, IV, 217, 219.

<sup>12</sup> Şeyhin “Kürdî” lakabını alması da bu köyde doğmasından dolayıdır. Yoksa etnik kökeni Kürt değildir.

<sup>13</sup> Oğuz, *İki Gavs-ı Enâm*, s.22; *Tasavvuf Yolunda Manevî Cihad*, Oğuz Yay., İstanbul 1993, s.126, 263.

<sup>14</sup> Oğuz, *Arifler Silsilesi*, IV, 181. Çapakçûrî'nin hayatı hakkında yapılan bir lisans tezinde aile fertleriyle alakalı farklı isimlerden de bahsedilmektedir. Bkz. Arda, “Harput'un Manevi Bekçisi”, s. 14.

işaretle, Hâlid-i Bağdadî (ö. 1242/1827)'nin halifelerinden Şeyh Ali es-Sebtî'ye<sup>15</sup> teslim etmiştir.<sup>16</sup> Çapakçûrî, bir taraftan şeyhi es-Sebtî'den manevi eğitimini tamamlarken diğer taraftan da şeyhine bağlı bazı âlimlerden ilim tahsil etmiştir. Nihayetinde şeyhinin gözetiminde senelerce uyguladığı riyazat ve mücâhede ile seyr u sülûkünü tamamlayıp halife olarak atanmıştır.<sup>17</sup>

Şeyhinin vefatına kadar yanında kalıp ona hizmet eden Çapakçûrî, ilk olarak 1310/1892'de Palu'dan ayrılarak Harput'a gelmiştir. Burada 14 yıl irşâd faaliyetlerinde bulunduktan sonra aldığı manevi işaret üzerine, önce 1324/1906'da Siverek'e gitmiş, oradan da 1332/1913 yılında ayrılıp Viranşehir'e geçmiştir. Viranşehir'de iki yıl ikamet ettikten sonra ise 1334/1915'de tekrar Harput'a gelmiş ve ömrünün sonuna kadar burada kalmıştır.<sup>18</sup> 24 Rebiülevvel 1340/25 Kasım 1921 tarihinde vefat eden Çapakçûrî, Harput Ulu Camii'nin bahçesinde medfundur.<sup>19</sup>

<sup>15</sup> Hâlid-i Bağdadî'nin en büyük halifelerinden biri olarak kabul edilen es-Sebtî'nin hayatı ve tasavvufî kişiliği hakkında detaylı bilgi için bkz. Oğuz, *İki Gavs-ı Enâm*, s. 9-21.

<sup>16</sup> Çapakçûrî, şeyhine intisabından önce, dağlarda koyun otlatırken kendisine ledün ilminin verilmesini şöyle anlatır: "10-12 yaşında iken, dağlarda koyun otlatır idim. Bir gün dağda bir zâta tesadüf ettim. Bu zât benim bazı ahvalimden sual eyledi. Biraz musahabetten sonra, onun bilcümle ahvalime vakıf olduğunu anladım. O zaman, ancak Fâtîha-yı şerîfeyi okuyabiliyordum. İlme fevkalade ihtiyakım vardı. Müşarûn-ileyh benim bu ihtiyakımı da anladığı gibi hemen ağzıma tükürdü. Cenâb-ı Hak o anda her bir ilmi kalbime doldurdu." Bu hadiseyi nakleden Oğuz'a göre Çapakçûrî'nin ağzına tüküren, ledün ilminin hocası Ebü'l-Abbas Hızır (a.s.)'dır. Bkz. *İki Gavs-ı Enâm*, s. 26-27; *Mânevî Cihad*, s. 266.

<sup>17</sup> Oğuz, *Mânevî Cihad*, s.131-132, 267-268. Çapakçûrî'nin tarikat silsilesinin İmam-ı Rabbanî'ye kadar ulaşan kısmı şu şekildedir: "Ali es-Sebtî el-Pâlûvî → Hâlid el-Bağdadî → Abdullah ed-Dehlevî → Habibullah Cân-ı Cânân el-Mazhar → Seyyid Muhammed Nûr Bedevânî → Muhammed Seyfüddin el-Fârûkî → Muhammed Ma'sum el-Fârûkî → Ahmed el-Fârûkî es-Serhendî". Silsilenin tamamı için bkz. Oğuz, *İki Gavs-ı Enâm*, s. 24-25; *Arifler Silsilesi*, IV, 151.

<sup>18</sup> Oğuz, *İki Gavs-ı Enâm*, s. 29; *Mânevî Cihad*, s.132-133, 268-269.

<sup>19</sup> Oğuz, *İki Gavs-ı Enâm*, s. 55; *Mânevî Cihad*, s.158, 288. Çapakçûrî vefatından iki yıl sonra 1923'de, Ulu Camii'nin içerisinde kendisi için inşa ettirilen, üzeri kurşun kubbe ile çevrili bir türbeye nakledilmiştir. Ancak 1969'da resmi bir kararla türbe (bugünkü yeri) olan cami avlusuna nakledilmiştir. Çapakçûrî'nin hem vefatından

Müridi Oğuz'un naklettiğine göre; Seyyid Ahmed Çapakçûrî'nin mücâhede ve ibadet hayatı kemâl mertebesindeydi. Özellikle de, tasavvufî manada inkıta (dünyadan yüz çevirip Allah'a yönelme), iftikar (kendini Allah'a mutlak manada muhtaç hissetme), tecrid (kalbini Allah'tan başka şeylerden uzak tutma), tefrid (Allah'ı şanına layık olmayan sıfatlardan yüce tutma), fenâ (kendi varlığını yok edip Allah'a ulaşma) ve tevhidde zamanında önemli bir dereceye sahipti.<sup>20</sup>

Geceleri oldukça az uyuduğu ve vaktinin büyük çoğunluğunu tefekkür ve ibadetle geçirdiği ifade edilen Çapakçûrî, sık sık evinin yakınındaki Ulu Cami'ye gider ve oradaki hüccesinde uzlete çekilirdi.<sup>21</sup>

Hayatı yoksulluk içerisinde geçen Çapakçûrî, sahip olduğu söylenen üstün ahlâk, fazilet ve mütevazılığı sayesinde Harput halkının sevgini kazanmıştır.<sup>22</sup> Yine Oğuz'un naklettiğine göre; mütevazı ve sade bir yaşantıya sahip olan Çapakçûrî, eski ama temiz elbise giymeyi tercih ederdi. Hiçbir geliri olmadığı için bulduğu günlük rızıkla geçinirdi. Ancak kendi iradesi dışında bir lütuf ve ihsan olursa geri çevirmeyip alırdı. Hiçbir manevi hâl ve kemâli kendine mâl etmeyen Çapakçûrî, kimseye "Ben âlimim, şeyhim" gibi sözler de söylemezdi. Halkın ilgisinden uzak durmak için yoksulluk kisvesinde kendisini gizlerdi. Sadece tasavvufî açıdan değil ilimde de önemli bir seviyeye sahipti. Kendisine itikadî ve ameli meseleler hakkında soru sorulduğunda, o konuyu hikmet ve incelikleriyle tatmin edici şekilde izah edebilirdi.<sup>23</sup>

---

iki yıl sonraki ilk türbeye yapılan naklinde hem de resmi bir kararla 46 yıl sonra gerçekleştirilen diğer naklinde cesedinin çürümediği ve bunun, bir kısım yakınları ve halk tarafından görüldüğü nakledilmektedir. Oğuz, *Mânevî Cihad*, s.162-164; *Arifler Silsilesi*, IV, 175- 176, 180; Arda, "Harput'un Manevi Bekçisi", s. 15-16.

<sup>20</sup> Oğuz, *İki Gavs-ı Enâm*, s. 30; *Mânevî Cihad*, s.134, 269.

<sup>21</sup> Aydoğmuş, *Harput Kültüründe Din Alimleri*, s.170.

<sup>22</sup> Aydoğmuş, *Harput Kültüründe Din Alimleri*, s.169.

<sup>23</sup> Oğuz, *İki Gavs-ı Enâm*, s. 31-32; *Mânevî Cihad*, s.135-136, 270.

Yine müridi Oğuz'a göre; feyz ve irfan sahibi olan Çapakçûrî'yi gerçek anlamda bilen ve kendisinden istifade eden pek az insan vardı. Onun bu bilinmeyişi, Allah'ın takdir ve iradesi gereğidir. O, kutbiyet, gavsiyet ve ferdiyete gibi önemli manevi makamları kendinde toplamıştı. Ancak insanlar kutbun herkesi kapsayan irşâd ve hidayetinin farkında ve bilincinde değildir. Kutubluk rütbe ve makamında bulunanlar, genellikle kendilerini bildirmezler. İnsanlar da, onların manevi durumlarını bilmezler.<sup>24</sup>

Çapakçûrî, az sayıdaki müntesiplerinden sadece, Muhammed İhsan Oğuz'a tam hilafet icâzeti vermiştir.<sup>25</sup>

## 2. Muhammed İhsan Oğuz'un Hayatı

Şeyh Seyyid Ahmed Çapakçûrî'ye intisap eden önemli âlim ve mutasavvıflardan birisi olan Muhammed İhsan Oğuz, 27 Ramazan 1304/19 Haziran 1887 tarihinde Kastamonu'nun İsfendiyar Bey mahallesinde dünyaya geldi. Annesinin adı Hacer, babasının adı Muhammed Ataullah'tır. Hattatlar diye bilinen bir aileye mensup olduğu için "Hattatzâde" lakabıyla tanındı.<sup>26</sup>

Oğuz, ilk tahsilini Deveci Sultan ve Yârabcı Hoca mahalle mekteplerinde gördükten sonra Kastamonu İdâdî'sini ve Askerî Rüşdiyesi'ni, ardından Ziyâiyye Medresesi'ni bitirdi. Bu medresenin müderrislerinden eniştesi Ahmed Ziyâeddin Efendi (ö. ?)'den özel dersler aldı. Onun genç yaşta vefatı üzerine çalışmalarını tek başına sürdürerek çeşitli ilimlerde derinleşti. Posta ve Telgraf İdaresi'nde memuriyet hayatına başladı. Bir ara Galatasaray Mekteb-i Sultânî'sinde kâtiplik, askerî rüşdiyede hüsn-i hat ve Türkçe öğretmenliği yaptı. Askerî rüşdiyenin kapanmasından sonra tekrar Posta ve Telgraf İdaresi'ne geçti; burada muhabere memurluğundan

<sup>24</sup> Oğuz, *İki Gavs-ı Enâm*, s. 4- 5; *Mânevî Cihad*, s. 248.

<sup>25</sup> Oğuz, *Arifler Silsilesi*, IV, s. 175.

<sup>26</sup> Oğuz, *Arifler Silsilesi*, IV, s. 389; Sevim Yılmaz, "Muhammed İhsan Oğuz ve Tasavvuf Felsefesi", *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara 2005. s. 26; Abdurrahman Memiş, "Oğuz, Muhammed İhsan", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII, 321.

başmüdürlüğe kadar çeşitli kademelerde görev yaptı. 1938'de emekliye ayrılan Muhammed İhsan Oğuz, 3 Ağustos 1991'de vefat etti.<sup>27</sup>

Küçük yaşlardan beri Allah dostlarına oldukça ilgi duyan Oğuz'un ilk bağlandığı zât, henüz 12 yaşında iken, Kastamonu Ziyâiyye Medresesi müderrisi Naşkibendî şeyhlerinden Hâce Muhammed Evliya (ö. 1319/1902)'dır. Aynı zamanda babasının da şeyhi olan bu zâtın üç yıl hizmetinde ve sohbetinde bulunmuş, hususi teveccühlerine mazhar olmuştur.<sup>28</sup> Daha sonra Bursa Orhangazi'de oturan, Nakşibendî olduğu söylenen Şerefüddin Efendi (ö. ?) isimli bir başka şeyhe bağlandı. Ancak bu şeyhin genç denecek yaşta vefatı üzerine irşâdını tamamlayamadı. Daha sonra Ganîzâde diye bilinen Tosyalı Nakşibendiyye şeyhi Mehmed Sâdık Efendi (ö. ?)'ye intisap etti, ancak bu zât da altı ay sonra vefat etti.<sup>29</sup>

Oğuz'un intisap ettiği şeyhlerden birisi de, uzun gayretler neticesinde rüyasında adının kendisine bildirildiğini söylediği Seyyid Ahmed el-Kürdî (Çapakçûrî)'dir. Oğuz, "Manevi Cihad" adlı kitabında, 1336/1917 yılının mevlid kandilinde gördüğü bir rüyada kendisine "Seyyid Ahmed Kürdî" yazılı bir levha gösterildiğini ve "Bu isim, mürşid ve insan-ı kâmil ismidir" diye seslendiğini kaydeder. Oğuz, kendisine "kutbu'l-aktâb" olarak bildirilen bu zâtın, araştırmaları neticesinde aslen Bağdatlı olduğunu, Hâlid el-Bağdâdî'nin halifelerinden Ali es-Sebtî'nin yanında yetiştiğini, Çapakçur ilçesine bağlı Kür köyünde doğduğu için "Çapakçûrî" ve "Kürdî", Hz. Hüseyin neslinden geldiği için "Hüseyinî" lakabıyla anıldığını ve Harput'ta yaşadığını öğrenir.<sup>30</sup> Bunun üzerine, Harput

---

<sup>27</sup> Oğuz, *Arifler Silsilesi*, IV, 389- 390; Yılmaz, "Muhammed İhsan Oğuz ve Tasavvuf Felsefesi", s. 47; Memiş, "Oğuz, Muhammed İhsan", *DİA*, XXXIII, 321.

<sup>28</sup> Oğuz, *Arifler Silsilesi*, IV, 419-422.

<sup>29</sup> Oğuz, *Arifler Silsilesi*, IV, 422- 424; Memiş, "Oğuz, Muhammed İhsan", *DİA*, XXXIII, 321.

<sup>30</sup> Oğuz, *Mânevî Cihad*, s. 31-71; Memiş, "Oğuz, Muhammed İhsan", *DİA*, XXXIII, 321. Oğuz, rüyasında ismi ve cisminin bildirildiğini söylediği bu zâtın nerede yaşadığını öğrenmek üzere, Harput Ulu Camii imamı Hacı Tevfik Efendi'ye bir

Camii imamı Hacı Tefvik vasıtasıyla Seyyid Ahmed el-Kürdî'ye sunulmak üzere 11 Mayıs 1919'da bir mektup kaleme alır. Bu mektupta, söz konusu rüyayı arz ederek mana âleminde gördüğü zâtın kendisi olup-olmadığını sorar. Ayrıca enbiya ve evliyanın ruhlarını şefaathçi tutarak, Allah ve Resûlullah namına kendisine gerçeğin bildirilmesini ister. Ancak, her ne kadar mektup kendisine sunulsa da Seyyid Ahmed'den, bu yolun büyüklerinin ruhaniyetlerinden emredilmedikçe bir şey yazamayacağı haberi gelir. Oğuz, tam bir yıl sonra 11 Mayıs 1920'de, beklediği mektubun Seyyid Ahmed'den geldiğini ve böylece şeklî ve manevi bağlılığın gerçekleştiğini ifade eder. Bu tarihten itibaren şeyhinin vefat ettiği 1921 yılına kadar onunla mektuplaşmaya devam eden Oğuz, bu şekilde yüz yüze hiç görüşmeden seyr u sülûkünü tamamlar ve icâzetnâmesini alır.<sup>31</sup>

Oğuz, şeyhi Seyyid Ahmed'in vefatının ardından, kutbu'l-gavs olarak tanımladığı Seyyid Muhammed Mestûr el-Üveysî (ö. ?)'nin sohbetlerine katılarak kısa zamanda ondan da hilafet aldığını, İmam-ı Rabbânî'nin neslinden Muhammed Ma'sûm Müceddidî (ö. 1079/1668)'den üveysi yolla istifade edip onun bütün manevi birikimini tevarüs ettiğini, son olarak da "yedinci müşidim" dediği Hz. Peygamber'in ruhaniyeti vasıtasıyla 1360/1941'den itibaren eğitildiğini ve bu tarihten sonra diğer bütün şeyhlerle ve din büyükleriyle irşâd yönünden irtibatının kesildiğini kaydeder.<sup>32</sup> Oğuz'a göre "Tarikat-ı Ahseniyye" şeklinde isimlendirilen bu yol, Hz.

---

mektup yazarak rüyasını özetler ve oralarda tanınmış veya tanınmamış 'Seyyid Ahmed Kürdî' adında bir zâtın olup olmadığını sorar. Hacı Tefvik Efendi'den kendisine gelen cevapta ise böyle bir zâtın Harput'ta ve hayatta olduğu müjdesini alır. Oğuz, *Mânevî Cihad*, s. 24- 25, 180-181.

<sup>31</sup> Oğuz, *Mânevî Cihad*, s. 22- 25, 179-181; Memiş, "Oğuz, Muhammet İhsan", *DİA*, XXXIII, 321.

<sup>32</sup> Oğuz, *Arifler Silsilesi*, IV, 433-444; Memiş, "Oğuz, Muhammet İhsan", *DİA*, XXXIII, 322.

Peygamber (s.)'in açtığı yeni bir yoldur ve kıyamete kadar da açık kalacaktır.<sup>33</sup>

Tevhid, akaid, tefsir, hadis, fıkıh, siyer, ahlak ve tasavvuf gibi çok çeşitli ilimlerde ihtisas sahibi olan Oğuz, çalışmalarının bir listesini “Arifler Silsilesi” adlı kitabının son cildinde vermiştir. Bu listede Türkçe doksan dört eser bulunmaktadır. Bunlardan bir kısmı, orijinal ve sadeleştirilmiş halleriyle birlikte basılmıştır.<sup>34</sup>

Hayatı boyunca ilim ve tasavvufla iştiğal eden Oğuz'un, şeyhi Çapakçûrî gibi şöhretten kaçınarak oldukça mütevazı bir hayat geçirdiği ve kendinde bir varlık görmeyerek enaniyetten çok nefret ettiği nakledilmiştir.<sup>35</sup>

### 3. Seyyid Ahmed Çapakçûrî'nin Muhammed İhsan Oğuz'a Gönderdiği İrşâd Mektupları ve İçerdiği Belli Başlı Tasavvuf Kavramları

Seyyid Ahmed Çapakçûrî, müridi Muhammed İhsan Oğuz'a irşâd maksadıyla, ilki 7 Receb 1337/1919 ve sonuncusu 1340/1921 tarihli olmak üzere, toplam dokuz mektup göndermiştir.<sup>36</sup> Bu mektuplarla, bir taraftan müridinin seyr u sülûküne yön verip irşâdını gerçekleştirirken, diğer taraftan da tasavvufun bir kısım

---

<sup>33</sup> “Tarikat-ı Ahseniyye” hakkında detaylı bilgi için bkz. Oğuz, *Arifler Silsilesi*, IV, 441-444.

<sup>34</sup> Kayıtlarda sayısı 94 olarak tespit edilen eserlerinin tam listesi ve basılan eserlerinin orijinal adları ile içerikleriyle ilgili detaylı bilgi için bkz. Oğuz, *Arifler Silsilesi*, IV, 185-190, 390-396. Basılan eserlerinin belli başlıları şunlardır: 1. Ârifler Silsilesi, 2. Muhammed İhsan Oğuz'dan Mektuplar, 3. Tasavvuf Öncüleri 12 Büyük Veli, 4. İslâm Düşüncesinde 7 Önemli Konu, 5. İslâm'da Kazâ ve Kader, 6. Şeriat-Tarikat Kavramları Zikir ve Tasavvuf Yolları, 7. Saadet Anahtarı, 8. Dünya ve Âhiret Hayatı, 9. İslâm'da Mübarek Günler ve Geceler, 10. Mufassal Mezheb-i Selef: Selefîyye Mezhebi İlk Müslümanları Örnek Alma Yolu, 11. İslâm İlmihali, 12. Sorular ve Cevaplar, 13. İslâm Tasavvufunda Vahdet-i Vücûd, 14. Yunus Emre, 15. Tasavvuf Yolunda Mânevî Cihad, 16. 21 Soruda İlmî ve Tasavvufî Gerçekler, 17. İslâm'ın Özü.

<sup>35</sup> Oğuz, *Arifler Silsilesi*, IV, 195.

<sup>36</sup> Oğuz, *Mânevî Cihad*, s. 31- 97, 186- 238.

terimlerine önemli yorumlar getirmiştir. Şimdi, bu mektuplarda müridinin irşâd basamaklarının nasıl gerçekleştiğine değinebiliriz.

### 3.1. Mektuplarda Muhammed İhsan Oğuz'un İrşâd Basamakları

İrşâd mektuplarının dördüncüsünde, Oğuz'a tarikat eğitimi yaptırmak hususunda şeyhi adına vekâleten, kendisi adına ise asaleten izin verilir. Bu mertebede onun "hilafet-i nâkîsa"<sup>37</sup> ile görevlendirildiği anlaşılmaktadır.<sup>38</sup> Çapakçûrî, beşinci mektubunda Oğuz'a, zâten ve sıfaten Hz. Peygamber (s.)'in ve silsile büyüklerinin izin ve emirleri üzere icâzet verildiğini, kendisinin de onlar adına icâzet verdiğini belirtir.<sup>39</sup> Altıncı mektubunda ise Oğuz'un baştan sona kadar tasavvuf yolundaki seyr u sülûkünün doğruca gerçekleştiğini ve din-i mübinin temeli olarak tanımladığı "Ümmü'l-Küll"<sup>40</sup> (Müminlerin annesi Hz. Hatice (r.anha) Oğuz'u özel olarak kabul edip saadet fırkasına kaydettirdiğini ifade eder. Ayrıca Oğuz'un tasavvuf yolunun sonuna ve icâzet makamına ulaştığı müjdesini verir.<sup>41</sup>

Çapakçûrî, 17 Muharrem 1339/29 Kasım 1920 tarihli yedinci mektubunda ise müridine, birinci icâzetnâmesinin yanında, nasıl okunacağını detaylıca tarif ettiği "hatm-i hâcegân"ı da yazıp gönderir.<sup>42</sup>

<sup>37</sup> Tasavvuf okullarında görüldüğü gibi, halifelik "nâkîsa" ve "tâmmе" diye ikiye ayrılır. Hilafet-i tâmmе sahipleri şeyh olabilme durumundadırlar. Nâkîsa sahibi olanlarsa, sadece müridlerin derslerini takip ve sülûkünü tamamlamak gibi görevlerle meşgul olurlar. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Anka Yay., İstanbul 2005, s. 246.

<sup>38</sup> Oğuz, *Mânevî Cihad*, s. 47, 199; Muslu, "Şeyh Ahmed Çapakçûrî", s. 133.

<sup>39</sup> Oğuz, *Mânevî Cihad*, s. 49, 200.

<sup>40</sup> Muhammed İhsan Oğuz, "Ümmü'l-Küll" ifadesiyle, kadınlardan Hz. Peygamber'e ilk iman eden olması hasebiyle Hz. Hatice'nin kastedildiğini ve bu durumun kendisine ilham yoluyla bildirildiğini ifade eder. Oğuz, *Mânevî Cihad*, s. 51- 52, 201.

<sup>41</sup> Oğuz, *Mânevî Cihad*, s. 51- 52, 54, 201, 204.

<sup>42</sup> Hatm-i hâcegân ve icâzetnâme için bkz. Oğuz, *Mânevî Cihad*, s. 65- 72, 211- 218.

Çapakçûrî, dokuzuncu ve son mektubunda, müridi Oğuz'u nefs-i nâtıkadan razıyeye ulaştırdığını haber vererek onun her türlü irşâda layık olduğunu gösteren, 1340/1921 tarihli ikinci icâzetnâmesi olan irşâd icâzetnâmesini gönderir. "İcâzetnâme-i kâmile" (tam icâzetnâme) olan bu belge, Oğuz'un irşâd derecesini tamamlandığını gösterir.<sup>43</sup>

Mektuplarının tamamında, müridinin seyr u sülûkünü tamamlamasına ve manen terakkisine vasıta olmayı amaçlayan Çapakçûrî, bu sayede bir kısım tasavvuf kavramlarına yorumlar getirerek bu ilme önemli katkılarda bulunmuştur. Mektuplarında ele aldığı belli başlı tasavvuf kavramları şöyledir:

### 3.2. Zikir

Tasavvufta Hakk'a ulaştıran yolda en önemli esaslardan biri olarak kabul edilen zikir, Çapakçûrî'nin irşâd mektuplarında da üzerinde durduğu mühim konulardandır. Şeyh, ilk mektubundan itibaren müridinden, bir günde 50 istiğfar ve 100- 300 arasında kelime-i tevhid zikrini manasını mülâhaza ederek söylemesini ister. Manası düşünülmeden söylenen zikirten fayda elde edilemeyeceği hususunda da uyarıda bulunur. Ancak zikirde asıl olan, manası olsa da, ilk etapta dilin yardımı olmadan buna ulaşmanın zor olacağını da ekler.<sup>44</sup> Ayrıca tevhidin dil ile her bir tekrarında manasını sürekli düşünmenin zor olduğunu hatırlatarak, doğruca devam etmek şartıyla başında bir defa manasını mülâhaza etmenin yeterli olacağını söyler.<sup>45</sup>

---

<sup>43</sup> Oğuz, *Mânevî Cihad*, s. 85- 87, 228, 230. İkinci icâzetnâmenin metni ve tercümesi için bkz. Aynı eser, s. 235- 238.

<sup>44</sup> Oğuz, *Mânevî Cihad*, s. 31, 186. Muhammed İhsan Oğuz'a göre de, kalb ile kelime-i tevhid zikrinde başarılı olamayıp huzuru elde edemeyenler dil ile zikrederek huzuru bulmaya çalışmalıdırlar. Bunun yanında dil ve gönül ile zikredeceğim diye uğraşmaya gerek yoktur. Kalb tamamen sakin ve serbest bırakılmalıdır. Oğuz'un bu hususta şeyhinden etkilendiği söylenebilir. Bk. Oğuz, *Mektuplar*, Oğuz Yayınları, İstanbul 1994, c. II, s. 305- 306.

<sup>45</sup> Oğuz, *Mânevî Cihad*, s. 37, 191.

Çapakçûrî, zikrin icrasının nasıl olacağını da kısaca tarif eder. Buna göre, tevhidin “Lâ ilâhe” kısmı sağ omuza getirilirken; “İllallah” lafzı, kalbin ortasına kuvvetlice vurulur.<sup>46</sup>

Çapakçûrî, müridinden, ihlâslı olmak şartıyla bir müddet kelime-i tevhid zikrine devam etmesini, sonrasında ise lafza-i celal (Allah) zikrine davet edileceğini söyler.<sup>47</sup> İkinci mektubundan itibaren de “Allah” zikrine devam etmesini<sup>48</sup> ve bu zikri kalbe vurdurarak çekmesini ister. Kalbin Hz. Âdem’in kademi, yani makamı olduğunu ifade eden Çapakçûrî, bu zikrin dil ile değil kalb ile yapılması gerektiğini vurgular.<sup>49</sup>

Çapakçûrî, üçüncü mektubunda Oğuz’a, “Allah” zikriyle birlikte yavaş yavaş tevhid zikrini de devam ettirmesi gerektiğini söylerken; “Lâ ilâhe illallah” zikrinin devam dersinin, “Allah” zikri ile latifelerin geçilmesinden sonra olduğunu belirtir. Ancak “nefy ve isbât” da denilen bu zikre daha vakit olduğunu belirtir.<sup>50</sup>

Ona göre, bazı zamanlarda kelime-i tevhidin tekrarında uzuvlarla kalbin birlikte harekete yönelmesi, bu zikrin manasını derinliğine düşünmekten dolayıdır ve ruh yolundan gelir. Her ne kadar bu durum, insanın hızla yükselmesine sebep olsa da, vücudun zayıf düşmesine neden olur. Bu hale karşı zaten, “Allah” zikri

<sup>46</sup> Oğuz, *Mânevî Cihad*, s. 32, 186-187.

<sup>47</sup> Oğuz, *Mânevî Cihad*, s. 32, 33, 187, 188.

<sup>48</sup> Oğuz, *Mânevî Cihad*, s. 34, 189.

<sup>49</sup> Oğuz, *Mânevî Cihad*, s. 34-35, 189. Oğuz, şeyhinin vurguladığı bu zikrin nasıl yapılacağını izah eder. Buna göre; sâlik, nefis latifesinin yeri olan iki kaşının arasından kalbine hayalen bir çizgi çeker, bütün gücü ve duyarları ile bir et parçası olan kalbine ve bu kalbi ile kalbinin hakikatine, kalbinin hakikati ile de “Allah” ism-i celâlinin müsemması Mutlak Bir olan Zât’a yönelir. Nefesini doğal halinde alıp vererek, dilinin hareketinin, kalbinin vuruşlarının etkisi ve ilgisi olmaksızın kalbiyle “Allah, Allah” der yahut kalbinin “Allah, Allah” dediğini düşünür. Oğuz, *Arifler Silsilesi*, IV, 250, 466.

<sup>50</sup> Oğuz, *Mânevî Cihad*, s. 37, 191.

verilmiştir. Bu zikre devam, hem nefis hem de ruh yolundan ilerlemek üzere vücudu belirli ölçüde besler.<sup>51</sup>

Yine ona göre, latifelerin her bir kademinde çekilen “Allah” zikirlerinin sayısında üst sınır yoktur, en azı ise beş bindir. Ancak bu miktar zamanımıza yaramaz.<sup>52</sup> Şeyh kuvvetli olursa, bu yolda olana az evrâd ile büyük dereceler aldırır. Hatta evrâd olmaksızın, yalnız şeyhin rabıtası ve huzurunda olma mülâhazası bile müride makam ve dereceler kazandırır.<sup>53</sup>

Çapakçûrî, beşinci mektubunda Oğuz'dan, zikirlerin her yüz adedinin başında “İlâhî Ente maksûdî ve rızâke matlûbî” (Allah'ım maksadım Sensin ve isteğim Senin rızandır) sözünü sıdk ile söylemesini ister.<sup>54</sup>

Çapakçûrî, altıncı mektubunda Oğuz'un vücut latifesinden sonra nefy ve isbât zikri olan “Lâ ilâhe illallah” zikrine nakledildiğini haber verir. Her gün en az üç yüz defa, dil ile kalb arasında, dilin hareketi ve kalbin tasdiki üzere çektiği takdirde bu zikrin, latifelere tesir etmesiyle marifetlere mazhar olacağını haber verir.<sup>55</sup> Yedinci mektubunda da bu nefy ve isbât zikrinin detaylarını izah eder. Buna göre; kelime-i tevhid iki kısımdan oluşur. Biri nefy (Lâ ilâhe)'dir ve karanlığı giderir; diğeri isbât (illallâh) olup varlığı nurlandırır.<sup>56</sup> Bundan sonra sâlik için, “fenâ”, “cezbe” ve “kabza” âlemi olmak üzere üç menzil ortaya çıkar. Sâlik, fenâ âleminde “Lâ ilâhe illallah”,

---

<sup>51</sup> Oğuz, *Mânevî Cihad*, s. 37-38, 191.

<sup>52</sup> Çapakçûrî, Oğuz'a verdiği evrâd programında, bütün latifler için toplam bin beş yüz adet “Allah” zikri çekmeyi öngörmüş ve bunun en asgari sınır olduğunu ifade etmiştir. Bunu kolaylık için yaptığını söyleyen şeyh, zamanın gereği olarak böyle tavsiye ettiğini söylemektedir. Ayrıca birer hafta arayla latifeleri geçebilmek sadece müridi Oğuz için geçerli olup, onun kabiliyetinden dolayıdır. Oğuz'a göre ise bu kadar az sayıda “Allah” zikri ile tüm latifeleri geçmek ve sonuçlarını elde etmek, şeyhinin manevi tesir kuvvetinin büyüklüğünden kaynaklanmaktadır. Bkz. Oğuz, *Mânevî Cihad*, s. 45- 47, 197- 198.

<sup>53</sup> Oğuz, *Mânevî Cihad*, s. 44- 45, 196.

<sup>54</sup> Oğuz, *Mânevî Cihad*, s. 49- 50, 200.

<sup>55</sup> Oğuz, *Mânevî Cihad*, s. 52, 202.

<sup>56</sup> Oğuz, *Mânevî Cihad*, s. 55, 204.

cezbe âleminde “Allah” ve kabza âleminde de “Hû” zikrine devam eder.<sup>57</sup>

Çapakçûrî, yedinci mektubunda müridinden sultan-ı zikir dediği, murakabe çeşitleriyle meşgul olmasını ister. Ona göre murakabe çeşitleri altıdır: Ehadiyyet, Maiyyet,<sup>58</sup> Akrebiyyet, Ferdâniyyet, Samedâniyyet ve Vahdâniyyet. Bunlardan ilk ikisi olan ehadiyyet ve maiyyetin zikri, “Lâ Ma’bûde illa Hû”; akrebiyyet ve ferdâniyyetin zikri, “Lâ Maksûde illa Hû”; samedâniyyet ve vahdâniyyetin zikri, “Lâ Mevcûde illa Hû”dur.<sup>59</sup>

Çapakçûrî, yine yedinci mektubunda, dil ile zikrin bazı vakitlerde huzura; huzurun da dil ile zikre engel olduğunu belirtir. Bundan dolayı huzur ehli için dil ile zikre gerek olmadığını, zira böyle kimselerde dilin hareket etmesinin kalbin kapısını kapayacağı ve böylelikle huzurdan uzaklaşmaya neden olacağı uyarısını yapar. Ayrıca bunun, her zerresiyle Allah’ı zikreden bu kimseler için büyük bir bela olduğu tehlikesine dikkat çeken Çapakçûrî, huzura ehil olmayanların dil ile zikre devamını ise gerekli görür. Çünkü onların ancak bu şekilde Cenâb-ı Hakk’ı düşüncelerine getirebildiğini söyler.<sup>60</sup> Sekizinci mektubunda ise Oğuz’a, bundan sonra esas dersinin, daima huzur olduğunu ve bütün murakabe, hal ve derecelerin bunda bulunduğunu belirtir. Bununla birlikte dilediği zikre devam etmekte de serbest bırakır.<sup>61</sup>

<sup>57</sup> Oğuz, *Mânevî Cihad*, s. 56, 205.

<sup>58</sup> Oğuz’a göre, sâlike öncelikle seyr u sülûkün asli kurallarından olmak üzere her bir latifede ‘Allah’ ve ‘Lâ ilâhe illallah’ zikirleri verilmektedir. Bunların sonuçlarının mümkün olduğunca elde edilmesinden sonra ise ‘ehadiyyet’ ve ‘maiyyet’ murakabesi verilmektedir. Böylece sâlik, murakabe ile fenânın ve fenânın da fenâsına ulaşmaya kabiliyet kazanır. Oğuz, *Mektubat*, Oğuz Yayınları, İstanbul 1996, c. I, s. 385.

<sup>59</sup> Oğuz, *Mânevî Cihad*, s. 57- 58, 206.

<sup>60</sup> Oğuz, *Mânevî Cihad*, s. 59- 60, 207- 208.

<sup>61</sup> Oğuz, *Mânevî Cihad*, s. 74- 75, 220.

### 3.3. Latifeler

Çapakçûrî'ye göre; Allah, önce çok temiz ve kudsî olarak ruh cevherini yaratmıştır. Onu, "...*Rûh, Rabbimin emrindedir, O'nun bileceği işlerdendir...*"<sup>62</sup> buyurarak, bilinmekten gizlemiş ve nitelemekten uzak kılmıştır. Allah'ın, bu ruhtan yarattığı ikinci bir cevhere ise "nefs-i nâtika" denmiştir. Cisim, onunla mamur olmuştur. Nefs-i nâtikanın da tek başına ne olduğu bilinmez, sadece kendisiyle ilişkili bir şey vasıtasıyla bilinebilir. Ancak nefsin de her şeyle ilgisi vardır. Mesela; kristal bir bardağa ne renk su doldurulursa, o renkte görünür. Bunun gibi kul da kendi iradesini neye kullanırsa onunla tanınır. Bu nefisle daima cihad etmek lazımdır ki güzel ahlak sahibi olunabilsin. Nefsin şubesi çoktur. Ona karşı acizlik göstermek vesveseye yol açar.<sup>63</sup>

Çapakçûrî, nefsi bilmenin üç şekilde mümkün olduğunu söyler. Bunlar: Nefsin hakikati itibarıyla, tabiatı itibarıyla ve kendine has özellikleriyle bilinmesidir. Nefsin, iyi-kötü birçok özelliği vardır. Bunlardan birisi, onun, ruh ile cisim arasında vasıta oluşudur. Nefsin rezillikleri vardır ve tabiatı süflidir. Bu nedenle onunla daima cihad etmek lazımdır. Şeyh, nefsin hakikati hususunda bir kısım âlimlerin görüşlerini nakleder. Örneğin Gazalî'ye göre; nefis, ruh, kalb ve akıl, bu dördü, latiftir. Hem mükelleftir, hem muhataptır. Fahr-i Râzî'nin görüşüne göre; ruh, kudsî bir cevher; insanın nefsi ise cismin cevheridir. Cüneyd-i Bağdadî'nin görüşüne göre ise nefis, ikinci bir cevher olup, ona "nefs-i nâtika" denir.<sup>64</sup>

Çapakçûrî, nefsin mertebelerinin altı olduğunu ifade eder. Bunlar sırasıyla: Nefs-i emmâre, nefis-i levvâme, nefis-i mülhime, nefis-i nâtika, nefis-i râziyye, nefis-i marziyye. Şeyhin bu sıralamada, bilinen isimlendirmelerden farklı olarak, "nefs-i mutmainne" yerine "nefs-i nâtika" ismini kullandığı görülmektedir.<sup>65</sup> Ayrıca esmâ tariki denilen

---

<sup>62</sup> İsrâ, 17/85.

<sup>63</sup> Oğuz, *Mânevî Cihad*, s. 84- 85, 227- 228.

<sup>64</sup> Oğuz, *Mânevî Cihad*, s. 86, 228- 229.

<sup>65</sup> Oğuz, *Mânevî Cihad*, s. 85- 86, 228.

tarikatlarda yer alan ve nefsin yedinci mertebesi<sup>66</sup> olarak kabul edilen “nefs-i kâmile” bu tasnifte yer almamıştır.

Çapakçûrî'ye göre; vücud şehrinin sultanı ruhtur. Nefse binmiş olduğu halde bu şehre hükmeder. Vücutta olan uzuv ve organların tamamı ruhun yönetimi altındadır. Ruh, onları, dinin emirlerine hizmetle yükümlü kılar. Her bir uzuv, yaratılış amacına yönelip o amaca uygun hareket ettiğinde, mürid şeyh vasıtasıyla “Muhammediyü'l-meşreb” olur. Yüce Peygamber (s.)'in feyz pınarlarından akan feyzler, mürşidin gönül olduğundan müridin kalbine ve uzuvlarına ulaşır. O feyzler ile müridin kalbinde nice güzellikler filizlenir. Böylece mürid yavaş yavaş, bazen zevk ile bazen de hüznün ile belli bir ölçüde terbiye olur. Mürid bu derecede iken şeyhinde fânî olur. Bir zaman sonra Allah Resûlü'nde fânî olur. Ondan sonra da Allah'ta fenâ fillah ve bekâ billah ile tahakkuk eder.<sup>67</sup> Şeyhiyle benzer düşüncelere sahip olan Oğuz'a göre vücud şehrinin sultanı olan ve Allah tarafından üflenen bu ruha, kudsî (insanî) ruh denir. Onun hüküm ve tasarrufu hayvanî ruha yenik olarak meydana gelirse nefsin arzusu üzere; hayvanî ruhu yenerek meydana gelirse hak üzere olur. Zira kudsî ruh, hür ve üstün olduğu zaman daima Allah'ın emirlerine uyma, yasaklarından sakınma özelliklerine sahiptir. Bu bağlamda, tasavvuf ehline göre; kötülüğü emreden nefis, hayvanî ruhun kendisidir. Hayvanî ruh, yapısındaki aşağılık ve hayvanî nitelikleri açığa vurarak insanî ruha karşı çıkar ve direnir. Oğuz, insanî nefis ile insanî ruhu da aynı manada kullanmaktadır.<sup>68</sup>

İmam-ı Rabbânî ve onun yolundan gidenlere göre insan, on latifeden meydana gelmiştir. Bunların beşi emir âleminden olup; kalb, ruh, sır, hafî ve ahfâdır. Diğer beşi ise halk âleminden olup; nefis ve

<sup>66</sup> Nefsin yedi mertebesiyle ilgili bkz. Süleyman Uludağ, “Nefis”, *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 528.

<sup>67</sup> Oğuz, *Mânevî Cihad*, s. 38, 191.

<sup>68</sup> Muhammed İhsan Oğuz, *Sorular ve Cevaplar*, Oğuz Yayınları, İstanbul 1995, s. 84- 87, 230- 232.

anâsır-ı erbaa (toprak, su, hava ve ateş)'dir.<sup>69</sup> Çapakçûrî, latifeler konusunda, Nakşî tasavvuf geleneğine uygun görüşler ileri sürmüştür. Emir âlemine ait "letaif-i hamse"nin<sup>70</sup> kademi, kozmik rengi ve somatik yeri ile ilgili aşağıda verilen tablo bunu göstermektedir:<sup>71</sup>

<u>Latifeler</u>	<u>Kademi</u>	<u>Somatik Yeri</u>	<u>Kozmik Rengi</u>
<b>Kalb</b>	Hz. Âdem (a.s.)	Sol memenin altında	Sarı
<b>Ruh</b>	Hz. İbrahim (a.s.)	Sağ memenin altında	Kırmızı
<b>Sır</b>	Hz. Musa (a.s.)	Sol memenin üstünde	Beyaz
<b>Hafî</b>	Hz. İsa (a.s.)	Sağ memenin üstünde	Siyah
<b>Ahfâ</b>	Hz. Muhammed (s.)	Göğsün ortasında	Yeşil

Oğuz da latifelerin kademi hususunda şeyhiyle benzer fikirdedir. Oğuz'a göre de kalb latifesinin veliliğine Hz. Âdem'in veliliği denir. Ruh latifesinin veliliğine ise Hz. Nûh ve Hz. İbrahim'in veliliği denir. Bu latifede fenâya eren sâlik, kendinde ve diğer varlıklarda hiçbir sıfat görmez; bütün sıfatları Allah'da görür. Sır latifesinin veliliği Hz. Musa'nın veliliğidir. Bu latifede fenâya eren sâlik, kendi zâtını Hakk'ın zâtında yok olmuş bulur. Hafî latifesinin veliliğine, Hz. İsa veliliği derler. Bunun fenâsı Allah'ın selbî sıfatlarında olur. Bu makama eren, Allah'ı bütün zuhur ve tecellilerin ötesinde bilir ve Onun zâtına yönelir. Ahfâ latifesinin veliliği Hz. Muhammed (s.)'in veliliğidir. Bu latifenin fenâsı, bütün isim ve

<sup>69</sup> Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhanevî, *Câmiu'l-Usul (Veliler ve Tarikatlarında Usûl)*, Çev.. Rahmi Serin, Pamuk Yay., İstanbul 2005, s. 263- 264.

<sup>70</sup> Bu konuda geniş bilgi için bkz. Osman Türer, "Letâif-i Hamse", *DİA*, Ankara, 2003, XXVII, 143.

<sup>71</sup> Oğuz, *Mânevî Cihad*, s. 38-39, 192.

sıfatların tecelli ve zuhurlarının aslı olan zât tecellisi mertebesinde olur. Bu yüce mertebe, zikredilen bütün mertebeleri kapsar. Bu makama erenler, Allah'ın ahlâkıyla ahlaklanırlar.<sup>72</sup>

Çapakçûrî'ye göre iki kaşın ortasından kalbe nuranî bir zincir gelir. Ondan ruha, ondan sırra, ondan hafîye, ondan ahfâya varır. O zincir, kalbden alınıp kadem kadem ileri gidilir. Her kademde bir müddet devam edilir. Herhangi bir kademde çarpıntı hali meydana gelir ya da nuru görülürse, zincir o kademden alınıp diğer kademe nakledilir.<sup>73</sup>

Mürid, manevi keşif halinde iken, latifelerin nur parıltılarının meydana geldiğini ve bunların göğe yükseldiğini müşahede edebilir. Ancak bu haller gelip geçicidir. Bu gibi şeylere önem verilmemeli ve "kabul ettim" deyip geçmelidir. Bu haller doğru olabilir ama asıl önemli olan devamlı olarak Allah'ın rızasını istemektir.<sup>74</sup>

Çapakçûrî'ye göre; latifelerin altıncısı olan 'nefs-i nâtika'nın somatik yeri, iki kaşın arasındadır. Renkler bu makamda birbirine karışır.<sup>75</sup> Bu makamda zikir, vücudun tamamına vurdurulur.<sup>76</sup> Latifelerin tamamı kalb âleminde. Çünkü kalb geniş ve sonu olmadığı için hepsini kapsar. Gerek ulvi âlem, gerek süfli âlem tamamıyla kalbedir. Nâtikadan sonra altı latife, bir latife olur. Bu makamda her bir latifede ayrı ayrı zikretmeyi bırakıp, kalbi mülâhaza ederek, bir hayal edişte bin beş yüz<sup>77</sup> "Allah" zikrini vücudun tamamına vurdurmak gerekir.<sup>78</sup>

<sup>72</sup> Oğuz, *Mektuplar*, c. I, s. 379.

<sup>73</sup> Oğuz, *Mânevî Cihad*, s. 39, 192.

<sup>74</sup> Oğuz, *Mânevî Cihad*, s. 41-42, 194.

<sup>75</sup> Oğuz, *Mânevî Cihad*, s. 43, 195- 196. Çapakçûrî'ye göre müridi Oğuz, bu makamların hepsini bir defada geçmiş ve ulvi âleme yükselmiştir. Bu durum, Allah'ın lütuf ve yardımıyla ve her sâlike nasip olmaz. Bkz. *Aynı yer*.

<sup>76</sup> Oğuz, *Mânevî Cihad*, s. 46, 198.

<sup>77</sup> Bu miktar şeyhin müridi Oğuz'a kolaylık olarak verdiği günlük zikir borcudur. Bu zikrin çoğunda sınır olmadığını hatırlatan Çapakçûrî, Oğuz'a vakti ve gücü nispetinde okumasını tavsiye eder. Oğuz, *Mânevî Cihad*, s. 47, 198.

<sup>78</sup> Oğuz, *Mânevî Cihad*, s. 46-47, 198.

Yine ona göre, “Lâ ilâhe illallah” zikri, latifelerden kalbe kuvvet verirken; “Allah” zikri, ruha; “Hû” ismi ise sırra kuvvet verir. Keşifler, kalbe; yükseliş, ruhla; Hakk'ın huzuruna ermek ise sırta olur.<sup>79</sup>

Çapakçûrî, manevi yükselişin son sınırının, “sidretü'l-münteha”yı müşahede etmek olduğu görüşündedir. Ona göre; bundan yukarısı, mekân ve nitelikten uzak olan “makam-ı mahmûd” olup, Hz. Muhammed (s.) dışında hiç kimse buraya çıkamaz. Bazı Allah dostlarının, bu makamı müşahedesi vakidir. Ancak bu müşahede, oraya çıkmaksızın ve niteliği bilinmeksizin mümkündür.<sup>80</sup>

### 3.4. Fenâ ve Bekâ

Sûfiler, fenâ ile kişide yerilmiş sıfatların yok olmasına; bekâ ile de övülen sıfatların kaim olmasına işaret etmişlerdir. Bir kimse, yerilmiş sıfatlardan fânî olursa, onun üzerinde övülen vasıflar belirir; onda yerilen huylar galip olursa, sevilen vasıflar saklı kalır.<sup>81</sup>

Çapakçûrî, fenânın farklı tasnifleri üzerinde durur. Ona göre; kalbin fenâsı afakî (dış âlemdede), nefsin fenâsı enfüsî (iç âlemdede)'dir. Kalb âlemi ulvî, nefis âlemi süflîdir.<sup>82</sup> Yine başka bir tasnife göre; fenâ üçtür. Bunlar: şeyhte fenâ, peygamberde fenâ ve Allah'ta fenâdır.<sup>83</sup> Bu fenâlar, şeyhte fenâ olmanın sonucudur. Peygamber ve Allah aşkının (şevkinin) yolu şeyhten geçer. Bu fenâlardan sonra bekâ ve bekâ billah (Allah ile bâkî olmak) gelir. Fenânın aslı iştiyaktır. İnsan nede fânî olursa, ona nihayetsiz derecede iştiyak duyar.<sup>84</sup>

Allah'ta fânî olmak da üç yönden gerçekleşir: Fiillerin fenâsı, sıfatların fenâsı ve zâtın fenâsı. Tasavvuf yolcusu, önce fiillerinin

---

<sup>79</sup> Oğuz, *Mânevî Cihad*, s. 57, 206.

<sup>80</sup> Oğuz, *Mânevî Cihad*, s. 87, 229.

<sup>81</sup> Abdülkerim Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdülhalim Mahmud-Mahmud b. Eş-Şerif, Dâru'ş-Şa'b, Kâhire, 1989, s. 148.

<sup>82</sup> Oğuz, *Mânevî Cihad*, s. 42, 195.

<sup>83</sup> Oğuz, *Mânevî Cihad*, s. 43, 61, 195, 208.

<sup>84</sup> Oğuz, *Mânevî Cihad*, s. 83, 226- 227.

varlığından geçer, Hakk'ın fiilleriyle bâkî kalır. Sıfatlarının varlığından geçer, Hakk'ın sıfatlarıyla bâkî kalır. Zâtının varlığından geçer, Hakk'ın zâtıyla bâkî kalır.<sup>85</sup>

Fiillerin fenâsı demek; bu yolun yolcusunun kendi fiillerinin varlığından geçmesi, her iş ve davranışını çirkin görmesi ve Cenâb-ı Hakk'ın fiilleriyle bâkî kalmasıdır.<sup>86</sup> Bu yola girende önce “nefs-i emmâre” (ısrarla kötülüğü emreden nefis) vardır. Bu emmârenin özelliği, kulun fiillerini râzı olunmayacak, uygunsuz bir hâle sokmaktır. Söz konusu kişi, bu fiilleri bırakıp Hakk'ın rızasına uygun yararlı işler yapar ve nefsanî yönlerini terk ederse,<sup>87</sup> fiillerin fenâsına ayak basmış olur. Böylece, Cenâb-ı Hakk'a yarar fiiller ile bâkî kalır.<sup>88</sup> Çapakçûrî'ye göre herkesin zâtı olduğu gibi sıfatları da vardır. Örneğin; zâtı Ali olanın, “efendi”, “ağa” veya “paşa” gibi sıfatları olabilir. Tasavvuf yolunda olan kişi, sıfatlara ilişkin bu gibi şöhretleri ve onlarla ilgili ayrıcalıkları bırakır da yalnız zât ismiyle yetinirse, iç âleminde Hakk'ın sıfatlarıyla bâkî kalır.<sup>89</sup> Zâtın fenâsına gelince; Hak yoluna koyulan kişi ismini de, kendisini de ve onlarla ilgili ayrıcalıkları da bırakmaya razı olup ortada bir şey kalmaz, yani hiç olursa, iç âleminde Hakk'ın zâtıyla bâkî kalır. Artık bu zâta fenâ erişmez. “Mûtû kable en temûtû” (Ölmeden önce ölünüz)<sup>90</sup> sırrına mazhar olur.<sup>91</sup> Bu sırra eren, bütün varlığıyla zikreder. Artık tespîh döndürmesine gerek kalmaz. Varlığın her bir zerresi, hitap edilmeye layık olur. Bu mana, ilahi hitaplara vicdanen layık olmak demektir.<sup>92</sup>

<sup>85</sup> Oğuz, *Mânevî Cihad*, s. 43, 61, 195, 208.

<sup>86</sup> Oğuz, *Mânevî Cihad*, s. 61, 208.

<sup>87</sup> Çapakçûrî, sekizinci mektubunda müridi Oğuz'un nefsinden şikâyet etmesini gerekli bularak, Hakk'a muhabbet edip nefsiyle devamlı savaşmasını ve ona karşı acizlik göstermemesini tavsiye eder. Oğuz, *Mânevî Cihad*, s. 75- 76, 220- 221.

<sup>88</sup> Oğuz, *Mânevî Cihad*, s. 61, 208- 209.

<sup>89</sup> Oğuz, *Mânevî Cihad*, s. 61, 209.

<sup>90</sup> Ebü'l-Fida İsmail b. Muhammed Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs*, Müessesetü Menâhili'l-İrfân, Beyrut, ts.- Mektebetü'l-Gazalî, Dimaşk, ts., II, 291.

<sup>91</sup> Oğuz, *Mânevî Cihad*, s. 61- 62, 209.

<sup>92</sup> Oğuz, *Mânevî Cihad*, s. 84, 227.

## Sonuç

Tasavvufta mektubât geleneği, manevi eğitim ve irşâd faaliyetlerinin bir yöntemi olarak kullanılmıştır. Bir kısım sûfiler, dost ve müridlerine nasihat etmede ve onların sorularını cevaplamada bu yola başvurmuşlardır. Bunun XX. Asırdaki önemli örneklerinden birisi de Harputlu Nakşî ve Hâlidî şeyhlerinden Seyyid Ahmed Çapakçûrî ile müridi Muhammed İhsan Oğuz arasındaki mektuplaşmalardır.

Hâlid-i Bağdadî'nin halifelerinden Şeyh Ali es-Sebtî'nin yanında manevi eğitimini tamamlayan Çapakçûrî, üstün ahlâk, fazilet ve mütevizâlılığı sayesinde Harput halkının büyük sevgi ve hürmetine mazhar olmuştur. Ancak bu meziyetlerine rağmen kendisinden istifade eden pek az insan olmuştur. Tasavvufî makamı yüksek olduğu gibi ilimde de önemli bir seviyeye sahip olan Çapakçûrî, ehl-i keramet olsa da, bunu izhar etmemiş, halkın ilgisinden kurtulmak için de yoksulluk kisvesinde kendisini gizlemiştir. Onun bu durumu, manevi değerinin herkes tarafından bilinmesine engel olmuştur.

Çapakçûrî'nin tam hilafet verdiği tek müridi, Muhammed İhsan Oğuz'dur. Oğuz, uzun gayretler neticesinde, rüyasında manevi bir işaretle şeyhini görmüş ve yazdığı bir mektupla kendisinden intisap talep etmiştir. Akabinde şeyhinden aldığı toplam dokuz mektupla irşâdını tamamlamıştır. Bu irşâd süreci, yüz yüze hiç görüşmeden tamamlanmıştır.

Çapakçûrî, bu mektuplarla, bir taraftan müridinin seyr u sülûküne yön verip irşâdını gerçekleştirirken, diğer taraftan da bir kısım tasavvuf kavramlarına önemli yorumlar getirmiştir. Bu kavramlardan zikir, latife, fenâ ve bekâ öne çıkmaktadır.

Manası düşünülmeden söylenen zikirde fayda elde edilemeyeceği hususunda uyarılarda bulunan Çapakçûrî, zikirde asıl olanın, manası olsa da, ilk etapta dilin yardımı olmadan buna ulaşmanın güç olacağı görüşünü savunmuştur. Ayrıca tevhidin dil ile

her bir tekrarında manasını sürekli düşünmenin zor olduğunu, doğruca devam etmek şartıyla başında bir defa manasını mülâhaza etmenin yeterli olacağı kanaatindedir.

Çapakçûrî, latifeler konusunda, Nakşî tasavvuf geleneğine uygun görüşler ileri sürmüştür. Emir âlemine ait “letaif-i hamse”nin kademi, kozmik rengi ve somatik yeri ile ilgili sunduğu bilgilerde bu husus görülebilir.

Ona göre; vücud şehrinin sultanı ruhtur. Nefse binmiş olduğu halde bu şehre hükmeder. Vücutta olan uzuv ve organların tamamı ruhun yönetimi altındadır. Ruh, onları, dinin emirlerine hizmetle yükümlü kılar.

Tasavvufta yaygın olarak işlenen, fenâ fi’ş-şeyh fenâ fi’r-rasûl ve fenâ fi’llah düşüncesini devam ettiren Çapakçûrî, Allah’ta fânî olmayı da, fiillerin fenâsı, sıfatların fenâsı ve zâtın fenâsı şeklinde üç yönden ele almıştır.

Netice itibariyle Çapakçûrî’nin söz konusu irşâd mektuplarında yer alan değerlendirmeler, tasavvuf geleneğiyle örtüşmekle beraber, kendine özgü önemli yorumlar da barındırmaktadır..

### **Kaynakça**

ACLÛNÎ, Ebü’l-Fida İsmail b. Muhammed, *Keşfü’l-Hafâ ve Müzîlü’l-İlbâs*, Müessesetü Menâhili’l-İrfân, Beyrut, tsz.- Mektebetü’l-Gazalî, Dimaşk, tsz., c. II.

ARDA, Karani, “Harput’un Manevi Bekçisi”, *Lisans Tezi*, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Elazığ 2000.

AYDOĞMUŞ, Günerkan, *Harput Kültüründe Din Alimleri*, ELESKAV Yayınları, Elazığ 1998.

CEBECİOĞLU, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Anka Yayınları, İstanbul 2005.

\_\_\_ , “Klâsiklerimiz/VIII “el-Mektûbât” (İmam-ı Rabbânî Ahmed-i Farûkî es-Serhendî-971/1564-1034/1624), *Tasavvuf*, Sayı: 9, Ankara 2002.

GÜMÜŞHANEVÎ, Ahmed Ziyâüddîn, *Câmiu'l-Usul (Veliler ve Tarikatlarında Usûl)*, Çev. Rahmi Serin, Pamuk Yayınları, İstanbul 2005.

GÜNAYDIN, Yusuf Turan, “Tasavvuf Edebiyatında Mektûbât” *Hece Dergisi*, Sayı: 114/115/116, Haziran/ Temmuz/Ağustos 2006, Ankara.

KUŞEYRÎ, Abdülkerim, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdülhalim Mahmud- Mahmud b. Eş-Şerif, Dâru'ş-Şa'b, Kâhire 1989.

MEMİŞ, Abdurrahman, “Oğuz, Muhammet İhsan”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul 2007, c. XXXIII.

MUSLU, Ramazan, “Bingöllü Bir Hâlidî Şeyhi: Şeyh Ahmed Çapakçûrî (1830-1921)”, *Bingöl Sempozyumu*, Bingöl 10-11 Haziran 2006. (Baskı: Bingöl 2007, s.125-137.).

OĞUZ, Hattatzâde Muhammed İhsan, *İki Gavs-ı Enâm: Şeyh Ali es-Sebtî, Seyyid Ahmed el-Kürdî*, İstanbul 1342.

\_\_\_ , *Tasavvuf Yolunda Mânevî Cihad*, Oğuz Yayınları, İstanbul 1993.

\_\_\_ , *Arifler Silsilesi*, Oğuz Yayınları, İstanbul 2003, c. IV.

\_\_\_ , *Sorular ve Cevaplar*, Oğuz Yayınları, İstanbul 1995.

\_\_\_ , *Mektuplar*, Oğuz Yayınları, İstanbul, 1994, c. II.

\_\_\_ , *Mektuplar*, Oğuz Yayınları, İstanbul, 1996, c. I.

ÖNGÖREN, Reşat, “Mektup”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 2004, c. XXIX.

SERRÂC, Ebu Nasr et-Tûsî, *el-Lüma'*, thk. Abdulhalim Mahmud- Tâhâ Abdalbâkî Sürûr, *Dâru'l-Kütübî'l-Hadis*, Kahire 1960.

TÜRER, Osman, “Letâif-i Hamse”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Ankara 2003, c. XVII.

ULUDAĞ, Süleyman, “Nefis”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı İstanbul 2006, c. XXXII.

YILMAZ, Sevim, “Muhammed İhsan Oğuz ve Tasavvuf Felsefesi”, *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2005.



# HADİS RÂVÎLERİNİN İHTİLÂTI KAVRAMI VE HÜKMÜ

Ali MUSTAFA\*

## Özet

Hadis tenkitçileri, hadis râvîsinin hâfız olduktan sonra hıfz derecesinin düştüğü olgusunun farkına varmışlardır. Bunun üzerine ârizî su-i hıfz ile tenkit edilen tüm râvîleri ve rivayetlerini incelemişlerdir. Bu râvîleri, rivayetlerinin hükmü râvîsinin hıfzındaki zayıflık derecesine ve bu zayıflığın hadisin doğruluğuna etkisine göre değişen tabakalara ayırmışlardır.

Fakat hıfz konusundaki bu karışıklık tek tür değildir. Bunların içinde “ihtilat” diye adlandırılan olduğu gibi, “ârizî su-i hıfz” ve “ravinin hıfzının değişimi” şeklinde isimlendirilen de vardır. Hiç şüphe yok ki bu üç türü birbirinden ayırt etmenin râvîlerin rivayetlerini kabul etme veya reddetme konusundaki hükme etkisi büyüktür. Peki, bunu ayırt etmek nasıl mümkün olacaktır? Bunları ayırt etmenin râvînin rivayetlerinin değeri üzerinde nasıl bir etkisi olacaktır? Makalemiz bu hususları irdedecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis râvîlerinin ihtilatı, Hadis râvîlerinin ârizî su-i hıfzı, Hadis râvîlerinin hıfzının değişimi.

\*\*\*

اختلاط رواة الحديث مفهومه وحكمه

ملخص

\* Dr., Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ouggad1971@gmail.com

تنبه نقاد الحديث إلى ظاهرة تدني مستوى حفظ راوي الحديث بعد أن كان حافظاً؛ ففتبعوا كل من رمي بسوء الحفظ الطارئ، وتبعوا رواياتهم، وقسموا هؤلاء الرواة إلى طبقات يختلف حكم روايات أصحابها حسب نسبة الضعف الذي طرأ على حفظ الراوي ومدى تأثيره على استقامة حديثه.

لكن هذا الاختلال الطارئ في الحفظ ليس نوعاً واحداً؛ فمنه ما هو اختلاط، ومنه سوء حفظ طارئ، ومنه تغير حفظ الراوي. ولا شك أن التمييز بين هذه الأنواع الثلاثة له أثر كبير في الحكم على رواياتهم بالرد أو القبول. فكيف يمكن تمييزها؟ وما أثر التمييز بينها على قيمة مرويات الراوي؟ هذا ما سوف يناقشه هذا البحث.

**الكلمات المفتاحية:** اختلاط رواية الحديث، سوء الحفظ الطارئ على رواية الحديث، تغير حفظ رواية

الحديث

\*\*\*

## **Promiscuity of the Hadeeth Narrators, Its Concept and Its Arbitration**

### **Abstract**

The Hadeeth critiques noticed the degradation of the Narrators' memorisation capability phenomenon, of the ones who showed strong capability before.

The critiques investigated all of the Narrators who were accused of this momentarily degradation of memorisation capability, and they investigated all of their narrations. They divided these Narrators into classes based on the percentage of the memory weakening and the magnitude of the effect it has on the correctness of their Hadeeths, according to which their narrations will be judged.

But this momentary disruption in memorisation is not just one type; it can be a promiscuity, or a momentary memory degradation, or a change on the Narrator's memory capability. Certainly distinguishing between these three types has a huge effect on the judgment of the narration whether accepting it or rejecting it.

So how can we distinguish between them? And what is the effect of that distinction in the total value of that his narrations? This is what this research will discuss.

**Key Words:** Promiscuity of the Hadeeth Narrators, momentary degradation of the Narrators memorisation capability, the change of the Narrators memorisation capability.

### مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا مُحَمَّد ﷺ، وبعد:

فإن من الظواهر الإنسانية المؤثرة على ذاكرة الإنسان ظاهرة ضعف الذاكرة التي تصيب الإنسان في أحوال مختلفة ولأسباب مختلفة، ولما كان رأس مال راوي الحدث ذاكرته اهتم النقاد بدراسة هذه الظاهرة ومدى تأثيرها على محفوظات الراوي؛ ففتبعوا رواية الحديث الذي اهتموا بالاختلاط، وسبروا رواياتهم، وفرقوا بينهم من حيث مدى تأثير رواياتهم بالاختلاط، وفي هذا الشأن مصنفات مستقلة، فصلت الكلام على الرواة ورواياتهم، عدا عن كتب تراجم الرواة التي اعتنت بهذا الشأن.

ولكن، ثمة شيء آخر تنبه العلماء له، وهو أنه ليس كل اختلال في حافظة الراوي يفسر على أنه اختلاط؛ فما الأحوال التي يفسر بها اختلال الذاكرة بأنه اختلاط ومتى يكون الراوي بريئاً من الاختلاط على الرغم من الخلل الذي طرأ على ذاكرته؟ وهل علماء الحديث متفقون على ضوابط هذا التمييز تنظيراً في القواعد العامة أو تطبيقاً على الرواة؟ هذا ما سوف يتبين من خلال هذا البحث.

وقد تطرقت الكتب القديمة والمعاصرة في مصطلح الحديث ورجاله- إلى الكلام على مفهوم الاختلاط، وسوء الحفظ الطارئ على الراوي، وقد جمعت ما استطعت من آرائهم وقارنت بينها من أجل فهم أدق للعلاقة بين الاختلاط وسوء الحفظ الطارئ والتغير.

ومن الباحثين المعاصرين الذين اهتموا بهذا التفريق الأستاذ مُجَّد الثاني بن عمر بن موسى في كتاب ضوابط الجرح والتعديل عند الحافظ الذهبي، فقد استفدت من نقولاته عن الإمام الذهبي وغيره من أئمة النقد في التفريق بين الاختلاط والتغيير.

وللدكتور عبد الجبار سعيد دراسة تطبيقية على الرواة المختلطين وعنوان كتابه اختلاط الرواة الثقات؛ دراسة تطبيقية على رواة الكتب الستة، وقد ناقشته في تعريفه مفهوم الاختلاط، وتفريقه بينه وبين سوء الحفظ الطارئ.

وبدلالة أحد الباحثين - جزاه الله خيرا - وقفت على رسالة ماجستير باللغة التركية للباحث مُجَّد فاتح قايا بعنوان الاختلاط في أصول الحديث، وقد ناقشت رأيه عند الكلام على سوء الحفظ الطارئ.

هذا وقد تضمن البحث أربعة مطالب؛ الأول: مفهوم الاختلاط، والثاني: بين الاختلاط وسوء الحفظ الطارئ، والثالث: بين الاختلاط والتغيير، والرابع حكم رواية المختلط.

## المطلب الأول

### مفهوم الاختلاط

#### أولاً: المعنى اللغوي للاختلاط

أصل الخلط: تداخل أجزاء الشيء بعضها في بعض، والتخليط في الأمر الإفساد فيه، واختلط فلان: أي فسد عقله، ورجل خلط بين الخلاطة: أحمق مخلط العقل... وقد خولط في عقله خلطاً، ويقال: خولط الرجل فهو مخالط، واختلط عقله فهو مختلط إذا تغير عقله، واختلط فلان: فسد عقله، واختلط عقله إذا تغير، فهو مختلط، والمخلط: الذي يخلط

الأشياء، فيلبسها على السامعين والناظرين، وخلط: مزج، وخالط: مزج، والأخلاق: الحمقى من الناس<sup>1</sup>.

يتبين مما سبق أن الاختلاط هو امتزاج أشياء مختلفة بحيث لا يمكن تمييزها عن بعضها بعد المزج، فلا تتعرف مكونات هذا المزيج بعد الخلط لتداخلها، ومنه جاز أن يقال للأحمق مختلطاً؛ لأن معلوماته وإدراكاته تداخلت فاضطرت، ومن فسد عقله تداخلت معلوماته؛ فلم يعد يميز ذا عن ذا؛ فقليل له مختلط.

### ثانياً: معنى الاختلاط عند المحدثين

لم يختلف معنى الاختلاط عند المحدثين عن معناه اللغوي، فقد أطلقوه على الراوي الذي اختل حفظه بعد ما كان حافظاً مميزاً؛ فمن كان متقناً - بدرجة ما - ثم طرأ عليه سوء الحفظ، فتداخلت محفوظاته، فصار يغلط، قيل عنه مختلط.

أما اختلاط الضعفاء: أي زيادة ضعفهم، فلم يعره النقاد كبير اهتمام؛ لقلة فائدته؛ لأن ثمرة البحث في المختلطين تميز متى تقبل روايتهم ومتى تردّ، أما الضعيف فهو مردود الرواية دون أن يختلط، فكيف وقد اختلط؟!<sup>2</sup>.

وبسبب تقارب المعنى اللغوي والاصطلاحي للاختلاط؛ لم يفصل ابن الصلاح<sup>3</sup> في تعريف الاختلاط، وإنما بدأ مباشرة ببيان أقسام المختلطين، وأسباب الاختلاط، وذكر نماذج منهم ومن أخبارهم، وكذلك فعل من اختصر المقدمة، أو شرحها، أو علّق عليها<sup>4</sup>.

1 - انظر، الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس (270-285/19)، فصل الخاء مع الطاء، وابن منظور، لسان العرب ( 291/7-295)، باب ط فصل خ.

2 - انظر، السخاوي، فتح المغيب (365/3).

3 - انظر، ابن الصلاح، المقدمة، ص (220).

4 - انظر مثلاً: النووي، التقريب (372/2 مع التدريب)، وابن كثير، الباعث الحثيث، ص (239)، والسيوطي، تدريب الراوي (372/2).

ومن أشهر من شرح معنى الاختلاط ابن حجر، والسخاوي، والصنعاني، وهذه أقوالهم:

(أ) قال ابن حجر: " إن كان سوء الحفظ طارئاً على الراوي إما لكبره، أو لذهاب بصره، أو لاحتراق كتبه، أو عدمها: بأن كان يعتمد عليها فرجع إلى حفظه فساء، فهذا هو المختلط"<sup>5</sup>.

(ب) قال السخاوي: " وحقيقته فساد العقل وعدم انتظام الأقوال والأفعال، إما لخرف، أو ضرر، أو مرض، أو عرض من موت ابن، وسرقة مال، كالمسعودي، أو ذهاب كتب كابن لهيعة، أو احتراقها كابن الملقن"<sup>6</sup>.

(ج) قال الصنعاني: " قد يعرض للراوي عارض من العوارض يجعله غير ثقة؛ وذلك بأن يصيبه الكبر الشديد بأسقامه، فيدعه عرضة للاختلاط، أو يذهب بصره، أو تضيع كتبه، وهو معتمد على القراءة منها، ثم يحدث من حفظه بعد ذلك؛ فتضيع الثقة بحديثه"<sup>7</sup>(2).

من الواضح أن هؤلاء العلماء أدخلوا أسباب الاختلاط في التعريف إمعاناً في بيان حقيقته، وهناك فرق بينهم في تصور حقيقة الاختلاط من حيث العلاقة بين الاختلاط وسوء الحفظ الطارئ على الراوي. وفي المطلب الآتي بيانه هذا الأمر.

## المطلب الثاني

### بين الاختلاط وسوء الحفظ الطارئ

<sup>5</sup> - ابن حجر، نزهة النظر شرح نخبه الفكر، ص (85).

<sup>6</sup> - السخاوي: فتح المغيب شرح ألفية الحديث (3/365).

<sup>7</sup> - الصنعاني، توضيح الأفكار (2/502).

سوء الحفظ في حقيقته: عدم قدرة الراوي على تمييز الروايات التي سمعها، ولا ضبط ألفاظها، ولا نسبتها إلى رواتها، فامتزجت في ذهنه فصارت تتداخل هذه في هذه، وهذه حقيقة الاختلاط عند أهل اللغة.

لكن سوء الحفظ نوعان: دائم، وطارئ.

(1) سوء الحفظ الملازم للراوي في جميع حالاته: أي أن هذا الراوي ضعيف الحفظ، يخلط بين الروايات، وهذه صفة دائمة.

(2) سوء الحفظ الطارئ: وذلك بأن يكون الراوي حافظاً ضابطاً - بنسبة معينة - ثم يطرأ عليه الخلل في الضبط.

فقد يقال لمن طرأ عليه سوء الحفظ مختلط، أما من لازمه سوء الحفظ، فلا يطلق عليه النقاد لفظ الاختلاط، فلا يقال لسوء الحفظ الضعيف مختلطاً بالمعنى الاصطلاحي؛ لأن حاله في الضبط دائماً مختلّ، وهذه حال الضعفاء.

ومن الأمثلة التي تدل على ذلك:

المثال الأول: " قيل ليحيى بن سعيد: زعموا أن شريكاً إنما اختلط بأخرة. قال: ما يزال مختلطاً".<sup>8</sup> أي أن هذا الراوي ضعيف أصلاً؛ فلا يقال عنه اختلط، حسب اجتهاد الناقد.

المثال الثاني: سئل القطان عن إسماعيل بن مسلم المكي: كيف كان أول أمره؟ فقال: " لم يزال مختلطاً، كان يحدثنا بالحديث الواحد على ثلاثة ضروب"<sup>9</sup>.

وأما سوء الحفظ الطارئ على الراوي فقد اختلف المحدثون في إطلاق لفظ الاختلاط عليه، وكان لهم في هذا اتجاهان<sup>10</sup>، وهما:

<sup>8</sup> - الذهبي، ميزان الاعتدال (270/2).

<sup>9</sup> - ابن أبي حاتم، المرحم والتعديل (198/2).

## الاتجاه الأول

## قصر مفهوم الاختلاط على من اختل ضبطه بسبب الخرف وفساد العقل.

وقد ذهب إلى هذا ابن رجب الحنبلي، فقال<sup>11</sup>: " ذكر قوم من الثقات لا يذكر أكثرهم غالبا في أكثر كتب الجرح، وقد ضعف حديثهم: إما في بعض الأوقات، أو في بعض الأماكن، أو عن بعض الشيوخ... النوع الأول ممن ضعف حديثه في بعض الأوقات دون بعض، وهؤلاء هم الثقات الذين خلطوا في آخر أعمارهم..."، ثم قال<sup>12</sup>: " من يلتحق بالمختلطين ممن أضرّ في آخر عمره: يلتحق بهؤلاء من أضرّ في آخر عمره، وكان لا يحفظ جيدا، فحدّث من حفظه، أو كان يلقّن فيتلقّن ".

ويفهم من هذا أن من طرأ سوء الحفظ عليه لسبب آخر غير الخرف - مثل أن يكون يعتمد على كتابه، فيصاب بالعمى، فيحدّث من حفظه، فيخلط - أنه لا يقال عنه مختلط، وإنما يلتحق بالمختلطين من حيث الحكم والنظر في مروياته، وإن لم يطلق عليه لفظ الاختلاط.

وقد فهم الدكتور همام سعيد<sup>13</sup> هذا التفصيل من كلام ابن رجب، فعرف الاختلاط بأنه: " آفة عقلية تورث فسادا في الإدراك، وتصيب الإنسان في آخر عمره، أو تعرض له بسبب حادث ما: كفقده عزيز، أو ضياع مال، ومن تصيبه هذه الآفة لكبر سنه يقال فيه: اختلط بأخرة ". ثم ذكر الدكتور من أسباب العلة غير الاختلاط حقّة الضبط بالأسباب العارضة، فقال<sup>14</sup>: " ونقصد بالأسباب العارضة أموراً تعرض للمحدّث تؤثر في ضبطه دون أن تؤثر في إدراكه، وبهذا نميّز هذه الأمور العارضة عن الاختلاط، ولا أرى ضمّها إلى الاختلاط

10 - انظر، د. عبد الجبار سعيد، اختلاط الرواة الثقات، ص (19).

11 - ابن رجب الحنبلي، شرح علل الترمذي (733/2).

12 - المرجع السابق (752/2).

13 - همام سعيد، مقدمة تحقيق شرح علل الترمذي لابن رجب (103/1).

14 - المرجع السابق (107/1).

كما فعل السخاوي في كتابه فتح المغيث، وهذه العوارض تعتري المحدث الذي يعتمد على كتابه في الرواية، فإذا ضاع الكتاب أو احترق أو أضرّ الراوي أو لم يصحب كتابه معه إذا رحل، في كل هذه الحالات يحتلّ ضبط الراوي، ويكون سبب خفة الضبط هذا العارض الذي اعترض المحدث " .

كذا قال الدكتور همام، وهو تحرير متين، إلا أن كلامه عن الإمام السخاوي فيه نظر<sup>15</sup>؛ لأن السخاوي لم يدخل في الاختلاط خفة الضبط للأسباب العارضة التي لا تؤثر في الإدراك، وهذا كلامه في فتح المغيث، قال<sup>16</sup>: " وحقيقته فساد العقل، وعدم انتظام الأقوال والأفعال، إما لخرف، أو ضرر، أو مرض، أو عرض من موت ابن وسرقة مال "، هـ.

يظهر من كلامه أنه عرّف الاختلاط بأنه فساد العقل، ثم بدأ يعدد أسباب فساد العقل، فمنها الخرف الذي يصيب العقل بسبب تقدم السن، ومنها الصدمة التي تصيب الإنسان فيختلّ إدراكه، وهذه الصدمة قد تكون بسبب العمى، أو المرض الشديد، أو موت عزيز، أو سرقة مال، الخ...

ولعلّ سبب الوهم في فهم كلام السخاوي أمران:

الأول: الخلط بين أسباب فساد العقل وأسباب سوء الحفظ الطارئ، فالسخاوي يعدد أسباب فساد العقل، وليس أسباب سوء الحفظ الطارئ.

الثاني: أنه ذكر الضرر، وهو العمى، فإن من أسباب سوء الحفظ الطارئ أن يكون المحدث يعتمد على كتابه، فيصاب بالعمى؛ فلا يستطيع القراءة من كتابه؛ فيحدث من حفظه؛ فيخلط. لكن سياق كلامه يناهني هذا القصد، لأنه ذكره سببا لفساد العقل، فيكون

15 - وقد تبعه على هذا الفهم الدكتور عبد الجبار سعيد في كتابه اختلاط الرواة الثقات، ص (18).

16 - السخاوي، فتح المغيث (3/366).

قصده أن العمى قد يسبب صدمة نفسية تؤثر في الإدراك لمن لا يصبر عليه؛ لأن تعطل هذه الحاسة يعد مصيبة لا يحتملها البعض.

وإلى التفريق بين الاختلاط وسوء الحفظ الطارئ، ذهب الدكتور عبد الله الجديع<sup>17</sup>، فقد قسم سوء الحفظ الذي يعتري المحدث في حال دون حال إلى صور، وهي: أن يكون لينا في حديث بعض الشيوخ، أو فيما حدث به في غير بلده، أو فيما حمله من حديث غير بلده، أو أن يكون لينا في أحاديث الأحكام خاصة دون أحاديث المواعظ، أو أن يكون لينا في الحديث ثبتا في غير الحديث، ثم ختم بالصورة السادسة، وهي الاختلاط، فقال<sup>18</sup>: " ثقة في الأصل، لكن اختلط وتغيّر حفظه بأخرة للكبر أو لعارض، الاختلاط هو فساد العقل بالحرف لتقدم السن غالبا، أو لعوارض أخرى."، وقال: " ومن العوارض الأخرى غير الحرف ما قاله أبو حاتم الرازي في أبي بكر بن أبي مریم: " ضعيف الحديث، طرقت له لصوص، فأخذوا متاعه، فاختلف."<sup>19</sup>، هـ.

يتّضح من كلام الدكتور الجديع التفريق بين الاختلاط وسوء الحفظ الطارئ، فالاختلاط هو فساد العقل، وقد يكون سببه الحرف لتقدم السن، أو لغير الحرف كمن يصاب بصدمة بسبب فقد عزيز، أو فقد مال، الخ... فتؤثر هذه الصدمة في إدراكه؛ فيفسد عقله. أما من طرأ عليه سوء الحفظ لغير فساد العقل: كسوء الحفظ الذي يظهر من الراوي إذا حدث من حفظه بعد أن كان يعتمد على كتابه؛ بسبب بعد الكتاب عنه؛ للرحلة، أو لاحتراق الكتاب، أو سرقة، أو لغير ذلك، فلا يعدّ من حاله هذه مختلطا.

وممن قصر الاختلاط على فساد العقل الدكتور محمد ضياء الرحمن الأعظمي، قال<sup>20</sup> (2): " ومن أسباب الجرح في الرواة الاختلاط في آخر العمر لأجل الضعف في القوة البدنية

17 - عبد الله الجديع، تحرير علوم الحديث (441-447).

18 - المرجع السابق (447/1).

19 - المرجع السابق (449/1).

20 - محمد ضياء الرحمن الأعظمي، دراسات في الجرح والتعديل، ص (110).

التي تؤدي إلى الضعف في العقل والحفظ، والقيد بآخر العمر هو الغالبية، وإلا فيقع الاختلاط في حالة الشباب لأسباب عديدة منها: مصاب ينزل على الراوي كموت الابن، وسرقة المال، أو ذهاب الكتب واحتراقها التي تؤدي أيضا إلى ضعف الذاكرة إن كانت الصدمة شديدة، وأحيانا تؤدي إلى فقد الذاكرة تماما. "

## الاتجاه الثاني

### توسيع معنى الاختلاط ليشمل أنواع سوء الحفظ الطارئ على الراوي

فيكون المختلط من ساء حفظه لأي سبب كان: سواء لفساد عقله، أو لغلطه بسبب التحديث من حفظه بعد أن ترك الاعتماد على كتابه، أو لسبب آخر، ولعلّ ابن الصلاح من وسّع دائرة الاختلاط، وتبعه على ذلك من اختصر كلامه، أو علّق عليه.

قال ابن الصلاح<sup>21</sup>: " معرفة من خلط في آخر عمره من الثقات... وهم منقسمون: فمنهم من خلط لاختلاطه وخرفه، ومنهم من خلط لذهاب بصره، أو لغير ذلك."، وتبعه على هذا النووي<sup>22</sup>، وابن كثير<sup>23</sup>، والسيوطي<sup>24</sup>، والصنعاني<sup>25</sup>.

وفي كلام ابن حجر والصنعاني ما يوضح التوسع في مفهوم الاختلاط، قال ابن حجر<sup>26</sup>: " إن كان سوء الحفظ طارئا على الراوي: إما لكبره، أو لذهاب بصره، أو لاحتراق كتبه، أو عدمها، بأن كان يعتمدها، فرجع إلى حفظه؛ فساء، فهذا هو المختلط"، وقال الصنعاني<sup>27</sup>: " قد يعرض للراوي عارض من العوارض يجعله غير ثقة، وذلك بأن يصيبه الكبر

21 - ابن الصلاح، المقدمة، ص (220).

22 - انظر، النووي، التقريب (372/2) مع التدريب.

23 - انظر، ابن كثير، الباعث الحثيث، ص (239).

24 - انظر، السيوطي، تدريب الراوي (372/2).

25 - انظر، الصنعاني، توضيح الأفكار (502/2).

26 - ابن حجر، نزهة النظر، ص (85).

27 - الصنعاني، توضيح الأفكار (502/2).

الشديد بأسقامه، فيدعه عرضة للاختلاط، أو يذهب بصره، أو تضعيف كتبه وهو معتمد على القراءة فيها، ثم يحدث من حفظه بعد ذلك؛ فتضعيف الثقة بحديثه"،<sup>28</sup>هـ.

لكن الدكتور عبد الجبار سعيد يرى أن هؤلاء الأئمة أخطؤوا في فهم كلام ابن الصلاح، فقال<sup>28</sup>: " وحقيقة القول بوجهة النظر هذه تعود - في ظني - إلى اختصار عبارة ابن الصلاح بشكل جعل التمييز بين اختلاط العقل وغيره غير ظاهر، فالتأمل لعبارة ابن الصلاح . بشيء من التركيز - يلحظ أن ابن الصلاح يميّز بينهما، ولا يدخل الخلط بسبب العوارض ضمن مفهوم الاختلاط، بل يعتبر أن الخلط عند المحدثين واختلاف ضبطهم ناجم عن الاختلاط والخرف - وهذا يمس العقل - أو عن ذهاب البصر، أو غير ذلك"،<sup>28</sup>هـ.

يتبين مما سبق أن هناك اختلاف في فهم كلام ابن الصلاح، كما يلي:

الفهم الأول: ما فهمه المحدثون الذين اختصروا عبارة ابن الصلاح، أو شرحوها، أو علقوا عليها، وهو توسيع مفهوم الاختلاط بحيث يشمل من فسد عقله، ومن طرأ عليه سوء الحفظ لعراض آخر.

الفهم الآخر: ما فهمه الدكتور عبد الجبار أن ابن الصلاح لم يكن يتحدث عن مصطلح الاختلاط، وإنما كان يتحدث عن أسباب الخلط واختلاف الضبط عند المحدثين بشكل عام، فقسمتها إلى قسمين متميزين، وهما اختلاط العقل، والخلط بسبب آخر، وكأنه يشير إلى أن ابن الصلاح يرى قصر مصطلح الاختلاط على فساد العقل فقط.

والذي يظهر لي أن ما فهمه النووي، وابن كثير، وابن حجر، والسيوطي، والصنعاني، وغيرهم - أولى وأصوب، وأن توهيم الدكتور عبد الجبار أولى من توهيم هذا الجم الغفير من المحدثين، وذلك لأنه من المعروف أن ابن الصلاح قصد في مقدمته ضبط علوم الحديث، وتحديد مصطلحه على طريقة المتأخرين في مراعاة التعريفات المحددة؛ لذلك قسم علوم الحديث

28 - عبد الجبار سعيد، اختلاط الرواة الثقات، ص (199).

إلى أنواع بلغت خمسة وستين نوعاً، وخص الاختلاط بالنوع الثاني والستين، إذن فهو قصد بيان مصطلح الاختلاط، وتحديدته، وبيان ما يشمله، فاختر أن الاختلاط هو سوء الحفظ الطارئ على الثقة لأي سبب كان، أما القول بأن ابن الصلاح لم يتعرّض لمصطلح الاختلاط، وأنه عدد أسباب اختلاف ضبط المحدث، فهذا بعيد عن مقصود ابن الصلاح وموضوع كتابه.

ومن الباحثين المعاصرين الذين ذهبوا إلى أن الاختلاط هو سوء الحفظ الطارئ لأي سبب كان الباحث مُجَدِّد فائح قايا في كتابه الاختلاط في أصول الحديث، وهو رسالة ماجستير باللغة التركية، وقد استدل على رأيه بما يأتي<sup>29</sup>:

أولاً: لا يمكن تعريف الاختلاط بأنه فساد العقل في الاصطلاح الحديثي، لأن هذا المعنى متعلق بعلم الطب والطب النفسي وليس من مباحث أصول الحديث.

ثانياً: عدّ العلماء فساد العقل من أسباب الاختلاط وليس تعريف له، وذكروا أسباباً أخرى كالعمى وضياع الكتب والتحديث من الحفظ بعد أن كان يعتمد على الكتاب.

إن ذهب الباحث إلى هذا الرأي غير مستنكر؛ فهو متأثر بمقدمة ابن الصلاح وشروحها كما هو واضح، وهو رأي موجود مشهور غير مهجور بغض النظر عن مدى رجحانه، لكنه يقرر هذا الرأي كأنه الرأي الوحيد ويرفض التفريق بين الاختلاط وسوء الحفظ الطارئ، ومن هنا أتى الباحث؛ لأن التفريق بينهما موجود في كلام عدد من العلماء كما سبق في المطلب الثاني. فكان على الباحث أن يذكر الرأيين ثم يرجح ما شاء.

ثم إن رفض الباحث تعريف الاختلاط بفساد العقل من ناحية المصطلح الحديثي بحجة أنه مصطلح طبي غير دقيق؛ لأن علماء الحديث يبحثون في ظاهرة الحفظ عند الرواة كي ينزلوهم منازلهم التي يستحقونها من حيث الاحتجاج برواياتهم أو الاعتبار بما أو طرحها،

29 - انظر، Mehmet Fatih Kaya, Hadis Usulünde İhtilat, s. 18-20

فأهل الحديث يبحثون في ظاهرة فساد عقل الراوي من حيث أثره على محفوظاته وكيفية التعامل معها، أما أهل الطب فيبحثون فيها من ناحية علاجها، وهذه طبيعة العلوم تتداخل في مجالاتها وتفترق في أهدافها.

وهنا فائدة ينبغي الانتباه لها، وهي التفريق بين أسباب الاختلاط وأسباب سوء الحفظ الطارئ على الراوي، فالاختلاط هو فساد العقل فلا يستطيع الراوي تمييز مروياته فيخلط فيها، وفساد العقل هذا غالبا سببه كبر السن وهو الخرف لذلك أكثر العلماء من قولهم اختلط بأخره، ولكن لفساد العقل أسبابا أخرى فقد يتأثر عقل الراوي لمصيبة أصيبت بها من فقد عزيز أو سرقة مال أو احتراق مكتبته أو إصابته بالعمى، فإذا ظهر على الراوي اختلال عقله بعد هذه المصائب قيل عنه اختلط، ومن الواضح أنه تخلطه لا يكون في الرواية فقط وإنما في سائر شؤون حياته.

أما إذا لم يتأثر عقل الراوي بالمصيبة وإنما خف ضبطه؛ لأنه كان يعتمد على الكتاب في التحديث فلما فقد كتابه أو عمي أو سافر فصار يحدث من حفظه فوهم فهذا سوء الحفظ الطارئ وهو مقصور على رواياته دون سائر حياته.

وإلى هذا التفصيل أشار ابن رجب في شرح العلل عندما ذكر المختلطين ثم قال: "من يلتحق بالمختلطين ممن أضرب في آخر عمره: يلتحق بمؤلاء من أضرب في آخر عمره، وكان لا يحفظ جيدا، فحدث من حفظه، أو كان يلقي فيتلقي"<sup>30</sup>.

لكن الباحث ذكر كلام ابن رجب دليلا على أن الاختلاط لا يقتصر على فساد العقل فقط وإنما يشمل جميع أسباب سوء الحفظ الطارئ ووهم الدكتور همام سعيد محقق الكتاب عندما فهم من كلام ابن رجب التفريق بين المختلط ومن ساء حفظه لسبب آخر<sup>31</sup>، والصواب أن ابن رجب ألحق من ساء حفظه بسبب آخر غير فساد العقل بالمختلطين من

30 - ابن رجب الحنبلي، شرح علل الترمذي (752/2).

31 - انظر، Mehmet Fatih Kaya, Hadis Usulünde İhtilat, s. 9.

حيث الحكم على رواياتهم وليس من حيث الاتفاق في حقيقة تخليطهم في الرواية، فقال: ويلتحق بالمختلطين، والملحق بالشيء ليس منه وإنما يشبهه من وجه من الوجوه والشبه هنا في الأثر وليس في المهابة.

### المطلب الثالث

#### بين الاختلاط والتغيّر

قرر علماء النفس أن ذاكرة الإنسان تتأثر بتقدمه في السن، وأن الشيخوخة يصاحبها ضعف في أداء خلايا الأعصاب والدماغ مما يؤدي إلى تأثير الذاكرة وتناقصها بنسب متفاوتة: حفظاً وتذكراً<sup>32</sup>.

والمحدث بشر تعترى ذاكرته ما يعترى البشر بسبب عامل السن، فتقل قدرته على الحفظ والتذكر؛ فيتغيّر حفظه، وتدخل الأوهام في رواياته إن كان ممن يعتمد على حفظه.

وقد أدرك النقاد هذا الأمر، ففرّقوا بين الاختلاط والتغيّر، فقد سأل الإمام أحمد إسماعيل ابن عليّة عن الجريبي: كان اختلط؟ فقال: "لا، كبر الشيخ؛ فرق".<sup>33</sup>، أي ضعف حفظه بسبب عامل السن، ولكن لم يصل إلى درجة الاختلاط. وقال الحاكم أبو عبد الله في شيخه أبي أحمد الحاكم: "تغيّر حفظ أبي أحمد لما كفّ، ولم يختلط قط".<sup>34</sup> ودافع الذهبي عن أبي إسحق السبّيعي، وردّ على من قال باختلاطه، فقال: "وهو ثقة حجة بلا نزاع، وقد كبر؛ وتغيّر حفظه تغيّر السن، ولم يختلط"<sup>35</sup>.

32 - انظر، محمد قاسم عبد الله، سيكولوجية الذاكرة، ص (294).

33 - ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل (2/4).

34 - الذهبي، سير أعلام النبلاء (373/16).

35 - المرجع السابق (394/5).

ومن يطّلع على جهود الإمام الذهبي في الجرح والتعديل يلحظ انه أولى مسألة التفريق بين الاختلاط والتغيّر أهمية، وقد دافع عن عدد من الرواة الذين رموا بالاختلاط، ونفى عنهم الاختلاط، ويبيّن أنهم تغيّروا بسبب عامل السن.

قال في ترجمة هشام بن عروة: "الرجل حجة مطلقاً، ولا عبرة بما قاله الحافظ أبو الحسن ابن القطان من أنه وسهيل بن أبي صالح اختلطا وتغيّرا، فإن الحافظ قد يتغيّر حفظه إذا كبر، وتنقص حدة ذهنه، فليس هو في شيخوخته كهو في شببته، وما ثمّ أحد بمعصوم من السهو والنسيان، وما هذا التغيّر بضارّ أصلاً، وإنما الذي يضر الاختلاط، وهشام لم يختلط قط، هذا أمر مقطوع به، وحديثه محتج به في الموطأ، والصحاح، والسنن، فقول ابن القطان إنه اختلط قول مردود مرذول، فأرني إماماً من الكبار سلم من الخطأ والوهم، فهذا شعبة وهو في الذروة له أوهام، وكذلك معمر، والأوزاعي، ومالك، رحمة الله عليهم"<sup>36</sup>.

وقال عن هشام بن عروة في ميزان الاعتدال: "حجة إمام، لكن في الكبر تناقص حفظه، ولم يختلط أبداً، ولا عبرة بما قاله أبو الحسن بن القطان من أنه وسهيل بن أبي صالح اختلطا وتغيّرا، نعم، الرجل تغيّر قليلاً، ولم يبق حفظه كهو في حال الشببية، فنسي بعض محفوظه، أو وهم، فكان ماذا؟! أهو معصوم من النسيان؟! ولما قدم العراق في آخر عمره حدّث بجملة كثيرة من العلم، في غضون ذلك يسير أحاديث لم يجودها، ومثل هذا يقع لمالك، ولشعبة، ولوكيع، ولكبار الثقات، فدع عنك الخبط، وذر خلط الأئمة الأثبات بالضعفاء والمخلّطين، فهشام شيخ الإسلام، ولكن أحسن الله عزاءنا فيك يا ابن القطان"<sup>37</sup>.

نستفيد من كلام الإمام الذهبي رحمه الله أمرين، هما:

أولاً: إن التغيّر هو نقص في الحفظ قليلاً، ونسيان الراوي بعض ما حفظ بسبب الشيخوخة، وهو أمر لم يسلم منه أحد من الحفاظ، ولا يؤثر هذا على مرويات الراوي لندرة ما

<sup>36</sup> - المرجع السابق (36،35/6).

<sup>37</sup> - الذهبي، ميزان الاعتدال (302،301/4).

يحصل له من أوهام؛ لذلك فالتغيّر ليس بضار، وإنما الذي يضر ويؤثر ويجعلنا نتوقف في قبول الرواية هو الاختلاط<sup>38</sup>.

ثانياً: قد يطلق التغيّر ويراد به الاختلاط<sup>39</sup>، وهذا واضح من كلام الذهبي نفسه عندما نفى عن هشام التغيّر ثم أثبتته، ومن المعلوم أن المنفي غير المثبت وإلا وقع في التناقض، فقد نفى عن هشام التغيّر بمعنى الاختلاط، وأثبتته له بمعنى نقص الحفظ بسبب كبر السن، ويوضح هذا ما ورد في ترجمة يزيد بن هارون الواسطي<sup>40</sup>، قال فيه الإمام أحمد: "سماع يزيد من ابن أبي عروبة ضعيف، أخطأ في أحاديث". قال الذهبي: "إنما الضعف فيها من قبل سعيد بن أبي عروبة؛ لأنه سمع منه بعد التغيّر" اهـ. وقال في ترجمة الجريري: "قد روي له في الصحيحين، وتحايدا ما حدّث به حال تغيّر حفظه، فجرى له في الشيخوخة نظير ما تم لسعيد بن أبي عروبة"<sup>41</sup>. وقال سبط بن العجمي في ترجمة عبيدة بن معتب الضبي: "قال شعبة: أخبرني عبيدة قبل أن يتغيّر. انتهى. الظاهر أنه أراد بتغيّره الاختلاط"<sup>42</sup>.

ولعلّ هذا الإطلاق محلّه أن يشتدّ تغيّر الراوي فيصل إلى حدّ التخليط الكثير في الروايات؛ فيسوء حفظه جدا، مما يجعله والمختلط في مقام واحد في الحكم والأثر.

ويمكن التفريق بين التغيّر الذي يقصد به الاختلاط وبين التغيّر اليسير في كلام النقاد من خلال تتبع أقوالهم، ومعرفة ملابسات كل حكم، والقرائن المحتقّة به: من حيث منهج الناقد تشدداً وتساهلاً، ومعاني عباراته، ومدى معرفته بحال الراوي، وبذلك يمكن تمييز معنى لفظة تغيّر أو اختلط.

38 - انظر، مجّد الثاني بن عمر بن موسى، ضوابط الجرح والتعديل عند الإمام الذهبي (491/1).

39 - انظر، المرجع السابق (493/1).

40 - انظر، الذهبي، سير أعلام النبلاء (363،362/9).

41 - المرجع السابق (156 - 155/6).

42 - سبط ابن العجمي، الاغتباط بمعرفة من رمي بالاختلاط، ص(81).

وممن برع في ذلك من المتأخرين المحدث المعلمي، فقد دافع عن سفيان بن عيينة، ونفى عنه تهمة الاختلاط التي أطلقها عليه القطان، فقال - بعد أن بين أن القطان لم يكن ملازماً لابن عيينة ولا قريباً منه حتى يحكم عليه بالاختلاط -: "كأنه بلغ القطان في أثناء سنة سبع أو أوائل سنة ثمان أن ابن عيينة أخطأ في حديثين؛ فعُدّ ذلك تغييراً، وأطلق كلمة اختلط على عادته في التشديد. وقد كان ابن عيينة أشهر من نار على علم، فلو اختلط الاختلاط الاصطلاحي لسارت بذلك الركبان، وتناقله كثير من أهل العلم، وشاع وذاع... فالحق أن ابن عيينة لم يختلط، ولكن كبر سنه؛ فلم يبق حفظه على ما كان عليه، فصار ربما يخطئ في الأسانيد التي لم يكن قد بالغ في إتقانها، كحديثه عن أيوب، والذي يظهر أنه خطأ هيّن، ولهذا لم يعبأ به أكثر الأئمة، ووثقوا ابن عيينة مطلقاً"<sup>43</sup>، هـ.

يتّضح أن المعلمي حقق في قول القطان أن ابن عيينة اختلط، وتبيّن له أنه لم يختلط، وإنما تعيّر تعييراً يسيراً بسبب عامل السن، وأن تشدد القطان في النقد دفعه لإطلاق الاختلاط.

### المطلب الخامس

#### حكم رواية المختلط<sup>44</sup>

قبل أن يحكم الناقد على رواية المختلط، فإنه ينظر في تأثير اختلاطه على روايته، وقد سير النقاد أحاديث المختلطين لإدراك مدى تأثير الرواية باختلاط الراوي، فوجدوا المختلطين على ضربين:

43 - المعلمي، التنكيل (273/1).

44 - وضح المحدثون حكم رواية المختلط في مصنفاتهم، كابن حبان والخطيب البغدادي وابن الصلاح وابن حجر، وسيزد كلامهم في هذا المبحث، وممن حرر هذا الأمر من المعاصرين عبد الله الجديع في تحرير علوم الحديث (450/1)، وإبراهيم اللاحم في كتاب المرح والتعديل، ص (138).

الضرب الأول: رواة اختلطوا، لكن اختلاطهم لم يؤثر على رواياتهم فلم يجد النقاد في روايتهم ما ينكر؛ لأنهم لم يحدّثوا بعد الاختلاط، مثل أن يحجبه أولاده حفاظا على حديثه، مثل جرير ابن حازم، قال ابن مهدي: " جرير بن حازم اختلط، وكان له أولاد أصحاب حديث، فلما خشوا ذلك منه حجبه، فلم يسمع منه أحد في اختلاطه شيئا"<sup>45</sup>، وهذا النص واضح في حال مثل هذا الراوي، لكن قد لا يجد الناقد مثل هذا النص في جميع الرواة؛ فيلجأ إلى سبر رواياته للتأكد من مدى تأثير الرواية بالاختلاط، ومثاله بحر بن مزار، قال فيه ابن عدي: " لا أعرف له حديثا منكرا فأذكره، ولم أر أحدا من المتقدمين ممن تكلم في الرجال ضعفه إلا يحيى القطان ذكر أنه كان قد خولط، ومقدار ما له من الحديث لم أر فيه حديثا منكرا"<sup>46</sup>.

الضرب الثاني: وهو الغالب على المختلط أن تتأثر رواياته باختلاطه، فيستمر بالتحديث حال اختلاطه؛ فيقع التخليط في رواياته، وهذا له حالتان:

الحالة الأولى: أن لا يتميّز حديثه المستقيم من حديثه الذي خلط فيه، فهذا لا يحتج بحديثه، فهو ضعيف مطلقا، وأفضل أحواله أن يصلح للاعتبار، ومثاله عبيدة بن معتب، قال فيه ابن حبان: " كان ممن اختلط بأخرة؛ حتى جعل يحدث بالأشياء المقلوبة عن أقوام أئمة، ولم يتميّز حديثه القديم من حديثه الجديد؛ فبطل الاحتجاج به"<sup>47</sup>. وعلى هذه الحالة يحمل كلام الخطيب في الكفاية، وهو قوله: " باب ما جاء في ترك السماع ممن اختلط وتغيّر"<sup>48</sup>.

الحالة الثانية: أن يمكن تمييز حديثه قبل الاختلاط من حديثه بعد الاختلاط، فالحكم أن يحتج بما رواه قبل الاختلاط، ويردّ ما رواه حال الاختلاط. قال ابن حبان: " لا نعتمد من حديثهم إلا ما روى عنهم الثقات من القدماء الذين نعلم أنهم سمعوا منهم قبل اختلاطهم، وما

45 - ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل (505/2).

46 - ابن عدي، الكامل (236/2).

47 - ابن حبان، المحروحين (173/2).

48 - الخطيب، الكفاية ي علم الرواية، ص (135).

واقفوا الثقات في الروايات التي لا نشك في صحتها وثبوتها من جهة أخرى؛ لأن حكمهم وإن اختلطوا في أواخر أعمارهم، وحمل عنهم في اختلاطهم بعد تقدم عدالتهم حكم الثقة إذا أخطأ، أن الواجب ترك خطئه إذا علم، والاحتجاج بما نعلم أنه لم يخطئ فيه، وكذلك حكم هؤلاء الاحتجاج بهم فيما واقفوا الثقات، وما انفردوا مما روى عنهم القدماء من الثقات الذين كان سماعهم منهم قبل الاختلاط<sup>49</sup>. وقال الخطيب: "فإذا تميّز للطالب ما سمعه ممن اختلط في حال صحته، جاز له روايته، وصح العمل به"<sup>50</sup>. وقال ابن الصلاح: "والحكم فيهم أنه يقبل حديث من أخذ عنهم قبل الاختلاط، ولا يقبل حديث من أخذ عنهم بعد الاختلاط، أو أشكل أمره، فلم يدر هل أخذ عنه قبل الاختلاط أو بعده"<sup>51</sup>. وقال ابن حجر: "والحكم فيه أن ما حدّث به قبل الاختلاط إذا تميّز قبل، وإذ لم يتميّز توقّف فيه، وكذا من اشتبّه الأمر فيه، وإنما يعرف ذلك باعتبار الآخذين عنه"<sup>52</sup>.

### الخاتمة

بعد هذه الجولة القصيرة تتبيّن النتائج الآتية:

- (1) الاختلاط هو سوء الحفظ الناتج عن فساد العقل.
- (2) أما سوء الحفظ الطارئ لسبب آخر فلا يسمّى اختلاطاً عند عدد من النقاد، وإن أطلق عليه المتأخرون اختلاطاً.
- (3) التغيّر بسبب الشيخوخة ليس اختلاطاً؛ لأن التغيّر لا يسلم منه أحد، ولا أثر له في الرواية؛ لأنه يسير، أما إذا كان التغيّر شديداً فحكمه حكم الاختلاط.
- (4) قد يعبّر النقاد عن الاختلاط بالتغيّر، والعكس.

49 - ابن بلبان الفارسي، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان (161/1).

50 - الخطيب، الكفاية، ص (137).

51 - ابن الصلاح، المقدمة، ص (220).

52 - ابن حجر، نزهة النظر، ص (85).

- (5) من المختلطين من لم تتأثر رواياتهم بالاختلاط؛ بسبب عدم تحديثهم بعد الاختلاط، ويعرف ذلك بالسير، وقد توجد نصوص تصرّح بذلك.
- (6) غالب المختلطين حدثوا بعد اختلاطهم؛ فمنهم من لم يتميز حديثهم قبل الاختلاط عن حديثهم بعد الاختلاط، فهؤلاء لا يحتج بحديثهم كلّهم.
- (7) إذا أمكن تمييز حديث المختلط؛ فإنه يقبل ما حدّث به قبل اختلاطه، ولا يحتج بما حدّث به بعد اختلاطه إلا على سبيل الاعتبار.

## المراجع

- (1) الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، علاء الدين بن بلبان الفارسي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1988م.
- (2) اختلاط الرواة الثقات: دراسة تطبيقية على رواة الكتب الستة، د. عبد الجبار سعيد، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1426هـ، 2005م.
- (3) الاغتباط بمعرفة من رمي بالاختلاط، برهان الدين أبو إسحق إبراهيم بن مُجّد المعروف بسبط ابن العجمي، تحقيق فواز أحمد زمرلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1408هـ، 1988م.
- (4) الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث، إسماعيل بن كثير، تعليق أحمد مُجّد شاکر، دار الفكر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1 - 1402 هـ - 1983م.
- (5) تاج العروس من جواهر القاموس، السيد مُجّد مرتضى الحسيني الزبيدي، تحقيق عبد العليم الطحاوي، دار الجيل، سلسلة التراث العربي في الكويت، رقم 16، 1400 هـ، 1980م.
- (6) تحرير علوم الحديث، د. عبد الله بن يوسف الجديع، مؤسسة الريان، بيروت، ط1، 1424هـ، 2003م.
- (7) تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 1409هـ، 1989م.

- (8) التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير، محيي الدين بن شرف النووي، انظر تدريب الراوي.
- (9) التنكيل لما ورد في تأنيب الكوثري من الأباطيل، عبد الرحمن بن يحيى المعلمى اليماني، دار الكتب السلفية، القاهرة. تحقيق مُجد ناصر الدين الألباني، مُجد عبد الرزاق حمزة.
- (10) توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار، مُجد بن إسماعيل الأمير الصنعاني، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، تحقيق مُجد محي الدين عبد الحميد.
- (11) الجرح والتعديل، د. إبراهيم بن عبد الله اللاحم، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1424هـ، 2003م.
- (12) الجرح والتعديل، أبو مُجد عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1271 هـ 1952 م.
- (13) دراسات في الجرح والتعديل، د. مُجد ضياء الرحمن الأعظمي، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1415هـ، 1995م.
- (14) سير أعلام النبلاء، مُجد بن أحمد بن عثمان الذهبي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1403 هـ 1983 م.
- (15) شرح علل الترمذي - ابن رجب الحنبلي، تحقيق د. همام عبد الرحيم سعيد، مكتبة المنار - الزرقاء، ط1، 1407هـ - 1987م.
- (16) ضوابط الجرح والتعديل عند الإمام الذهبي، أبو عبد الرحمن مُجد الثاني بن عمر ابن موسى، سلسلة إصدارات الحكمة، بريطانيا.
- (17) فتح المغيث شرح ألفية الحديث، شمس الدين مُجد بن عبد الرحمن السخاوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1402هـ، 1983م.
- (18) الكامل في ضعفاء الرجال، أبو أحمد عبد الله بن عدي الجرجاني، دار الفكر، بيروت، ط2، 1405هـ، 1985م.

- (19) الكفاية في علم الرواية، أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، دار الكتب العلمية، بيروت، منشورات المكتبة العلمية بالمدينة المنورة.
- (20) لسان العرب – العلامة مُجَدُّ بن مكرم بن منظور الإفريقي، دار صادر، بيروت.
- (21) المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، مُجَدُّ بن حبان أبو حاتم البستي، تحقيق محمود إبراهيم زايد، دار الكتب العلمية، بيروت.
- (22) المقدمة في علوم الحديث، أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن "ابن الصلاح"، تحقيق وتعليق أبي عبد الرحمن صلاح بن مُجَدُّ بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1416 هـ، 1995 م.
- (23) ميزان الاعتدال في نقد الرجال، مُجَدُّ بن أحمد الذهبي، تحقيق علي مُجَدُّ البجاوي، دار الفكر.
- (24) نزهة النظر في شرح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق عبد الكريم الفضيلي، المكتبة العصرية، بيروت، 1418 هـ، 1998 م.

(25) MEHMET FATİH KAYA, *Hadis Usulünde İhtilat*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yüksek Lisans Tezi) İstanbul, 1998



## KUR'AN-I KERİM'DE HZ. PEYGAMBER'İN VE MÜMİNLERİN “ŞAHİT OLMA” VE “ORTA ÜMMET OLMA” ÖZELLİKLERİNİN TAHLİLİ

Ali İhsan Sait KARAMANLI\*

### Özet

Çalışmada, *Hz. Peygamber'in şahit olması ve ümmetin insanlık üzerinde şahit olması özelliklerinin mahiyeti* Kuran ayetleri çerçevesinde ele alınıyor. Ümmetin insanlık üzerine şahit olmasının sadece haber verilen bir olay gibi değerlendirilmesinin çok yüzeysel bir yaklaşım olacağı; bunun yerine bu ayetlerin 'inşâî' yani taleb ve emir bildiren, sorumluluk yükleyen ifadeler olarak ele alınmasının çok daha isabetli ve tutarlı bir metot olacağı üzerinde duruluyor.

Parçacı ve yüzeysel okumalardan uzak durarak, Kur'ân bir bütün olarak okunduğunda ve Kur'an'ın bir hedef olarak ortaya koyduğunu düşündüğümüz '*şahitlik ve orta ümmet olma*' karakteristikleri toplumsal ve küresel boyutlarıyla tahlil edildiğinde, üzerinde durulan şahitliğin ve orta ümmet olmanın, ümmetin üzerinde bir vazife ve sorumluluk olarak yüklendiği anlaşılmaktadır.

Bu bağlamda Kuran'da orta ümmet [ümmeten vasatan] olma hususiyeti araştırmada özellikle ele alınmıştır. Orta ümmet olma sorumluluğunun gerçekleştirilmesi için yerine getirilmesi gereken dinamikler Kuran ayetlerinin klasik ve sosyolojik tefsirleri ele alınarak ortaya konulmaya çalışılmıştır.

---

\* Yrd. Doç. Dr., Fatih Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'ân, Peygamber, Şahitlik, Orta Ümmet, Adâlet, Sırat-ı Müstakîm, Hikmet.

\*\*\*

### **An Analysis of the Prophet's and Believer's Characteristic of Being "Witnesses" and "Moderate Ummah" according to Holy Qur'an**

#### **Abstract**

In this research, the nature of the characteristics of, "Prophet Muhammad's (pbuh) being witness over Muslim Ummah"; and "Ummah's being witness over humanity"; in the framework of the verses of Holy Qur'an are being analyzed. Because interpreting "Ummah's being witness over humanity" as the report of just an ordinary event would be a shallow approach, the research proposes the argument that it would be more appropriate, and coherent method to interpret this verse in a constructive way, i.e. as a request or command, statements laying burden.

When partial and shallow readings left out and the Qur'an is read with a holistic approach, and characteristics of "being witnesses and moderate ummah" analyzed with its social and global dimensions, which we think that the Qur'an sets as a goal, it would be understood that being witness and moderate ummah is a task and burden laid on ummah.

In this context, the characteristics of being moderate ummah (ummatan wasatan) have been discussed particularly. The dynamics that need to be realized in order to fulfill the responsibility of being moderate ummah has been discussed through classical and sociological commentaries of Qur'anic verses.

**Key Words:** Qur'ân, The Prophet, Being witness, Moderate Ummah, Justice, The Straight Path, Wisdom.

## Giriş

Kurân'da insanlara yöneltilen ilahi hitap, sadece bir kişiye değil, kişinin yanında topluma da büyük hedef ve gayeler, önemli vazifeler yüklemiştir. Toplumu oluşturan fertlerin düşünce, duygu ve davranışlarının terbiyesi, onların yüce hedeflere yöneltilmesi yanında, bu sağlam fertlerin oluşturduğu topluma da 'toplum olarak' yönlendirmelerde, hitaplarda bulunmuştur. Kurân'ın hitabını bir yönüyle ferde ve bir yönüyle topluma yapılan hitap olarak müşahede etmekteyiz.

İşte Kurân'ın toplum çapında yaptığı genel hitapların en önemlilerinden birisi de toplumu tek bir yönde toplayan kıblenin tespit edildiği, adaletin, orta yolun emredildiği "*vasat ümmet ve insanlığa şahitlik*" özelliklerinin ele alındığı Bakara Suresi, 2/143. ayeti ile; rükû, secde, ibadet, hayır aksiyonu, cihadın hakkıyla yerine getirilmesi, namaz, zekat ve Allah'a bağlılığın emredilip, yine *insanlığa şahitliğin* hedef gösterildiği Hacc Suresi, 22/77-78. ayetlerindeki yönlendirmelerdir. Ayrıca Allah'ın Resulü (s.a.s)'ın *Şâhid, Mübeşşir, Nezîr* özelliklerinin bildirildiği Ahzab 33/25. ayeti içindeki *Şahitlik* konusu da bu konuyla ilgilidir.

Kur'an-ı Kerim'in Bakara suresinin 143. ayetinde "*Siz insanlara şahitler olunuz, Resul de size olsun diye...*" cümlelerinde ifade edilen şahitlik, orta ümmet olma, adalet kavramlarının mahiyeti nedir? Hacc 22/77-78. ayetinde "*...Allah Resulü size şahit olması için ve siz de insanlara şahit olalım diye...*"<sup>1</sup> şeklinde tarif edilen, Ahzâb 33/25. ayette ifade edilen "*Hz. Peygamber'in ümmetine şahitliği ve inananların insanlar üzerindeki şahitliği*" ne ifade etmektedir? Bu şahitlik özelliği ile dünya hayatında inananlara bir sorumluluk yüklendiğini mi ifade etmektedir, yoksa sadece ahiret hayatıyla ilgili bir duruma mı işaret etmektedir?

<sup>1</sup> Hacc, 22/78.



‘şehâdet’ kelimesi ise masdar olup, “*hazır bulunma, bilme ve bildirme*” anlamına gelir;<sup>6</sup> ism-i fâili ‘şâhid’ olup çoğulu ‘şuhûd’ dur; Allah yolunda canını veren kişiye ‘şehîd’ denir, çünkü rahmet melekleri vefatı anında onun yanında hazır bulunup rahmet melekleri tarafından yıkanmasına ve ruhunun cennete ulaşmasına şahitlik ederler.<sup>7</sup> Şahitlik, “*hukukta hakim huzurunda şahitlik ederim lafzını söyleyerek, bir hakkı, bir olayı ve gördüğü ve duyduğu bir durumu haber vermektir.*”<sup>8</sup>

Kur’an’da şahitlikle ilgili birçok ayet bulunmakla beraber özellikle şahitliğin kapsamını anlatması açısından şu ayet çok dikkat çekmektedir:

﴿ شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾

“Allah, kendisinden başka ilah olmadığına şahitlik etti, melekler, adaleti yerine getiren ilim sahipleri de şahitlik ettiler. Aziz ve Hakîm’den başka ilah yoktur.”<sup>9</sup> ayetindeki “Allah, melekler, ilim sahipleri şahitlik etti” cümlesi, “Allah bildi, bildirdi ve açıkladı”<sup>10</sup> ; “Allah, kendisinden

<sup>6</sup> Ebu’l-Kâsım Râgıb el-İsfahânî (v.502h.), *el-Müfredât fî Garîbi’l-Kur’ân*, Tahk. Safvan Adnân Dâvûdî, Dâru’l-Kalem, Beyrut, 1412h., s.465; Fîruzâbâdî, Mecdüddin (v.817h), *Besâiru Zevî’t-Temyîz fî Letaifi’l-Kitabi’l-Azîz*, Tahk. Muhammed Ali Neccâr, Meclisü’l-A’lâ li Şuûni’l-İslâmiyye, 1996, III/352-353.

<sup>7</sup> Ahmed bin Fâris el-Kazvînî (v.395h.), *Mucemu Mekâyîsi’l-Luğa*, Tahk. Abduselâm Hârûn, Dâru’l-Fikr, Beyrut, 1979, III/221; Ebu’l-Kâsım Râgıb el-İsfahânî (v.502h.), *el-Müfredât fî Garîbi’l-Kur’ân*, Tahk. Safvan Adnân Dâvûdî, Dâru’l-Kalem, Beyrut, 1412h., s.465-468; Mecdüddîn ibnu’l-Esîr(v.606h), *en-Nihâye fî Garîbi’l-Hadîsi ve’l-Eser*, Tahk. Tahir Ahmed, Mektebetü’l-İlmiyye, Beyrut, 1979, II/514; Zeynuddîn er-Râzî (v.666h), *Muhtârû’s-Sihâh*, Tahk. Yusuf Muhammed, Mektebetü’l-Asriyye, Beyrut, 1999, s.169; Fîruzâbâdî, Mecdüddin (v.817h), *Besâiru Zevî’t-Temyîz fî Letaifi’l-Kitabi’l-Azîz*, Tahk. Muhammed Ali Neccâr, Meclisü’l-A’lâ li Şuûni’l-İslâmiyye, 1996, III/352-353; Muhammed bin Muhammed Murtezâ ez-Zebîdî (v.1205h.), *Tâcu’l-Arûs*, Daru’l-Hidâye, 1984, VIII/252.

<sup>8</sup> Ali bin Muhammed el-Cürcânî (v.816h), *Kitâbu’t-Ta’rifât*, Daru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, 1983, s.129.

<sup>9</sup> Al-i İmran, 3/18.

<sup>10</sup> Ahmed bin Fâris el-Kazvînî, *Mucem*, III/221.

*başka ilah olmadığını bildi ve bildirdi, hiç kimsenin Allah'ın yarattığı bir şeyi yaratamayacağını açıkladı, melekler de onun yüce kudretini açıkça gördüklerini bildirdi, ilim sahipleri de sahip oldukları ilim yoluyla ondan başka ilah olmadığını kesin bir şekilde bilip şahitlik ettiler"*<sup>11</sup> şeklinde açıklanmıştır.

Kur'an ayetlerinde şâhid ve şehîd kelimeleri birbirine yakın anlamda kullanılmakla beraber aralarında bazı farklar vardır:

**Şâhid** ismi fail olarak, şahitlik fiilini gerçekleştiren, bir olaya-duruma şahit olan ve anahatlarıyla bu olayı-durumu gördüğünü veya duyduğunu -genellikle bir defa veya ihtiyaç duyulduğunda- ifade eden kişi demektir.<sup>12</sup> **Şehîd** ise sıfat-ı müşebbehe sîgasıyla mübalağalı ismi fail olarak, en ince detaylarına kadar şahitlik yapabilen ve bu şahitlik sıfatının birkaç defa yapılan bir şahitlik olmasının ötesinde insanın tamamen ayrılmaz bir sıfatı olan sözlü, fiilî ve takrîrî şahitlik yapması anlamında bir devamlılık haline ve şahitliğin kapsamının genişliğine ve derinliğine işaret eder.<sup>13</sup>

Bu anlamıyla **Şehîd** kelimesi, "en ince ayrıntılarına kadar varlığın bütün durumlarına şahit olan, onlara gözcü olan" anlamıyla Allah'ın güzel isimlerinden birisi olarak da Kur'ân'da çokça zikredilir.<sup>14</sup> Kanaatimizce, Hz. Peygamber'in bazı ayetlerde '**şehîden**' sıfat-ı

<sup>11</sup> Muhammed Cemâluddin Ebu'l-Fazl bin Manzûr el-Ensârî (v.711h), *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut, 1414h., III/239.

<sup>12</sup> Fîruzâbâdî, Mecdüddin (v.817h) , *Besâiru Zevi't-Temyîz fi Letaifi'l-Kitabi'l-Azîz*, Tahk. Muhammed Ali Neccâr, Meclisü'l-A'lâ li Şuûni'l-İslâmiyye, 1996, III/352-353.

<sup>13</sup> Mecdüddîn ibnu'l-Esîr(v.606h), *en-Nihâye fi Garîbi'l-Hadîsi ve'l-Eser*, Tahk. Tahir Ahmed, Mektebetu'l-İlmiyye, Beyrut, 1979, II/514; Muhammed bin Muhammed Murtezâ ez-Zebîdî (v.1205h.), *Tâcu'l-Arûs*, Daru'l-Hidâye, 1984, VIII/252.

<sup>14</sup> Bakara, 2/98; Al-i İmran, 3/98; Nisâ, 4/33,79,166; Mâide, 5/117; En'âm, 6/19; Yûnus, 10/29,46; Ra'd, 13/43; İsrâ 17/96; Hacc, 22/17; Ankebût, 29/52; Ahzâb, 33/55; Sebe, 34/47; Fussilet, 41/53; Ahkâf, 46/8; Fetih, 48/28; Mücâdile, 58/6; Burûc, 85/9 olmak üzere şehîd kelimesi 20 yerde Yüce Allah'ın güzel isimlerinden birisi olarak zikredilmiştir.

müşebbehe sigasıyla mübalağalı ism-i fail olarak zikredilmesi<sup>15</sup>, şahitliğin en mükemmel ve devamlı anlamıyla, yüce ahlâkıyla, adâleti, varlığa karşı şefkati gibi güzel vasıflarıyla, Hakk'ın varlığı ve birliğine, yücelik ve azametine devamlı surette işaret eden bir şahidlik vazifesini yaptığını ifade etmektedir.

Özellikle Nahl 16/89. ayette Hz. Peygamber, *“Her ümmete kendi içlerinden bir peygamberi şahid [şehîd kelimesiyle] gönderdiğimiz gibi seni de onların üzerine şahid olarak [şehîd kelimesiyle] gönderdik, sana kitabı her şeyi açıklayıcı, hidayet, merhamet kaynağı ve Müslümanlara bir müjde olarak kısım kısım indirdik”* denildikten hemen sonra Nahl 16/90. ayette *“Allah, adaleti, iyiliği ve yakınlardan başlayarak yardım etmeyi emrediyor...”* denilerek Hz. Peygamber'in bu şahitliğinin, adalet, ihsan ve yardım etme gibi temel iyilikleri yaşayarak gerçekleştirdiği ve ümmetine de öğrettiğine işaret edilmiş olmaktadır.

*Ele aldığımız ayetlerdeki şahitliğin âhiretteki boyutlarına* hadislerde dikkat çekilmiştir. Hadislerde, âhirette ümmetler hesaba çekilirken onlardan günahkâr olanlar hesabın zorluğunu görünce kendilerini kurtarmak için *‘bize bir elçi gelmedi’* şeklinde yalan söylediklerinde, Allah o ümmetlerin elçilerini çağırır ve onlara elçilik vazifesini yapıp yapmadıklarını sorar. *‘Onlar biz tebliğ vazifemizi yaptık’* dediklerinde, Allah Teâlâ, o halde şahidiniz kimdir? diye sorunca İslam ümmetinin, o elçilerin doğruluklarına ve kavimlerinin yalan söylediklerine şahitlik yapacakları ifade edilir.

Bu hadislerden kapsamlı bir rivayeti nakletmek konuya ışık tutacaktır:

*Ebu Said el-Hudrî (ra)'dan rivayete göre Allah Resulü (s.a.s) şöyle buyurur:*

<sup>15</sup> Hz. Peygamber'in Şehîden sıfatıyla zikredildiği ayetler: Bakara, 2/143; Nisâ, 4/41, Nahl, 16/89; Hacc, 22/78 olmak üzere dört defadır.

Hz. Peygamber'in Şâhiden (ism-i fail olarak) sıfatıyla zikredildiği ayetler: Ahzâb, 33/45; Fetih, 48/8; Müzzemmil, 73/15 olmak üzere üç defadır.

"Kıyamet günü bir peygamber yanında bir kişiyle gelir, diğer bir peygamber yanında iki kişiyle veya daha fazla kişiyle gelir. Kavmi çağrılarak 'bu peygamber size tebliğde bulundu mu?' diye sorulur. 'hayır, bulunmadı' derler. O peygambere sen bunlara tebliğ vazifeni yaptın mı diye sorulur: 'evet ben vazifemi yaptım' deyince, kim sana bu konuda şahitlik yapar? diye sorulunca 'Hz. Muhammed (s.a.s) ve onun ümmeti' diye cevap verir. İslam ümmetine, 'bu peygamber tebliğ vazifesini yerine getirdi mi?' diye sorulunca 'evet getirdi' derler. 'Nereden biliyorsunuz bunu?' diye sorulunca 'bize gelen elçimiz Hz. Muhammed (s.a.s) bu peygamberlerin vazifelerini hakkıyla yerine getirdiklerini haber verdi, oradan biliyoruz' diye cevap verirler. İşte (Bakara 2/143'te geçen) "biz sizi orta bir ümmet yaptık" yani **أَنتُمْ** 'adaleti sağlayan şahit bir ümmet' demektir; (Hacc suresi 22/78'de geçen) "Siz insanlar üzerinde şahitler olasınız, Hz. Resul de size şahit olsun diye..." ifadesi bunu anlatır."<sup>16</sup>

Bu ve benzeri hadisler, ilgili ayetlerin ikisini de zikretmiş ve ayetlerdeki şahitliğin âhiretteki bir tezahürünü bize aktarıp izah etmiştir.

Fakat konuyla ilgili diğer hadisler bu **şahitliğin dünya hayatıyla ilgili olan** başka boyutlarına da işaret etmiştir:

Bakara suresi 143. ayetin tefsiri sadedinde, Hz. Peygamber (s.a.s), âhiretteki şahitliğin yanında dünyada da bir şahitliğin olduğu üzerinde durur:

Câbir bin Abdullah (r.a) şöyle der: "Hz. Peygamber (s.a.s), Beni Seleme yurdunda bir cenazeye katıldı. Ben Hz. Peygamber'in yanındaydım. Birisi o cenaze hakkında 'Ey Allah'ın Rasûlü! Bu vefat eden adam ne iyi insandı, çok iffetli ve teslimiyet sahibi idi deyip birçok güzel özelliğini sayarak hayırla yâd etti. Allah'ın Rasûlü 'sözü söyleyen sen misin?' deyince o kişi 'Allah (bizim bilmediğimiz) gizli yönleri en iyi bilendir, biz ancak bize

<sup>16</sup> Ahmed bin Hanbel, Müsned, tahk. Şuayb Arnavut, Adil Mürşid, Müessesetü'r-Risale, 2001, XVIII/112; Benzer Rivayetler için bkz: Buharî, el-Camiu's-Sahih, Tefsiru'l-Kur'an, 15; İbn Mâce, Sünen, Zühd, 34; Tirmizî, Sünen, Tefsiru'l-Kur'an, 3; İbn Hibbân, el-İhsân fi Takrîbi Sahihi İbn Hibban, Tarih, 4.

zahir olan şeyleri söyleyip biliyoruz' dedi. Hz. Peygamber bunun üzerine 'gerekli oldu' buyurdu.

Daha sonra Hz. Peygamber Beni Hârise yurdunda diğer bir cenazeye katılmıştı. Ben yine O'nun yanındaydım. Birisi o cenaze hakkında 'Ey Allah'ın Rasûlü bu ölen adam ne kötü bir adamdı. Çok sert, katı ve kaba birisiydi deyip onun zararlı özelliklerini sayınca Hz. Peygamber (s.a.s): 'söyleyen sen misin?' dedi. Adam 'Allah (bizim bilmediğimiz) gizli yönleri en iyi bilendir, biz ancak bize zahir olan şeyleri söyleyip biliyoruz' dedi. Hz. Peygamber bunun üzerine 'gerekli oldu' buyurdu." Daha sonra Hz. Peygamber (s.a.s) "İşte biz sizi orta örnek bir ümmet kıldık ki sizler insanların üzerine, Resul de sizin üzerinize şahit olsun diye (Bakara, 2/143) ayetini okumuştur.<sup>17</sup>

Başka bir hadiste Hz. Peygamber, "Kötü olanlarınızı hayırlı olanlarınızdan ayırıp bileceğiniz günler yakındır" dediğinde "neyle bileceğiz ey Allah'ın Resulü" diye sorulunca "güzel bir yâd-ı cemil ile veya kötü bir anmayla bilirsiniz hayırlı olarak yâd ettiklerinize cennet gerekli olmuştur, şerli olarak andıklarınıza ise cehennem gerekli olmuştur, çünkü sizler yeryüzünde Allah'ın şahitlerisiniz أَنْتُمْ شُهَدَاءُ اللَّهِ فِي الْأَرْضِ " demiştir.<sup>18</sup>

Bu hadislerde, ilgili ayetlerde zikredilen şahitliğin dünya hayatıyla ilgili boyutlarına da işaret edildiğini görmekteyiz.

### **Kur'ân'da Orta Ümmet Olma ve Şahitlik Vasıfları Arasındaki İlişki**

Araştırmamızın bu kısmında, Hz. Peygamber'in ve ümmetinin ayırıcı bir özelliği olarak üzerine özellikle vurgu yapılan "**şahitlik ve orta ümmet olma**" hususiyetlerinin zikredildiği ayetleri rivayet ve dirayet tefsirlerinden istifade ederek etraflı bir şekilde tahlil etmek istiyoruz. Bu tahlil çalışmasının, "**şahitlik ve orta ümmet olma**'

<sup>17</sup> Hakim en-Neysâbü'rî (v.405h.), El-Müstedrek ala's-Sahîhayn, Tefsir, 3, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1994, II/294.

<sup>18</sup> Buharî, Sahih, Cenaiz, 68; Müslim, Sahih, Cenâiz, 20; İbn Mace, Sünen, Zühd, 25; Ahmed bin Hanbel, Müsned, XX/269; XXI/193.

vasıflarının, ümmet için ne kadar hayati derecede önemli olduğunu ortaya koyacağını düşünmekteyiz:

Öncelikle Hicretin ikinci senesi Recep ayında (624 miladî), kiblenin tahvil edildiğini bildiren ayetlerle birlikte indirilen Bakara 2/143. ayette "*siz insanlar üzerine Hakk'ın şahitleri olun, Allah'ın Rasûlü de sizin üzerinize şahit olsun diye...*" ifadeleriyle bu şahitlik ve orta ümmet hususiyetlerine vurgu yapılmıştır:

﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعِ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقْبَيْهِ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرءُوفٌ رَحِيمٌ ﴾

"İşte böylece biz sizi örnek orta bir ümmet kıldık ki siz insanlar üzerine Hakk'ın şahitleri olun, Allah'ın Rasulü de sizin üzerinize şahit olsun diye (böyle yaptık). Senin daha önce arzulayıp da şu anda yöneldiğin kibleyi (Kâbe'yi), kim Rasule tabi olacak kim de yüz çevirip arkasını dönecek ortaya çıkıp bilelim diye belirledik. Gerçi bu çok zor bir durumdur ancak Allah'ın hidayete erdirdiği kişiler için ağır gelmez. Allah imânınızı zayıf edecek değildir. Çünkü Allah insanlara karşı çok şefkatli ve merhametlidir."<sup>19</sup>

Cihadın farz kılındığı ve muhtemelen Bedir Harbinin öncesinde (624 senesi, Hicretin ikinci senesi Ramazan ayında) Medine'de indirilen Hacc 22/77-78. ayetlerinde ise tekrar olarak, ama bu sefer ayetin siyakında Hz. Peygamber'in şahitliğinin ümmetin şahitliğinden önce zikredilerek yine aynı konu üzerine durulduğunu görmekteyiz:

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْحَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (77) وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ

<sup>19</sup> Bakara, 2/143.

حَرَجَ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ ﴿١٤٣﴾

“Ey iman edenler, rükû ve secde edin, Rabbinize ibadet edin ve iyilikler yapın ki kurtuluşa erebilesiniz.

Allah yolunda tam gereklerini yerine getirerek mücâhede edin. Sizi (insanlar içinde bu emanete ehil olarak) seçen O’dur. Din konusunda size bir zorluk da yükledi. Babanız İbrâhim’in dinine ve yoluna uyun. Bundan önce sizi ‘Müslümanlar’ olarak isimlendiren O’dur.

**İşte bu konuda Rasûl size şâhit olsun, siz de insanlar nezdinde (Hakk’ın) şâhitleri olunuz diye** (bunları size emrettik). O halde namazı ikame edin, zekâtı verin ve Allah’a bağlanın. O’dur sizin Mevlânuz (sığınıp dayanabileceğiniz dostunuz). O, ne güzel Mevlâ ve ne güzel yardımcıdır.”

Kanaatimizce, yukarıda asıl metinlerini zikrettiğimiz, Bakara suresinin 143. ayetiyle Hacc suresinin 77. ve 78. ayetleri arasında anlam yönünden çok güçlü irtibatlar ve benzerlikler göze çarpmaktadır. Bakara 143. Ayette ‘şahitlik’ konusunun yanında namazın en temel şartlarından kible’nin Hz. İbrahim’in bina ettiği Kâbe olduğu bildirilirken, Hacc Suresinin 77-78. ayetlerinde ise yine namazın rükünlerinden rükû-secde emredilip Allah’a ibadet edilmesi ve iyilik yapılmasının ardından, hakkıyla mücâhede etme, namazın tastamam kılınması, zekâtın verilmesi, Allah’a sınımsız sarılma vazifeleri emredilmiş, Hz. İbrâhîm’in de bu vasıflara haiz olan ümmeti Müslümanlar olarak isimlendirdiği bildirilmiştir.

Bu durumda Bakara ve Hacc surelerindeki bu ayetleri bütün olarak ele aldığımızda “Hz. Peygamber’in inananlara şahitliği ve inananların da bütün insanlığa şahitliği” temel prensibini sağlayacak dinamikler bu ayetlerde şu şekilde ele alınmıştır:

- Adaleti sağlayan ‘orta bir ümmet’ olmak.

- Kiblenin Mescid-i Haram olarak, tevhid edilip birleştirilmesi, aynı duygu ve düşünce etrafında inananların birbirlerini desteklemeleri,

- Rükû, secde, ibadetlerin yanında bunlara ilave olarak mutlaka toplumun kurtuluşu için iyiliklerin de yapılması,

- Allah yolunda hakkıyla cihat edilmesi,

- Namazın ikamesi, zekâtın verilmesi,

- Allah'a sınıksız bağlanma.

İşte biz özellikle bu üç ayette ifade edilen şahitliğin mahiyetini araştırarak, şahitliğin bu anlamının müminlere nasıl önemli bir sorumluluk yüklediğini tespit etmeye çalışacağız.

Öncelikle rivayet ve dirayet tefsirlerinde bu ayetlerin nasıl tefsir edilip yorumlandığını incelemek istiyoruz:

### **Ayetlerin İndiği Ortam**

Bakara 2/143. ayeti, Hicretten 16 veya 17 ay sonra kiblenin değiştirilmesi sırasında indirilmiştir.<sup>20</sup> Bu dönem, Hz. Peygamber ve inananların, Medine'ye artık alışmaya başladıkları ve Medineli Müslümanların sayılarının arttığı, kiblenin Mescid-i Aksâ'dan Mescid-i Harâm'a tahvil edildiği; bir ümmet olarak kiblenin Mescid-i Haram olarak özel olarak tahsis edildiği ve böylelikle bir ümmet şahsiyetinin kazandırıldığı bir dönemdir.

Hacc 22/77-78. ayetleri de müfessirlerin genel kanaatine göre Medenî'dir. Çünkü Hacc suresinin 52-55. ayetleri Mekke ile Medine arasında, bunların dışındaki bütün ayetlerin Medine'de indiği hakkında neredeyse genel bir görüş birliği vardır.<sup>21</sup> Hacc suresinin büyük kısmı Bedir savaşı öncesi inananlara savaşmaları için izin

---

<sup>20</sup> Vahidî, Ali, *Esbâbu'n-Nüzul*, Tahk.Kemal Besyûnî, Beyrut, 1411 h., s.45.

<sup>21</sup> El-Meydânî, Abdurrahman Hasen, *Kavaidu't-Tedebbüri'l-Emsel li Kitâbillâhi Azze ve Celle*, s.183.

verildiği<sup>22</sup> bir ortamda indirilmiştir. Burada üzerinde durduğumuz Hacc suresi 78.ayette de “...Allah yolunda hakkımı vererek cihad ediniz...” ifadelerinde de cihad ortamına işaret edilmektedir. Hacc, 22/77-78. ayetlerin, zaman olarak kiblenin tahvilinden birkaç ay sonra, Bedir Harbinden de az önce indirildiğini düşünmekteyiz.

Hz. Peygamber’in “*Şahid, Müjdeleyici ve Uyarıcı*” olarak gönderildiğini bildiren Ahzâb 33/47. ve Fetih 50/9. ayetler Medine’de; Şâhid olarak gönderildiğini bildiren Müzzemmil 15. ayet ise Mekke’de inmiştir. Kur’ân, vahiy sürecinin başlarında inen Müzzemmil 15.ayetle Hz. Peygamber’in şahitlik sıfatına işaret etmiş, Medine döneminde inen diğer ayetlerle de bu sıfatın artık tam anlamıyla gerçekleşmesi üzerinde durmuştur.

### **Ayetlerin Tefsir ve Tahlili**

Kur’ân’da Hz. Peygamber’in ve müminlerin şahit olmalarını ifade eden ayetleri daha iyi anlamak için, öncelikle temel rivayet ve dirayet tefsirlerinde bu konunun nasıl ele alındığını ortaya koymak istiyoruz. Çünkü rivayet tefsirlerine bakıldığında ayetlerde geçen şahitlik konusunun, ilk bakışta sadece âhiret hayatı için geçerli olduğu şeklinde bir anlayış göze çarpmaktadır. Ama ayetlerle ilgili hadisleri, rivayet ve dirayet tefsirlerini daha derin bir şekilde tahlil ettiğimizde ise ‘orta ümmet olma ve şahitlik’ sorumluluğunun, dünya hayatındaki vazifeleri ilgilendiren çok daha geniş bir hüviyet taşıdığını görmekteyiz.

İşte bundan dolayı bu çalışmamızda Taberî tefsirinden başlayarak öncelikle ayetlerin İbn Kesir, Kurtubî gibi rivayet tefsirlerinde nasıl ele alındığını ortaya koyacağız. Daha sonra özellikle dirayet tefsirlerinden İrşâdu’l-Akli’s-Selîm, Rûhu’l-Meânî, Mefâtihu’l-Gayb, Fî Zilâli’l-Kur’ân tefsirlerindeki tespitleri inceleyerek, bu tefsirlerin ‘orta ümmet olma ile şahitlik’ özelliklerini beraber ele aldıklarını ve çok kapsamlı bir şekilde ayetleri tefsir

<sup>22</sup> Hacc, 22/39-40.

ederek, Kur'an'ı hayatlarında uygulama durumunda olan inananlara çok daha pratik ve hayatın içinden yorum ve tefsirler ortaya koyduklarını göstermeye çalışacağız.

Bu noktada, kanaatimizce Kur'ân tefsir çalışmalarının sadece haber veren (ihbârî) ve hikâye eden tasvirî bir çerçevede kalmasının yeterli olmadığını düşünüyoruz. Bunun ötesinde ayetlerin tefsirlerindeki bu tasvirler ve ihbârî açıklamalar temel olarak anlaşıldıktan sonra, bu ihbârî ifadeler üzerinden hangi taleplerde bulunduğu ve hedefler ortaya konulduğunun çok iyi tespit edilmesi gerekmektedir.<sup>23</sup>

İşte bundan dolayı ayetlerle ilgili tefsirlerin iyi mukayese edilebilmesi için öncelikle rivayet ve dirayet tefsirlerindeki açıklamaları aktaracak, ardından çok daha kapsamlı tespitler ortaya koyduğunu gördüğümüz, Fahrüddîn er-Râzî'nin Mefâtihu'l-Gayb tefsirindeki yaklaşımları inceleyecek ve günümüz sosyolojik ve edebî tefsirlerinden Seyyid Kutub'un Fî Zilâli'l-Kur'ân tefsirindeki 'orta ümmet' kavramı üzerindeki tespitlerini ortaya koymaya çalışacağız:

Yukarıda daha önce asıl metnini verdiğimiz Bakara 2/143. ayetinin kısa tefsirli bir meali şu şekildedir:

*"İşte böylece (sizlerin Kiblesini Kâbe olarak belirleyerek ve sizi dosdoğru yola ulaştırarak) sizi örnek ve hayırlı bir ümmet kıldık. Siz insanlara (Hakk'ı gösteren) şahitler olun, Elçi de size (Hakk'ı gösteren) bir şahit olsun diye böyle yaptık. Senin arzuların da şu anda üzerinde bulunduğu kibleyi belirlememizin sebebi, Elçinin yoluna tabi olanlar ile onun yolundan ayrılp gerisin geriye dönenlerin ortaya çıkması içindir. Gerçi bu ağır bir imtihandır ancak Allah'ın doğru yola ulaştırdığı kişilere ağır değildir. Allah imanımızı zayi edecek değildir. Çünkü Allah insanlara karşı çok şefkat ve merhamet sahibidir."*

<sup>23</sup> Kur'ân'daki ilâhi sözün inşâ ve ihbârî özelliklerinin, kanaatimizce tefsir ilminin prensiplerinden birisi olduğunu düşünüyoruz. Bu konuyla ilgili olarak bkz: Karamanlı, Ali, *Tarihsellik ve Evrensellik Bağlamında Kur'ân Hitabının Tabiatı*, Basılmış Doktora Tezi, Yeni Akademi Yayınları, İstanbul, 2013, s.82-86

Ayetin içinde zikredilen “*ümmeden vasatan ve şahitlik*” konusunda rivayet tefsirlerinin tespitleri şu şekildedir:

**Taberî (v.310h.)**, orta ümmet kavramı için **أُمَّةٌ عُدُولًا** tefsirini yaparak, “*adaletle en çok dikkat eden âdil bir toplum*” yaptık anlamı üzerinde durur. Arapçada bir topluluğun ortası denildiğinde onların en hayırlılarının kastedildiğini belirttikten sonra şöyle der: “*Kanaatimce bir şeyin ortası onun aşırı uçlardan uzak olan ortadaki yerine işaret eder. Allah’ın onları orta ümmet olarak tavsif etmesi, onların din konusunda aşırılıklardan uzak en ortada bulduklarına, Ruhban Hıristiyanlar gibi aşırı giderek (fıtratı) aşmadıklarına, Yahudiler gibi de dinden uzaklaşıp peygamberlerini öldürme, Allah’ın kitabını tahrif etme gibi taksîr suçlarından uzak bulduklarına işaret etmek içindir. Onların aksine bu orta ümmet, itidal ve orta yolu tutmuştur.*”<sup>24</sup>

**Ebu İshak es-Sa’lebî (v.427h.)** orta ümmeti **أَخْيَرُهُمْ وَأَعْدَلُهُمْ** “*insanların en iyileri ve adaletlileri kıldık*” şeklinde tefsir etmiştir.<sup>25</sup>

**Kurtubî (v.671h.)**, ayete ‘*Kâbe yeryüzünün ortası olduğu gibi sizi de orta ümmet yaptık, yani diğer ümmetlerden daha faziletli bir konuma getirdik*’ anlamını verir ve bunu şu tespitlerle destekler: ‘*vasat, adalet demektir, eşyanın en değerli yerleri orta ve merkezi kısımlarıdır, vadinin ortası onun en hayırlı, bereketli, suyu ve otu en bol olan yeridir. Orta yolda bulunan kişi, ne aşırı giderek taşkınlık yapar, ne de vazifelerini ihmal ederek taksir kusuruna girer. Bu İslam ümmeti, Hıristiyanlar gibi, peygamberleri hakkında aşırı giderek peygamberlerine ulûhiyet isnat etmemiş; Yahudiler gibi de peygamberlerine saygısızlık ve eziyet etmemişlerdir. Hadislerde de ‘işlerin en hayırlısı ortasıdır’ denilir.*’<sup>26</sup>

**Kurtubî** orta ümmet konusuyla ilgili olarak şunları ilave eder: “*Allah (c.c), bu ayetle bizlerin üzerindeki çok büyük nimetleri bildiriyor:*

<sup>24</sup> Muhammed bin Cerîr et-Taberî, *Câmiu’l-Beyân an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, Tahk. Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut, 2000, III/142.

<sup>25</sup> Ebû İshâk es-Sa’lebî, *el-Keşfu ve’l-Beyân an Tefsîri’l-Kur’ân*, Tahk. Ebu Muhammed bin Âşûr, Beyrut, 2002, II/8.

<sup>26</sup> Kurtubî, Muhammed bin Ahmed, *el-Câmiu li Ahkâmi’l-Kur’ân*, tahk. Ahmed el-Berdûnî, Daru’l-Kütübî’l-Mısriyye, Kahire, 1964, II/154.

*Adalet sahibi olma ve bütün insanlığa şahitlik etme makamını bu ümmete bahşettiğini, bu orta ümmeti zaman olarak insanlığın sonunda gönderse de mertebe olarak öncü olma şerefini nasip ettiğini haber veriyor. Hz. Peygamber de (s.a.s) 'biz hem evvelin hem de âhirîn'iz' demiştir. Şahitliği ancak adil kişiler yapabilir, birinin bir diğeri üzerine sözünün tesir edebilmesi için adil olması şarttır. Bu ayet de ayrıca icmâ delilinin sıhhatine ve onunla hüküm vermenin bağlayıcılığına da işaret vardır. Çünkü Allah Resulü'nün sahabileri adil oldukları için, bütün insanlığa karşı (Hz. Peygamber'in ve Kur'an'ın hak olduğuna dair) şahitlik yapmışlar, her asır bir diğere bu şahitliği aktararak bir diğer çağa şahitlik yapmıştır. Sahabilerin sözü, tabiun için bir hüccet ve şahit olmuş, Tabiûn'un sözleri de sonrakilere birer hüccet ve şahit olmuştur. Ümmet de şahitler kılındığı için onların sözleri, sağlam bir şahitlik durumu arz eder."*<sup>27</sup>

*Ebu'l Fidâ İsmâîl ibn Kesir (v.774h.), Taberî ve Sa'lebî'nin tefsirlerine katılarak ayetin başına "Biz sizi ümmetlerin en hayırlısı olmanız ve âhîret gününde bütün ümmetlere şahit olmanız için, Hz. İbrahim'in kiblesi olan Kâbe'yi sizin için kible olarak belirledik" şeklinde anlam vererek tefsir eder. Ayette geçen "ümmeten vasatan" ifadesinde vasat'an وسطاً sıfatı, en hayırlı ve en cömert-şerefli anlamına gelir. 'Kureyş, Arap kabilelerinin nesep ve yurt olarak vasatıdır' denildiğinde en hayırlı ve şerefli olması kastedilir. 'Allah'ın Elçisi (s.a.s) kavminin vasatıydı' denildiğinde de 'nesep yönüyle en şerefliyi' demektir. Kur'an'da zikredilen es-salâtu'l-vusta الصلاة الوسطى orta namaz ifadesinden de namazların en faziletli anlamında İkinci namazı anlaşılır. Allah bu ümmeti vasat olarak tavsif etmesinden, şeriatlerin en mükemmelini ve yolların en sağlam ve doğrusunu, en açık ve net olanını onlara has kılmış olduğu anlaşılır ki Hacc suresi 78. Ayetinde "Allah sizi seçti ve din konusunda size bir*

<sup>27</sup> Kurtubî, age, II/156. Fakat Mahmud Şihâbuddîn el-Alûsî ayetin, icmanın hücciyetine veya adem-i hücciyetine işaret etmediğini, İslam ümmetinin diğer ümmetlere üstünlüğünü ifade ettiğini belirtir.

sıkıntı yapmadı. Atanız İbrahim yolunu size seçti” ayetinde de bu din ve şeriate işaret edilmiştir.<sup>28</sup>

Taberî'nin, Salebî'nin ve Kurtubî'nin üçünün de değişik ifadelerle ortaya koydukları bu açıklamalarına göre ayette zikredilen “orta ümmet”, ümmetin insan, varlık ve yaratıcının hukukuna uyarak “adâleti en mükemmel bir şekilde sağlamalarına” işaret etmektedir. Bu durumda bütün insanlığa şahitlik vazifesini yerine getirmenin birinci prensibi, adaleti yerine getirmek ve işlerinde ifrat ve tefritten uzak bulunmak olduğu anlaşılmaktadır. İbn-i Kesir ise bu anlamlara ek olarak “orta ümmet” vasfını insanlar için en hayırlı ve cömert olmaları anlamıyla tefsir etmektedir.

Dirayet tefsirlerinde ise *orta ümmet vasfı* ve bu vasfın şahitlikle ilişkisi, şu şekilde tefsir edilmiştir:

*Ebu's-Suûd (v.982.h), “Siz insanlara şahitler olunuz diye” ifadesini “Siz insanlara, Allah’ın peygamberlerini göndererek hak yolunu açıkladığı, peygamberlerin de bu doğruları tebliğ edip, ibret alan yok mu diyerek nasihat ettikleri konusunda şahitler olunuz” şeklinde tefsir etmiştir. O’nun tefsirine göre, Allah’ın İslâm ümmetini ‘orta bir ümmet’ yapmasının hedef ve gayesi de bu şahitlik vazifesinin yerine getirilmesidir. Diğer bir ifadeyle insanlara, Allah’ın ve peygamberlerinin yolunun doğruluğunu gösterip bu konuda şahitlik etme, (sadece dille yapılan bir şahitlik değil, hal ve davranışlarla bir şahitlik olup), orta bir ümmet olabilmeye bağlıdır. Çünkü orta yolu ifade eden adâlet sıfatı, iffet, şecaat ve hikmetten meydana gelen bir keyfiyettir. İffet, hayvanî şehvânî kuvvenin faziletli boyutunu; şecâat, yırtıcı gazap kuvvetinin faziletli durumunu; hikmet de aklî kuvvenin en hayırlı ve güzel halidir ki hikmetin önemine Allah, ‘Kime hikmet verilmişse ona çok hayır verilmiştir’(Bakara, 2/268) sözüyle işaret eder. Hikmetle donanmış birisi dinin hükümlerini ve diğer ümmetlerin durumlarını açıklayan Kitâb-ı Mübîn (Kur’an) içinde konulmuş hakikatlere de vakıf olacak ve (ayette anlatılan) insanlığa karşı şahitlik yapabilme şartlarını da taşımış olacaktır.*

<sup>28</sup> İbn Kesir, Tefsir, Daru Taybe, 1999, I/454.

*Ebu's-Suûd* bu yorumları yaptıktan sonra, İslam ümmetinin diğer ümmetlerin peygamberlerinin haklılığına âhirette şahitlik etmesiyle ilgili hadislerde zikredilen, bu şahitliğin Hz. Peygamber ve ümmetinin, diğer peygamberlerin vazifelerini hakkıyla yerine getirmesiyle ilgili rivayetlere de işaret eder.<sup>29</sup>

Kanaatimizce, *Ebu's-Suûd*'un ilgili ayetlerle ilgili bu tefsir yaklaşımı, ayette geçen *orta ümmet vasfının, şahitlik ile güçlü ilişkisi ve bu şahitliğin dünyada Müslümanlara bir vazife/sorumluluk olarak yüklendiğini ifade eden* çok orijinal ve esaslı bir gerçeğe işaret etmektedir. Yeryüzünde İslam'ın hakkaniyetine şahitlik ederek anlatma vazifesiyle mükellef olan Müslümanlar, öncelikle şehvet, gazap ve akıl kuvvelerin orta yolunu ifade eden *iffet, şecaat ve hikmet* meziyetleriyle donanmak üzere terbiyeden geçmeleri ve bu meziyetlerle tastamam donanmaları gerekir. Kanaatimizce, *Ebu's-Suud*'un, Osmanlı Devlet-i Aliyye'sinin en parlak döneminin bir şeyhülislamı olarak bu şahitliğin dünyada orta ümmet olarak yeryüzünde adaletin ve iyiliğin gerçekleştirilmesi gerektiğine işaret etmesi çok yerinde bir tespit olmuştur.

19. miladi asrın en kapsamlı tefsirlerinden biri olan *Ruhu'l-Meânî*'nin müellifi *Mahmud Şihâbuddîn el-Alusî (v.1270h.)*, *عليكم شهيداً* 'Resul de size şahit olsun diye' ifadesindeki *alâ* harf-i cer'inin, *şehid* kelimesiyle birlikte kullanıldığında, *gözetleyen ve rakîb* olan manalarını taşıdığına işaret eder. Ayrıca inananların insanlığa şahitliği anlatılırken, *لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا* '*şühedâ*' kelimesi *alâ* harf-i cer'inden önce zikredilmiştir ki bu '*onların bütün milletlere şahit olduklarının bir ispatıdır*'; *şehid* kelimesi ikinci cümlede *عليكم* harf-i cer'inden sonra zikredilmiştir ki bu Hz. Peygamber'in şahit, gözcü ve rakîb olmasının onlara tahsîs edilmesini ifade eder.<sup>30</sup> Çünkü "*aleyküm şehîdâ*' şeklinde *aleyküm* harf-i cer ve

<sup>29</sup> *Ebu's-Suûd (v.982.h), İrşâdu'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm, Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, trhz., I/172.*

<sup>30</sup> *Âlûsî, Mahmud Şihâbuddin, Ruhu'l-Meânî fî Tefsîri Ayâtî'l-Kur'âni ve's-Seb'il-Mesânî, tahk. Ali Abdulbârî Atiyye, Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1415h., I/404-405.*

mecrurunun önce zikredilmesi tahsîs anlamına işaret eder. Bu durumda mana “özellikle sizin üzerinize şahit ve gözcü olsun diye” şeklinde anlaşılır ki bu anlam da Hz. Peygamber’in ilk muhatapları olan Sahabe-i Kiram’ın şeref ve değerine işaret etmektedir.

**Alûsî**, âhirette Hz. Peygamber ve ümmetinin diğer peygamberlerin vazifesini yaptığına dair şahitlik yapacaklarını ifade eden rivayetlerin ayette, “*bu şahitliğin dünyada hayırlı şahitlik ve adalet gerektiren hususlardaki İslam ümmetinin şahitliğine işaret ettiğini*” ve “*Hz. Peygamber’in de onları temizleyip, adaleti öğreterek ümmetinin üzerinde şahitlik yaptığı*” manasının da söz konusu olduğunu ifade eder.<sup>31</sup>

**Alûsî’ye** göre, ayette geçen *ümmeten vasat’an* ‘orta ümmet’ sıfatı *adaletli toplum* manasına işaret eder. Buradaki manasıyla adalet, ancak inanç, söz ve davranışlarda tam bir temizlik ve ismet ile mümkündür. Aksi durumda ifrat ve tefrit aşırı uçları arasında orta (vasatan) yani adalet özelliği gerçekleşmeyecektir. **Vasatan (orta) özelliği**, hayırlı ve adaletli ümmet anlamını ifade eder. Bir şeyin ortası, dış uçlara eşit mesafelerde bulunan merkezidir. Bu merkeziyet özelliği, üstün insanî meziyetlere benzetilir. Çünkü üstün ahlâkî meziyetler, kötü, aşırı özelliklerden, ifrat ve tefritten uzak kalmakla mümkündür: israf ile cimrilik uçları ortasında *cömertliğin* bulunması; korkaklık ile tehevür uçları arasında *şecaatin* olması; cerbeze ile ahmaklık arasında *hikmetin* bulunması gibi hayırlı orta yol hep bu aşırı uçlardan uzak bulunmakla mümkündür.<sup>32</sup>

Görüldüğü üzere Ebu’s-Suud tefsiri ile Alûsî ‘orta ümmet’ hasletini, ifrat ve tefritten uzak olup orta yolu tutma, iffet, şecaât ve hikmet meziyetleriyle donanmak yoluyla bütün insanlara karşı şahitlik vazifesini yerine getirmeleri şekliyle tefsir etmektedir. Bu iki tefsir arasındaki benzerlik bize Alûsî’nin geniş ölçüde Ebu’s-Suûd’dan istifade ettiğini de ispat etmektedir.

<sup>31</sup> Alûsî, *age*, I/404-405; benzer tespitler için bkz: Ebu’s-Suûd (v.982.h), *İrşadu’l-Akli’s-Selîm*, I/172.

<sup>32</sup> Alûsî, *age*, I/403.

Mefâtihu'l-Gayb tefsirindeki yorumları, tefsirlerin kronolojik sıralamasının dışına çıkararak diğerlerinden ayrı bir şekilde ele almayı uygun bulduk. Çünkü bu tefsir, gerçekten bütün tefsirlerden çok ayrı bir şekilde şahitlik konusunun hem dünya hem de âhirete bakan yönleri bulunduğunu en kapsamlı ifade eden tefsir olmuştur:

**Fahrüddîn er-Râzî (v.606h)**, bu konu ile ilgili çok derin ve önemli tespitlerde bulunmuştur. O bu konuyu sistemli bir şekilde ele alır ve Hz. Peygamber'in ve ümmetin şahitliğinin *dünyada ve ahirette olmak üzere iki boyutunun* olduğunu belirtir: *O'na göre bu şahitlik, dünyada da ahirette de geçerli olan bir şahitliktir. 'Adalet ve doğru-orta yolda bulunma' gibi şahitlik şartları dünyada gerçekleştiği takdirde, İslam ümmetinden bu şahitlik yapabilme şartlarını taşıyan toplulukların ahirette de şahitlik yapma şerefine nail olacaklarını belirtir.*<sup>33</sup> Ayette zikredilen *"Allah'ın Resûlü de size şahit olsun diye"* cümlesindeki şahitlik, Hz. Rasulullah'ın (üzerindeki vazifeleri hakkıyla) eda eden ve hem temsiliyle hem de tebliğiyle açıklaması anlamındadır.

Razî'ye göre, bu şahitliğin özellikle dünyada gerçekleşmesinin delilleri şu şekilde izah edilebilir:

Şahit olma *شَهَادَةٌ*, müşahede etme *المُشَاهَدَةُ*, ayan beyan ortaya çıkıp görünme *شُهُود* kavramlarının tamamı 'görme' *الرؤية* kavramıyla ilgilidir. Mesela 'bir şeyi gördüm' *وَرَأَيْتُهُ* denilmesi, 'o şeye şahit oldum' *شَاهَدْتُهُ* anlamına gelir. Hukuk ilminde meşhur olduğu üzere, *'belirli yönleriyle özel lafızlarla insanların hakları hakkında haber veren kişiye şâhit denir.'* Bir şeyin halini bilen ve onu keşfeden kişi, o şeye şahit olmuş olur. Allah da İslam ümmetini şahitlik sıfatıyla tavsif etmiştir. *Bu şahitliğin dünyada gerçekleşecek olması, ahirette şahitlik olmasına engel değildir.* Çünkü Allah, İslam ümmetini -şahit olabilmeleri için- dünyada âdil ve doğru-orta ümmet kılmıştır. İşte bu durum, onların dünyada şahit olmalarını gerektirir.<sup>34</sup>

<sup>33</sup> Fahrüddin Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, Dâru İhyai Tûrâsî'l-Arabî, Beyrut, 1420h., IV/87.

<sup>34</sup> Fahrüddin Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, IV/88.

Allah Teâlâ ayette “İşte biz sizi orta bir ümmet kıldık, insanlara karşı şahitler olun ve Rasûl de size şahit olsun diye” denilerek, **onların şahit olmalarını, orta bir ümmet olabilmeleri şartına** bağlamıştır. **Bundan dolayı onların dünyada orta bir ümmet olma özelliği gerçekleştiğinde, yine dünyada şahit olma şerefinin gerçekleşmesi gerekir.**

**Fahrüddin er-Râzî'nin** tefsirine göre ayette nazar-ı itibara alınan şahitlik sadece ‘*şahitlik bilgisinin edinilmesi*’ ( التحمّل ) değildir. Çünkü Allah Teâlâ, bu şahitlikte adalet sıfatını dikkate almıştır, kendisine değer verilen şahitlik, *adalet sıfatının gerçekleştiği şahitliktir ve bu şahitlik (yerine getirilmesi gereken bir vazife olarak) bir edâdır, yoksa sadece bilgiyi edinmek ( التحمّل )* değildir. İşte bundan dolayı bu ayetin “*ümmetin şahitlik vazifesini dünyada yerine getirmelerini gerektirdiği*” ispat edilmiş olur. Razî'nin şahitliği sadece bilgiyi edinme olarak (tahammül) değil de bu adalet sıfatının gereği olarak bilginin gereğini yerine getirme (edâ) şeklinde ele alması dikkat çekmektedir.

Bu durum, ayrıca ümmetin tamamının bir hakikat hakkında toplu kanaat bildirdiğinde, onların sözlerinin hüccet olduğunu da ifade eder. Bu ayet, icmâ kaynağının da bu yönden hüccet olduğuna işaret eder.

Fahrüddin er-Razî'ye göre, İslam toplumları içinde ortaya çıkan, haricîler, rafizîler ve tecsim-teşbih gibi batıl düşüncesine saplanmış, küfürleri ve fasıklıkları zahir olmuş fırkalar, ayette geçen şahitlik meziyetine nail olamazlar. Çünkü Allah Teâlâ sadece **adaletli ve hayırlı olarak orta yolun salikleri olarak vafettiği kişileri** şahitler kılmıştır. Söz ve fiilleriyle günahlara giren ve inkâr eden kişiler bu şahitler zümresine giremezler.

Buraya kadar klasik rivayet ve dirayet tefsirlerindeki yorumları ele almış olduk. Şimdi şahitlik ve orta ümmet olma hasletleriyle ilgili olarak modern dönem tefsirlerinden sosyolojik tespitleriyle dikkat çeken Fî Zilâli'l-Kur'ân tefsirindeki tespitleri ortaya koymak istiyoruz:

Modern dönem müfessirlerinden Merhum **Seyyid Kutub** (v.1966), orta ümmet olma ve şahitlik özelliklerini, *toplum sosyolojisi ve psikolojisi* açısından yorumlamıştır.

Kutub'a göre, ümmet ile kiblenin beraber ele alınışı, bu ümmetin kendisine ait bir kiblesi ve şahsiyeti olduğunu belirtmek içindir. Ayette bahsedilen *orta ümmet*, bütün insanlara şahittir, yani insanlar arasında adaleti, hakkı ikame eder, onlar için sağlam ölçü ve değerler koyar. Onlar hakkındaki görüşlerini belirtir ve onun görüşüne itimat edilir, insanların değer, düşünce, alışkanlık ve adetleri üzerinde sağlam bir ölçü koyar ve bu konular hakkında son sözü söyleyip karara bağlayabilir. "O insanlar üzerinde şahittir", yani *aralarında adaletle hüküm verme makamındadır*. O insanlar hakkında böyle şahitlik yaparken, Allah'ın Resulü de onun üzerinde şahitlik yapar, yani onun ölçülerini, değerlerini ümmete O (s.a.s) takrir edip öğretir, onların işleri, alışkanlıkları üzerinde O'nun hükümleri geçerlidir, Ümmetten sadır olan her şeyi ölçüp biçer ve son sözü de O (s.a.s) söyler. İşte bu ümmetin hakikati ve vazifesi bu şekilde belirlenir ki böylelikle vazifelerin büyüklünü tam hakkıyla idrak eder ve gerektiği şekilde her türlü hazırlığını yapar. Orta kelimesi, itidal, sağduyu, fazilet, güzellik anlamlarına işaret eder.<sup>35</sup>

Ayette ortaya konan "*orta ümmet*" tanımı kanaatimizce ideal olması gereken İslam toplum ve fertlerini tarif etmektedir. Yani biz sizi orta ümmet yaptık derken, sahabenin tam hakkıyla bu vazifeyi yerine getirdiğini, daha sonra gelen devirlerdeki Müslümanların da bu şekilde şahit, adil ve orta ümmet olma vazifelerinin hakkını yerine getirmesi gerektiği anlatılmış olmaktadır.

Orta ümmet kavramının sosyolojik boyutlarına işaret eden Kutub'un açıklamalarının önemli tahliller içermesi açısından edebî ifadelerindeki bütünlüğünü de bozmadan aynen aktarmakta konumuz açısından fayda görmekteyiz:

---

<sup>35</sup> Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, Daruş-Şuruk, Kahire, 1412h., I/131.

*“Orta ümmet tasavvur ve inançta tam bir orta yoldadır. Ruhaniliğin soyutluğunda batıp gitmediği gibi, maddecilikte baş aşağı da düşmez. O, beden elbisesi giymiş bir ruhun içinde temsil edilen bir fitratı temsil eder...”*

*Orta ümmet, düşünce ve şuuruyla tam bir orta yoldadır. Bildiği şeylere takılıp kalıp fikri donuklaşmaz, tecrübe ve marifet pencerelerini asla kapatmaz, her bağırp çağırana tabi olmaz ve maskara maymunların taklitçiliği gibi diğer batıl fikirleri taklit etmez. Kendinde bulunan düşünce, metot ve prensiplere sınıksız yapışmakla beraber daha sonra düşünce ve tecrübenin neticelerini gözden geçirir ve geçirirken her daim şîârı “hikmet müminin yitiğidir, nerede bulursa onu alır”<sup>36</sup> prensibidir.*

*Orta ümmet, düzenleme ve organizesiyle tam bir orta yoldadır. Hayatını tamamen duygulara, vicdanlara terk etmediği gibi aynı şekilde tamamen kuralcılığa ve cezalandırmaya da terk etmez. O, insanlığın iç dünyasını yönlendirme ve terbiye ile yüceltirken toplumun düzenini de hukuki kurallarla ve yaptırımlarla sağlar ve bu ikisi (terbiye-hukuk) arasında tam bir denge ve uyum ortaya koyar. İnsanları idarecinin kurbacına teslim etmediği gibi sadece iç duygularına da teslim etmez.*

*Orta ümmet, irtibat ve alakalarıyla da tam bir orta yoldadır. Ferdin şahsiyetini ve dinamiklerini silmez; ferdin şahsiyetini bir topluluk veya devlet şahsiyeti içinde kaybettirmediği gibi, ferdi kendisinden başka hiç kimseyi düşünmeyen, bencillik ve kör cesaret haleti içinde başıboş bırakmaz. Harekete, kalkınmaya götüren kabiliyet ve potansiyel güçlerini; ferdi varlık ve yapısını gerçekleştiren şahsi özellik ve eğilimlerini serbest bırakıp teşvik eder. Sonra ferdin aşırılık ve azgınlık yapmasına engel olarak kontrol sistemlerini ortaya koyar, kişinin topluma hizmet etmesine yönelten faaliyetleri teşvik eder, ferde topluma ve insanlığa hizmet edeceği sorumluluk ve vazifeler yükler; toplumu da ferdin bütün özellik ve ihtiyaçlarını koruyacak bir şekilde uyum ve ahenk içinde düzenler.*

<sup>36</sup> Hadis olarak bkz: Tirmizî, İlim, 19; İbn Mâce, Zühd, 15. "الكلمة الحكمة ضالة المؤمن حَيْثُمَا وَجَدَهَا فَهُوَ أَحَقُّ بِهَا"

Orta Ümmet, *mekân* yönüyle de yeryüzünün ortasında tam bir ortalığı gösterir... *Zaman* yönüyle de orta bir ümmettir: kendisinden önceki insanlığın çocukluk (tufûliyet) dönemini sona erdirmiş; kendisinden sonraki aklî olgunluk dönemini de korumaya almıştır. İnsanlığın üzerine çocukluk çağlarından bulaşan vehim ve hurafeleri insanlık üzerinden temizler ve insanlığı kuru akıl ve hevâ ile yoldan çıkmasından alıkoyar; insanlığın peygamberlikler döneminin vahiy mirasıyla devamlı gelişme içinde bulunan aklî donanımları arasını mezceder ve insanlığın vahiy ve aklın ortasında dosdoğru bir yolda yürümesini sağlar.

Günümüzde bu ümmetin Allah'ın kendisine bahsettiği bu yüce mertebeyi tutmasına engel olan, Allah'ın kendisi için seçip koyduğu metottan uzaklaşması, Allah'ın seçmediği değişik ve karışık yollara düşmesi ve Allah'ın boyası olmayan farklı bozuk boyalarla boyanmış olmasından başka bir şey değildir. Oysa Allah sadece kendi boyasıyla boyanmayı emretmiştir (Bakara, 2/138).

İşte orta ümmetin, bu yolda sorumluluk yüklenmeye, fedakârlığa girmeye geçecek misyonu ve rolü bunlardır. Lider ve örnek olmanın sorumlulukları, kıvamın da bazı yükleri vardır. Bu vazifeyi yüklenmeden önce ümmetin Allah için ihlâsının ve kendini O'na has kılmasının ortaya çıkması, olgun ve düzgün bir örneklik ve liderliğe hazır olduğunun anlaşılması için mutlaka bir imtihana ihtiyaç olacaktır."<sup>37</sup> Seyyid Kutub, incelediğimiz "şahitlik ve orta ümmet olma" prensiplerini sosyolojik ve toplumsal açıdan ümmet üzerine yüklenen bir sorumluluk olarak ele almaktadır. İslam ümmetinin *tasavvur ve inançta* orta yolda olması gerektiğini anlatırken onun ne Hıristiyan ruhbanları gibi ruhanilikte ne de materyalistler gibi maddecilikte baş aşağı gitmemesi gerektiğine işaret eder. *Düşünce ve şuurda* orta yolda olmasını anlatırken, statik bilgilere saplanıp fikrinin donuklaşmayacağını, aksine tecrübe ve marifete açık bulunacağını, başka yabancı kültürleri taklitçilik hastalığından da kurtulacağını ifade eder. Fert ve toplum, fert ve devlet gibi birçok konuda bunları birbirine feda etmeden ümmetin orta yolu tutması gerektiğine işaret eder. Kutub, daha

<sup>37</sup> Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kuran*, I/131-132.

bunlar gibi birçok sosyolojik noktada ümmetin tam bir orta yolu tutarak ayetlerde ele alınan “orta ümmet” hasletini yerine getirme yoluyla insanlığa “şahitlik ve örneklik” vazifesini yerine getirebileceğine işaret etmektedir.

Buraya kadar, Kutub’un bu açıklamalarından çıkardığımız sonuç, Müslümanların dünyada şahitlik vazifelerini hakkıyla yerine getirebilmeleri için sırat-ı müstakim üzerinde hep orta yolu tutmaları gerektiğidir. Aksi durumda orta-hayırlı adaletli topluluk özelliği gerçekleşmeyecek ve bunun kaçınılmaz sonucu olarak da bütün insanlığa Hakk’ı gösterebilen şahitler olma vazifesi de yerine getirilemeyecektir.

### **Hz. Peygamberin ve Ümmetinin Şahitliğinin Dinamikleri**

Hz. Peygamber ve ümmetin şahitliğiyle ilgili ayetleri (Bakara, 2/143; Hacc, 22/77-78) bir bütün olarak okuduğumuzda söz konusu şahitliği bildiren ayetlerin, sadece bir durumu haber vermediğini, bu haberin ötesinde inşâî bir karakter taşıdığını<sup>38</sup>, yani bu ayetlere muhatap olan inananlardan, bir sorumluluk olarak şahitliğin gereklerini yerine getirmelerinin istendiğini görmekteyiz. Yine bu ayetleri bir bütün olarak okuduğumuzda, bu şahitliğin gerçekleşmesinin dinamiklerinin işaret taşları olarak şu şekilde ortaya konulduğunu anlamaktayız:

Birinci dinamik olarak Orta Ümmet (*ümmeten vasatan*) olma: Ebu’s-Suûd’un ve Alûsîn’in de tefsirlerinde işaret ettiği gibi, ‘orta ümmet’ tabiri, *akıl, gazap ve şehvet* gibi kuvvelerin aşırılıklardan veya taksirlerden uzak olarak *hikmet, şecâat ve iffet* boyutlarıyla sırat-ı müstakîm üzerine yaşanmasıdır. Ayette üzerine durulan orta ümmet vasfına haiz olan bir topluluk, akıl, gazap ve şehvet kuvvelerini tam

<sup>38</sup> Kur’ân’da İnşâî ve İhbârî karakter taşıyan cümlelerin tespiti ve anlaşılmasıyla ilgili olarak bkz: El-Karafî, Ahmed bin İdrîs, *Envâru’l-Burûk fî Envâi’l-Furûk*, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, 1998, I/35-104; Tahsin Görgün, *İlâhî Sözü’n Gücü*, Gelenek Yay., İstanbul, 2003, s.232-281; Karamanlı, Ali, *Tarihsellik ve Evrensellik Bağlamında Kur’ân Hitabının Tabiatı*, Basılmış Doktora Tezi, Işık Akademi Yay., İstanbul, 2013, s.82-85.

anlamıyla terbiyeden geçirmiş ve bu kuvvelerini, Fatıha suresinde devamlı bir surette ulaşmak için duâ edilen *sırat-ı müstakîm* üzerinde yaşayan bir topluluk olacaktır.

İkinci dinamik, adaletli bir toplum olma: Orta ümmetin ikinci bir özelliği de adaleti sağlayan, kul ve kamu haklarını tam anlamıyla gözetip yerine getiren *adaletli bir toplum*<sup>39</sup> olmasıdır. Bu durumda toplum olarak hukuka saygı duymayan, hak ve adâleti yerine getirmeyen bir topluluk *ümmeten vasatan* özelliğini yerine getirememiş olacaktır.

Üçüncü dinamik olarak *kıblenin birliğinin sağlanması* olduğunu görmekteyiz. Şahitlik vazifesini bildirdikten sonra hemen ardından zikredilen "...kibleyi (Kâbe'yi), kim Resule tabi olacak kim de yüz çevirip arkasını dönecek ortaya çıkıp bilelim diye belirledik..." ifadeleriyle, İnananların toplum olarak aynı kibleye yöneldiklerinin bilinci içinde hareket etmeleri gerektiğini ve ancak bu şekilde yeryüzünde insanlara şahitlik vazifelerini yerine getirebileceklerine işaret edilmiş olmaktadır.

Dördüncü dinamik olarak *rükû-secde ve ibadetlerin yerine getirilmesi*: Bakara, 2/143. ayetiyle, birbirlerine çok yakın dönemde indiklerine ve aralarında çok yakın bir anlam ilişkisinin olduğuna yukarıda –ayetlerin indiği ortam başlığında- işaret ettiğimiz Hacc 22/77-78. ayetlerde ise bu şahitlik vazifesinin yerine getirilmesi için, bu topluluğun Allah ile arasındaki kulluk irtibatının rükû, secde ve ibadetlerle çok sağlam yerine getirilmesi gerektiğine işaret edildiğini anlamaktayız.

Beşinci dinamik olarak *toplumun kurtuluşu için iyilikler yapılması*: sadece rüku', secde ve ibadetlerin yerine getirilmesinin toplumun felahı için yeterli olmadığına hemen ardından gelen

---

<sup>39</sup> Taberî ve Sa'lebî'nin ümmeten vasatan ifadesini وَأَعَدْلُهُمْ وَاخْتَرَهُمْ ve أُمَّةً عَدُولًا "insanların en iyileri ve adaletlileri kıldık" şeklinde tefsir ettiklerine yukarıda işaret etmiştik.

*“toplum olarak kurtuluşa ulaşmak için iyilikler yapın”*<sup>40</sup> cümlesinden anlamaktayız. Ayette iyilik yapma mutlak olarak zikredildiği için, yetimlere, düşkünlere, ihtiyaç sahiplerine infak yapmaktan, toplum fertlerine ve bütün canlılara iyilik yapmaya kadar bütün iyilik çeşitlerini içine aldığı anlamaktayız.

Altıncı dinamik olarak *Allah yolunda cihadın hakkı verilerek* bütün gayretlerin ortaya konulması olduğunu görmekteyiz. Ayette geçen *حَقَّ جِهَادِهِ* ‘*cihadın bütün gereklerini yerine getirerek cihad edin*’ ifadesinden, cihadın cehalete karşı ilmin öğretilmesiyle; haksızlığa karşı silahla ve nefsin taşkınlıklarına karşı nefsin eğitilmesiyle yapılmak üzere bütün boyutlarıyla yapılması gerektiği anlaşılmaktadır.

Yedinci dinamik olarak, *Hz. İbrâhîm’in tevhid dinine tabi olunuz*<sup>41</sup> ﴿ *مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ* ﴾ ifadesiyle bu şahitlik vazifesinin Hz. İbrâhîm’den beri gelen bütün peygamberlerin yolu olduğuna işaret edilmiş olmaktadır. Ayette bu noktadan sonra buraya kadar ortaya konulan bütün dinamiklerin şahitlik vazifesinin yerine getirilmesi için ortaya konulması gerektiğine ﴿ *وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ* ﴾ *“İşte bu konuda Rasûl size şahit olsun, siz de insanlar nezdinde (Hakk’ın) şahitleri olunuz diye (bunları size emrettik)”* cümlesiyle işaret edilmiş olmaktadır.

Bu şahitlik vazifesinin ve dinamiklerin yerine getirilmesi bir gayret gerektirdiği için destek noktası arayan inanan muhataplarına *“O halde namazı ikame edin, zekatı verin ve Allah’a sınıksız bağlanın...”* denilerek bu vazifeyi yerine getirebilmenin sekiz, dokuz ve onuncu dinamikleri olarak, ancak *namazı ikame etme, zekatı eda etme ve Allah’a sınıksız sarılıp bağlanmayla* mümkün olduğuna işaret edilmiş olmaktadır. Bu sorumluluğu yerine getirme konusunda inananların başlarına gelebilecek sıkıntılara karşı bir sığınak noktası olarak *“O’dur sizin Mevlâ’nız (sığınıp dayanabileceğiniz dostunuz). O,*

<sup>40</sup> Hacc, 22/77.

<sup>41</sup> Hacc, 22/78.

*ne güzel Mevlâ ve ne güzel yardımcıdır"* denilerek inananlara büyük bir destek noktasına işaret edilmiştir.

## Sonuç

Bu çalışmamızda Kur'ân'da Hz. Peygamber'in ve müminlerin '*şahit ve orta ümmet*' olması özellikleri çerçevesinde şu sonuçlara ulaşılmış bulunuyoruz:

1. Kur'ân'da, '*Hz. Peygamber'in müminler üzerinde şahit olması ve müminlerin de insanlığa şahit olması*', sadece âhiret hayatına ait bir durum tasviri olmayıp, aksine dünya hayatında müminlerin '*orta ümmet olma dinamiklerini yerine getirerek tahakkuk ettirmeleri gereken bir vazife*' olarak ele alındığını görmekteyiz. Ahiretteki şahitliğin gerçekleşebilmesinin, müminlerin dünya hayatında orta ümmet olma dinamiklerini yerine getirerek insanlığa şahit olma vazifesini gerçekleştirmeleri yoluyla tahakkuk edeceği anlaşılmaktadır. Yani üzerinde durduğumuz ayetleri tefsir eden hadislerde geçen müminlerin âhiretteki şahitlik makamı ve seviyesi, dünyadaki şahitlik ve orta ümmet olma misyonunun yerine getirilmesine bağlıdır.

2. Kur'ân'da '*şahitlik*'; '*orta ümmet olma*' gibi birçok anahtar kavram bulunmakta ve bu kavramların tefsirler çerçevesinde derin tahlillerinin yapılması gerekmektedir. Bu anahtar kavramlarla ilgili sadece tefsirlerde geçen açıklamaları okumak yeterli olmamakta, bunun ötesinde ilgili hadis rivayetleri, dirayet tefsirleri ve modern sosyolojik yaklaşımlar bir bütün olarak değerlendirilmelidir. Hatta ilgili ayetlerle ilgili olarak günümüz şartlarına göre sosyolojik ve psikolojik tahlillerin yapılması gerekmektedir. Aksi halde hayati derecede önemli Kur'ân kavramları günümüz şartlarında insanların fikri, sosyolojik ve psikolojik ihtiyaçlarına cevap verebilecek seviyede ele alınamayacak, tefsirler sadece ayetleri tefsir eden tarihsel ve tasvîr edici ifadeler olarak kalacaktır. Biz de bu çalışmamızda öncelikle ayetlerle ilgili hadis rivayetlerini tespit ettik, ardından rivayet ve

dirayet tefsirlerinin ayetleri nasıl ele aldığını ortaya koyduk ve günümüz çağdaş yorumlarına da müracaat ederek ayetlerin ortaya koyduğu misyon ve hedefleri tespit etmeye çalıştık.

3. Kur'ân tefsiri çalışmalarında, ilahî hitabın ele aldığı anahtar kavramların, Kur'an'ın bütünlüğü içinde doğru ve kapsamlı bir şekilde anlaşılması çok önemli bir prensip olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kur'ân tefsiri çalışmaları, mutlaka Kur'ân'a bir bütün olarak bakabilmelidir. Biz de bu çalışmamızda Bakara suresi 143. ayetinin tefsirini Hacc suresinin 77-78. ayetleriyle beraber bir bütün olarak ele alınmasının gerektiği sonucuna vardık. Daha bunun gibi birçok kavram ve özellik çalışmasında Kur'ân ayetleri atomik ve parçacı bir anlayışla değil, mutlaka bütüncül ve birbiriyle ilişkileri kurularak ele alınmalıdır. Hatta Kur'ân, sadece kendi bütünlüğü içinde değil, Kur'ân ve Sünnet bütünlüğü içinde ele alınmalıdır.

5. Kur'ân'ın konularına ve anahtar kavramlarına dair çalışmaların, sadece ihbârî ifadeleri ortaya koyup geçmemesi, bu ifadelerin ötesindeki inşâî ve talep bildiren yönlerinin mutlaka tespit edilip ortaya konulması gereklidir. Kur'ân bu tarzda okunmadığında, Kur'an tefsiri çalışmalarında sadece olayları nakleden fakat ötesindeki hedef ve gayeleri tespit edemeyen hatalı bir okuma tarzı tutulmuş olmaktadır.

Biz de bu çalışmada Kur'ân'da üzerine önemle durulan, *"Hz. Peygamber'in inananların nezdinde Hakk'ı gösteren bir şahit olması, inanan ümmetinin de insanlar nezdinde Hakk'ı gösteren şahitler olması"* özelliklerinin sadece olanı haber vermek için ifade edilmeyip bunun ötesinde ilahî hitaba inanan muhataplarının yerine getirmesi gereken bir sorumluluk olduğu sonucuna varmış bulunuyoruz.

6. İlgili ayetlerde, inananların insanlar üzerinde şahit olmalarının bir vazife olarak ifade edildiğini müşâhede ettik. Bu şahitliğin gerçek manasıyla gerçekleştirilebilmesi için *"orta ümmet*

*olma, kible birliğini sağlama, rüku-secde etme ve ibadetlerini yerine getirme, toplumun kurtuluşu için hayırlı faaliyetler yapma, Allah yolunda hakkıyla mücâhede etme gibi dinamiklerin yerine getirilmesi*" gerektiği sonucuna ulaştık. İlgili ayetlerin tefsiri bağlamında hadislerde zikredilen 'ümmetin âhirette diğer ümmetlere şahitlik şerefli makamına da' ancak bu dinamiklerin dünya hayatında bir vazife ve sorumluluk bilinciyle tastamam gerçekleştirilmesi yoluyla ulaşılabileceğini, ayetlerle ilgili yaptığımız bu geniş tahlil neticesinde ortaya koymuş bulunuyoruz.

Netice olarak, "Orta Ümmet" ve "Hz. Peygamber ve inananların şahitliği" özelliklerinin Kur'ân'daki anahtar kavramlardan birisi olarak bütün derinlikleriyle, hem fert hem de toplumsal boyutlarıyla hayata geçirilmesi gerektiği sonucuna ulaşılmıştır.

## KAYNAKLAR

Ahmed bin Hanbel, *Müsned, tahk. Şuayb Arnavut, Adil Mürşid, Müessesetü'r-Risale, 2001.*

Ali bin Muhammed el-Cürcânî (v.816h), *Kitâbu't-Ta'rifât, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1983.*

Âlûsî, Mahmud Şihâbuddin, *Ruhu'l-Meânî fî Tefsîri Ayâti'l-Kur'âni ve's-Seb'il-Mesânî, tahk. Ali Abdulbârî Atiyye, Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1415h.*

Bilmen, Ömer Nasûhî, *Hukûk-ı İslamiye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu, Bilmen Yayınevi, İstanbul, 1991.*

Buhârî, Muhammed bin İsmâil, *el-Câmiu's-Sahîh, Tahk. Muhammed Züheyr Nasır, Dâru Tavku'n-Necât, I-VIII, İstanbul, 1422 h.*

Ebû İshâk es-Sa'lebî, *el-Keşfu ve'l-Beyân an Tefsîri'l-Kur'ân*, Tahk. Ebu Muhammed bin Âşûr, Beyrut, 2002.

Ebu'l-Fidâ İsmâil İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Daru Taybe, 1999.

Ebu's-Suûd (v.982h.), *İrşâdu'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*, Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, trhz.

Fahrudin Râzî (v.606h.), *Mefâtîhu'l-Gayb*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1420h.

Görgün, Tahsin, *İlâhî Sözü'n Gücü*, Gelenek Yay., İstanbul, 2003.

Hakim en-Neysâbûrî (v.405h.), *El-Müstedrek ala's-Sahîhayn*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1994

İbn Hibbân (v.354h.), *el-İhsân fi Takrîbi Sahîhi ibn Hibban*, tahk. Şuayb Arnavut, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1988.

İbn Mâce, Muhammed bin Yezîd el-Kazvîni (v.275h.), *Sünen*, tahk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî, Dâru'l-Fikr, Beyrut, trz., I-II.

Karafî, Ahmed bin İdrîs, *Envâru'l-Burûk fi Envâi'l-Furûk*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998.

Karamanlı, Ali, *Tarihsellik ve Evrensellik Bağlamında Kur'ân Hitabının Tabiatı*, Basılmış Doktora Tezi, Işık Akademi Yay., İstanbul, 2013.

Kâsânî, Alâuddîn Ebûbekr, *Bedâiu's-Sanâi fi Tertîbi's-Şerâi'*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.

Kazvîni, Ahmed bin Fâris (v.395h.), *Mucemu Mekâyîsi'l-Luğa*, Tahk. Abduselâm Hârûn, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1979

Kurtubî, Muhammed bin Ahmed, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*, tahk. Ahmed el-Berdûnî, Daru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kahire, 1964.

Mecduddîn ibnu'l-Esîr(v.606h), *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîsi ve'l-Eser*, Tahk. Tahir Ahmed, Mektebetu'l-İlmiyye, Beyrut, 1979.

Meydânî, Abdurrahman Hasen, *Kavaidu't-Tedebbûri'l-Emsel li Kitâbillâhi Azze ve Celle*, 4.b., Dâru'l-Kalem, Dimaşk, 2009.

Muhammed Cemâluddîn Ebu'l-Fazl bin Manzûr el-Ensârî (v.711h), *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut, 1414h.

Rûmî, Kasım bin Abdillah el-Konevî (v.978h), *Enîsu'l-Fukaha fî Tarifatî'l-Elfâzi'l-Mütedâvele beyne'l-Fukahâ*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.

Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, Daruş-Şuruk, Kahire, 1412h.

Taberî, Muhammed bin Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Tahk. Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut, 2000.

Tehânevî, Muhammed bin Ali (v.1158h), *Keşşâfu Istilâhâti'l-Funûni ve'l-Ulûm*, Mektebetu Lubnân, Beyrût, 1996.

Tirmizî, Muhammed bin İsâ, *Sünen*, tahk., Ahmed Muhammed Şakir, Muhammed Abdalbaki, Mektebetu Muhammed el-Bâbî, Kahire, 1975.

Vahidî, Ali, *Esbâbu'n-Nüzul*, Tahk.Kemal Besyûnî, Beyrut, 1411 h.

Zebîdî, Muhammed bin Muhammed Murtezâ (v.1205h.), *Tâcu'l-Arûs*, Daru'l-Hidâye, 1984.

Zeynuddîn er-Râzî (v.666h), *Muhtâru's-Sihâh*, Tahk. Yusuf Muhammed, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 1999.

## SAHABE-İ KİRÂM'IN PEYGAMBERİMİZE METHİYELERİ

Nairouza MAHMOUD / İsmail BOZKUŞ\*  
Mustafa ÖNCÜ\*\*

### Özet

Hz. Peygamber'in arkadaşları Hz. Muhammed (s.a.v) henüz hayatta iken ona özlemlerini ve hayranlıklarını göstermişler ve onun hakkında övgüler terennüm etmişlerdir. O dönemden günümüze kadar başta sahabenin ve diğer insanların Hz. Muhammed (s.a.v)'e dile getirdikleri bu övgülere literatürümüzde "Methiye" denilmektedir. Bu makalede ilk önce methiyeler ve içerik olarak methiyeye benzeyen diğer edebi türler ele alındı. Daha sonra Hz. Muhammed (s.a.v)'in arkadaşları tarafından kendisi için söylenen övgü dolu sözleri tespit edildi. Bu sahabeler arasında hem erkek hem de kadın sahabelerin mevcut olduğu görüldü. Makalenin sınırlarını aşacağı için bu methiyelerden kısa kısa örneklerle yetinildi.

**Anahtar Kelimeler:** Arapça, Methiye, Hz. Muhammed, Sahabe.

\*\*\*

---

\* Yüksek Lisans Öğrencileri, Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı. (cnmcmnm-123@hotmail.com).

\*\* Yrd. Doç. Dr. Öğretim Üyesi, Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı. ([mustafaoncu63@hotmail.com](mailto:mustafaoncu63@hotmail.com)).

## **Praises of Sahaba for our Prophet**

### **Abstract**

The friends' of the Prophet Muhammad (pbuh) showed him their aspirations and their admiration while He is still alive and praised Him. Those compliments, people have used for Prophet Muhammad (pbuh) from that time until today, are called "Madhia/Praise" in our literature. In this article, Praise and other genres similar to the praise in terms of content have firstly been studied. Then the words of praise for Him told by friends have been detected. These Sahabas are both men and women. We have contended with short examples of these compliments in case it can be beyond the limits of a short article.

**Key Words:** Arabic, Praise, The Prophet Muhammad, The Friend's him/The Sahaba.

### **Giriş**

Allah (c.c) insanoğlunu madde ve manadan yaratmıştır. Allah insanın ham maddesini oluşturduktan sonra ona kendi ruhundan üflemiş, ona hayat vermiştir. Dolayısıyla eğer ruh/mana olmasa insanoğlu yaratılmışların en şerefli olma istidadını kaybedecektir. İnsanoğlunun mana boyutu istikametinde hareket etmesi Allah (c.c.)'a olan özleminin, onun ruhuna olan muhabbetinin bir yansımasıdır.

Tek olarak yaratılan Âdemden ve ondan sonra yaratılan eşinden nesiller doğmuştur. Daha sonraki zaman diliminde insan toplumsal bir varlık olarak başkalarıyla beraber yaşamaya başlamıştır. Bu ikili ilişkiler beğenme, sevgi, takdir, yakınlaşma, övme vb. güzel duyguların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Her toplumda olduğu gibi Arap toplumunda da aynı durum söz konusu olmuştur. Bu gibi duygular cahiliye döneminde İslamiyetin gelişinden yaklaşık bir buçuk asır önce Araplarca dile dökülmüştür. İleride kemal noktasına ulaşacak methiyelerin temelleri

bu dönemlerde atılmıştır. Methiyeleri özellikle muallaka şairlerinin şiirlerinde bunu görmek mümkündür.

Methiyede övülen kişinin en güzel vasıflarla yüceltilmesi ve tüm kötülüklerden uzak tutulması hedeflenmektedir. Öyle ki bazen gerçek ile hayal, akıl ve duygular birbirine karışmaktadır.

Cahiliye döneminde methiyede toplumsal yapı önem arz etmektedir. Nitekim methedilen kişilere bakıldığında bunların kabilenin ileri gelenleri, Gassani ve Kinde kralları gibi şahsiyetler ile şairin maşuku olduğu görülecektir. Bu dönemde methiye doğal Arap çevresinden beslenmektedir. Şairin cömertlik, yiğitlik, iffet vb. memduhu hakkında söyledikleri toplum tarafından takdir edilen erdemlerdir.

Methiye konusunda cahiliye döneminde iki ana tutumun olduğu görülmektedir. Bunlardan ilki Zuheyr b. Ebû Sulma'nın temsil ettiği akımdır. Burada şair, 'Abes ve Zubyân kabileleri arasında yaklaşık kırk yıl süren savaşta barışçıl bir rol alan Harem b. Sinân, Hâris b. Avf'ı övmektedir. Bu şahsiyetler hakkında anlam ve hissiyat bakımından derin olan methiyeler söylemektedir.<sup>1</sup> İkinci akım ise cahiliye asrının sonlarına doğru ortaya çıkan ve methiyenin dünyevî bazı nimetlere ulaşmak için araç olarak kullanıldığı dönemdir. Burada şair, mal mülk kazanma, krallar ve kabile reislerinden bağışlara nail olma, bunların sarayları ve yakın çevrelerinde müreffeh bir yaşam sürme vb. hususları hedefleyerek bu kişileri övmektedir. Bu akımın en güzel temsilcisi ise en-Nâbiğa ez-Zubyânî'dir. Şair, şiirinde kral Numan b. Munziri övmüş, onu güneşe, diğer kralları da yıldızlara benzetmiştir. Yine aynı şair Numan b. Munzirin düşmanı

<sup>1</sup> Zuheyr b. Ebu Sulma, **Divân**, şrh., Ali Hasan Faûr, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1988, s.105-106.

olan Gassân kralı Amr b. Harisi övmüştür.<sup>2</sup> Bu akımın en bariz diğer şahsiyeti ise büyük şair el-A'şâ kabul edilmektedir.<sup>3</sup>

Cahiliye döneminde medih birçok şair tarafından önemsenmiş ancak belli bir kasidede müstakil bir konu olarak ele alınmamıştır. Daha çok klasik kasidenin belli bir parçasını teşkil etmiştir. Bu dönemde medih, şairin kasidenin girişinde yıkıntılardan ve göçten bahsettikten sonra, kasidenin cüzi bir kısmında yer almaktadır.

İslamiyetin gelişinden sonra methiyeler devam etmiş, ancak konu ve hedef cahiliye dönemininkinden tamamıyla farklı olmuştur. Allah ve onun elçisinin sevgisi şiirde başat konu olmuştur. Zira İslam inancında ilahî muhabbet sevginin temelidir. Birinci derecede sevgi insanın Allah (c.c)'a olan sevgisidir. Bundan sonra Hz. Muhammed (s.a.v)'e olan sevgi tüm sevgilerin üstünde yer alır. Nitekim bu konuda Hz. Muhammed (s.a.v)'in "Allaha yemin olsun ki ben sizden birinize nefsenden, ana-babasından ve çoluk çocuğundan daha fazla sevimli olmazsam o kişi hakiki anlamda iman etmiş olmaz" buyurmuş ve gerçek sevginin Allah (c.c) ve onun resulünün sevgisi olduğunu bize bildirmiştir.<sup>4</sup> İslamî dönemde methiye, belli bir dünyevî menfaati elde etmek yerine ilahi ve manevi bir boyut kazanmıştır.

Kişinin sevdiğine sevgisini yansıtacak sözler söylemesi, onları şiirsel bir dille ifade etmesi son derece doğaldır. Sahabe bu sevgilerini en güzel şekilde yansıtmışlardır. Bu gelenek devam etmiştir. Nitekim bu konuda Hz. Muhammed (s.a.v)'in doğumundan hatta daha o hayata gözlerini açmadan günümüze kadar birçok edebî tür meydana gelmiştir. Birçok insan ona özlemlerini, sevgilerini ve hayranlıklarını söz ile dile getirmiş ve yazıya dökmüşlerdir.

<sup>2</sup> en- Nâbiğa ez- Zubyânî, **Divân**, şrh., Abbas Aduş'-şems, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1996, s.28-30.

<sup>3</sup> Meymûn b.Kays el- A'şâ, **Divân**, şrh., Muhammed Hüseyin, Mektebetu'l-âdâb, Kahire, ty., s.89-91.

<sup>4</sup> Muhammed b. İsmail el-Buhârî, **Sahîhu'l-Buhârî**, Dâru tavki'n-necât, Birinci baskı, 1422, yy., I,12. Buhârî burada "Hz. Peygamberin sevgisi imandandır" şeklinde bir bâb açmıştır.

İslam öncesi dönemde ve İslamî dönemde Araplardan bahsedildiği zaman ilk akla gelenin şiir olduğu bilinmektedir. Bunun farkında olan Araplar bu silahı iyi kullanmışlardır. Özellikle İslamî dönemde Hz. Muhammed (s.a.v)'e ve İslama yapılan saldırılarda hep şiir kullanılmıştır. Allah'ın resulünü hicvetmede sık sık şiire başvurulmuştur. Hz. Muhammed (s.a.v) Müslümanlardan bunlara mukabelede bulunmalarını istemiştir. Özellikle de Abdullah b. Revâha, K'ab b. Zuheyr ve Hassân b. Sâbit (r.a) Hz. Muhammedi müşriklere karşı savunmuşlardır. Hatta bu konuda Hz. Muhammedin (s.a.v) Hassân b. Sâbit (r.a) için "Allah'ım ona mukaddes ruh ile yardım et" şeklinde dua ettikleri, bunun üzerine Cebrail tarafından ona yardım edildiğine dair rivayetler bulunmaktadır.<sup>5</sup>

Hz. Muhammed (s.a.v)'i metheden birçok kişi vardır. Bu kişilere yaptıkları methiyelerin birçok faydası vardır. Nitekim K'ab b. Zuheyr (r.a) Hz. Muhammed (s.a.v)'e onun huzurunda meşhur "Banet Suad" kasidesini okuyunca Allah (c.c) resulü hem onu başışlamış – ki o, kardeşi Buceyr Müslüman olduktan sonra Hz. Muhammed (s.a.v)'i hicveden şiirler söylemiştir. Onun için de Hz. Muhammed (s.a.v) onun ölüm fetvasını vermişti- hem de ona cübbesini giydirmiştir. Ondan sonra Arap edebiyatında Methiye denilince K'ab b. Zuheyr (r.a)'in "Banet Suad" methiyesi akla gelmiştir.

Allah (c.c) Kur'ân-ı-Kerîm'de Hz. Muhammed (s.a.v)'i bizzat övmüştür. Örneğin bir ayette **وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خَلْقٍ عَظِيمٍ** "Ey (habibim) şüphesiz sen yüce bir ahlak üzerinesin" buyrulmuştur.<sup>6</sup> Dolayısıyla methiyenin kaynağı bir bakıma Allah (c.c)'dir, denebilir.

Arap edebiyatında şiirin önemli bir yer tuttuğu bilinmektedir. Araplarla ilgili elimizdeki bilgilere bakıldığında onların tarih sahnesinde şiirle yerlerini aldıkları görülecektir. Söylenen bu şiirler

<sup>5</sup>Muslim b. Haccâc en-Nisâburî, **Sahîhu Muslim**, Dâru ihyâi't-turâsi'l-'Arabî, Beyrut, ty., IV, 1935; Ebû Dâvûd es-Sicistânî, **Sunenu Ebi Dâvûd**, el-Mektebetu'l-'asriyye, thk., Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Beyrut, ty., IV, 304.

<sup>6</sup>el-Kalem, 68/4.

yoluyla birçok duygu ve düşünce ifadesini bulmuştur. Bu şiirde aşk, övgü, kadın, ağıt, yergi, uzlet, çöl hayatı vb. konular işlenmiştir. Özellikle bu yolla sevgilin güzelliği ve sevginin vasıfları dile getirilmiştir. Hz. Peygamber (s.a.v)'in peygamber olarak gönderilmesi ve onun İslam'ı tebliğ etmesi sonucunda etrafında birçok insan toplanmıştır. Bunlar zamanla onun üstün ahlakından çok etkilenmiş ve ona karşı derin bir saygı ve sevgi beslemiştir. Ona karşı duyulan aşk ve sevgi İslam kültür ve medeniyetinde methiyelerin doğmasına vesile olmuştur.

## 1. Methiye Dışında Bazı Edebî Türler

Arap edebiyatında cahiliye döneminden günümüze kadar methiye ile beraber gelişen ve devam eden bazı edebî türler daha vardır. Bunlar mersiye, hiciv, fahriyye vb. edebî türlerdir. Özellikle İslam dinin gelişinden sonra Arap edebiyatında yeni konular ortaya çıkmıştır. Bu konular edebiyatta yeni türlerin doğmasına zemin hazırlamıştır. Bu çerçevede Hz. Muhammed (s.a.v)'in şahsiyeti ve ahlaki olgunluğu etrafında bazı edebî türler ortaya çıkmıştır. Burada insanlar onu övmek ve bazı özelliklerine dikkat çekmek amacıyla bazı sözler terennüm etmişlerdir. Bunların arasında ona atfen söylenen methiyelerin yanı sıra bediyyât, mevlid vb. edebî türler sayılabilir.

### 1.1 Bediyyât

Bu kelime sözlük bakımından “güzel, eşsiz ve benzersiz” gibi anlamlara gelmektedir.<sup>7</sup> Terim olarak bediyyât, Hz. Muhammed (s.a.v)'i methetmek için yazılan ve içerisinde en az bir bedî' sanatı bulunan, genelde son harfi mîm olup, belli bir beyit sayısını ihtiva eden kasidelerdir.<sup>8</sup> Bediyyatların temel konusu da Hz. Muhammed

<sup>7</sup> İbn Manzûr, Muhammed b. Mukerrem, **Lisânu'l-'Arab**, nşr. Emin Muhammed Abdulvahhap- Muhammed Sâdık el-Ubeydî, Beyrut 1416/1996.I,342; ez- Zebidî, Muhibbuddîn b.Fayz, **Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmus**, nşr. Ali Şiiri, Beyrut 1414/1994.II,21.

<sup>8</sup> Kılıç, Hulusi, **Bediyyat**, DİA, V, İstanbul, ty.,s. 323-324; Çağmar, Edip, **Edebi Açıdan Arapça Mevlidler**, Ankara 2004, s. 34; Ebû Zeyd, Ali, **el-Bediyyât fi'l-edebi'l-Arabî**, Beyrut 1983, s. 46.

(s.a.v)'e dair övgülerdir. Ancak burada Hz. Muhammed (s.a.v) övülürken tanımdan da anlaşıldığı gibi en az bir bedî' sanatı kullanılmaktadır.<sup>9</sup>

## 1.2 Mersiye

Edebiyatta "ölenin iyiliklerini anıp ağlamak, onun hakkında ağtlar yakmak" gibi anlamlara gelir. Arap edebiyatında mersiye'nin, cahiliye döneminde cenazelerde kadınların söyledikleri seçili ve ahenkli sözlerle başladığı kabul edilir. Bunların daha sonra manzum kalıplara dökülmesiyle bugün bilinen mersiyeler ortaya çıkmıştır. Tabii İslam'ın gelişi ile bu tür davranışlar yasaklanmıştır.<sup>10</sup>

Mersiyede üç temel bölümün olduğu kabul edilir. Bunlar ağlama, ölmüş kişinin faziletlerinin anlatıldığı övgü ve acılara göğüs germenin anlatıldığı sabır bölümleridir. Biraz önce ifade edildiği gibi mersiye'nin en iyi örneklerinin kadınlar tarafından verildiği kabul edilir. Bu bağlamda kadın şairlerin en büyüğü sayılan Hansâ mersiye'nin en güzel örneklerini vermiştir, denebilir.<sup>11</sup>

Sahabe-i kiramdan bazıları Hz. Muhammed (s.a.v) vefat ettiği zaman ona mersiyeler söylemişlerdir. Tabii bediiyatlarda olduğu gibi mersiyelerin de söylenmesinin temelinde Hz. Muhammed (s.a.v)'in sevgisi ona duyulan aşk ve özlem yatmaktadır.

## 1.3. Mevlit

Hz. Muhammed (s.a.v)'in doğumu üzerine söylenen şiirlere mevlit denir. Daha Hz. Muhammed (s.a.v) yeni doğmuşken dedesi Abdulmuttalib'in ona övgü dolu şiirler söylediği, daha sonra sütannesi ve sütkardeşinin de aynı şekilde ona övgüler dolu sözler söyledikleri vakidir. Bu vb. örnekler günümüze kadar süregelen

<sup>9</sup>Eren, Cüneyt, **Peygamberimize Adanmış Manzumeler-Bediiyyat**, İzmir 2005, s. 23.

<sup>10</sup> Buhârî, "**Cenâiz**", 35, 38-39.

<sup>11</sup> Toprak, M. Faruk, **Mersiye**, DİA, XXIX, İstanbul s. 215-217; Çağmar, Edip, **Edebi Açıldan Arapça Mevlidler**, Ankara 2004.

mevlit geleneğinin temelini oluşturmaktadır. Mevlitler de yukarıdaki diğer edebi ürünler gibi Hz. Muhammed (s.a.v)'i övmek maksadıyla söylenen ve yazılan şiirler ve yazılardır. Başka bir ifadeyle mevlitlerin asıl konusu da övgüdür. Dolayısıyla mevlitler bir açıdan methiyelerin içerisinde mütalaa edilebilir, kanaatindeyiz.<sup>12</sup>

#### 1.4. İ'tizâriyyât

Son olarak methiyeler gibi Hz. Muhammed (s.a.v) için söylenen bir edebi türün daha olduğu söylenebilir. Arap edebiyatında buna i'tizâriyyât denir. İ'tizâriyyât, "bir kişinin eksikliğinin farkında olması ve bunun sonucu olarak da söz konusu hatadan uzak olduğunu dile getirmesidir."<sup>13</sup> Bu açıdan değerlendirildiğinde meşhur "Banet Suad" kasidesi i'tizâriyyât türünün en güzel örneğidir, denebilir. Zira bu kaside de K'ab b. Zuheyr (r.a) hem Hz. Muhammed (s.a.v)'i methetmiş hem de bu vesile ile ölümden kurtulmuştur.

İ'tizâriyyât, mevlitler, bediyyât ve mersiyelerin methiye ile karşılaştırılmasına gelince, bunların her birinin kendine has özellikleri vardır. Ancak bunların hepsi belli bir oranda içlerinde methiyeleri de barındırır. Bir başka deyişle bu türler ile methiyeler arasında bir umum-husus ilişkisi vardır. Şöyle ki bu türlerin hepsi bir açıdan methiyedir. Çünkü bunların söylenmesinin temelinde Hz. Muhammed (s.a.v)'i methetmek yatmaktadır. Ancak methiyeler bunların hiçbirisi olmaya bilir. Zira herhangi bir methiye Hz. Muhammed (s.a.v)'in doğumu veya vefatı münasebetiyle söylenmemiş olabileceği gibi herhangi bir bedî' sanatını veya Hz. Muhammed (s.a.v)'den özür talep etmek amacıyla da söylenmemiş olabilir. Ancak dar anlamda bunların hiçbirisi methiye ile aynı anlama gelmemektedir.

<sup>12</sup> Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Okiç, M. Tayyib, "Çeşitli Dillerde Mevlidler ve Süleyman Çelebi Mevlidinin Tercemeleri", Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi, Sy. 1 (Aralık 1975), s. 21; Bakırcı, Selami, **Mevlid Doğuşu ve Gelişmesi**, İstanbul 2003; Çağmar, a.g.e., Ankara 2004.

<sup>13</sup> Geniş bilgi için bkz. Çağmar, a.g.e., Ankara 2004.

## 2. Methiye

Sözlükte “övgü, övme, birinin meziyetlerini dile getirmek ve onun güzelliklerini anlatmak” anlamlarına gelen bir kelimedir.<sup>14</sup> Methiye مدح kelimesinin sonuna nisbet eki getirilerek elde edilmiştir. Terim olarak ise “övgü şiiri” anlamında kullanılan bir edebiyat terimidir. İslamî edebiyatta “kişi, topluluk, çeşitli mekânların övülmesi amacıyla yazılmış şiirlere” methiye denilmiştir.<sup>15</sup> Methiyeler daha çok kaside şeklinde yazıldığı için önceleri “kasîde-i medhiyye” ismi kullanılmış, daha sonra sadece methiye şekli yaygınlık kazanmış olduğu dile getirilmektedir.<sup>16</sup>

Methiyenin biri geniş biri dar iki anlamı olduğu söylenebilir. Zira methiye denildiğinde biraz önce tanımı verilen bir edebî türün kastedilmesi mümkündür. Bu onun dar anlamıdır. Bunun yanı sıra mevlid, bediiyyât, i'tizâriyyât vb. edebî türler geniş anlamda methiye kategorisi içerisinde değerlendirilebilir. Zira bunların hepsinde Hz. Muhammed (s.a.v)'den övgü ile bahsedilmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'de Allah (c.c) değişik vesilelerle peygamberlerini övmüştür. Sadece peygamberleri değil aynı zamanda cenneti, cennet ehlini ve müminlerin güzel hasletlerini de övmüştür.<sup>17</sup> Arap şiirinde de övgü önemli bir konudur. Eski Arap şiirinin mevzuları kapsamında, hiciv, mersiye, i'tizar ve teşebbub gibi konular sayılmaktadır. Bunların başında medih gelmektedir. Zira Arapça kasidelerin ana bölümünü medih kısmı oluşturur. Geri kalan bölümler onun mukaddimesi ve sonucu hükmündedir.<sup>18</sup>

Her edebî türün kendine özgü özellikleri vardır. Bu özellikler o edebî türün ayırt edici temel özelliklerini oluşturur. Methiyenin en önemli ayırt edici özelliği Hz. Peygamber (s.a.v) hakkında söylenmiş

<sup>14</sup> İbn. Manzur, *Lisanu'l-Arab*, XIII, 49.

<sup>15</sup> Durmuş, İsmail, *Methiye*, DİA, XXIX, İstanbul, s. 408-408.

<sup>16</sup> Durmuş, İsmail, *Methiye*, DİA, XXIX, s. 408-408.

<sup>17</sup> *Meryem*, 19/12-15.

<sup>18</sup> Çetin, Nihat, *Eski Arap Şiiri*, İstanbul, ty. 86-87; Durmuş, a.g.m., DİA, XXIX, s. 408-408.

olmalarıdır. Yine bu edebî türün ilham kaynağı dindir. Bir başka deyişle İslamî bir bakış açısıyla ele alınmıştır. Ayrıca methiye tasavvuftaki Hakikat-i Muhammediye olgusuyla ilgilidir. Zira Hz. Muhammed (s.a.v) hem ahlak hem de yaratılış bakımından insanlığın efendisidir. Yine methiyeler ince duygular, derin düşünceler ve Hz. Muhammed (s.a.v)'in sevgisini esas almıştır.<sup>19</sup>

Hz. Peygamber ile ilgili methiyelere gelince onun hakkında methiyelerin söylendiği sabittir. Bu methiyelerin hem kişiler tarafından hem de toplum tarafından söylenenleri vardır. Nitekim bu konuda "Habeşliler Hz. Muhammed (s.a.v)'in önünde raks ediyorlar ve sözler söylüyorlardı Hz. Muhammed (s.a.v) bunlar ne diyor? diye sorunca, kendisine Hz. Muhammed (s.a.v) salih bir kuldur diyorlar, denildi". Bilindiği gibi hadis ilminde buna takrîr sünnet denir. Yine Hz. Muhammed (s.a.v) Medine'de dolaşırken tef çalarak ona methiyeler söyleyen câriyelerin varlığını da hadis kaynaklarından öğreniyoruz. Bunun yanı sıra K'ab b. Zuheyr (r.a) Hz. Muhammed (s.a.v)'in huzurunda kendisine meşhur "Banet Suad" kasidesini okuması da bu konuda kayda değerdir.<sup>20</sup>

Hz. Peygamber (s.a.v) hakkında söylenen methiyeleri genel olarak iki kısma ayırmak mümkündür. Bunlardan birinci kısım Hz. Muhammed (s.a.v)'i birkaç beyitle öven, ilk örnekleri daha ilk asırlarda verilen methiyelerdir. İkinci kısım methiyeler ise özellikle tasavvufun şekillenmeye başladığı hicrî ikinci asrın ortalarında meydana çıkanlardır.<sup>21</sup> Birinci kısma örnek olarak daha İslamiyet gelmeden yaklaşık yedi asır önce Es'ad Ebu Kerib el-Himyerî'nin Hz. Peygamber (s.a.v.)'i övmek amacıyla söylediği methiye verilebilir.<sup>22</sup>

<sup>19</sup>Uğur, Mücteba Hz. **Peygamber'e İlk Medhiyeler**, Diyanet İlmi Dergi [Diyanet İşleri Reisliği Yıllığı] Peygamberimiz Hz Muhammed (SAV) özel sayısı, 2000, 2003, s. 530.

<sup>20</sup>en-Nebhânî, Yusuf b. İsmail, el-**Mecmû'atu'n-Nebhâniyye fi'l-medâihî'n-Nebeviyye**, Beyrut 1417/ 1996, 1,30.

<sup>21</sup>Uğur, **a.g.m.**, s. 530.

<sup>22</sup>Çağmar, **a.g.e**, 36.

Bunun dışında bu dönemde methiye dendiğinde -makalenin de aslını oluşturan- sahabenin Hz. Peygamber (s.a.v)'i övmek maksadıyla söylediği sözler anlaşılmaktadır. Bunların başında da Hz. Peygamber (s.a.v)'in şairleri olarak meşhur olan Hassân b. Sâbit, Ka'b b. Zuheyr ve Abdullah b. Revaha (r.a) gelmektedir. Aslında bu edebî türün asıl kurucusu Hassân b. Sâbit (r.a)'dır, denebilir. Zira Hassân b. Sâbit (r.a) "şairu'n-nebi" ünvanı ile meşhur olmuştur. Onların bu methiyelerinde hem cahiliye hem de İslamî dönem şiirlerin özelliklerini görmek mümkündür. Bu sahabeler yeni Müslüman oldukları için cahiliye şiirinin özelliklerini şiirlerinde sergilemişlerdir.<sup>23</sup>

İkinci kısım methiyelerde ise konu Hz. Muhammed(s.a.v)'in makamına ve gezip dolaştığı yerlere duyulan hasret ile ilgilidir. Burada Hz. Peygamber (s.a.v)'in üstün nitelikleri işlenmiştir. Bu ikinci kısım daha çok tasavvuf erbabı tarafından işlenmiş hatta methiye türünün bir edebî tür olarak ortaya çıkmasına bu tasavvuf ehlinin sebep olduğu kabul edilir. Kanaatimizce bu bakış açısının yaygınlaşmasının temelinde İmam Busirî'nin yazdığı methiye yatmaktadır. Zira Busirî bir mutasavvıf idi. Genel olarak bu böyle olsa da Hz. Peygamber(s.a.v)'i övmek, onun hakkında methiyeler söylemek herhangi bir mezhebe ve gruba nispet edilmemelidir. Bu övgü zamanla Mevlid türü edebî yapıtlarda daha belirgin bir şekilde kendisini göstermiştir.

Methiyelerin tarihi geçmişi Hz. Peygamber (s.a.v) yaşadığı döneme hatta o dünyaya gelmeden öncesine kadar götürülür. O günden bu güne onun binlerce aşığı sevgilerini dile getirmiştir. Ancak Sufî İbn Farız ve hicrî yedinci asırda İmam Busirî ile methiye yaygınlaşmış ve doruk noktaya ulaşmıştır. Başta Emeviler dönemi olmak üzere Abbasiler, Mümlüklular, Hamdaniler ve diğer İslam devletlerinin neredeyse hepsinde methiyeler yazılmıştır. Bunların büyük bir kısmı devlet büyüklerini övmek için söylenmiştir. Bu dönemlerde methiyeler şairlerine verilen bol ve değerli hediyelerin

<sup>23</sup>Bakırcı, **Mevlid Doğuşu**, İstanbul 2003, s.124.

etkisiyle daha da gelişmiştir. Tarih boyunca Buhturî, Mervân b. Ebû Hafsa, Seyyid el-Himyerî, Eşca' es-Sulemî, Ebû Temmâm, Mütenebbî, İbnu'l-Hayyât et-Tağlebî ve Bahâeddin İbnu's-Sââtî gibi şairler devlet büyüklerine methiyeler dizmişler ve yöneticiler tarafından kendilerine bol miktarda maddi destek sağlanmışlardır."<sup>24</sup>

Yukarıda ifade edildiği gibi tarih boyunca birçok kişi Allah resulü (s.a.v) için şiirler söylemiştir. Bu konuda Hz. Peygamber hakkında söylenen methiyeleri *el-Medâihu'n-nebeviyye* gibi isimler altında toplayan ve inceleyen eserler telif edilmiştir. Bu tür kitaplar arasında Zekî Mübârek'in *el-Medâ'ihu'n-nebe-viyye fi'l-edebi'l-Arabî*, Yûsuf en-Nebhânî'nin *el-Mecmûatu'n-Nebhâniyye fil-medaihi'n-nebeviyye* ve Sâbikâtü'l-ciyâd fi medhi Seyyidi'l-'ibâd Selâhaddin es-Sibâî'nin *Gurretü'l-medâ'ihî'n-nebeviyye* ve M. Salim Muhammed'in *el-Medâihu'n-nebeviyye* adlı eserleri sayılabilir. Mahmûd Sâmî el-Bârûdî ile Ahmed Şevki'nin de bu alandaki kasideleri meşhurdur.

### 2.1. Sahabe-i Kirâm'ın Hz. Peygamber (s.a.v)'e Methiyeleri

Sahabe-i kiram efendilerimizin Hz. Peygamber hakkında söyledikleri methiyelere geçmeden önce sahabe tanımını yapmakta fayda mülâhaza ediyoruz. Lügat itibariyle sahabe, arkadaş manasına gelen "sahabî" kelimesinin çoğuludur. İstilahta ise "Hz. Peygamberle arkadaşlık yapan, onunla görüşen ve en önemlisi ona iman eden kişilere" sahabe denmiştir. Hz. Peygamber'e iman eden ilk kişi olarak ilk sahabî, Resulullah'ın mübarek eşi Hz. Hatice'dir. Son sahabî ise, genellikle kabul edildiğine göre (ö.100/719 ) senesinde vefat eden Ebû't-Tufeyl Âmir b. Vâsile el-Leysî el-Kinânî'dir. Bu tarihten sonra yaşayan bir sahabînin varlığı bilinmemekle beraber İslâm âlimleri, Hz. Peygamber'in hayatının sonlarında söylediği: "Yüz sene sonra bugün yaşayanlardan hiç kimse hayatta kalmayacaktır."<sup>25</sup> hadîsine dayanarak ashabın bulunabileceği son zaman sınırı olarak 110/729 senesini belirlemişlerdir.

<sup>24</sup> Durmuş, İsmail, **Methiye**, DİA, XXIX, 408–408.

<sup>25</sup> İbn Hacer el-'Askalânî, **el-İsâbe fi temyîzi's-sahabe**, Mısır 1328, I, 8.

Sahabenin mutlaka Hz. Peygamber (s.a.v)'i bir an da olsa görmüş veya sohbetinde bulunmuş olması gerekir. Yukarıdaki sahabe tanımına dayanarak Cahiliye devrinin şöhreti yaygın önde gelen şairlerinden el-A'şâ'nın Hz. Peygamber'i methetmek üzere söylemiş olduğu şiirler konumuzun dışındadır. Zira el-A'şâ Hz. Peygamber (s.a.v)'i görmediği için sahabe değildir.

Aynı şekilde Hz. Peygamber (s.a.v)'in amcası ve Hz. [Ali](#) 'nin babası olan Ebû Tâlip de sevgili Peygamberimiz(s.a.v)'i methedenler arasında ilk akla gelen isimdir. Ebû Talib, Mekke Devri başındaki muhasara olayı üzerine yüz on beyitlik bir kaside söylemiştir. Bu kasidesiyle yeğenini himaye etmiş bazı beyitlerinde onu methederek soyluluğunu dile getirmiştir. Ancak Ebû Tâlip Hz. Peygamber (s.a.v)'e iman etmemiştir. Dolayısıyla o da sahabe değildir. Bu nedenle onun methiyeleri ele alınmamıştır. Aynı şekilde dedesi Abdulmuttalip Hz. Peygamber (s.a.v)'in doğumu esnasında onu methetmek amacıyla beyitler söylemiştir. Onun bu şiirleri aynı zamanda Mevlidlerin temelini teşkil ettiği söylenmektedir. Ancak onun şiirlerini de buraya almayacağız. Çünkü Abdulmuttalip de sahabe tanımına girmemektedir.

### 2.1.1. Erkek Sahabeler

#### Abdullah b. Revâhâ

Abdullah bin Revâhâ (r.a) (ö.8/630) Akabe günü Müslüman olmuş ve Hz. Peygambere biat etmiştir. Şâiru Rasûlillah ünvanıyla meşhurdur. Sahâbenin büyüklerinden olan Abdullah Medine'de doğdu. Hazrec kabilesine mensup olup ne zaman doğduğu kesin olarak bilinmemektedir. Onun Şâiru Rasûlillah ünvanının yanı sıra aynı zamanda Hz. Peygamber (s.a.v)'in kâtipleri arasında yer almıştır. İslam'ın Bedir, Uhud, Hendek ve Hayber gibi neredeyse bütün savaşlara katılmıştır.

Abdullah b. Revâha Hz. Muhammede (s.a.v)'i hicveden müşriklere karşı onu savunan şiirler söylemiştir. eş-Şuarâ sûresindeki

"Şairlere sapıklar uyar. Onların her sahaya dalıp çıktıklarını ve yapmadıkları şeyleri söylediklerini görmez misin? Ancak iman edip iyi ameller işleyenler Allah'ı çok zikredenler ve haksızlığa uğratıldıktan sonra haklarını alanlar böyle değildir. O zalimler, yakında nasıl bir yıkılışla altüst edileceklerini bileceklerdir."<sup>26</sup> ayetinde kendilerinden bahsedilen sahabelerden biridir. Hicrî sekizinci yılda Mute savaşında şehit olmuştur. Abdullah b. Ravaha (r.a)'nın Hz. Muhammed (s.a.v)'i öven şiirlerinden örnek olarak aşağıdaki beyitleri zikredebiliriz:<sup>27</sup>

إِنِّي تَفَرَّسْتُ فِيكَ الْحَيَّرَ أَعْرِفُهُ وَاللَّهِ يَعْلَمُ أَنْ مَا خَانِي الْبَصْرُ  
أَنْتَ النَّبِيُّ وَمَنْ يُحْرَمِ شَفَاعَتَهُ يَوْمَ الْحِسَابِ فَقَدْ أَزْرَى بِهِ الْقَدْرُ

*Sendeki güzellikleri bilmek için seni inceledim.  
Allah (c.c) biliyor ki gözlerim bana ihanet etmedi.  
Sen Allah'ın peygamberisin, hesap gününde  
Kim onun şefaatinde mahrum kalırsa,  
Kader onu azarlayıp paylamıştır.*

### **Ebu Cervel Zuheyr b. Sard el-Cuşamî**

Sahabe-i kiramın önemli şahsiyetlerinden biri olan Ebu Cervel el-Cuşamî (r.a)'nin vefat tarihi tam olarak bilinmemektedir. Hz. Muhammed (s.a.v) hakkında aşağıdaki üç beyitlik bir methiye söylemiştir:.<sup>28</sup>

اِمْنُنْ عَلَيْنَا رَسُولَ اللَّهِ فِي كَرَمٍ فَإِنَّكَ الْمَرْءُ نَرْجُوهُ وَنَنْتَظِرُ  
يَا حَيَّرَ طِفْلٍ وَمَوْلُودٍ وَمُنْتَحَبٍ فِي الْعَالَمِينَ إِذَا مَا حُصِّلَ الْبَشَرُ

*Ey Allah'ın resulü bize cömert bir şekilde ihlanda bulun.  
Biz her zaman (cömertliği) senden ümit eder ve bekleriz.*

<sup>26</sup> eş-Şuarâ, 26/224- 227.

<sup>27</sup> İbn Hişâm, es-Siretu, I, 443.

<sup>28</sup> İbn Esîr, Usdul-ğâbe fî ma'rifeti's-sahâbe, Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, Beyrut 1994, I, 334.

*İnsanoğlunun bulunduğu zamandan beri Ey cümle çocukların, dünyaya gelmişlerin ve seçilmişlerin en hayırlısı!*

### **Amr b. Malik el-Huzai**

Amr b. Malik (r.a)'in vefat tarihi de tam olarak bilinmemektedir. Hz. Peygamber (s.a.v) hakkında söylediği altı beyitlik bir methiyesi vardır. Bu methiyeyi söylediği zaman Hz. Muhammed (s.a.v)'in gözlerinden yaşların süzüldüğü rivayet edilmiştir:<sup>29</sup>

يا رَبِّ إِنِّي نَاشِدُ حَمْدًا      حَلَفَ أَبِيهِ وَأَيْنَا الْأَثَلَدَا  
إِنْ قَرِيشًا أَخْلَفوكَ الْمَوْعِدَا      وَنَقَضُوا مِيثَاقَكَ الْمَوْكِدَا

*Allah'ım O'nun (s.a.v) babasının ve babalarımızın kadim anlaşmalarını çok över ve söylerim.*

*Kureyş sana verdiği sözde durmamıştır. Pekiştirilmiş o anlaşmanı bozmuştur.*

### **Abbas b. Mirdâs es-Sulemi**

Abbâs b. Mirdâs b. Ebî 'Amir es-Sulemi (r.a) ne zaman vefat ettiği belli değildir. Kahramanlık şiirleriyle tanınmış bir sahabelidir. Mekke'nin fethine katıldığı gibi Huneyn Savaşı ile Tâif muhasarasında da yer aldı. Ganimetlerin taksimi konusunda hoşnutsuzluğunu dile getiren şiirler söyledi. Daha sonra Hz. Peygamber ona yüz deve ganimet verdi. memnun edilmesini emretti. Katıldığı gazvelerden sonra kabilesinin yanına döndü. Hz. Ömer döneminde Basra'ya yerleşti.

Abbas b. Mirdâs'ın katıldığı gazvelerde kahramanlık duygularını dile getiren şiirlerinin bir kısmı günümüze ulaşmıştır. Onun şiirlerinden bir kısmı Yahya el-Cubûri tarafından bir araya getirilmiş ve "Dîvânu'l Abbâs b. Mirdâs es-Sulemi" adıyla

<sup>29</sup> en-Nebhâni, a.g.e, s.51.

yayımlanmıştır. Hz. Peygamber (s.a.v)'den dört hadis rivayet etmiştir. Abbas b. Mirdâs (r.a)'ın Hz. Muhammed (s.a.v) hakkında söylediği iki beyitlik methiyesi şöyledir:<sup>30</sup>

يَا خَاتَمَ النَّبَاءِ إِنَّكَ مُرْسَلٌ بِالْحَقِّ كُلُّ هُدَى السَّبِيلِ هُدَاكَ  
إِنَّ الْإِلَهَ بْنَى عَلَيْكَ مَحَبَّةً فِي خَلْقِهِ وَمَحَمَّدًا سَمَّاكَ

*Ey Nebilerin sonuncusu! Sen hakk ile gönderildin. Hidayet yollarının hepsi senindir.*

*Yarattıkları arasında Allah muhabbeti sende kurdu ve sana Muhammed adını verdi.*

### **K'ab b. Zuheyr**

K'ab b. Zuheyr (r.a) (ö.40/662) Hz. Peygamber (s.a.v)'in ilk yıllarında klasik Arap şiirinde belli başlı konularda şiirler söylemiştir. Daha sonraları Hz. Peygamber (s.a.v)'i hicveden şiirler yazmıştır. Bu onun için ölüm fermanı olmuştur. Mekke fethedilince K'ab kardeşi Buceyr ile beraber oradan kaçtılar. Daha sonra Buceyr durum kontrolü için Medine'ye gitti ve orada Müslüman oldu. K'ab'a ölüm fermanının yazıldığını bir mektupla haber verdi. Mektubu alan K'ab ölüm korkusunu iyice hissedince gizlice Medine'ye geldi. K'ab şimdi gelse tövbe edip Müslüman olursa onu affeder misin? diye sordu. Hz. Peygamber (s.a.v) olumlu cevap verince K'ab benim dedi<sup>31</sup>ve sevinçle Peygamber efendimizi öven şiirler söylemeye başladı. K'ab (r.a) Hz. Peygamber (s.a.v) için söylediği ve methiye geleneğinin kaynağını

<sup>30</sup> İbn Hişâm, **Muhtasarı sireti İbn Hişâm (es-siretü'n-nebeviyye)**; haz. Muhammed Afif Zagbi, Beyrut, Dâru'n-Nefâis, 1981/1401, II, 426.

<sup>31</sup>Tülücü, Süleyman, **"Kâ'b b. Zuheyr ve Kasîde-i Bürde'si Üzerine Notlar-I"**, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sy. 5 (1982), s. 159-173.

oluşturan meşhur “Bânet Suâd” methiyesini söyledi.<sup>32</sup> Söz konusu kasidesinden iki beyti şu şekildedir:<sup>33</sup>

أُنْبِئْتُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ أَوْعَدَنِي      وَالْعُقُوفُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ مَأْمُولُ  
إِنَّ النَّبِيَّ لَنُورٌ يُسْتَضَاءُ بِهِ      مَهْنَدٌ مِنْ سَيْوفِ اللَّهِ مَسْلُولُ

*Bana haber verildi ki Allah'ın rasulü fermanımı çıkarmış. Allah'ın rasulünden beklenen affetmektir.*

*Şüphesiz peygamber, kendisiyle aydınlanan nurdur. Yine o kınından çekilmiş Allahın kılıçlarından Hint kılıcıdır.*

### Hamza b. Abdulmuttalip

H<sup>z.</sup>[Muhammed](#) (s.a.v)'in amcası ve ilk Müslümanlardan olan Hz. Hamza (r.a) (ö.3/625) “Allah (c.c)'ın Aslanı” lakabıyla bilinmektedir. Aynı zamanda Hz.Peygamber (s.a.v)'in sütkardeşidir. Hz. Hamza (r.a) Hz. Muhammed (s.a.v)'den iki veya dört yıl önce doğmuştur. Bilindiği gibi [625](#) yılında Uhud savaşında şehit olmuştur. Onun Allah resulü hakkında altı beyitlik bir methiyesi vardır.<sup>34</sup>

حَمَدْتُ اللَّهَ حِينَ هَدَى فُؤَادِي      إِلَى الْإِسْلَامِ وَ الدِّينِ الْحَنِيفِ  
لَدَيْنِ جَاءَ مِنْ رَبِّ عَزِيزٍ      خَبِيرٍ بِالْعِبَادِ بِحِمِّ لَطِيفِ

*Kalbimi İslam'a ve hanif dine hidayete erdirince Allah'a hamd ettim.*

*Bu öyle bir dindir ki son derece güçlü, kullarından haberdar ve onlara karşı lütüfkâr bir rabden gelmiştir.*

<sup>32</sup> Sener, H. İbrahim, *Kasîde-i Bürde-Kasîde-i Bür'e ve Su Kasîdesi*, İzmir 1995, s. 59-60.

<sup>33</sup> Uğur, H<sup>z.</sup> *Peygamber'e İlk Medhiyeler*; Zuyahr, K'ab, *Divân*, Beyrut 1994, s. 26-42.

<sup>34</sup> İbn Hişâm, *es-Siret*, II, 69.

### Ebu Bekir es-Sıddik

Asıl adı Abdullah bin Kuhafe olan Hz. Ebu Bekir (ö. 23 /634) Müslümanların ilk [halifesi](#)dir. Müslüman olmadan önce isminin Abdulkâbe olduğu rivayet edilir. Müslüman olduktan sonra ismi Abdullah olarak değiştirilmiştir. Hz. Aişe annemizin babası ve Hz. Muhammed (s.a.v)'in kayınpederidir. Kur'ân-ı Kerîm onun döneminde cem' edilmiştir. Onun Hz. Muhammed (s.a.v) hakkında bir beyit söylemiştir. O da Hz. Muhammed(s.a.v)'in vefatı üzerine söylediği bir mersiye'dir:<sup>35</sup>

أَجِدُّكَ مَا لِعَيْنِكَ لَا تَنَامُ كَأَنَّ جُفُونَهَا فِيهَا كِيَالٌ

*Sana ağır mı geldi ne oluyor da gözlerine uyku girmiyor.  
Sanki göz kapaklarında yara bere vardır.*

### Ömer b. Hattâb

Hz. Ömer (r.a) (ö. 24/646) Müslümanların ikinci halifesidir. Küfre karşı İslam'ı savunmuştur. Adaleti ile ünlüdür. Hz. Muhammed vefat ettiği zaman "Kim Muhammed öldü derse onun kellesini uçururum" sözünü söyleyen odur. Hz. Ömer (r.a) Hz. Muhammed'in vefatı üzerine bir mersiye söylemiştir:<sup>36</sup>

مَا زِلْتُ مُذْ وَضَعُوا فِرَاشَ مُحَمَّدٍ كَيْمَا يُمَرِّضُ خَائِفًا أَنْ تَوَجَّعَ

*Muhammed'in yatağı yere konulduğundan beri  
Nasıl hasta olur diye, korku içerisinde acı çekiyorum.*

### Osman b. Affan

Hz. Osman (r.a) (ö.35/657) Müslümanların üçüncü halifesidir. Hz. Peygamber (s.a.v) efendimizin iki kızı ile evlendiği için "Zinnureyn" lakabı ile meşhur olmuştur. Aynı zamanda hayâ timsalidir. Halifeliği döneminde kabilesi olan Ümeyye oğullarına

<sup>35</sup> İbn Hişâm, a.g.e, II, 668.

<sup>36</sup> İbn Hişâm, a.g.e, I, 635.

engel olamamış ve hicretin otuz beşinci senesinde şehit edilmiştir.<sup>37</sup> Ondan sonra Müslümanlar arasındaki ihtilaflar iyice gün yüzüne çıkmaya başlamıştır. Akrabaları Hz. Ali (r.a)'den onun katillerini bulmalarını istemiş, bu nedenle Müslümanlar arasında büyük ihtilaflar ortaya çıkmıştır. Hz. Osman (r.a) Hz. Muhammed(s.a.v)'in vefatı üzerine bir mersiye söylemiştir:

فَيَا عَيْنِي ابْكِي وَلَا تَسَامِي  
وَحَقُّ الْبُكَاءِ عَلَى السَّيِّدِ

*Ağla ey gözlerim! Bkmadan usanmadan.*

*Ağlamanın hakkı efendi için yapılandır.*

### **Ali b. Ebu Talip**

Hz. Ali (r.a) (ö. 40/662) ilk Müslümanlardandır. Hz. Muhammed (s.a.v)'in damadı, amcasının oğlu ve Müslümanların dördüncü halifesidir. Hz. Ali (r.a)'in Hz. Muhammed(s.a.v)'in vefatı üzerine bir mersiye söylemiştir. Onun dile getirdiği o derin anlamlı mersiye aşağıda zikrettik:<sup>38</sup>

أَمْ تَرَى أَنَّ اللَّهَ أَبْلَى رَسُولَهُ  
بِلاءَ عَزِيزٍ ذِي اِقْتِدَارٍ وَذِي فَضْلِ  
أَنْزَلَ الْكُفَّارَ دَارَ مَذَلَّةٍ  
فَلَا قُوَّةَ هَوَاناً مِنْ إِسَارٍ وَمَنْ قَتَلَ

*Görmedin mi Allah'ın, rasulünü iktidar ve fazilet ile imtihanını.*

*Kafirleri alçaklık diyarına indirdi de kölelik ve ölümle karşılaştılar.*

### **Ebu Süfyan b. Haris**

Ebu Süfyan (r.a) Hz. Muhammed (s.a.v)'in amcasının oğludur. Ebu Süfyan (r.a) hicretin yirminci senesinde vefat etmiştir. Onun Hz. Muhammed (s.a.v) hakkında yirmi üç beyitlik bir şiir söylediği rivayet edilir. Bunlar dört tanesi methiye olup geri kalanları ise

<sup>37</sup> İbnu'l-Esir, **a.g.e**, I, 739.

<sup>38</sup> en Nebhânî, **a.g.e**, 54–55.

mersiyedir. Hz. Ebu Süfyan (r.a) Hz. Muhammed (s.a.v)'i övdüğü şiirlerinden iki beyti şöyledir:<sup>39</sup>

لَعَمْرُكَ إِنِّي يَوْمَ أَحْمِلُ رَايَةً      لَتَعْلَبَ حَيْلُ اللَّاتِ حَيْلَ مُحَمَّدٍ  
هداني هادٍ غير نفسي ودلني      عَلَى اللَّهِ مَنْ طَرَدْتُهُ كُلَّ مُطَرِّدٍ

*Ömrüne yemin olsun ki; Lât'ın atlarının Muhammedin atlarını yensin diye sancağı taşıdığım gün.*

*Var gücümle saldırdığım/kovduğum kişi bana Allahın yolunu gösterdi. Nefsim değil.*

### Hassân b. Sâbit el-Ensârî

Hassân b. Sâbit (r.a) (ö. 40/662) Hazrec kabilesinin Neccaroğulları boyundandır. Ayrıca Hz. Hassân'ın Peygamber efendimiz ile de soy yakınlığı vardır. Hassân b. Sâbit (r.a), Hz. Peygamber (s.a.v)'den yedi-sekiz yıl önce Medine'de doğmuştur. Müslüman olduktan sonra Hz. Peygamber (s.av)'i, sahabeleri ve İslam dinini Müşriklerin hücumlarına karşı şiirleriyle savunmuştur. Bu nedenle "Şâ'iru'n-Nebî" ünvanıyla meşhur olmuştur. Hz. Hassân (r.a) Hz. Peygamber (s.av)'e övgü dolu birçok şiir söylemiştir. Onun Hz. Peygamber (s.av)'i methettiği güzel şiirlerinden birkaçını aşağıda veriyoruz:<sup>40</sup>

عصيتم رسول الله أف لدينكم      وأمركم السيئ الذي كان غاويا  
وإني وإن عنتموني لقاتل      فدئ لرسول الله أهلي وماليا  
أطعناه لم نعدله فينا بغيره      شهاباً في ظلمة الليل هاديا

*Yazıklar olsun dininize, kötü ve ahlak dışı işlerinize, Allah'ın rasulüne isyan ettiniz.*

<sup>39</sup> İbn Hişâm, a.g.e, II, 400.

<sup>40</sup> Hassan b. Sabit, *Dîvân* nşr. Velîd Arafat, I, 211, 426.

*Her ne kadar beni kınasanız da onu öveceğim. Malım ve ailem ona fedadır.*

*Ona itaat ederiz. Onu başka biriyle denk tutumayız. O gecenin karanlığında yol gösteren yıldızdır.*

### **Abbas b. Abdulmuttalip**

Abbas b. Abdülmuttalib bin Hâşim el-Kureşî el-Hâşimî (r.a) (ö.32/654) Hz. Peygamber (s.a.v)'in amcasıdır. Hz. Peygamber'in doğumundan iki veya üç yıl önce dünyaya gelmiştir. Hz. Abbas çok erken dönemlerde Müslüman olmuştur. Ancak Müslümanlığı kabul ettiğini açıkça dile getirmemiştir. Hatta Medine'ye bile hicret etmedi. Bedir Savaşı'nda müşriklerin safında yer almış ve bu savaşta esir düşmüştür.<sup>41</sup> Hz. Muhammed (s.a.v)'in cenazesini kaldıranlardan birisidir. Hz. Ömer (r.a) döneminde kıtlık yıllarında yağmur duasına çıkıldığında Hz. Abbas'ın hürmetine Allah'tan yağmur talep etmiştir. Abbasî Devleti'ni oğlu Abdullah'ın soyundan gelenler kurmuştur. Hz. Abbas (r.a) seksen küsür yaşında vefat etmiştir. Hz. Abbas (r.a) Allah resulü (s.a.v) için şu beyitleri söylemiştir:

مِنْ قَبْلِهَا طِبَّتْ فِي الْجَنَانِ وَبِي      مَسْتَوْدَعٍ حَيْثُ يُخَصِّفُ الْوَرِقُ  
ثُمَّ هَبَّتْ الْبِلَادَ لَا بَشَرًا      أَنْتَ وَلَا مُضْعَةٌ وَلَا عَلَقُ

*Daha önce cennetlerde güzel koku saçtın, beden yaprakla örtünürken baba sulbundaydın.*

*Sonar yeryüzüne ayak bastın, sen ne bir beşer ne bir et parçası ne de asılı kan pıhtısıydın.*

### **K'ab b. Malik el-Ensârî**

Hz. K'ab (r.a) (ö. 50/670) İkinci Akabe bi'atına katılmış ve orada Müslüman olmuştur. Hz. K'ab (r.a) Berâ bin Ma'rûr ile beraber Hz. Peygamber (s.a.v)'in huzuruna gitmiştir. O anda Peygamberimiz ile

<sup>41</sup> İbn S'ad **et-Tabakâtü'l-kübrâ**, nşr. İhsan Abbas, Beyrut 1388/1968, IV, 5–33.

beraber olan Hz. Abbâs (r.a)'a efendimiz bunları tanıyıp tanımadığını sormuş o da tanıdığını söylemiştir. Hz. Peygamber (s.a.v)'in K'ab'ı şâir olarak tanımlaması 4 Hz. K'ab'ın hoşuna gitmiştir. Hz. K'ab (r.a) o günden sonra Hz. Peygamber (s.a.v)'in bu sözünü hayatı boyunca unutmadığını haber vermiştir. Hz. Ka'b (r.a) Allah resulü (s.a.v) için şunları dile getirmiştir:<sup>42</sup>

فَصَيْنَا مِنْ تَهَامَةَ كُلِّ رَيْبٍ وَخَيْرَ ثَمِّ أَجْمَعِنَا السُّيُوفَا  
نُطِيعُ نَبِيَّنَا وَنُطِيعُ رَبَّنَا هُوَ الرَّحْمَنُ كَانَ بِنَا رُؤُوفَا

*Tihame ve Hayber'de bütün şüpheleri kaldırdık. Sonra kılıçları kuşandık.*

*Bize karşı çok şefkatli ve merhametli rab olan Allah'a ve Peygamberimize itaat ederiz.*

### **Abdullah b. Ziba'ra**

Abdullah b. Ziba'ra (r.a)'nın doğum ve ölüm tarihleri kaynaklarda zikredilmemektedir. Hz. Peygamber efendimiz (s.a.v) hakkında yirmi beyitlik bir kasidesi vardır. Abdullah b. Ziba'ra Müslüman olduktan sonra Hz. Peygamber (s.a.v)'i öven ve daha önce yaptıklarından dolayı pişman olduğunu ifade eden şiirler yazmıştır. Ancak bunlardan pek azı günümüze ulaşmıştır. Bunların bir kısmının da ona ait olduğu şüphelidir. İbn Hişâm ona atfedilen şiirlerin çoğunu, "Âlimler bu şiirin İbnu'z-Ziba'ra'ya nispetini reddeder" kaydıyla aktarır. İbnu'z-Ziba'ra'ya nisbet edilen şiirlere daha ziyade tarih kitaplarında yer verilmiş, bunlara daha çok tarihî ve sosyal olaylar açısından önem verilmiştir. Abdullah b. Ziba'ra muhadram şairlerden sayılmıştır. Hz. Abdullah b. Ziba'ra (r.a) Müslüman olduğu zaman Allah resulü hakkında şu methiyeyi söylemiştir:<sup>43</sup>

<sup>42</sup> İbn Sa'd, a.g.e, II, 102.

<sup>43</sup> el-Cüburî, Yahya, "Abdullah b. ez-Ziba'râ, hayâtüh ve şi'rüh", Mecelletü ma'hedi'l-mahtûtâtîl-Arabiyye, XXIV, Kahire 1978, I, 43-64.

يَا رَسُولَ الْمَلِيكِ إِنَّ لِسَانِي رَاتِقٌ مَا فَتَقْتُ إِذْ أَنَا بُورٌ

إِذْ أُجَارِي الشَّيْطَانَ فِي سَنَنِ الْعَيِّ وَمَنْ مَالٌ مِثْلُهُ مُتَبُورٌ

*Ey melik (Allah)'ın resülü! Öldüğümde dilim söküğümü diyecek.*

*Sapkınlık yollarında şeytana komşu idim, kimin meyli şeytana ise o helak olur.*

### **Ebu İzzet el- Cumahî**

Ebu İzzet el-Cumâhî (r.a)'nin vefat tarihi tam olarak bilinmemektedir. Bu sahabi efendimize gelip fakir olduğunu ve birçok kızının olduğunu söylemiş ve kendisine ihsan da bulunmasını istemiştir. Hz. Peygamber (s.a.v) ona ihsanda bulunmuştur. Bunun üzerine o da Allah resülü hakkında iki beyitlik bir methiye söylemiştir. Hz. Muhammed (s.a.v)'e olan sevgisini şöyle dile getirmektedir:<sup>44</sup>

مَنْ مَبْلَغُ عَنِّي الرَّسُولَ مُحَمَّدًا بِأَنَّكَ حَقٌّ وَالْمَلِيكُ حَمِيدٌ

وَأَنْتَ امْرُؤٌ تَدْعُو إِلَى الْحَقِّ وَالْهُدَى عَلَيْنِكَ مِنَ اللَّهِ الْعَظِيمِ شَهِيدٌ

*Kim benden resul Muhammed'e ulaştıracak. Sen hak üzeresin ve herşeyin sahibi övgüye laik olmandır.*

*Sen hakka ve hidayete çağıransın. Senin şahidin de yüce Allah'tır.*

### **Malik b. 'Avf en-Nasrî**

Malik b. Avf en-Nasrî vefat tarihi kesin olarak bilinmemekle beraber hicri 20. seneden sonra hayata gözlerini yummuştur. Huneyn savaşında Hevâzinlilerin komutanı olan Malik b. 'Avf bu savaşta Müslümanlara karşı yenildiler. Malik önce bir kaleye sığınmış daha sonra Taife kaçmıştır. Huneyn savaşından sonra Hz. Peygamber

<sup>44</sup> İbn. Hişam, a.g.e, II,60.

(s.a.v) Malik b. 'Avf'a haber göndermiş ve şayet Müslüman olursa elinde bulunan ailesini ve mallarını geri vereceğini bildirmiştir. Malik b. 'Avf bunu duyunca Hz. Peygamber (s.a.v)'in yanına gelmiş ve Müslüman olmuştur. Sakif kabilesinin İslam'a girmelerine Malik b. 'Avf'ın çok büyük katkıları olmuştur.<sup>45</sup> Yönetici kişiliğinin yanı sıra iyi bir şair olan Malik b. 'Avf Hz. Peygamber (s.a.v)'i şöyle övmektedir:<sup>46</sup>

مَا إِنْ رَأَيْتُ وَلَا سَمِعْتُ بِمِثْلِهِ      فِي النَّاسِ كُلهِمُ بِمِثْلِ مُحَمَّدٍ  
أَوْفَى وَأَعْطَى لِلْجَزِيلِ إِذَا اجْتَدَيْ      وَمَنَى تَشَأُ يُخْبِرُكَ عَمَّا فِي عَدِّ

*İnsanlar arasında Muhammed gibisini ne duydum ne işittim.*

*Dilendiğinde zenginden daha fazla verir, ne zaman istersen yarından da sana haber verir.*

#### **Kays b. Bahr el-Eşca'î**

Asıl adı Kays b. Bahr b. Tarif b. Abdullah b. Hilal el-Eşca'î'dir. Hz. Kays (r.a) vefat tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Hz. Muhammed (s.a.v) hakkında dokuz beyitlik bir methiye söylemiştir. O methiyenin bir bölümü aşağıdaki gibidir:<sup>47</sup>

فَمَنْ مُبْلِغِ عَنِّي فُرَيْشاً رَسَالَةً      فَهَلْ بَعْدَهُمْ فِي الْمَجْدِ مِنْ مُتَكْرِمٍ  
بِأَنَّ أَحَاكِمَ فَاَعْلَمَنَّ مُحَمَّدَا      تَلِيدُ النَّدَى بَيْنَ الْحَجُونَ وَرَمَزَمٍ

*Benden Kureys'e kim haber ulaştıracak? Onlardan sonra kim cömertlik edebilir?*

<sup>45</sup> Küçükaşçı, Mustafa Sabrı, **Mâlik b. Avf**, DİA, XXVII.

<sup>46</sup> Hz. Malik için geniş bilgi bkz. İbn Hişam, **a.g.e**, IV, 91. İbn Hişam'ın ifadelerinden Malik b. Avf'a atfedilen bazı şiirlerin ona ait olmadığı anlaşılmaktadır.

<sup>47</sup> İbn Hişam, **a.g.e**, II,190.

*İyi biliniz ki kardeşiniz Muhammed Hacun ile Zemzem arasındaki zenginliğe varis olacaktır.*

### **Amr b. Seb'i/Subay' er-Rehâvî**

Amr b. Seb'i (r.a)'in de diğer birçok sahabe gibi vefat tarihi bilinmemektedir. Hz. Amr İslam tarihinde önemli bir yeri olan ve İslam'da mezheplerin ortaya çıkışının da kaynağı kabul edilen Sıffin savaşına katılan sahabeden bir tanesidir. Hz. Amr (r.a) Allah'ın habibi hakkında üç beyitlik bir methiye söylemiştir. O methiyenin iki beyti şöyledir:<sup>48</sup>

إِلَيْكَ رَسُولَ اللَّهِ مِنْ سَرَوِ حَمِيرٍ      أَجُوبُ الْفَيَافِي سَمَلَمًا بَعْدَ سَمَلَقِ  
عَلَى ذَاتِ الْوَاحِ أَكَلَفُهَا السُّرَى      نَحْبُ بِرَحْلِي نَارَةً ثُمَّ تُغْنِي

*Himyer diyarından sana doğru yola çıktım ey Allah'ın resulü!*

*Çorak toprakları atlatarak çölü geçmekteyim*

*Kırmızıya çalan kumlar üzerinde*

*Bazen sabit bazen de sendeleyerek yükümle sana koşmaktayım*

### **Kulayb b. Usayd el-Hadramî**

Kulayb b. Usayd (r.a)'in vefat tarihi tam olarak bilinmemektedir. Hz. Kulayb Hz. Muhammed (s.a.v) için üç beyitlik bir methiye yazmış ve ona şöyle seslenmiştir:<sup>49</sup>

شَهْرَيْنِ أَعْمَلَهَا نَصًّا عَلَى وَجَلٍ      أَرْجُو بِذَاكَ ثَوَابَ اللَّهِ يَا رَجُلٍ  
أَنْتَ النَّبِيُّ الَّذِي كُنَّا نُخْبِرُهُ      وَبَشَّرْنَا بِهِ التَّوْرَةَ وَ الرُّسُلَ

*İki ay korkuyla çok araştırdım, Kur'ân metnini inceledim*

<sup>48</sup> İbn Esir, a.g.e, I,849.

<sup>49</sup> en-Nebhanî, a.g.e, 5.

*Bununla Allah'tan sevap ümit ediyorum ey adam!*

*Sen bizim haber beklediğimiz, Tevrat ve Peygamberlerin haber verdiği nebisin.*

### **en-Nabiğa el-C'adî**

Asıl adı Abdullah b Amr b. Ades b. Sasaa olan Hz. Nabiğa (r.a)'in künyesi Ebu Leyla'dır. Bu sahabenin vefat tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Ancak çok uzun süre yaşadığı söylenmektedir. Abdullah b. Zubeyr (r.a)'in halifeliği dönemine kadar yaşamıştır. Muhadram şairlerden biridir. Hz. Nabiğa (r.a) Hz.Peygamber (s.a.v)'e bir beyitle duygu ve düşüncelerini şöyle dile getirmiştir:<sup>50</sup>

آتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ إِذْ جَاءَ بِأَهْدَىٰ وَيَتْلُو كِتَابًا كَالْمَجْرَىٰ نَبْرًا

*Rasulullah hidayet ile gönderildiğinde ona geldim*

*Samanyolu galaksisi gibi parlayan kitabı okuyordu.*

### **el-A'sâ el- Mazinî**

Asıl adı Abdullah b. A'ver olan Hz. A'sâ (r.a)'nın vefat tarihi hakkında bilgi yoktur. Temim oğullarının mazin boyundandır. Daha sonraki yıllarda Basra'ya yerleşmiştir. Hz. A'sâ (r.a) Peygamber (s.a.v) efendimiz için üç beyitlik bir şiir söylemiştir. O Şiir'in iki beyti şöyledir:<sup>51</sup>

يَا مَالِكَ النَّاسِ وَدَيَانَ الْعَرَبِ إِنِّي لَقَيْتُ ذُرْبَةً مِنَ الذَّرْبِ

عَدَوْتُ أَبْغِيهَا الطَّعَامَ فِي رَجَبٍ فَخَلَّفْتَنِي بِنِزَاعٍ وَحَرْبِ

*Ey insanların meliki ve Arapların en dindarı. Ağzı bozuk bir kadına rastladım,*

<sup>50</sup> İbn. Esir, a.g.e., II,249. Tüccar, Zülfikar, Nâbiga el-Ca'dî, DîA, İstanbul 2006, XXXII, s. 260-261

<sup>51</sup> İbn. Esir ,a.g.e, I,63.

*Ondan Recep ayında yemek istedim. Beni çekişme ve savaşla geri gönderdi*

### **Fudala el-Leysî**

Fudala el-Leysî (r.a)'nin ne zaman vefat ettiği konusunda kesin bilgi yoktur. Onun doğrudan Hz. Muhammed (s.av)'in şahsına olmasa da onunla ilgili söylediği iki beyitlik bir methiyesi vardır. Hz. Fudala (r.a) Mekke fethi esnasında putları yere sermiş ve bütün insanlığa şöyle seslenmiştir:<sup>52</sup>

لَوْ مَا رَأَيْتَ مُحَمَّدًا وَجُنُودَهُ فِي الْفَتْحِ يَوْمَ تَكَسَّرَ الْأَصْنَامُ  
لَرَأَيْتَ نَوْرَ اللَّهِ أَصْبَحَ بَيْنَنَا وَالشِّرْكَ يَعْشَى وَجْهَهُ الْإِظْلَامُ

*Fetih günü, putların kırıldığı gün, Muhammed ve askerlerini görseydin.*

*Şirkin yüzünün karanlık ile örtüldüğünü, Allah'ın nurunun apaçık olduğunu görürdün.*

### **Mazin b. Gaduba**

Mazin b. Gaduba (r.a)'nın vefat tarihi hakkında da kaynaklarda net bir bilgi yoktur. Hz. Mazin Tayy kabilesindedir. Hz. Mazin (r.a) Allah (c.c) 'ın habibinin sedasını duyunca kalkıp gelmiş ve Müslüman olmuştur. O esnada altı beyitlik bir methiye söylemiştir:<sup>53</sup>

إِلَيْكَ رَسُولَ اللَّهِ حَبَّبْتُ مَطِيَّتِي تَجُوبُ الْفِيَّافِي مِنْ عَمَّانَ إِلَى الْعُرْجِ  
لِتَشْفَعَ لِي يَا خَيْرَ مَنْ وَطِئَ الْحَصَى فَيَغْفِرَ لِي رَبِّي فَأَرْجِعَ بِالْفُلْجِ

*Devem sana doğru yol aldı, Umman'dan Arc'a kadar bütün çölü gezdi.*

<sup>52</sup> İbn Esir, a.g.e, I,662.

<sup>53</sup> İbn Esir, a.g.e, I,935.

*Toprağa/çakıla basanların en hayırlısı bana şefaât etsin de rabbim beni affetsin ve kazançla döneyim diye.*

### **Ebu Tufayl Amr b. Esle**

Amr b. Esle (r.a)'nin de vefat tarihi belli değildir. Onun Hz. Muhammed hakkında şöyle bir methiye söylediği kaynaklarda yer almaktadır:<sup>54</sup>

إِنَّ النَّبِيَّ هُوَ النُّورُ الَّذِي كَشَفَتْ بِعَامِيَّةٍ مَا ضِيْنَا وَبَاقِيْنَا  
وَرَهْطُهُ عِصْمَةٌ فِي دِينِنَا وَهُمْ حَقُّ عَلَيْنَا وَفَضْلٌ وَاجِبٌ فِيْنَا

*O Peygamber ki geçmiş ve gelecekte habersiz olan bizleri nuru ile aydınlattı.*

*O'nun cemaati de dinimizde korunmuştur. Üzerimizde faziletleri ve hakları vardır.*

### **2.1.2. Kadın Sahabeler**

Hz. Muhammed (s.a.v)'in etrafında adeta pervaneler gibi dönen, ona gerektiği zaman canını ve malını feda etmeğe hazır olan erkek sahabeinin yanında erkek sahabeler gibi hatta onlardan daha da ileri Hz. Muhammed (s.a.v) bir sevgi yumağı oluşturan kadın sahabeler de vardır. Aynen erkek sahabeler gibi kadın sahabeler de Hz. Muhammed (s.a.v)'e övgü dolu sözler ile hitap etmişlerdir. Bunların büyük bir kısmı onun yakın akrabaları olsa da bir kısmının yakın akrabalığı söz konusu değildir. Hz. Peygamber için methiyeler söyleyen kadın sahabeden bazıları şunlardır:

### **Âmine Binti Vehb**

Hz Peygamberin annesi olan Âmine, miladi 577 senesinde vefat etmiştir. <sup>55</sup> Allah resulü (s.a.v) henüz çocukken ona altı beyitlik bir şiir söylemiştir. O şiirden iki beyit şöyledir:<sup>56</sup>

<sup>54</sup> en-Nebhânî, Yusuf b. İsmail, **Mecmuatu'n-Nebhaniyye**, I, 55.

بَارَكَ فِيكَ اللَّهُ مِنْ غُلَامٍ      يَا ابْنَ الَّذِي مِنْ حَوْمَةِ الْحِمَامِ  
نَجَا بِعَوْنِ الْمَلِكِ الْمِنْعَامِ      فَوَدَى عَدَاةَ الضَّرْبِ بِالسِّهَامِ

*Ey çocuk! Ey savaşın en çetin anında nimeti bol olan Allah'ın yardımını ile kurtulan kişinin oğlu! Allah seni bereketlendirdi. Ki o ok darbesinden sonra diyetini ödemişti.*

### Halîme Binti Ebû Zueyb

Hiz. Halime (r.a)'nin vafat tarihi hicri 8 miladi 630'dan sonraki yıllardır. Hiz. Peygamber (s.a.v)'in sütannesidir.<sup>57</sup> Daha bebek iken o günün âdetine göre daha sağlıklı bir ortamda yetişmek ve daha düzgün, bozulmamış bir dili öğrenmek için sütanneye verilmiştir. Hiz. Halime Hiz. Peygamber (s.a.v)'i alıp kabilesine döndükten sonra şöyle bir ninni söylemiştir:

يَا رَبِّ إِذَا أُعْطِيْتَهُ فَأَنْبِقِهِ      وَاغْلُهُ إِلَى الْعُلَى وَارِقِهِ

*Allah'ım onun rızkını bol ver. Ve O'nu en yüce mertebeye yükselt ve yücelt.*

### Şeymâ Binti Hâris

Hiz. Şeyma (r.a)'nın vefat tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Ancak vafatını hicri 8 miladi 630'dan sonra olma olasılığı yüksektir. Hiz. Peygamber (s.a.v)'in süt kız kardeşidir.<sup>58</sup> Hevâzin kabilesine yapılan bir sefer esnasında esir alınmış ve Hiz. Muhammed (s.a.v)'in huzuruna getirilmiş Hiz. Peygamber ona değer vermiştir. O da Müslüman olduktan sonra kavminin yanına geri dönmüştür. Şeymâ (r.a)'nın Allah resulüne bir şiir söylemiştir. O şiirin bir beyti şöyledir:

<sup>55</sup> İbn Esir, *el-Kamil fi't-tarih*, Beyrut 1995, I,466-467.

<sup>56</sup> Yıldırım, *Kadın Şairler ve Şiirleri*, s.119.

<sup>57</sup> İbn Hişâm, *es-Siretu*, I, 170.

<sup>58</sup> Kehhale, Ömer Rıza, *A'lâmu'n-nisâ*, Beyrut 1988, II, 316-314.

يَا رَبَّنَا أَتَيْتَنَا مُحَمَّدًا حَتَّىٰ أَرَاهُ يَافِعًا وَ أَمْرًا

*Allah'ım Muhammedi bize bağışla ki O'nu genç iken ve ergenliğe henüz girmişken de görelim*

### **Fâtıma Binti Muhammed**

Hz. Fatıma (r.a) (ö.11/633) Peygamberlikten bir sene önce dünyaya gelmiştir. Hz. Peygamber (s.a.v)'in en küçük kızıdır. Künyesi Ümmü Ebiha olup lakabı Zehra'dır. Hz. Ali (r.a.) ile evli olan Hz. Aişe aynı zamanda Hz. Hasan ve Hüseyin'in de anneleridir. Hz. Fatıma (r.a) babası Hz. Muhammed (s.a.v) vefat ettiği zaman onun için şu iki beyti mersiye olarak söylemiştir:<sup>59</sup>

مَاذَا عَلَىٰ مَنْ سَمَّ تَرْبَةَ أَحْمَدَ أَلَا يَشُمُّ مَدَى الرَّمَانِ عَوَالِيَا

صَبَّبْتُ عَلَىٰ مَصَائِبُ لَوْ أَنَّهَا صَبَّبْتُ عَلَىٰ الْأَيَّامِ عُدْنَ لِيَالِيَا

*Ahmed'in mezarından gelen kokuyu koklayana ne oluyor böyle?*

*Hiçbir devirde cinlerin ve perilerin tatmadığı bu koku*

*Uzun zaman güzel kokulu esansları koklamadı mı?*

*Bana gelen musibetler gündüzlere gelseydi, gündüzler gece olurdu.*

### **Ümmü Eymen**

Ümmü Eymen (r.a)'in vefat tarihi tam olarak bilinmemektedir. Zeyd b. Harise (r.a)'ın eşi ve Hz. Usame (r.a)'ın da annesidir. Hz. Peygamber (s.a.v)'in evinin hizmetini gören Ümmü Eymen (r.a) aynı zamanda hem Habeşistan'a hem de Medine'ye hicret eden sahabeden bir tanesidir. Hz. Peygamber (s.a.v) efendimiz onu ziyaret eder ve o

<sup>59</sup> Kandemir, **Fatıma**, DİA, XII,220.

benim ikinci annemdi derdi. Ümmü Eymen Allah resulü (s.a.v) için şöyle söylemektedir:<sup>60</sup>

وَأَبْكِيَا خَيْرَ مَنْ رَزَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا وَمَنْ حَصَّه بِوَحْيِ السَّمَاءِ

*Gökten haber alan tek kişiye ve dünyadaki en büyük kaybımıza/müsibete ağlayın.*

### 'Atîke Bintu Abdilmuttalip

'Atîke (r.a)'nin de vefat tarihi tam olarak bilinmemekle beraber vefatının hicri 11 yılı, miladi 632'den sonra olma olasılığı yüksektir. Hz. Peygamber (s.a.v) efendimizin halasıdır. Allah (c.c) resulü vefat ettiği zaman altı beyitlik bir mersiye söylemiştir. Onlardan iki beyitlik kısmı şöyledir.<sup>61</sup>

عَبِيٍّ جُودًا طَوَالَ الدَّهْرِ وَأَنْهَمْرًا سَكْبًا وَ سَخًا بِدَمْعٍ غَيْرِ تَعْدِيرٍ

كَمَا بَرَدَتْ أَسْيَافُهُ عَنْ مَلِيلَةٍ زَعَاذَ وَرِدٍ بَعْدَ إِذْ هِيَ صَالِبَةٌ

*Ey gözlerim! Ağır davranmaktan soğumuş kılıcın tekrar sarsılması gibi bir asır boyunca cömert ol.*

*Gözlerinden yaş akıt, sakın kınanmaktan korkma, bırak şakır şakır yağsın.*

### Ervâ Bintu Abdilmuttalip

Ervâ bint Abdilmuttalib (ö.15/636) Hz. Peygamber (s.a.v)'in halasıdır. Câhiliye döneminde Umeyr b. Vehb ile evlenmiş ve ondan Tuleyb adında bir oğlu olmuştur. Hz. Peygamber (s.a.v)'in halalarından Safiyye'nin yanı sıra 'Atike ile Ervâ da Müslüman olmuşlardır. Hz. Ervâ (r.a) oğlu Tuleyb (r.a)'in etkisi ve davetiyle müslüman olmuştur. Abdilmuttalip'in diğer birçok kızı gibi o da

<sup>60</sup> İbn, Sa'd, **Tabakat**, II,332–333.

<sup>61</sup> İbn. Sa'd, **a.g.e**, II,326; el-Makrîzî, **İmtâ'u'l-esmâ'** Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1999, XIV, 598.

şairdir. Şiirleriyle Hz. Paygamber (s.a.v)'i ve müslümanları savunmuştur. Kardeşi Ebu Leheb'i iman etmeye davet etmiş fakat o iman etmemiştir. Onun Hz. Muhammed(s.a.v) için söylediği şiirlerden bir beytini aşağıda veriyoruz:<sup>62</sup>

أَلَا يَا رَسُولَ اللَّهِ كُنْتَ رَجَائَنَا  
وَكُنْتَ بِنَا بَرًّا وَمَنْ تَكُ جَانِيَا

وَكُنْتَ بِنَا رَوْفًا رَحِيمًا نَبِيًّا  
لِيَبْكُ عَلَيْكَ الْيَوْمَ مَنْ بَاكِيا

*Ey Allah'ın resulü sen bizim ümidimiz oldun, bize hep iyi oldun, kaba davranmadın.*

*Bize merhametli, şefkatli oldun, ağlayanlar, bugün senin için ağlasın.*

### **Safiye Binti Abdulmuttalip**

Hz. Muhammed (s.a.v)'in halası olan Safiye (r.a) daha Mekke'de iken Müslüman olmuştur. Uhud savaşında kardeşi Hz. Hamza(r.a)'nın şehadetine şahitlik etmiş ve hicretin sekizinci senesinde vefat etmiştir. Onun Hz. Muhammed (s.a.v) hakkında sekiz veya dokuz beyitlik bir şiiri vardır. Bunların bir beyti şöyledir:<sup>63</sup>

هَفَفَ نَفْسِي وَبِتُّ كَالْمَسْلُوبِ  
أَرِقْتُ اللَّيْلَ فِعْلَةً الْمَحْرُوبِ

*Yazıklar olsun sana ey nefsim! Savaştan yenilgi ile çıkmış ve uykusu kaçmış gibi geceledim.*

Gerek kadın gerek erkek olsun onlarca sahabenin Hz. Peygamber (s.a.v)'e olan sevgi, özlem, hasret ve muhabbetlerini dile getirdikleri görüldü. Şüphesiz binlerce sahabe içerisinde Hz. Muhammed (s.a.v)'e methiyeler dizen sahabe sayısı bunlarla sınırlı değildir. Hz. Peygamber (s.a.v) için methiye söylediği tespit edilen

<sup>62</sup> Başaran, Selman, *Erva bint Abdulmuttalib*, DİA, İstanbul 1995,XI, 317.

<sup>63</sup> Hz. Peygamber hakkında şiir söyleyen kadınlar hakkında geniş bilgi bkz. Yıldırım, Kadri, "Yakın Çevresini Oluşturan Kadın Şairlerin Hz. Peygamber Hakkındaki Şiirleri Üzerine Analitik Bir İnceleme," Diyanet İlmî Dergi, 2009, cilt: XLV, sayı: 1, s. 121-144

sahabenin dışında onun için methiye söyleyen başka sahabenin olma olasılığı yüksektir. Nitekim Yusuf en-Nebhânî'nin "İsmi bilinmeyen bir şâir de Hz. Muhammed (s.a.v) için şu kadar beyit methiye söylemiştir"<sup>64</sup> şeklinde ki açıklaması da bizim bu görüşümüzü destekler niteliktedir. Ancak bunların hepsini tespit etmek oldukça güç bir durumdur. Ayrıca bunların hepsinin buraya alınmasının bir makalenin sınırlarını aşacağı malumdur. Üstelik söylenen birçok şiirin sahabeye aidiyeti konusu ayrıca problem teşkil etmektedir. Bu nedenle bu şiirler arasında mümkün merteye nispeten daha sağlam kaynaklarda yer alan şiirler buraya alınmaya çalışılmıştır.

## SONUÇ

Araplar denince şiir akla geldiği gibi, şiir denince de medih akla gelmektedir. Arap edebiyatının bel kemiği olan şiirin önemli mevzularından biri olan methiye belki de bu edebiyatın en güzide türüdür. Genel anlamda methiye dendiği zaman herhangi bir şeyin, bir insanın güzel yönlerini övmek, meziyetlerini saymak ve ona gönülden hitap etmek kastedilir. Özel anlamda methiye dendiğinde ise, kâinatın efendisi, varlığımızın anlamı ve insanoğlunun şimdiye kadar gördüğü ve kıyamete kadar bir daha bir benzerini göremeyeceği Hz. Muhammed (s.a.v) hakkında, insanların karınca kararınca söyleyebildikleri kastedilir. Bundan daha da özeli Hz. Muhammed (s.a.v) hakkında, onun en yakınlarının yani sahabe-i kiramın söyledikleri ve dile getirdikleri kastedilmiştir.

Bu çerçevede değerlendirildiğinde dünya tarihinin gördüğü en mümtaz şahsiyetlerin, sahabe-i kiramın insanların en mükemmeline duydukları özlem, sevgi, aşk, vb. duyguları ifade etmek için söyledikleri methiyelerin ne kadar önemli olduğu kendiliğinden ortaya çıkacaktır.

---

<sup>64</sup> en-Nebhânî, a.g.e , 1, 5.

Cahiliye döneminde başlayıp günümüze kadar devam eden methiyelerin Arap edebiyatındaki yeri yadsınamayacak kadar önemlidir. Özellikle İslamî dönem methiyelerin kendine özgü bazı özellikleri vardır. Bu dönemde terennüm edilen methiyelerde cahiliye dönemi methiyelerinde bulunmayan bazı özellikler göze çarpmaktadır. Bunların başında Allah, Allah resulü, din, İslam, nur vb. konulardır. Ayrıca bu methiyelerde Allah resulü gibi bir şahsiyet övülmesine rağmen aşırılığa gidilmemiştir. Örneğin hiçbir methiye ve mersiye Allah'a isyana, Allah resulüne ilahlık nispet etme gibi aşırılıklara rastlamak mümkün değildir. Ancak hem cahiliye dönemi methiyelerinde hem de bu methiyelerde maşukun övülmesi teması ortak noktalar olarak göze çarpmaktadır.

Bunların bir kısmı cahiliye dönemi karşılıklı hicvin devamı niteliği taşıdığı söylenebilir. Zira bu dönemde müşrikler Hz. Peygamber (s.a.v)'i hicvederken sahabelerden bazıları da bu minvalde onlara karşılık vermişlerdir.

Bu dönemde söylenen bu methiyelerin daha sonraki dönemlerde efendimiz için söylenen methiyelerin ilk nüvesini teşkil etmektedir. Nitekim bu türün en zirve noktalarından kabul edilen İmam Busirî'nin "E min tezekkuri ciranin bi zi selemin" methiyesine kadar birçok methiye söylenmiştir. Bunların bir kısmı Arapça iken diğer bir kısmı Kürtçe, Türkçe, Farsça gibi diğer Müslüman milletlerin gönül dünyalarından kopan övgülerdir.

Bunun yanı sıra bu methiyeler özellikle daha sonraki dönemlerde mevlit, i'tizâr, bediiyyât ve mersiye gibi diğer edebi türlerin ortaya çıkmasına katkıda bulunmuştur. Aynı şekilde dolaylı da olsa ramazaniyeler ve miraciyeler gibi başka türlerin tezahürüne zemin hazırlamıştır.

Hz. Peygamber (s.a.v) hakkında söylenen bu methiyelerin hepsinin burada zikredilmesi bir makalenin sınırlarını aşacağından sadece söz konusu methiyelerden birkaç beyit zikredildi. Kütüb-i sitte vb. muteber hadis kitaplarında Hz. Peygamber (s.a.v) için söylenen

şiiirleri tespit etmek gibi bu konunun daha kapsamlı çalışılmasının yararlı olacağı muhakkaktır. Bunun yanı sıra ilk dönem siyer ve meğazi kitaplarına müracaat edildiği takdirde başka methiyelere ulaşmak mümkün olacaktır.

Son olarak bu konunun en az yüksek lisans düzeyinde başka çalışmalara konu olacağını söylemek yanlış olmayacaktır. Ayrıca başka çalışmalarda bu methiyelerde yer alan edebî sanatların tespiti büyük bir önemi haizdir. Hatta bu sahabelerden her birinin methiyesinin müstakil bir konu olacağı da gözden kaçırılmamalıdır..

### KAYNAKÇA

BAKIRCI, Selami, *Mevlid doğuşu ve gelişmesi*, İstanbul 2003.

el-CUBURÎ, Yahya “*Abdullah b. ez-Ziba’râ, hayâtuh ve şî’ruh*”, Mecelletü Ma’hedî’l-mahtûtâtil-Arabiyye, XXIV, Kahire 1978, I, 43 - 64.

ÇAĞMAR, M. Edip, *Edebi Açıdan Arapça Mevlidler*, Ankara 2004.

ÇETİN, Nihad M, *Eski Arap Şiiri*, İstanbul 1973.

DURMUŞ, İsmail, “*Methiye*” DİA, İstanbul XXIX.

EBU Zeyd, Ali, *el-Bedîyyât fi’l-edebi’l-Arabî*, Beyrut 1983.

EREN, Cüneyt, *Peygamberimize Adanmış Manzumeler-Bedîyyat*, İzmir 2005.

GÜRKAN, Nejdet, *Iraklı Şair el-Hillî ve Hz. Peygamber’e Methiyesi*, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl:2007/1, Sayı:18. s. 27.

HÜSEYİN, Muhammed b. Sa’d, *el-Medaihö’n-Nebeviyye*. Riyad 1986/1406.

İBN. HİŞÂM, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdülmelik, *Muhtasarı sireti İbn Hişam (es-siretü'n-nebeviyye)*; haz. Muhammed Afif Zagbi; göz. geç. Abdülhamid Ehdeb, Beyrut, Dâru'n-Nefâis, 1981/1401.

İBN. MANZUR, Muhammed b. Mukerrem, *Lisanu'l-Arab*, Beyrut 1416/1996.

İBN. SA'D, Ebû Abdullah Muhammed, *Kitâbu't-Tabakâti'l-kebir = et-Tabakatu'l-kübrâ*, nşr. Julius Lippert. -- Leiden : E. J. Brill, 1323/1906.

KILIÇ, Hulusi, "*Bedâiyyât*" DİA, V.

MÜBAREK, Zekî, *el-Medaihi'n-nebeviyye fi'l-edebi'l-Arabi*, Kahire 1354/1936.

en- NEBHANİ, Yusuf b. İsmail, *Mecmuatü'n-Nebhaniye fi'l-medaihi'n-Nebeviyye*, Beyrut 1417/ 1996.

SABİT, Hassân b. *Divân Hassân b. Sabit*, Beyrut 1418/1997.

ŞENER, H. İbrahim, *Kasîde-i Bürde-Kasîde-i Bür'e ve Su Kasîdesi*, İzmir 1995, s. 59- 60.

TÜLÜCÜ, Süleyman, "*Kâ'b b. Zuheyr ve Kasîde-i Bürde'si Üzerine Notlar-I*", Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sy. 5 (1982), s. 159-173.

UĞUR, Mücteba Hz. *Peygamber'e İlk Medhiyeler*, Diyanet İlmi Dergi [Diyanet İşleri Reisliği Yıllığı] Peygamberimiz Hz Muhammed (SAV) özel sayısı, 2000, 2003.

YILDIRIM, Kadri, *Yakın Çevresini Oluşturan Kadın Şairlerin Hz. Peygamber Hakkındaki Şiirleri Üzerine Analitik Bir İnceleme*, Diyanet İlmi Dergi,2009, cilt: XLV, sayı: 1, s. 121-144.

-----, *Hz. Peygamber ve Şiir*, Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Reisliği Yıllığı]\_ Peygamberimiz Hz Muhammed (SAV) özel sayısı, 2000, 2003.

ZEBİDİ, Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, *Tacü'l-arus min cevâhiri'l-kamus*, Beyrut 1415/1994.

ZUHEYR, b. Kâ'b, *Dîvân*, Beyrut 1994.



## SOSYAL DEĞİŞME BAĞLAMINDA DİNİ BİR RİTÜEL OLARAK MEVLİD VE KUTLU DOĞUM

Adem AKARSU\*

### Özet

Bu makalede İslam Peygamberi Hz. Muhammed'in doğum günü sebebiyle yapılan ve geçmişi on dört asır öncesine dayanan mevlid kutlamaları "sosyal değişim" kavramı perspektifinden değerlendirilmiş; mevlid kutlamalarının ortaya çıkışı ve tarihi süreç içerisindeki kutlama biçimleri ortaya konmuştur. Bununla birlikte araştırmada, resmi olarak 1989 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından kutlanmaya başlanan ve toplumun büyük bir kesimi tarafından kabul gören "Kutlu Doğum" etkinlikleri ve bu etkinliklerin ortaya çıkış serüveni üzerinde durulmuştur. Sosyolojik bir kavram olan "sosyal değişim" olgusunun dini ritüeller üzerindeki tesiri "mevlid" ve "kutlu doğum" faaliyetleri örneği üzerinden incelenmiş ve teorik olarak yorumlanmıştır. Araştırmada mevlidin, kutlu doğum etkinliklerine dönüşümü ve bu etkinliklerin sosyal yaşam üzerindeki tesirlerine de değinilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Sosyal değişim, dini ritüel, mevlid, kutlu doğum.

\*\*\*

---

\* Dr., Ankara Üniversitesi, Din Sosyolojisi

## **Mevlid and Holy Birth as a Context of Religious Ritual and Social Change**

### **Abstract**

This article is based on the past fourteen centuries before the Prophet of Islam. Muhammad's birthday celebrations mevlid made because of "social change" is evaluated from the perspective of the concept. Mevlid celebrations and in the emergence of the historical process that forms celebration demonstrated. However, in this study, which began to be celebrated by the Directorate of Religious Affairs in 1989 and accepted by the majority of society, "holy birth." activity and adventure out of these activities focused on output. The sociological concept of "social change" influence on the phenomenon of religious rituals "mevlid" and "holy birth." activities are examined and interpreted through a theoretical example. It is also mentioned that the impact on the social lives of these activities in Mevlid in this research to bear Happy birthday activities.

**Key Words:** Social change, religious rituals, mevlid, holy birth.

### **Giriş**

Sosyal değişme, yönü, boyutu ve derecesi ne olursa olsun tüm toplumlarda görülen evrensel bir olgudur.<sup>1</sup> Değişimin merkezinde yer alan baş aktör ise insandır. Hiçbir sosyal gerçeklik insan faktöründen ayrı düşünülemez. Ancak şu da söylenmelidir ki insan da bir toplum ürünüdür.<sup>2</sup> Toplumsal değişimlerin her aşamasında doğrudan veya dolaylı şekilde insan faaliyetlerinin ve bilincinin etkisi vardır. İnsan her türlü toplumsal gerçekliğin inşa ve imarında etken role sahip iken toplum da bir insan ürünü olmak ve bir insan ürünü olmaktan başka bir şey olmamakla sürekli bir şekilde üreticisi üzerinde karşı etki icra etmekte olan diyalektik bir olgudur.<sup>3</sup> Kişilerin

---

<sup>1</sup> Joseph Fichter, *Sosyoloji Nedir?* çev.: Nilgün Çelebi, Atilla Kitabevi, Ankara 1996, s. 175.

<sup>2</sup> Peter L. Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, çev.: Ali Coşkun, İnsan Yayınları, İstanbul 1993, s. 29.

<sup>3</sup> Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, s. 29.

değişmeyi, değişmenin de kişileri etkilemesi bunun yanı sıra değişmenin, kişileri aşarak toplumu etkilemesi, onu son derece önemli kılmaktadır.<sup>4</sup>

Sosyoloji toplumun nasıl değiştiğini, ne tür etkenlerin sosyal değişmeye neden olduğunu ve sosyal değişmenin boyutlarının neler olduğunu belirlemeye çalışır. Bu nedenle sosyal değişme, sosyoloji disiplininin en temel kavramlarından birisidir. Kısaca belirtmek gerekirse sosyal değişme; toplumsal yapının, kurumların, toplumsal ilişkiler ağının, davranış kalıplarının, toplumsal norm ve değerlerin zaman içinde dönüşüme uğraması olarak açıklanabilir.<sup>5</sup>

Sosyal değişmeyi etkileyen pek çok faktör bulunmaktadır.<sup>6</sup> Bu faktörlerin bir kısmı, diğerlerinden daha fazla belirleyici role sahip olmasına rağmen hepsinin birbiri ile münasebeti vardır. Sosyal değişmeyi hareketlendiren faktörler tüm toplumlar için geçerli ve evrensel niteliklerdir.<sup>7</sup> Örneğin toplumun nüfus yapısında gerçekleşen bir değişim, ekonomik yapıda da değişime sebep olmaktadır. Ekonomik yapıdaki değişim ise aile ve eğitim gibi kurumsal yapılar üzerinde değişim icra etmektedir. Ayrıca günümüzde yaşanan değişimler, tek bir ülke ile yerel düzeyde sınırlı kalmamakta, küresel düzeyde de değişimin etkileri görülmektedir. Bu anlamda modern sosyolojide bir tek etmen değişme için yeterli bir neden olarak görülmemektedir.

Bununla birlikte sosyolojinin doğuşundan bugüne kadar, sosyal değişmenin, etki dereceleri birbirinden farklı birden fazla etmenli olduğu üzerinde duran sosyologlar demografi, ekonomi, coğrafya, din, keşifler, teknoloji, askeri hareketlenmeler, düşünce ve fikir

<sup>4</sup> Fichter, *Sosyoloji Nedir?* s. 168.

<sup>5</sup> Sosyal Değişmenin niteliğine ilişkin geniş değerlendirmeler için bk. Emre Kongar, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, Bilgi Yayınevi, Ankara 1979, s. 57-60.

<sup>6</sup> Ejder Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003, s. 26-35.

<sup>7</sup> Mahmut Tezcan, *Sosyal ve Kültürel Gelişme*, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları, Ankara 1984, s. 10.

akımları vb. unsurları sıralamışlardır.<sup>8</sup> Pek çok sosyolog ise sosyolojik değişimin kaçınılmaz tek bir yöne sahip olduğu kavrayışını terk etmiştir. Aynı şekilde değişme oranının hızı ve yavaşlığı konusunda evrensel yasaların bulunduğu şeklindeki kavrayış da modern sosyologlarca terk edilmiştir.<sup>9</sup>

### Sosyal Değişme İle İlgili Temel Yaklaşımlar

Sosyal bilimlerde değişme konusuyla ilgili ilk teorilerin sosyolojiden çok tarih felsefesiyle ilgili olduğu görülmektedir. Bu araştırmanın sınırlılıkları sebebiyle günümüz sosyologlarının pek sıcak bakmadıkları tümdengelimci teorilere<sup>10</sup> burada değinmeyeceğiz. Konumuzla ilgili bütüncül bakış sağlayacağı inancıyla sadece klasik teoriler diye isimlendirilen, sosyolojinin kurucuları olan önemli isimlerin yaklaşımlarını ve çağdaş sosyologların değişmeyle ilgili görüşlerini özetlemekle yetineceğiz.

Bu bağlamda ilk olarak İbn Haldun'un değişme teorisinin adeta onunla bütünleşen "asabiye" kavramına dayandığını söyleyebiliriz<sup>11</sup>. Temelde kan bağına dayanan nesep asabiyesi sayesinde insanlar "biz" şuuruyla güçlenerek devlet kurup, hayvancılığa ve ziraata dayalı yaşam tarzını ifade eden bedeviyetten ticaret ve zanaatların ön planda olduğu medeniyete (hadariyet) yükselirler.<sup>12</sup> İbn Haldun'a göre bu değişme kaçınılmazdır.<sup>13</sup> Kurulan devletin güçlenmesi ve hadari sosyal hayatın sağladığı zenginlik ve rahat hayat, nesep asabiyesinin yerini sebep asabiyesine bırakmasına neden olmakta; bu aşamada insanların şahsi menfaatlerine öncelik vermeleri sosyal bozulma ve çöküş sürecinin başlamasına yol açmaktadır. Sonuçta kaçınılmaz olarak devlet yıkılıp, kuruluş safhasındaki olumlu

---

<sup>8</sup> Tezcan, *Sosyal ve Kültürel Gelişme*, s. 11.

<sup>9</sup> Fichter, *Sosyoloji Nedir?* s. 168.

<sup>10</sup> Kongar, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, s. 43-63

<sup>11</sup> Kongar, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, s. 70-72.

<sup>12</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, çev.: Halil Kendir, Yeni Şafak, İstanbul 2004, c. 1, s.157.

<sup>13</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 158.

nitelikleri taşıyan yeni ve bir başka topluluğun hâkimiyet dönemi başlamaktadır.<sup>14</sup>

Evrimci yaklaşımın önde gelen temsilcilerinden olan Auguste Comte, sosyolojiyi toplumsal statik ve toplumsal dinamik olarak ikiye ayırmıştır. Toplumsal statik, toplumsal düzenin; toplumsal dinamik ise toplumsal değişimin incelenmesidir.<sup>15</sup> Comte, toplumsal değişmeyi, evrimci ve ilerlemeci bakış açısıyla açıklar. Comte'a göre değişimin belirli bir yönü vardır ve her toplum daha önceden belirlenmiş aşamalardan geçerek ilerler. Bir önceki aşama, bir sonraki için gerekli olan ön koşulları sağlar ve etkiler. Daha sonra gelen aşamalar öncekilerden farklıdır. Comte'un toplumsal değişme anlayışı teolojik, metafizik ve pozitivist olmak üzere üç aşamadan oluşur.<sup>16</sup> Bu aşamalardan her biri ideolojik düzeyde olan değişimleri ifade eder. Zorunlu hareket olarak tanımladığı teolojik aşamada tüm toplumsal olaylara mitolojik, geçiş evresi olarak tanımladığı metafizik aşamada ise teolojik ve felsefi düşünceler hâkimdir. Pozitivist aşamada ise düşünceler ve açıklamalar spekülasyonlara göre değil bilime, soyut felsefeye değil empirik deneylere dayandırılır. Bu evrede artık bilimsel akıl hâkimdir. Ona göre, bütün toplumlar sırasıyla bu aşamalardan geçecek ve sonunda en mükemmel aşama olan pozitivist aşamaya gelecektir.<sup>17</sup>

Düşünce yöntemini Hegel'in diyalektiği üzerine bina eden Marx, evrimci yaklaşımın temelini oluşturan durağan ve düzenli toplum anlayışına karşı çıkmaktadır. Marx'a göre çatışma, toplumun temel özelliğidir. Marx'ın değişme teorisi "diyalektik ilişki"ye dayalı "tarihi maddecilik" üzerine temellenmektedir. Marx'ın teorisinde

<sup>14</sup> Mustafa Yıldız, "İbn Haldun'un Tarihselci Devlet Kuramı", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 2010, sayı: 10 s. 43-44.

<sup>15</sup> Hans Freyer, *Sosyoloji Kuramları Tarihi*, çev.: Tahir Çağatay, Doğubatı Yayınları, Ankara 2012, s. 55-56.

<sup>16</sup> Martin Slattery, *Sosyolojide Temel Fikirler*, Sentez Yayınları, 4. Baskı, İstanbul 2011, s. 72-74.

<sup>17</sup> Kongar, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, s.100-104.

değişme, iktisadi alt-yapı ekseninde şekillenen çıkar mücadelesinin belirlediği çatışmacı, istikameti belli ve zorunlu bir süreçtir.<sup>18</sup>

Marx toplumların değişimini üretim biçimine göre komünal, asyatik, antik, feodal, kapitalist ve sosyalist toplum olarak özgül tarihsel dönemlere ayırarak sınıflandırmaktadır. Bu toplumların gelişiminde ve değişiminde sınıf çatışması temel bir yer tutmaktadır. Marx'a göre insanlığın ilk dönemi komünal toplumla başlar. Bu toplumda özel mülkiyete ve sınıflara rastlanmaz. Asyatik üretim biçimi, Batı dışı uygarlıkların yaşadığı toplum modelidir. Marx'a göre bu toplum modelinde işçiler devlete bağımlı olarak yaşamaktadır. Asyatik toplumlar bu yönüyle, kölelerin, serflerin veya ücretlilerin üretim araçlarına sahip olan sınıfa bağlı olarak yaşadığı diğer toplumlardan farklılaşmaktadır. Özel mülkiyetten sonra ortaya çıkan ilk toplumlar antik toplumlardır. Bu toplumlar efendiler ve köleler olmak üzere iki sınıftan oluşmaktadır. Feodal toplumda ise efendilerin yerini toprak sahipleri, kölelerin yerini ise toprak sahiplerine bağlı ve onların topraklarında çalışmak zorunda olan köylüler almıştır. Feodal toplum sonrasına denk düşen kapitalist toplum, üretim araçlarına sahip burjuvazi ve emek gücünü ücret karşılığı satmak zorunda kalan işçi sınıfından oluşmaktadır. Marx, kapitalist toplumda yer alan bu iki temel sınıf arasındaki çatışmanın sonucunda yaşanacak toplumsal değişiminin sınıfsız bir toplumu yani sosyalizmi netice vereceğini söylemiştir.<sup>19</sup>

Durkheim ise değişme sürecini “mekanik dayanışma” ve “organik dayanışma” kavramları etrafında inceler.<sup>20</sup> Mekanik dayanışma geleneksel toplumların, organik dayanışma ise endüstri toplumunun bütünleşme ve işleyiş biçimini ifade eden kavramlardır. Bu süreç benzerliklerden kaynaklanan “bağlılık ilişkisi”nden farklılıkların yol açtığı “bağımlılık ilişkisi”ne geçiş olarak da

---

<sup>18</sup> Kongar, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, s.139.

<sup>19</sup> Inger Furseth, Pal Repstad, *Din Sosyolojisine Giriş Klasik ve Çağdaş Kuramlar*, Birleşik Yayınevi, Ankara 2006, s. 66-70.

<sup>20</sup> Barlas Tolan, *Sosyoloji*, Gazi Kitabevi, Ankara 2005, s. 24.

isimlendirilebilir.<sup>21</sup> Durkheim'e göre organik dayanışma modeline geçiş, iş bölümünün artmasından kaynaklanan zorunlu bir süreçtir. İş bölümünün artmasının temel sebebi ise "nüfus artışı"dır. Toplumların değişime uğrayarak büyümesi ve yoğunlaşması daha büyük bir işbölümünü gerektirmektedir. Kısacası Durkheim'in değişme teorisinde itici güç "nüfus" faktörüdür.<sup>22</sup>

Sosyolojisinde toplumsal eylemi merkeze alan Max Weber, toplumsal değişmeyi bir toplum biçiminden diğer toplum biçimine geçiş olarak açıklamaya çalışır. Ona göre bu geçiş sürecinde belirleyici olan karizmatik otoritedir. Karizmatik otorite hem geleneksel, hem de modern toplumun durağan yapısını yıkar ve dönüştürür. Weber, geleneksel toplumdan modern topluma doğru olan değişme sürecini artan "rasyonellik", gelişen "bürokrasi" ve "geleneksel otorite"nin yerini "yasal otorite"nin alması olguları etrafında inceler<sup>23</sup>. Weber, bu yönde ve kaçınılmaz bir süreç olan değişmenin itici gücü olarak bireyi ve bireyin zihniyet dünyasındaki "inançlar"ı görmektedir. Sosyolojinin temel klasiklerinden biri olan Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhı isimli ünlü eserinde bu görüşünü Avrupa ekseninde ortaya koymuştur. Ona göre Batı Avrupa'da kapitalizmin ve endüstrileşmenin şekillenmesinde Protestanlığın -özellikle de Calvinizmin- etkili olduğu inkâr edilemez.<sup>24</sup>

Kurucu sosyologlardan farklı olarak Pareto, doğrusal olmayan bir değişme görüşünü benimser. Pareto tarihsel değişmeyi ileriye yönelik olarak değil, sonsuz tekrara dayalı döngüsel bir değişme olarak kavrar. Ona göre değişme "elitler" ekseninde cereyan eden bir olgudur. Toplumda cereyan eden bu temel değişimler bir seçkinler

<sup>21</sup> Kongar, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, s. 108-110.

<sup>22</sup> Emile Durkheim, *Toplumsal İşbölümü*, çev.: Özer Ozankaya, Cem Yayınevi, İstanbul 2006, s. 306.

<sup>23</sup> Max Weber, *Bürokrasi ve Otorite*, çev.: M. Bahadır Akın, Adres Yayınları, Ankara 2014, s. 91-110.

<sup>24</sup> Kongar, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, s. 104-107.

dolaşımıyla aslanların yerini tilkilerin veya aksine tilkilerin yerini aslanların almasıyla gerçekleşir.<sup>25</sup>

Ortaya çıkış şekli ne olursa olsun değişmenin kaçınılmaz bir olgu olduğunu söyleyen Pareto'ya göre değişimin kaçınılmaz olmasının sebebi, fertlerin içinde buldukları sosyal grupların biçimlendirdiği ve erken yaşlarda şekillenmekte olan "tortular"dır. Pareto, insana has kabiliyetlerin yanında bu "tortuların" da insanlar arasında eşitsiz dağıldığını ve kitlelerde genellikle 'muhafazakâr' olan ikinci tür tortuların daha güçlü olduğunu bu nedenle de bu tortuların kitleleri itaatkâr olma yönünde değiştirdiğini savunur. Ona göre, tarihteki en büyük değişmeler, 'seçkinler dolaşımı' olarak tanımladığı, bir elit grubun yerini başka bir elit grup aldığı zaman meydana gelir. Toplumsal değişme, Pareto'cu kuramda elit kesimde gerçekleşmekte, toplumun alt kesimlerinde ise ciddi bir dönüşümün gerçekleşme ihtimali bulunmamaktadır.<sup>26</sup> Bunların yanı sıra Pareto'nun değişme teorisinde psikolojik faktörler önemli bir rol üstlenmektedir.<sup>27</sup>

Günümüz sosyologlarının evrensel, yani her zaman ve her mekânda geçerli olacak bir sosyal değişme teorisi geliştirmekten kaçındıkları, mevcut teorilerin geçerliliğinin ise sınırlı olduğunu düşündükleri yukarıda ifade edilmişti. Bu çerçevede günümüz sosyolojisine bakıldığında değişmeyle ilgili iki temel düşüncenin ön planda olduğu görülmektedir: Bunlardan ilki, değişimin "tek doğrultulu" (unilinear) bir çizgide olmamasıdır. Endüstri devrimi döneminin sosyologları, düşünceleri son ikiyüz yıllık zaman diliminde Avrupa'da ortaya çıkan dönüşümle sınırlandırılacak olursa kısmen tutarlı görünmektedirler. Zaman açısı biraz daha genişletilerek bakıldığında, toplumların daima merkezileşme, karmaşıklaşma, uzmanlaşmanın artışı ve benzeri olgular yönünde

---

<sup>25</sup> Slattery, *Sosyolojide Temel Fikirler*, s. 89.

<sup>26</sup> Jonathan H. Turner ve diğerleri, *Sosyolojik Teorinin Oluşumu*, çev.: Ümit Tatlıcan, Sentez Yayınları, İstanbul 2010, s. 423-246.

<sup>27</sup> Tolan, *Sosyoloji*, s. 29-35.

hareket etmediği fark edilmektedir.<sup>28</sup> Günümüz sosyologları artık, değişimin “çok doğrultulu” (multilinear) olduğunu düşünmektedirler. Buna göre her toplumun gelişme çizgileri değişiklik arz edebilir. Toplumlar karmaşıklık ve farklılaşma düzeyleri açısından farklı kategorilerde yer alabilirler ve hepsi zorunlu olarak aynı değişim yolunu izlemezler.<sup>29</sup> İkincisi, değişim olgusunun “çok faktörlü” açıklamalar gerektiren karmaşık bir süreç olduğu hususunda sosyologlar arasında geniş bir ittifakın olduğu dikkati çekmektedir. Fakat değişmeye yol açan faktörlerin neler olduğu ve bu faktörlerin hangisinin asıl belirleyici unsur olduğu konularında aynı ölçüde bir ittifaktan söz etmek mümkün görünmemektedir. Bazı sosyologların neden olarak gördüğü bir faktörü bazıları sonuç olarak görmekte, bir kısım sosyologun faktörlerle açıklamaya çalıştığı değişim olgusunu ise diğer bir kısım sosyologun süreçlerle açıklamaya çalıştığı görülmektedir.

### **Din ve Sosyal Değişme İlişkisi**

Din ve sosyal değişim arasındaki ilişki diğer bütün sosyal fenomenlerle toplum arasındaki ilişki gibi karşılıklıdır. Din, bir taraftan sosyal değişmeyi etkilerken diğer taraftan sosyal değişimden kaçınılmaz olarak etkilenir. Bu durum dinin, sosyal değişim neticesinde ortaya çıktığı anlamına gelmez. Ancak din, kendi orijinallliğini koruma adına ne ölçüde bir çaba ortaya koyarsa koysun yine de toplumda meydana gelen değişimlerin etkisi altında kalmaktan kurtulamaz.<sup>30</sup> Bu nedenle, toplumun dini alanında meydana gelen değişimler, sosyal yapıda köklü değişimlere yol açabileceği gibi toplumsal yapının diğer alanlarındaki farklılaşmalar da din kurumuna etki ederek zaman içerisinde yapısal ve kurumsal değişiklikler ortaya çıkarabilir.<sup>31</sup>

<sup>28</sup> Peter Burke, *Tarih ve Toplumsal Kuram*, çev.: M. Tunçay, İstanbul 1994, s. 133.

<sup>29</sup> Anthony Giddens, *Sociology*, Polity Press, Cambridge 1992, s. 635.

<sup>30</sup> Ejder Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, s. 134-145.

<sup>31</sup> İhsan Çapçoğlu, *Modernleşen Türkiye’de Din ve Toplum*, Otto Yayınları, Ankara 2011, s. 28.

Din, temel değişim faktörlerinden birisi olarak insan ve toplum hayatında önemini her zaman hissettirmektedir. Bir yandan günlük yaşamın hızla değişen olayları karşısında insan, dinin genel ve değişmez ilkelerine sığınarak bunalıma düşmekten kurtulur.<sup>32</sup> Bir yandan da din, insana yaşadığı dünyayı farklı perspektiflerden görmeyi sağlayacak kavramsal görüş imkânı sunar.<sup>33</sup> Böylelikle onların hem kendilerini hem de içinde yaşadıkları toplumsal hayatı daha iyi anlamalarına katkı sağlar.

Din ve sosyal değişme ilişkisinde din, özellikle meşruiyet ve zihniyet kazandırma, çatıştırma, organize etme, sosyalleştirme, motive etme, yapılandırma, kimlik kazandırma, kişilik inşa etme ve toplumu düzenleme<sup>34</sup> gibi fonksiyonları yerine getirerek sosyo-kültürel ve yapısal değişmelere kaynaklık etmektedir.

Toplumsal gerçekliğin inşasında dinin sağladığı enerjiden beslenen sosyal olgular, toplum üzerinde yön verici ve biçimlendirici pozisyonda bulunmaktadır. Kısacası din, temel bir sosyal değişim faktörüdür ve sosyal değişimin egemen faktörlerinden biri olma potansiyeli taşımaktadır.<sup>35</sup> Bu durumun izlerine özellikle sekülerleşme konusu ile ilgili son yüzyılda yapılan değerlendirmelerde ve üretilen yeni fikirlerde açıkça rastlamak mümkündür.

Bilindiği üzere sekülerleşme tezi, modernleşme ile birlikte dinin hem sosyal hem de bireysel bilinç düzeyinde gerileyerek zaman içerisinde yeryüzünü terk edeceği öngörüsünde bulunmuştu.<sup>36</sup> Her ne kadar modern zamanlarda din belli alanlara mahkûm edilmeye çalışılmış ise de içinde bulunduğumuz yüzyılın ortalarından itibaren dinin bütün dünyada canlandığı ve dindarlık eğilimlerinde de büyük

---

<sup>32</sup> Erol Güngör, *İslam'ın Bugünkü Meseleleri*, Ötüken Yayınevi, İstanbul 2011, s. 243.

<sup>33</sup> Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, İstanbul 1986, s. 50.

<sup>34</sup> Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, s. 110.

<sup>35</sup> Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, s.134.

<sup>36</sup> Ali Köse, "Sekülerleşme Bağlamında Türkiye'de Din ve Modernleşme", *Laik Ama Kutsal*, Etkileşim Yayınları, İstanbul 2006, s. 12.

artışlar olduğu gözlenmiştir. Türkiye’de de dinin sosyal hayatın önemli bir realitesi olduğu gerçeği sosyal bilimciler, özellikle de din sosyolojisi ile meşgul olanların gözlemleri ile sabittir.<sup>37</sup> Modern ve post-modern Batı toplumlarında olduğu gibi Türkiye benzeri geçiş toplumlarında da sanayileşme ve modernleşmeyle beraber dindarlık ve geleneksel dindarlık düzeylerinde belli ölçüde bir artış kendisini göstermektedir.<sup>38</sup> Yetmişli yıllardan itibaren hem İslam ülkelerinde hem de Türkiye’de ibadete eğilimin artışı, dini eğitim ve öğretimin yaygınlaşması, dini akımların toplum üzerinde etkinlik kazanması ve dinin özellikle siyasal alanda giderek daha da etkin bir pozisyona gelmesi gibi hususlar dini canlanmanın göstergeleri olarak kabul edilmektedir.<sup>39</sup>

Bu bağlamda Türkiye’deki dini canlanmanın emareleri arasında ‘Kutlu Doğum’ etkinliklerini de göstermek mümkündür. Kutlu doğum etkinlikleri, peygamber sevgisi temelinde içinde birçok farklı faaliyeti barındıran organizasyonlar bütünü olarak toplumsal tabanda kabul görmüştür. Toplumun dindarlık ve geleneksel dindarlık düzeylerindeki artışın somut, gözlenebilir bir örneği olarak kabul edilebilecek Kutlu Doğum faaliyetleri, dini-sosyal değişim dolayımında geleneksel ‘Mevlid’ kutlamalarının büründüğü yeni bir form olarak da değerlendirilebilir. Bu anlamda sosyal değişim kavramı perspektifinden İslam toplumlarında kadim bir ritüel olan ‘Mevlid’ kutlamalarının, rasyonel organizasyonlar olarak sosyal tabanda yer tutmuş ve yaygınlaşmış ‘Kutlu Doğum’ faaliyetlerine dönüşmesi, üzerinde durulması gereken sosyal bir olgudur. Bu araştırmada sosyal değişim bağlamında bir dini ritüelin yeni bir ritüele dönüşümü üzerinde durulmaya ve bu değişim süreci değerlendirilmeye çalışılmaktadır.

<sup>37</sup> Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, s. 153.

<sup>38</sup> bk. Necdet Subaşı, “Türk(İye) Dindarlığı: Yeni Tipolojiler”, *İslâmiyât*, (Ankara 2002), c. V, sayı: 4, s. 17-40.

<sup>39</sup> Ünver Günay, *Din Sosyoloji*, İnsan Yayınları, İstanbul 1998, s. 368-369.

## İslam Toplularında Mevlid Kavramı ve Geleneği

Mevlid, sözlükte “doğmak, doğum yeri ve doğum zamanı” anlamlarına gelmektedir.<sup>40</sup> Arapça “v-l-d” kökünden çıkmış bir kelimedir.<sup>41</sup> Deyim olarak milat kelimesi nasıl Hz. İsa’nın doğum gününe işaret ediyorsa mevlid kelimesi de yalnızca İslam Peygamberi Hz. Muhammed’in doğumuna mahsus bir kelimedir. Mevlidü’n-Nebi tamlaması ise hem peygamberin doğuşu, hem doğduğu gün kabul edilen 8 veya 12 Rebiülevvel tarihi, hem de doğum yeri olan Mekke’deki o mütevazı ev anlamında kullanılmaktadır.<sup>42</sup>

Türkçede kullanılan mevlid kelimesi ile de Hz Peygamber’in doğum günü kastedilir. Fakat Mevlid kelimesinin Türkçede kullanılışı sadece Hz. Peygamber’in doğumunu ifade etmekle sınırlı değildir. Kelime aynı zamanda dini bir ritüeli ifade etmek için kullanılır. İnsanların doğum veya ölüm günlerinde veya bu günlerin yıldönümlerinde; hacdan, askerden veya gurbetten dönüşte; sünnet, nişan ve düğün gibi örfi merasimler vesilesiyle özellikle Süleyman Çelebi’nin Vesiletü’n-Necat adlı manzumesinin özel bir formda okunması kastedilir.<sup>43</sup>

İslam Dünyası’nda, Hz. Muhammed’in doğumunu ifade eden “Mevlid”, “Hz. Muhammed’in doğumu bayramı” ve “Hz. Muhammed’in doğumu menkıbesi” anlamlarında Hindistan’dan Endülüs’e kadar bütün İslam coğrafyasında kullanılagelen bir kelimedir.<sup>44</sup>

Peygambere duyulan ilgi ve gösterilen hürmet Müslümanlar için oldukça önemlidir. Müslümanlar açısından peygambere duyulan sevgi zorunlu olmanın yanı sıra İslami-dini yaşamın temel bir

---

<sup>40</sup> İsmail Karagöz, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, DİB Yayınları, Ankara 2005, s. 440.

<sup>41</sup> Ahmet Kabaklı, *Türk Edebiyatı*, Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, İstanbul 1997, c. 2, s. 381.

<sup>42</sup> İsmet Parmaksızoğlu, “Mevlid”, *Türk Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, Ankara 1975, c. XXIV, s. 86.

<sup>43</sup> Parmaksızoğlu, “Mevlid”, s. 86.

<sup>44</sup> Necla Pekolcay, *Mevlid*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2007, s. 2.

unsurunu oluşturur.<sup>45</sup> Bundan ötürü, Müslümanlar arasında “Mevlid Gecesi”ne, Kadir gecesi, Mirâc gecesi, arefe gecesi, cuma gecesi gibi mübarek gün ve geceler içerisinde ayrı bir önem atfedilmiştir. Hatta Mevlid Gecesini Kadir gecesinden dahi üstün bir gece olarak kabul edenler vardır.<sup>46</sup>

### Mevlid Kutlamalarının Tarihi Seyri

Hz. Peygamber, İslam tarihçilerinin çoğuna göre Habeşistan’ın Yemen valisi Ebrehe’nin Kâbe’yi yıkmak üzere Mekke’ye saldırdığı ve “Fil Vaka’sı” denilen olayın meydana geldiği yıl içinde bir pazartesi günü doğmuştur.<sup>47</sup> Peygamber’in doğumunun Fil olayından 55 gün sonra ve kameri aylardan Rebiülevvel’in 12 sinde gerçekleştiği de belirtilmektedir.<sup>48</sup> Bunun için daha ilk dönemlerden itibaren, 12 Rebiülevvel Pazartesi günü her yıl düzenli olarak Hz. Peygamber’in doğum yıl dönümü olarak kutlanagelmiştir.<sup>49</sup> Bahsi geçen “ilk dönemlerin” hangi dönem olduğu konusunda ise çeşitli ihtilaflar söz konusudur.

Hz. Peygamber’in sağlığında O’nun doğum yıl dönümü kutlanmadığı gibi dört halife döneminde buna ilaveten Emevi ve Abbasi dönemlerinde de mevlidle ilgili bir uygulamaya rastlanmamaktadır.<sup>50</sup> Ancak Hz. Peygamber’in “doğum gününün” daha sahabe döneminde dillerde dolaştığı, buna dayalı olarak birtakım işlerin yapılmak istendiği düşüncesine rastlanmaktadır. Örneğin, takvim belirleme için sahabe arasında yapılan müzakerelerde, belirlenecek takvimin Hz. Peygamber’in “doğum günü” ile başlatılmasına yönelik teklifler “doğum günü” kavramının toplumun hafızasında var olduğunu ve bunun önemli olduğunu

<sup>45</sup> Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam’ın Kalbi*, Gelenek Yayınları, İstanbul 2002, s. 35.

<sup>46</sup> Selami Bakırcı, “Kutlu Doğum ve Tarihçesi”, *Yeni Ümit*, 2009, sayı: 85, s. 59-63.

<sup>47</sup> Ahmet Özel, “Mevlid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara 2004, c. 29, s. 475.

<sup>48</sup> İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, TDV Yayınları, Ankara 2001, s. 40.

<sup>49</sup> Bakırcı, “Kutlu Doğum ve Tarihçesi”, s. 59-63.

<sup>50</sup> Özel, “Mevlid”, s. 475.

göstermektedir. Bu nedenle çeşitli merasim ve törenlerle “hicretten yaklaşık üç yüz elli yıl sonra”<sup>51</sup> kutlanmaya başlanacak olan ‘Mevlid’in ilk izlerinin Hz. Ömer dönemine kadar dayandığı söylenebilir.<sup>52</sup>

Bugün bildiğimiz manada, Mevlid törenlerini ilk başlatanın kim olduğu ya da bu törenlerin nerede, ne zaman ve nasıl başladığı konusuna gelince, bu konuyla ilgili yeterince bilgi bulunmadığını ifade etmemiz gerekir. Bununla birlikte, III. ya da IX. yüzyıldan itibaren İslâm dünyasına yayıldığı, resmî kutlamalar hâlinde her yıl düzenli olarak yapılan bu merasimlerin, Irak, Hicaz bölgesi, Yemen, Horasan (İran), Hindistan, Mısır, Mağrib (Fas, Tunus, Cezayir) ve Endülüs gibi Müslümanların yaşadığı hemen hemen her bölgeyi kapsayacak kadar geniş bir coğrafyaya yayıldığı bilinmektedir.<sup>53</sup>

İslam toplumlarındaki Mevlid geleneği incelendiğinde, Şii Fatımi Devleti zamanında Mısır’da yapılan kutlamalar ve geleneğe dönüşen etkinlikler göze çarpmaktadır. İlk defa, minarelerde kandiller yakılarak duyurulup kutlandığı için “kandil” olarak da anılmaya başlanan<sup>54</sup> gecelerden biri kabul edilen ve Mevlid Kandili diye de anılan bu gece, Mısır’da Şii Fatımi Devleti kurulunca, resmen

---

<sup>51</sup> Özel, “Mevlid”, s. 475.

<sup>52</sup> “Hz. Ömer dönemine ait olarak nakledilen şu bilgi oldukça önemlidir: Hızla artan Müslüman nüfusun ve özellikle çocukların eğitimi için okullar yapılmış, resmî öğretmenler atanmış ve Suriye'nin fethiyle birlikte haftanın her günü eğitim yapılmaya başlanmıştı. Şam'dan Medine'ye dönen Hz. Ömer, aralarında eğitim gören çocukların da bulunduğu bir topluluk tarafından bir Çarşamba günü karşılanmıştı. Hz. Ömer, kendisini karşılayanlar arasında çocukları da görünce, karşılama günü olan o günü, yani Çarşamba ve onunla birlikte perşembe ve cuma gününü de tatil ilân etmişti. Ayrıca çocuklar için her yıl, Kurban Bayramında dört gün ve “Mevlid gecesi” dolayısıyla da bir hafta tatil günü belirlemiş ve bunu devam ettirenlere hayır duada, kaldıranlara da bedduada bulunmuştur. Bu gelenek son asırlara kadar devam etmiştir.” (Daha geniş bilgi için bkz. Abdu'l Hay el-Kettani, et-Teratibu'l-idariyye (Nizamu'l-hümeti'n-nebeviyye), 2. Baskı, Beyrut, c. II, s. 200.

<sup>53</sup> Bakırcı, *Kutlu Doğum ve Tarihçesi*, s. 60.

<sup>54</sup> Nebi Bozkurt, “Kandil”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2001, c. 24, s. 300.

kutlanmaya başlanmıştır.<sup>55</sup> İslam tarihinde Peygamberin doğum günlerinde şenlikler yapmak âdeti de ilk olarak Mısır'daki Şii Fatimi Devletinin kurulduğu bu dönemde ortaya çıkmıştır.<sup>56</sup>

Özellikle Selahaddin Eyyübi'nin kayınbiraderi Erbil Atabeyi Begtengili Muzafferüddin Kökböri (1190-1233) mevlidi büyük törenlerle ve sistemli bir şekilde kutlamaya başlamıştır.<sup>57</sup> Bu kutlamalara uzak yakın her bölgeden fakihler, sûfiler, vâizler, kırâat âlimleri, edip ve şâirler katılırdı. Halk ve devlet adamlarının da katıldığı bu topluluğa ziyafet verilir ve özellikle yoksul halka büyük yardımlarda bulunulurdu.<sup>58</sup> Sıbt İbn'ül Cevzi'nin bir kutlama sırasında 5000 koyun, 10000 tavuk, 100 atın kesilip 100.000 tabak yemek ve 30.000 tepsi helva dağıtıldığını kaydetmesi törene katılanların sayısı hakkında bir fikir vermektedir. Ayrıca, bu törenler için harcanan paranın 300.000 dinarı bulduğu<sup>59</sup> dikkate alınacak olursa Erbil Atabeyi'nin ne denli büyük bir organizasyon ile bu kutlamaları icra ettiği daha doğru anlaşılabilir. 12 gün süren bu faaliyetlerle halkın gönlünü kazanan Muzafferüddin Gökborü, aynı zamanda pek çok ilim adamının, yazar ve şairin de teveccühünü kazanmıştır.<sup>60</sup>

Endülüs'te Sebte ve Gırnata'da; Cezayir'de Tilimsan'da Zeytuniye Camii'nde düzenlenen Mevlid merasimleri de oldukça meşhurdur. Özellikle Endülüs'teki kutlamalar aynı zamanda bir edebi yarışa dönüşmüştür. Mevlid için söylenen şiir veya kasideler ertesi yıl bir daha söylenmez ve birinci seçilen şiir veya kasidelere büyük ödüller verilirdi.<sup>61</sup>

Mevlid kutlamalarının yaygın olarak yapıldığı bölgelerden biri de Mısır'dır. Burada Şia Mezhebi'ni benimsemiş olan Fatımilerin

<sup>55</sup> Özel, "Mevlid", s. 475.

<sup>56</sup> Kabaklı, *Türk Edebiyatı*, s. 381.

<sup>57</sup> Parmaksızoğlu, "Mevlid", s. 86.

<sup>58</sup> Bakırcı, *Kutlu Doğum ve Tarihçesi*, s. 61.

<sup>59</sup> Özel, "Mevlid", s. 475.

<sup>60</sup> Bakırcı, *Kutlu Doğum ve Tarihçesi*, s. 61.

<sup>61</sup> Bakırcı, *Kutlu Doğum ve Tarihçesi*, s. 61.

iktidarda olmasının önemli bir tesiri söz konusudur. Bununla birlikte Şia Mezhebi'nin oldukça önem verdiği Hz. Ali, Hz. Fatma, Hz. Hüseyin ve o günkü halifenin adına da mevlid törenlerinin ihdas edilmesi, mevlid kutlamalarının bu dönemde zengin bir şölen geleneği oluşturmasında büyük etkisi olmuştur.<sup>62</sup>

Osmanlılar'da ise, mevlid kutlamaları protokol içerisinde "Mevlid Alayı" adıyla yerini almıştır. Bazı Osmanlı vakfiyelerinde kayıtlar resmi törenlerin başlangıcını Osman Gazi'ye kadar götürseler de genel görüş bu törenlerin Kanuni Sultan Süleyman döneminden itibaren saray protokolünde yer almaya başladığı ve III. Murat zamanında tamamen resmileştiği şeklindedir.<sup>63</sup> Anadolu'da Mevlid Alayı töreninin devlet teşrifatına resmen dahil edilmeden halk arasında yaygın olduğu, yazılan Mevlüd'ün-Nebi adlı manzume ve mesnevilerle sabittir.<sup>64</sup>

Osmanlılar'da mevlid merasimlerinin III. Murat ile başlayan resmi kutlamaları, Sultan II. Ahmed ile birlikte zirveye ulaşmıştır. Osmanlı ilim adamları veya şeyhülislâmlar bağış yapma veya vakıf kurma gibi değişik şekillerde bu faaliyetlerin destekçisi olmuşlardır.<sup>65</sup> Örneğin Şeyhülislam Yahya Efendi'nin Rebiülevvel ayından Ramazan ayına kadar her hafta dergâhında mevlid okutarak ve ziyafet verdiği yine Şeyhülislam Çerkez Halil Efendi'nin mevlid okunması için büyük miktarda para vakfettiği bilinmektedir. Bununla birlikte Şeyhülislam Hoca Sadeddin Efendi'nin Sultan 3. Murat'ın vefatının yıl dönümü dolayısıyla Ayasofya Camii'nde okutulacak hatim ve mevlide katılması, ayrıca Mekke-i Mükerreme'de mevlid merasiminde mevlidin okunduğu kürsüye örtülmek üzere her yıl işlemeli değerli bir örtünün gönderilmesi, Osmanlıların mevlid faaliyetlerine verdiği önemi gösteren en güzel örneklerdir. Ayrıca

---

<sup>62</sup> Özel, "Mevlid", s. 475.

<sup>63</sup> Mehmet Şeker, "Osmanlılarda Mevlid Törenleri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara 2004, c. 29, s. 479.

<sup>64</sup> Parmaksızoğlu, "Mevlid", s. 88.

<sup>65</sup> Bakırcı, *Kutlu Doğum ve Tarihçesi*, s. 61.

mevlid nedeniyle tatil konusunu Osmanlılarda da görmekteyiz. Safer-1328/ Mart-1910'da Meclis-i Vükela'nın aldığı bir kararla mevlid günü Osmanlılar'da resmi tatiller arasına alınmıştır.<sup>66</sup>

Osmanlı sonrası Türkiye toplumunda ise Mevlid geleneği herhangi bir sekteye uğramamıştır. Mevlid geleneğinin yaşatılması ve sürdürülmesinde, toplumun hissiyatı, gelenekleri ve inançları önemsenmiş aynı zamanda Osmanlı'dan kalan Mevlid mirası da değerlendirilmiş ve göz ardı edilmemiştir.<sup>67</sup>

### **Değişimin Ritüele Yansıması: Mevlid'den Kutlu Doğum'a**

Ritüeller, geçmişi günümüze, günümüzü de geleceğe taşıyan bir bağ olma özelliğine sahiptir. Ritüel, geçmişten günümüze, sözlü ve uygulamalı olarak nakledilme yoluyla ve toplumsal katılımıla süregelen sembolik bir dille ifade edilen toplumsal bir olguyu tanımlar. Dini veya seküler bir anlam taşıyabilen ritüeller, bireysel ya da toplumsal olma potansiyeline sahiptirler. Ancak bireysel içeriğe sahip olanlar da toplumsal bir nitelik taşımaktadır. Ritüellerin etkileri, ritüel zamanlarıyla sınırlı değildir. Bu özellikleri nedeniyle ritüeller, toplumsal devamlılığın sağlanmasında önemli fonksiyonlar icra ederler.<sup>68</sup>

Ritüeller, ritüele katılanlar arasında oluşan grup bilinci veya kolektif şuur aracılığıyla bir toplumsal kimlik tanımlayıcısı olurlar. Bu fonksiyon, toplumsal bütünleşmenin de en önemli unsurlarından birisi olmaktadır. Bu bağlam çerçevesinde bir ritüel olarak Mevlid'in, geniş bir coğrafyaya yayılmış bir kültür ve medeniyete sahip olan Osmanlı Devleti'nin yıkılması ve ardından ulus devletlerin

<sup>66</sup> bk. Bakırcı, *Kutlu Doğum ve Tarihçesi*, s. 63.

<sup>67</sup> Ahmet Faruk Kılıç, *Atatürk ve Din*, Dem Yayınları, İstanbul 2009, s. 17.

<sup>68</sup> Kasım Karaman, "Ritüellerin Toplumsal Etkileri", *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Isparta 2010, sayı: 21, s. 235.

kurulmasıyla birbirinden ayrılmış toplumları bir araya getirerek ortak payda teşkil eden bütünleştirici rolü oldukça önemlidir.<sup>69</sup>

Ritüeller, sosyal değişme realitesinden bigâne değildir. Sosyal değişme, ritüellerin şekline, biçimine, kutlanma zamanına, kutlamaların yapıldığı mekânların niteliğine ve kutlamaların içeriğine tesir eder. Örneğin daha önce sadece evlerde ve camilerde yapılan mevlid merasimleri spor salonlarında, kültür ve kongre merkezlerinde yapılmaya başlanmıştır. İçeriğinde sadece mevlid ve ilahilerin okunduğu kutlamalar, değişimin etkisi ile ağaç dikme kampanyasından<sup>70</sup>, kan verme organizasyonlarına<sup>71</sup> ve çeşitli sportif faaliyetlere<sup>72</sup> kadar çeşitlenmiştir. Bununla birlikte manevi ve ruhi desteğe muhtaç hastalara iyi dilek temennisinde bulunmak üzere hastane ziyaretleri<sup>73</sup> ve mahkûmlara Hz. Peygamber'in hayatını anlatma gayesiyle yapılan hapisane ziyaretleri<sup>74</sup>; fakir ve muhtaçlara yardım organizasyonları<sup>75</sup> da yapılmaya başlanmıştır. Ayrıca sadece

---

<sup>69</sup> Osmanlı Devleti'nin Balkanlar'dan çekilişiyle birlikte geride önemli oranda bir Türk azınlık kalmıştır. 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı ile başlayan ve 1989'da Bulgaristan'daki sosyalist sistemin yıkılışına kadar geçen süre zarfında ülkedeki Türk ve Müslüman azınlığa yönelik çeşitli soykırım, asimilasyon ve baskı politikaları uygulanmıştır. Bulgaristan'daki bu baskı ve asimilasyon sürecinde bölgede yaşayan halkın diğer Osmanlı toplumlarıyla ortak bağı olan dini emarelerin ortadan kaldırılması düşüncesiyle Kur'an-ı Kerim'ler ve dini eserler toplatılmıştır. Bu süreçte Kur'an'a göre çok daha az hacimli olan mevlid kitapçıkları baskıcı rejimin askerlerinden saklanabilmiştir. Ayrıca mevlidin hacim olarak çok büyük olmaması ve sürekli olarak okunması insanların onu ezberlemesine neden olmuştur. Böylelikle mevlid, içeriğinde taşıdığı dini sembollerini anlatan söylemler sebebiyle, İslam dininin kuşaklara aktarımını sağlamıştır. Görüldüğü gibi Anadolu ve Balkanlar arasındaki sosyal bütünleşmeyi sağlayan önemli faktör "mevlid" olmuştur. (bk. Adem Akarsu, *Din Toplum İlişkileri Bağlamında Kutlu Doğum Faaliyetleri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2010, s. 37.)

<sup>70</sup> bk. Kutlu Doğum Raporu, *Basılmamış Kutlu Doğum Raporu*, DİB, Ankara 2003.

<sup>71</sup> Kutlu Doğum Raporu, 2003.

<sup>72</sup> Kutlu Doğum Haftası ile İlgili Alan Araştırması Raporu, *Basılmamış Rapor*, DİB Strateji Geliştirme Daire Başkanlığı, Ankara 2008, s. 8.

<sup>73</sup> Kutlu Doğum Haftası ile İlgili Alan Araştırması Raporu, 2008, s. 2

<sup>74</sup> Kutlu Doğum Haftası ile İlgili Alan Araştırması Raporu, 2008, s. 2.

<sup>75</sup> Kutlu Doğum Raporu, *Basılmamış Kutlu Doğum Raporu*, DİB, Ankara 2006.

Hız. Peygamber'in kameri takvime göre doğum günü olan Rabiülevvel ayının 12'sinde yapılan Mevlid kutlamaları, miladi doğum günü olan 20 Nisan tarihini içine alacak ve bir haftayı kapsayacak şekilde yeni bir isimle kutlanan organizasyonlar bütününe dönüşmüştür.<sup>76</sup> Bu bağlam içerisinde Müslüman toplumlarda yüzyıllardır tertip edilen mevlid kutlamaları, sürekli bir oluş ve hareket halindeki toplumun beklentileri neticesinde "Kutlu Doğum Haftası" düşüncesine bürünmüştür. Mevlid kutlamaları gibi "böyle bir tarihi miras, günün şartlarına uygun tarzda"<sup>77</sup> yeniden ihya edilmesi düşüncesinin neticesi olarak "Kutlu Doğum Haftası" olarak ortaya çıkmıştır. Böylelikle, toplumsal hayatın değişmez kanunu olan "değişim" in tesiri, geleneğin yeniden şekillendirilerek mevcut zamanın gereklilikleri yönünde yaşatılmasını netice vermiştir.

Kadim Mevlid kutlamalarının yeni bir formu olan Kutlu Doğum, bilginin gücüne dayanarak peygamber sevgisini güncellemek ve modern zamana taşımak amacıyla ihtiyaca dönüşmüş bir beklentiye cevap olarak doğmuştur. Bu anlamda Kutlu Doğum; Hz. Peygamberi daha doğru anlamak ve anlatmak, toplumu O'nun sevgisi paydası altında birleştirip bütünleştirmek gayesine matuf olarak tertip edilen kadim mevlid kutlamalarının yenilenmiş, zamanın sosyo-kültürel materyalleri ile desteklenmiş ve modernize edilmiş halidir diyebiliriz. Mevlid'i Türk kültürünün sağlam bir mesnedi ve Türk milletini birlik ve bütünlük içinde aydınlık geleceğe taşıyacak sağlam bir gelenek olarak gören Türkiye Diyanet Vakfı<sup>78</sup> 1989 yılında kadim mevlid geleneğini güçlendirerek, Kutlu Doğum Haftası adı altında bir gelenek başlatmıştır.<sup>79</sup>

<sup>76</sup> bk. Akarsu, *Din Toplum İlişkileri Bağlamında Kutlu Doğum Faaliyetleri*, s. 33.

<sup>77</sup> Süleyman Hayri Bolay, "Kutlu Doğum Köklü Bir geleneğin Modern Tarzda İhyasıdır", *Diyanet Aylık Dergi*, Ankara 2007, sayı: 198, s. 14.

<sup>78</sup> Mehmet Kervancı, "Kutlu Doğum Haftası Kutlamaları ile İlgili olarak TDV Genel Müdürü Mehmet Kervancı ile Yapılan Röportaj", *Diyanet Aylık Dergi*, Ankara 1999, sayı: 100, s. 37- 40.

<sup>79</sup> Recep Kılıç, "Ondokuz Yıllık Kutlu Doğum Haftası Tecrübesi Üzerine", *Diyanet Aylık Dergi*, Ankara 2007, sayı: 198, s. 5-13.

Kutlu Doğum Haftası nedeniyle planlanan ve tertip edilen programlar ve organizasyonlar Mevlid geleneğini yaşatma gayesi taşımaktadır.<sup>80</sup> Bu gayeye matuf olarak “Kutlu Doğum Haftası”, kadim bir gelenek olan Hz. Peygamber’in doğumunu anma faaliyetlerinin, modern bir tarzda ihya edilmesi ve mevlidin taşıdığı değerler bütünü dinamik hayatın içinde sürdürülebilirliğini sağlaması çabasıdır.<sup>81</sup> Bu çabanın ilk resmi ve somut adımını, 1989 yılının Mayıs ayında Türkiye Diyanet Vakfı Mütevelli Heyeti, Prof. Dr. Süleyman Hayri Bolay’ı yayın kurulunu oluşturmak üzere görevlendirerek atmıştır. Daha sonra “Kutlu Doğum Haftası” fikri Prof. Bolay tarafından oluşturulan yayın kurulunca üretilmiştir.<sup>82</sup> Böyle bir düşüncenin nasıl ortaya çıktığını Yayın Kurulu’nun kuruluşundan 2000 yılına kadar başkanlığını yürütmüş olan Bolay şöyle anlatmaktadır:

1989 da Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Kurulunda Başkan olarak vazifeye başladığımda düşündüm: Biz günümüz nesline Hz. Peygamber’i iyi anlatamıyoruz, sevdiremiyoruz. Okullarda verilen bilgiler yetersiz ve üstelik eğitime yönelik değil. Basın ve televizyonun alakaları tamamen başka sahalara dönük. Evde bir fırsat olmayınca doğrudan dinden, peygamberden bahsetmek çocukların alakasını toplamaya yetmiyor. Radyo ve televizyondaki haftada 15-20 dakikalık programlar da istenileni veremiyor. Bayramlar zaten ziyaret ve tatillerle geçiyor. O halde ne yapmalıyız? Yapılacak şey Mevlid kandilini yeni bir isim ile yeni bir muhteva, yeni bir program ve yeni bir takdim ile bir hafta boyunca kutlamak idi.<sup>83</sup>

Mevlid kandilinin, Kutlu Doğum Haftası şeklinde genişçe bir zamana yayılarak kutlanması zaman içerisinde halkın bu faaliyetlere olan ilgisini arttırmıştır. Bu durum beraberinde Diyanet ile birlikte

---

<sup>80</sup> Bolay, “Kutlu Doğum Köklü Bir Geleneğin Modern Tarzda İhyasıdır”, s. 17.

<sup>81</sup> Süleyman Hayri Bolay, “Kutlu Doğum Haftasının Doğuşu”, *Diyanet Aylık Dergi*, Ankara 1991, sayı: 10, s.14.

<sup>82</sup> Bolay, “Kutlu Doğum Köklü Bir geleneğin Modern Tarzda İhyasıdır”, s. 14.

<sup>83</sup> Bolay, “Kutlu Doğum Haftasının Doğuşu”, s.14.

çeşitli sivil toplum kuruluşlarının da hafta çerçevesinde faaliyetler yapmasına neden olmuştur.<sup>84</sup> Kutlu Doğum etkinliklerinin halk tarafından ilgi görmesi ve yüksek katımlı toplantıların yapılmaya başlanması bu etkinliklere dair akıllara çeşitli sorular getirmiştir. Bu soruların en başında “Kutlu Doğum Haftası’nın amacı nedir?” sorusu olmuştur. Bu hafta hangi amaçla bu şekilde kutlanmaktadır? Bir düşünceye, bir inanca veya bir dine ait ritüele tepki olarak mı ihdas edilmiştir?

Türkiye’de özellikle 2007 yılında Kutlu Doğum Haftası etkinliklerinin sorgulandığını ve ne amaçla kutlanıyor olduğunun gerek yazılı gerekse görsel medya tarafından araştırıldığını görmekteyiz. Bu süreçte kimileri konuyu Kutlu Doğum Haftasının ülkenin bütünlüğüne aykırı bir hafta olması noktasına kadar götürmüşlerdir. Kimileri de bu etkinliklerin tepkisel bir çıkış olduğunu ifade etmeye çalışmışlardır. Örneğin gazeteci Zelyut, Kutlu Doğum Haftası etkinliklerinin amacını o günlerde kaleme aldığı yazısında şu şekilde ifade etmiştir:

...Müslüman kesim kendi karşı günlerini yaratmış ve yaratmaya devam ediyor. Yılbaşı ile Noel bayramını eş gören anlayış, İsa Peygamber’in Hazreti Muhammed’ten daha fazla parlatıldığını düşünüyor. Bu gerekçeyle İslam Peygamberi’ni öne çıkartan Kutlu Doğum Haftası yaratıldı. 1989 yılında başlatılan Kutlu Doğum Haftası, 1995’te “Bir Dal Gül Ver” sloganı ile biraz daha sivilleştirildi. Hz. Muhammed’in 20 Nisan 570’te doğduğu kabul edildiğinden bu hafta da 20-26 Nisan tarihlerini kapsıyor. Böylece 25 Aralık’ta başlayan Noel’e; Müslümanlar Kutlu Doğum ile cevap vermiş oluyorlar.<sup>85</sup>

<sup>84</sup> bk. Akarsu, *Din Toplum İlişkileri Bağlamında Kutlu Doğum Faaliyetleri*, s. 83.

<sup>85</sup> Rıza Zelyut, “Yılbaşı ve Noel mi; Mevlit Kandili veya Kutlu Doğum Haftası mı?”, 2007, <http://arsiv.aksam.com.tr/yazar.asp?a=103327,10,195&tarih=30.12.2007>, (erişim: 18.02.2016)

Aynı yıl içinde Genel Kurmay Başkanlığı, Türkiye'nin birçok yerinde yapılan Kutlu Doğum Etkinliklerinden duyduğu endişeyi resmi web sitesinde kamuoyuna duyurmuştur. Kamuoyundaki tartışmaların toplumda meydana gelmesi muhtemel bilgi kirliliğine yol açmaması için Diyanet İşleri Başkanlığı da resmi web sitesinde Kutlu Doğum Haftası'nın hangi amaçla ve neden kutlanıyor olduğunu kamuoyuyla paylaşmıştır. Yapılan açıklama Kutlu Doğum Haftası'nın hangi yasal dayanakla ve hangi amaçlara matuf olarak çeşitli etkinliklerle kutlandığını ortaya koymuştur:

“Anayasamızın 136. maddesinde belirtildiği üzere Diyanet İşleri Başkanlığı, genel idare içinde yer alan bir kamu kurumu olup, “laiklik ilkesi doğrultusunda, bütün siyasi görüş ve düşüncülerin dışında kalarak ve milletçe dayanışmayı ve bütünleşmeyi amaç edinerek özel kanununda gösterilen görevleri yerine getirmek”le yükümlüdür. İlgili kanunda da bu görevler, “İslâm Dininin inançları, ibadet ve ahlâk esasları ile ilgili işleri yürütmek, Din konusunda toplumu aydınlatmak ve ibadet yerlerini yönetmek” şeklinde belirlenmiştir. Diyanet İşleri Başkanlığı, bütün faaliyetlerinde her türlü siyasi görüş ve düşüncenin üstünde kalarak milli birlik ve dayanışmayı temin etmeyi, kardeşlik, yardımlaşma ve fedakârlık başta olmak üzere dinimizin yüce prensiplerini vatandaşlarımıza tanıtmayı, din konusunda halkımızı doğru bilgilendirmeyi, manevi ve ahlaki değerlere bağlılıklarını artırmayı amaç edinmektedir”.<sup>86</sup>

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın açıklamasında da görüldüğü gibi, Kutlu Doğum Haftası düşüncesinin temelinde herhangi bir ideolojiye, inanca veya ritüele karşı alternatif olma veya herhangi bir dini kutlamaya tepkisel bir cevap verme gibi bir amaç veya kaygı söz konusu değildir. Ana amacı “yüzyıllar önce bir ilim ve kültür bayramı şeklinde kutlanan Mevlid geleneğini canlandırmak”<sup>87</sup> olan

---

<sup>86</sup> <http://www.diyaret.gov.tr/tr/icerik/basin-aciklamasi-genelkurmay-baskanliginca-yapilan-basin-aciklamasi/6169> (erişim: 08.03. 2016)

<sup>87</sup> Kervancı, “Kutlu Doğum Haftası Kutlamaları İle İlgili olarak TDV Genel Müdürü Mehmet Kervancı ile Yapılan Röportaj”, s. 37.

Kutlu Doğum Haftası düşüncesi bu ana amaç çerçevesinde dini düşüncenin sağlıklı bir şekilde kuşaklara aktarılmasından, dinin bilimsel ve anlaşılır bir üslupla kitlelere ulaştırılmasına varıncaya kadar çeşitli amaçlar taşımaktadır.<sup>88</sup> Bu haftayı ihdas eden düşüncenin zihinsel arka planına, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın belirttiği "amaç" çerçevesine ve bugüne kadar yapılmış etkinliklerin yapısına baktığımızda özetle Kutlu Doğum Haftasının şu amaçlara hizmet ettiğini söyleyebiliriz:

- a- Dini düşüncenin cami dışına taşınıp bilimsel ve anlaşılır bir üslupla halka ulaştırılması.<sup>89</sup>
- b- Toplumu değişik şekillerde kaynaştırmak,<sup>90</sup> toplumsal barış, sosyal bütünleşme, birlik ve beraberliğin tesis edilmesi
- c- İlim adamlarının<sup>91</sup> araştırmalarını ve düşüncelerini halka aktarabilmelerini sağlamak,<sup>92</sup> böylelikle üniversitelerde yapılmakta olan bilimsel çalışmaların pratize edilmesine imkân sağlamak.<sup>93</sup>
- d- İlim adamları ile halkın birbirini yakından tanıyıp kaynaşmasına katkıda bulunmak.<sup>94</sup>
- e- Bir taraftan Peygamberimiz vasıtasıyla her yaş grubundan insana İslam'ı anlatmak, diğer taraftan da toplumun günümüzdeki dini problemlerini çözmeye yönelik ilgili

<sup>88</sup> bk. Akarsu, *Din Toplum İlişkileri Bağlamında Kutlu Doğum Faaliyetleri*, s. 43-55.

<sup>89</sup> Kılıç, "Ondokuz Yıllık Kutlu Doğum Haftası Tecrübesi Üzerine", s. 6.

<sup>90</sup> Bolay, "Kutlu Doğum Köklü Bir Geleneğin Modern Tarzda İhyasıdır", s. 17.

<sup>91</sup> "İlim adamları" ifadesi ile İlahiyat Fakültelerindeki akademisyenler kastedilmektedir.

<sup>92</sup> Kervancı, "Kutlu Doğum Haftası Kutlamaları ile İlgili olarak TDV Genel Müdürü Mehmet Kervancı ile Yapılan Röportaj", s. 37.

<sup>93</sup> Kılıç, "Ondokuz Yıllık Kutlu Doğum Haftası Tecrübesi Üzerine", s. 6.

<sup>94</sup> Kılıç, "Ondokuz Yıllık Kutlu Doğum Haftası Tecrübesi Üzerine", s. 6.

kaynaklara dayalı doğru, sahih ve bilimsel bilgiler üretmek.<sup>95</sup>

- f- Peygamber sevgisini cami cemaati dışına ulaştırmak, hangi kesimden olursa olsun insanları İslam'a yakınlaştırmak, ısındırmak,<sup>96</sup>
- g- Hz. Peygamber'i gelişen dünya şartlarına yön verecek, insanlık problemlerine çözüm getirecek şekilde tanımak ve tanıtmak.<sup>97</sup>

### Değerlendirme ve Sonuç

Dinin toplum üzerindeki rolü keşfedilmeden, topluma dair söylenecek sözlerin eksik olacağı sosyologlarca tespit edilmiş bir gerçekliktir. Durkheim, tüm toplumların düzenli aralıklarla kolektif duygu ve düşüncelerini yeniden doğrulaması gerektiğine inanır. Bir toplumun birliği Durkheim'a göre bireylerin kendilerini bir araya getiren törenlere katılmak için toplanmalarına bağlıdır.<sup>98</sup> Ritüeller, dinin topluma, toplumun da dine dokunduğu törensel zamanlardır.

Sosyal değişme bağlamında ritüeller değerlendirildiğinde değişimin dini ritüeller üzerinde hissedilir ve gözle görülür farklılaşmalara neden olduğu anlaşılmaktadır. Bütün dinlerin dini ayinlerinde ve törenlerinde öz muhafaza edilse bile, törenin yapılış yeri, zamanı, şekli ve tören esnasında kullanılan materyaller bakımından çeşitli değişimlerin yaşandığı söylenebilir. Elbette sosyoloji bu noktada törenlerin veya ayinlerin içeriği ve biçimine ilgi duymaz. Sosyolojinin ilgilendiği konu buradaki değişim ve bu

---

<sup>95</sup> Kılıç, "Ondokuz Yıllık Kutlu Doğum Haftası Tecrübesi Üzerine", s. 6.

<sup>96</sup> Bolay, "Kutlu Doğum Köklü Bir Geleneğin Modern Tarzda İhyasıdır", s. 24.

<sup>97</sup> Halit Güler, "Kutlu Doğum Haftası Büyük İlgi Gördü", *Diyanet Gazetesi*, Ankara 1989, sayı: 369, s. 12.

<sup>98</sup> Roger Trigg, *Sosyal Bilimleri Anlamak*, çev.: B. Sümer, F. Ügüt, Babil Yayınları, İstanbul 2005, s. 190.

değişimin topluma, toplumun da değişim ile olan diyalektik münasebetidir. Ritüeller inançlardan aldığı enerji ile vücuda gelen mitsel, dinsel veya inançsal davranışlardır. İnançlar üzerinde yapılan her türlü araştırmanın yolu ritüellere uğramaktadır. Çünkü ritüeller, dinlerin taşıdığı özden haber veren somut davranışlardır. Bununla birlikte inançların kuşaktan kuşağa aktarılmasında ritüeller önemli bir taşıyıcı fonksiyona sahiptirler. Sosyologlar, dinin pratik yönü/ritüeller olmadan bir dinin varlığını devam ettirebileceğine şüphe ile bakmaktadırlar. “Ritüellerin rekabet ve işbirliğini dengelemeye çalıştığı ve özellikle modern çağın başlangıcında büyük bir dönüm noktası olan bir tarihi vardır. Bu dönüm noktası ritüelleri özellikle insanların kendilerinden farklı olanlarla beraber yaşamalarını harekete geçirecek biçimde şekillendirmiştir.”<sup>99</sup> Toplu yapılan ibadetin, ibadet edenler üzerinde, diğer tüm farklılıkları bir kenara bırakarak, sadece müşterek inanca yoğunlaşmayı netice verdiği bilinmektedir. Bu bakımdan olsa gerek, İslam dininde toplu yapılan ibadetlere daha çok önem verilmiş ve bu türlü törensel ritüellerin inananların birbirleriyle kaynaşmaları için birer vesile oldukları kabul edilmiştir ve teşvik edilmiştir.<sup>100</sup> Bu çerçevede İslam’ın teşvik ettiği ve İslam toplumlarınca asırlardır yapıla gelen Mevlid kutlamaları dikkat çekmektedir.

Geçmiş Dört Halife Dönemine kadar dayanan Mevlid, İslam toplumlarında aralıksız ve çeşitli şekillerde kutlanan dini bir törendir. Bu dini ritüel, zamanın değişen şartları çerçevesinde değişimin kaçınılmaz tesiri ile sosyal gerçekliğin dokusuna uygun bir şekilde evirilerek günümüze kadar ulaşmıştır. Mevlid kutlamaları klasikleşmiş şekliyle kameri takvime göre Peygamberin doğum yıldönümlerinde camilerde kutlanmaya devam edilirken, 1989 yılında başlatılan ve Diyanet İşleri Başkanlığı uhdesinde bir hafta olarak kutlanan organizasyonlar bütününe dönüşmüştür. Diyanet’in başlattığı gelenek, Peygamberin miladi doğum gününü içine alan

<sup>99</sup> Richard Sennett, *Berber*, çev.: İlkay Özküraplı, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2012, s. 119.

<sup>100</sup> Günay, *Din Sosyolojisi*, s. 214.

haftayı kapsamaktadır. Hafta çerçevesinde yapılan etkinlikler toplumun tüm kesimlerini içine alacak ve toplumsal bütünleşmeye katkı sağlayacak şekilde geniş bir yelpaze üzerine tasarlanmıştır. Bu durum, Mevlid kutlamalarını yeni bir değişim, dönüşüm ile sosyal gerçekliğe uygun tarzda kitlelere taşımıştır. İslam'ın Kur'an'dan sonra ikinci temel kaynağı olan Hz. Peygamber'in, topluma doğru ve bilimsel bir zemin üzerinde öğretilmesi bir taraftan toplumsal hafızada dinin izlerini perçinlemekte diğer taraftan ise sosyal bağların güçlenmesini pekiştirmektedir.

Sonuç olarak Mevlid kutlamaları, Kutlu Doğum faaliyetleri adı altında Hz. Peygamber'in, miladi doğum yıldönümlerinde anılması organizasyonları, din ile toplum arasındaki diyalektik ilişkinin somut bir örneğini teşkil etmektedir. Türkiye'de toplumsal tabanda kabul görmüş Kutlu Doğum faaliyetleri geçmişten tevarüs eden Mevlid kutlamalarının sosyal değişiminin tesiri ile zamanın şartları çerçevesinde yeni bir forma bürünmesi sonucu ortaya çıkarmıştır. Toplumun beklentileri, alışkanlıkları, yeni hayat şartları, değişen kültürel ortam Mevlid kutlamalarının da değişerek yeni bir biçimde vücut bulmasına neden olmuştur.

## KAYNAKÇA

Bakırcı, Selami., "Kutlu Doğum ve Tarihçesi", *Yeni Ümit*, sayı: 85, 2009, s. 59-63.

Berger, Peter L., *Dinin Sosyal Gerçekliği*, çev.: Ali Coşkun, İnsan Yayınları, İstanbul 1993.

Bolay, Süleyman Hayri, "Kutlu Doğum Haftasının Doğuşu", *Diyanet Aylık Dergi*, sayı: 10, Ankara 1991.

Bolay, Süleyman Hayri, "Kutlu Doğum Köklü Bir Geleneğin Modern Tarzda İhyasıdır", *Diyanet Aylık Dergi*, sayı: 198, Ankara 2007, s. 14-18.

Bozkurt, Nebi, "Kandil", *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. 24, İstanbul 2001.

Burke, Peter, *Tarih ve Toplumsal Kuram*, çev.: M. Tunçay, İstanbul 1994.

Çapcıoğlu, İhsan, *Modernleşen Türkiye'de Din ve Toplum*, Otto Yayınları, Ankara 2011.

Durkheim, Emile, *Toplumsal İşbölümü*, çev.: Özer Ozankaya, Cem Yayınevi, İstanbul 2006.

El-Kettani, Abdu'l Hay, *et-Teratibu'l-İdariyye* (Nizamu'l-Hüümeti'n-Nebeviyye), Beyrut ts.

Fichter, Joseph, *Sosyoloji Nedir?*, çev.: Nilgün Çelebi, Atilla Kitabevi, Ankara, 1996.

Freyer, Hans, *Sosyoloji Kuramları Tarihi*, çev.: Tahir Çağatay, Doğubatu Yayınları, Ankara 2012.

Furseth, Inger, Pal Repstad, *Din Sosyolojisine Giriş Klasik ve Çağdaş Kuramlar*, Birleşik Yayınevi, Ankara 2006.

Giddens, Anthony, *Sociology*, Polity Press, Cambridge 1992.

Güler, Halit, "Kutlu Doğum Haftası Büyük İlgi Gördü", *Diyanet Gazetesi*, sayı: 369, Ankara 1989.

Güngör, Erol, *İslam'ın Bugünkü Meseleleri*, Ötüken Yayınevi, İstanbul 2011.

Ünver, Günay, *Din Sosyoloji*, İnsan Yayınları, İstanbul 1998.

İbn Haldun. *Mukaddime*, çev.: Halil Kendir, Yeni Şafak Gazetesi Yayını, İstanbul 2004.

Kabaklı, Ahmet, *Türk Edebiyatı*, Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, İstanbul 1997.

Karagöz, İsmail, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, DİB Yayınları, Ankara 2005.

Karaman, Kasım, "Ritüellerin Toplumsal Etkileri" *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Mayıs 2010, sayı:21, s.227-236.

Kervancı, Mehmet, "Kutlu Doğum Haftası Kutlamaları ile İlgili olarak TDV Genel Müdürü Mehmet Kervancı ile Yapılan Röportaj", *Diyanet Aylık Dergi*, Ankara 1999, sayı: 100, s. 37- 40.

Kılıç, Ahmet Faruk, *Atatürk ve Din*, Dem Yayınları, İstanbul 2009.

Kılıç, Recep, "Ondokuz Yıllık Kutlu Doğum Haftası Tecrübesi Üzerine", *Diyanet Aylık Dergi*, Ankara 2007, sayı: 198, s. 5-13.

Kongar, Emre, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, Bilgi Yayınevi, Ankara 1979.

Köse, Ali, "Sekülerleşme Bağlamında Türkiye'de Din ve Modernleşme", *Laik Ama Kutsal*, Etkileşim Yayınları, İstanbul 2006, s.11-20.

Kutlu Doğum Raporu, *Basılmamış Kutlu Doğum Raporu*, DİB, Ankara 2003.

Kutlu Doğum Raporu, *Basılmamış Kutlu Doğum Raporu*, DİB, Ankara 2006.

Kutlu Doğum Haftası ile İlgili Alan Araştırması Raporu, *Basılmamış Rapor*, DİB Strateji Geliştirme Daire Başkanlığı, Ankara 2008.

Mardin, Şerif, *Din ve İdeoloji*, İstanbul 1986.

Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslam'ın Kalbi*, Gelenek Yayınları, İstanbul 2002.

Okumuş, Ejder, *Toplumsal Değişme ve Din*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003.

Özel, Ahmet, "Mevlid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, sayı: 29, Ankara 2004.

Parmaksızoğlu, İsmet, "Mevlid", *Türk Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, Ankara 1976.

Pekolcay, Necla, *Mevlid*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2007.

Sarıçam, İbrahim, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, TDV Yayınları, Ankara 2001.

Sennett, Richard, *Berber*, çev.: İlkay Özkürüplü, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2012.

Slattery, Martin, *Sosyolojide Temel Fikirler*, Sentez Yayınları, 4. Baskı, İstanbul 2011.

Subaşı, Necdet, "Türk(İye) Dindarlığı: Yeni Tipolojiler" *İslâmiyât*, Ankara 2002, c. V, sayı: 4, s. 17-40

Şeker, Mehmet, "Osmanlılarda Mevlid Törenleri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara 2004, c. 29.

Tezcan, Mahmut, *Sosyal ve Kültürel Gelişme*, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları, Ankara 1984.

Tolan, Barlas, *Sosyoloji*, Gazi Kitabevi, Ankara 2005.

Trigg, Roger, *Sosyal Bilimleri Anlamak*, çev.: B. Sümer, F. Ülgüt, Babil Yayınları, İstanbul 2005.

Turner, Jonathan H., Leonard Beeghley, Charles H. Powers, *Sosyolojik Teorinin Oluşumu*, çev.: Ümit Tatlıcan, Sentez Yayınları, İstanbul 2010.

Weber, Max, *Bürokrasi ve Otorite*, çev.: M. Bahadır Akın, Adres Yayınları, Ankara 2014.

Yıldız, Mustafa, "İbn Haldun'un Tarihsel Devlet Kuramı" *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 2010 Güz, sayı: 10, s. 25-55.

Zelyut, Rıza. “Yılbaşı ve Noel mi; Mevlit Kandili veya Kutlu Doğum Haftası mı?” <http://arsiv.aksam.com.tr/yazar.asp?a=103327,10,195&tarih=30.12.2007>, (erişim: 18.02.2016).

## MOLLA ALİ EL-KÂRÎ VE "EL-İHTİDÂ Fİ'L-İKTİDÂ" ADLI RİSALESİ

Adnan MEMDUHOĞLU\*

### Özet

Molla Ali el-Kârî (ö. 1014/1605), başta fıkıh ve hadis olmak üzere kıraat, tefsir, akait, kelâm, tasavvuf, tarih, dil ve edebiyat alanlarında devrinin önde gelen âlimleri arasında yer alır. İlk eğitimini memleketi Herat'ta aldıktan sonra Mekke'ye gitti ve oraya yerleşti. Kıraat ilmine olan vukufundan dolayı el-Kârî diye anılır. İslâmî ilimlerin her dalında, 180'e yakın eser vermiş ve bunların hemen hepsinin yazma nüshaları günümüze kadar gelmiştir. Bu makalede Ali el-Kârî'nin hayatı, ilim tahsili, hocaları, öğrencileri, eserleri incelenmiş en sonunda "El-İhtidâ fi'l-İktidâ" adlı risalesinin tahkikine yer verilmiştir. Ali el-Kârî'nin bu eseri, fıkha dair bir risale olup namazda başka bir mezhebin imâmına uymanın hükmü ile ilgilidir. Müellif bu konuda ortaya atılan görüşleri bilimsel bir metotla inceledikten sonra, farklı mezhep imamlarının arkasında namaz kılmanın namaza engel teşkil etmeyeceği görüşünü savunmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Ali el-Kârî, fıkıh, namaz, mezhep, El-İhtidâ fi'l-İktidâ.

\*\*\*

---

\* Yrd. Doç. Dr., Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

## الملا علي القاري ورسالته: "الاهتداء في الاقتداء"

### ملخص

يُعدُّ الملا علي القارى (ت: 1014 هـ - 1606 م) من كبار العلماء في عصره. ولد في مدينة هرة ، وبها نشأ، وطلب العلم، وحفظ القرآن الكريم، وتلقى مبادئ العلوم الشرعية عن شيوخ عصره. ثم رحل إلى مكة، حيث استقر بها، وأخذ العلم عن علماء أجلاء. كثرت مؤلفات علي القاري، التي تناولت شتى العلوم الشرعية، وقد عُنت هذه المقالة بدراسة شخصيته العلمية من حيث حياته وشيوخه وتلاميذه وكتبه، وتحقيق إحدى رسائله، وهي «الاهتداء في الاقتداء». كتبها المصنف في تحقيق ماوقع البحث في زمانه في أنه هل يجوز الاقتداء بالمخالف أم الانفراد أفضل في الصلاة ، لقد أمضى الملا علي القاري حياته في العلم علماً ومتعلماً، حتى وافته المنية في مكة المكرمة رحمه الله.

الكلمات الدالة: علي القاري ، الفقه ، المذهب ، الصلاة ، الاهتداء في الاقتداء

\*\*\*

### Mulla Ali el-Qari and His Work "al-İhtidâ fi'l-İktidâ"

#### Abstract

Mulla Ali el-Qari was born in Herat, where he received his basic Islamic education. Thereafter, he travelled to Makkah and studied under the scholars, and al-Qari eventually decided to remain in Makkah, where he taught, died and was buried. Mulla 'Ali al-Qari one of the great Hanafi masters of hadith and Imams of fiqh, Qur'anic commentary, language, history and tasawwuf. In this study it is aimed to give a biography of Ali el-Kârî, as well as to study his work " al-İhtidâ fi'l-İktidâ ". This treatise is about fiqh (Islamic Law). According to author, the prayer of someone following the Hanafi Madhab is permissible and correct behind a Shaf'ae, Maliki, Hanbali and this is because in principle there is no difference between these Madhabs.

**Key Words:** Ali el-Qari, Islamic Law, madhab, al-İhtidâ fi'l-İktidâ.

## مقدمة

الحمد لله الذي أوضح لنا الدين، وهدانا إلى شريعة أفضل المرسلين، فجمع لنا من شرائعهم أحسنها وأعلاها، وأخرجنا من الظلمات إلى النور، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له القويّ المتين، وأشهد أنّ محمّدا عبده ورسوله، وخيرته من خلقه، تركنا على المحجة البيضاء، ليلها كنهارها، لا يزيغ عنها إلا هالك، صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

فإنّ علم الفقه، هو المنهل الصافي، والمعين الذي استقت منه الأمم على اختلاف عصورها، وتبدّل دهورها أحكام الدين، وأسْتُخْلِصَتْ من الكتاب والسنة النبويّة، وبه يتحقق مقاصد الدين، و ينتظم حياة الأفراد والمجتمعات، و تعرف حقوقهم وواجباتهم، فتنتظم شؤون حياتهم وعلاقاتهم بين الناس على أساس العدل الربّاني الذي اقتضاه الله للناس، وهدى به العقول السليمة .

وقد كان فقه الإسلام موضع اعتزاز وفخر للمسلمين على الأزمنة، حيث لبيّ مطالبهم في جميع مستحدثات أحكام الدين، فساير حاجاتها، فكان بحق هو فقه الحياة الذي جاء ليأخذ بيدها إلى الفضيلة، وينأى بها عن الرذيلة، ويرفع أتباعه إلى مصافّ الحضارات المتقدّمة، بل إلى أعلاها،

ولما كان هذا العلم الجليل، ذا مكانة عظيمة، وأهميّة كبيرة، آثرت أن أنهل من هذا العلم الجليل، فوق اختياري على مخطوطة لعلم من أعلام الإسلام، ألا وهو الإمام الملا عليّ القاري—رحمه الله رحمة واسعة—.

أسباب اختياري تحقيق هذه المخطوطة تكمن في الآتي:

1. قيمة المخطوطة العلميّة حيث أورد كثيراً من الفتاوى والمسائل النادرة.

2. أصالة مصادر الكتاب، ككتاب بدائع الصنائع والمبسوط.
3. وجود عدد كبير من تراث العلامة الملا عليّ القاري، لم تمسه الأيدي فتنفض الغبار عن تلك المخطوطات، التي لا يمكن عدّها في تلك العجالة.  
منهج المؤلف ومصادره: من خلال تحقيقي ومعايشتي لكتاب "الاهتداء في الاقتداء" تجلّى لنا عدة أمور نجملها فيما يلي:
1. اعتمد ملاّ عليّ القاري على النقل والمناقشة والاقتباس من الكتب المتقدّمة، شأنه في ذلك شأن كثير من الأئمّة، إلاّ أنّه يُعمل عقله في كثير من المسائل، وقد يجمله رأيه على مخالفة مذهبه.
2. يعتمد الإمام ملاّ عليّ القاري على الأئمّة الكبار في المذهب الحنفي وآثارهم، كصاحب بدائع الصنائع في ترتيب الصنائع.
3. ينقل النصوص من مصادرها ثمّ يناقشها ويقارن ذلك بالأدلة من الكتاب والسنة، ثمّ يتصرّف بما ينقل ويذكر الصحيح في رأيه ولو خالف مذهبه دون تعصّب له.
4. يربط القاري بالأدلة مما يدلّ على سعة اطلاعه وعلمه وتمكّنه.
5. اختلاف منهجه من حيث عزو النصوص؛ فتارة يذكر المصدر واسم مؤلّفه، وتارة يذكر اسم المصنف فقط، وتارة يذكر المصدر فحسب.
6. غالباً ما بيّن الأحكام على المذهب الحنفيّ وقلّما يقارن ذلك بالمذاهب الأخرى.
7. يتّجه منهج ملاّ عليّ القاري في التعامل مع المسألة التي يعالجها، على توضيحها وجمع الأدلّة الموضحة لذلك.

8. استدلل المؤلف بكثير من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية من الكتب التسعة وغيرهم، واستفاد كثيرا من الكتب الفقهية، جلهم في المذهب الحنفي، ولم يذكر أية مصدر من مصادر المذاهب الأخرى إلا نادرا. كالمبسوط للسرخسي، و بدائع الصنائع، والشفاء، وجامع الأصول، ورحمة الأمة في إختلاف الأئمة للعثمانيّ الدمشقيّ الشافعي، وتخریج أحاديث الشفاء، ومشكاة المصابيح، والهداية، والسراج الوهّاج، والفتاوى الغياثية، والفتاوى الخانية، والفقّه الأكبر، والمنية، والحجة لنصر المقدسي، والجامع الصغير للسيوطي، وشرح المنظومة..

### منهج التحقيق:

(1) بدأنا بدراسة حياة المؤلف.

(2) قمنا أولا في تحقيق هذه الرسالة علي إتمام المتن من النسخ المختلفة الموجودة بأيدينا. ولهذا أخذنا ثلاث نسخ موجودة في المكتبات السلیمانية، إسطنبول\تركيا: رمزنا للنسخة الأولى بالحرف (د) في الهامش، و الثانية بالحرف (ت) ، والثالثة بالحرف (ح).

(3) أكملنا المتن بوضع أصح الحروف أو الكلمات أو الجمل من بينها في النسخ المختارة. فقد رجحنا أصح الكلمات والجمل في الفروقات والزيادات والنواقص على حسب مكانه. وقد حاولنا قدر المستطاع أن نخرج نص الكتاب على أقرب صورة وضعها عليه المؤلف.

(4) وأشرنا إلى مواضع الآيات والسور بوضع أرقامها.

(5) خرجنا الأحاديث والآثار التي وردت في الكتاب مشيرا إلى موضعها في الهامش. ولم نستطع أن نخرج جميع الأحاديث تخریجا عمليا كاملا، فلم يكن ذلك بوسعنا ولا من اختصاصنا.

- (6) عرفنا بعض الأعلام المذكورين في الكتاب بإيجاز.
- (7) شرحنا بعض المفردات اللغوية والاصطلاحية.
- (8) صححنا الأخطاء الواردة في الكتاب ليستقيم المعنى.
- (9) وشكلنا ما يلزم شكله من الكلمات الصعبة.
- (10) وكتبنا تعريفاً بجملة بعض الشخصيات المذكورة في الرسالة بصورة مختصرة. ونسأل الله الهداية والتوفيق.

### التعريف بالعلامة الملا عليّ القاري<sup>1</sup>:

هو الشيخ الفقيه المحدث المقرئ نور الدين أبو الحسن عليّ بن سلطان محمد القاري<sup>2</sup> الهروي<sup>3</sup> المكي<sup>4</sup> المعروف بـ " الملا<sup>5</sup> علي القاري (ت: 1014 هـ - 1606 م): الفقيه

لتوسّع المعرفة عن حياة المؤلف انظر: خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر لمحمد أمين بن فضل الله بن محب الدين بن محمد المحبي الحموي الدمشقي (ت 1111هـ)، دار صادر، 185/3؛ الرسالة المستطرفة للكتاني: 115؛ سمط النجوم العوالي للعصامي، 394/4؛ الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي للثعالبي الفاسي، 188/2؛ هدية العارفين: 751/1، 752، 753؛ البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع. للشوكانى، دار المعرفة، بيروت، 109/1؛ الفوائد البهية، للكنوي، دار المعرفة، بيروت، ص 8؛ مستقيم زاد، تحفة الخطاطين، استنبول 1928، ص 324؛ شَمّ العوارد لعليّ القاري، مخطوط، ورق: 178؛ معجم المطبوعات العربية والمعربة ليوسف بن إليان بن موسى سركيس (المتوفى: 1351هـ) الناشر: مطبعة سركيس بمصر 1346 هـ - 1928، 1791/2؛ معجم البلدان لشهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي (ت 626هـ) بيروت، 396/5-397؛ هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين لإسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم الباباني البغدادي (ت 1399هـ)، 157/1؛ كشف الظنون على أسامي الكتب و الفنون لحاجي خليفة كاتب جلبي (1017-1609 / 1068-1657)، استنبول 1940، 1050/2؛ قاموس الأعلام لشمس الدين سامي (ت 1904)، استنبول 1311، 3196/4.

<sup>2</sup>لقب بالقاري ؛ لكونه عالماً بالقراءات.

<sup>3</sup>الهروي : نسبة إلى مدينة هراة ، من أمهات مدن خراسان ، وهي ضمن جمهورية أفغانستان الحالية. (ياقوت في معجم البلدان 396/5).

<sup>4</sup>المكي: نسبة إلى مكة أم القرى؛ لأنه رحل إليها وأخذ عن مشايخها واستوطنها حتى توفي به

الحنفي، النابغ في عصره، الباهر السميت في التحقيق وتنقيح العبارات، فقد كان فصيح البيان قويّ الحجّة، حكيماً تتفجر ينابيع الحكمة في بيانه، وتتدفق البلاغة على لسانه، واعظاً ملء السمع والقلب، مترسلاً بعيد غور الحجّة، وعالمًا مدققاً وباحثاً محققاً، اعتمد الدليل في بحثه عن الحقيقة بتجرد وإتقان وامتلاك لناصرية العلم، لكثرة اطلاعه وسعة معرفته. ولد في مدينة هراة، وبها نشأ، وطلب العلم، وحفظ القرآن الكريم، وجوده على شيخه المقرئ معين الدين بن الحافظ زين الدين الهروي، وتلقى مبادئ العلوم الشرعية عن شيوخ عصره. ثم رحل إلى مكة، حيث استقر بها، وأخذ العلم عن علماء أجلاء، كأبي الحسن البكري، وزكريا الحسيني، وشهاب أحمد بن حجر الهيتمي، وأحمد المصري تلميذ القاضي زكريا، والشيخ عبدالله السندي، والعلامة قطب الدين المكّي، وغيرهم ممن أقام في الحرم معلماً، أو مرّبه. كتّرت مؤلفات علي القاري، التي تناولت شتى العلوم الشرعية

كانت كتابات الملا علي القاري تعالج كثيراً من القضايا التي دار حولها خلاف، فيقدم الحل الناجع مؤيداً قوله بالدليل القاطع، غير هيب ولا وجل، فله على سبيل المثال «الاهتداء في الاقتداء»، كتب هذا المصنف في تحقيق ما وقع البحث في زمانه في أنه هل يجوز الاقتداء بالمخالف أم الانفراد أفضل في الصلاة؟.

إن جرأة الملا علي القاري جعلت بعض المقلّدة ينظرون إليه نظرة لا تليق بعالم جليل في مقامه، فقد اهتموه بأن له إيرادات أو اعتراضات على الأئمة في مسائل غلا فيها بعضهم في زمانه، ووضعوا البحث في غير موضعه، فناقش بقوة، وعضد رأيه بالدليل من دون النظر إلى الأشخاص وآرائهم، تجلّى ذلك واضحاً في مناقشة إثبات النجاة لوالدي النبي. مما يدل على سعة اطلاعه وقوة بيانه ما كتبه في أول شرح بدء الأمالي المسمى بـ «ضوء المعالي»، إذ يقول: «الحمد لله الذي وجب وجوده وثبت كرمه وجوده»، إلى أن قال: لما شرعت في

<sup>5</sup>ملا": بضم الميم، وتشديد ما بعدها، وتنطق "ملا"، باللغة التركية، والظاهر أنها منحدره من كلمة "مولى"، العربية، ومعناها: السيد، والمخدوم.

شرح «الفقه الأكبر» كانت نيتي أن يكون شرحاً مختصراً، ثم أنجزت الكلام إلى الكلام، حتى خرج عن نظام المرام، فسبح بيالي وخيالي أن أضع شرحاً موجزاً على قصيدة بدء الأمالي».

لقد أمضى الملا علي القاري حياته في العلم عالماً ومتعلماً، يزينه مع ذلك أدب جم وخلق رفيع وعفة نفس، حتى وافته المنية في مكة المكرمة بالمعلاة حيث صُلِّي عليه ودُفن، ولما وصل خبره إلى علماء مصر صلوا عليه بجامع الأزهر صلاة الغائب في مجمع يجمع أربعة آلاف نسمة. وكان رحمه الله حنفي المذهب، كما هو معروف من مصنفاته، وسيرة حياته، وأسهم في تحرير كثير من مسائل المذهب الحنفي، وتأيدها بالأدلة الشرعية.

كان الملا علي القاري يتحلى بالأخلاق الفاضلة والآداب الكاملة، ويُذكر بين أقرانه بالإجلال والاحترام، كفى نفسه بنفسه، واستغنى عن الخلق في استجداء العطفية، فقد كان يكتب في كل عام مصحفاً، يزيّن أطرافه بالقراءات والتفسير، ليحصل على أجر يكفي قوته من العام إلى العام. وكان رحمه الله معروفاً بالتدين والتورع والتعفف، وكان يأكل من عمل يده، متقللاً من الدنيا، غلب عليه الزهد والعفاف والرضا بالكفاف. وكان قليل الاختلاط بالناس، كثير العبادة والتقوى.

وكان يرى أن التقرب إلى الحكام وقبول منحهم يضر بالإخلاص والورع. وكان يقول: "رَحِمَ اللهُ وَالِدِي، كَانَ يَقُولُ لِي: مَا أُرِيدُ أَنْ تَصْبِرَ مِنَ الْعُلَمَاءِ، حَشِيَّةٌ أَنْ تَقْفَ عَلَى بَابِ الْأُمَرَاءِ."<sup>6</sup>

وبعد حياة حافلة بالعلم والخير والصلاح توفي رحمه الله بمكة، فقيل: توفي سنة 1016، وقيل سنة 1010، والراجح أنه توفي سنة 1014، ودفن بمقبرة المعلاة.

<sup>6</sup> مرعاة المفاتيح، 331/1.

شيوخه: ابن حجر الهيتمي الفقيه(ت 973 هـ) ، و علي المتقي الهندي(ت 975 هـ) ، وعطية بن علي السلمي(ت 983 هـ) ، ومُحَمَّد سعيد الحنفي الخراساني(ت 981 هـ) ، وعبد الله السندي(ت 984 هـ) ، وقطب الدين المكي(ت 990 هـ).

تلاميذه: عبد القادر الطبري(ت 1033 هـ) ، عبد الرحمن المرشدي(ت 1037 هـ) ، ومُحَمَّد بن فروخ الموروي(ت 1061 هـ).

ثناء العلماء عليه: قال الحموي: أحد ضُدُور العلم ، فَرَدَ عصره ، الباهر السميت في التَّحْقِيق ، وتنقيح العبارات ، وشهرته كَافِيَةٌ عَن الإطراء في وَصْفِهِ.<sup>7</sup> وقال العصامي: هو الجَامِع للعلوم العَقْلِيَّة والنقلية ، والمتضلع من السَّنة النَّبَوِيَّة ، أحد جَمَاهِير الأَعْلَام ومشاهير أولي الحِفْظ والأفهام.<sup>8</sup> وقال اللكنوي: هو صاحب العلم الباهر ، والفضل الظاهر. ثم قال بعد أن عدد بعض مؤلفاته: وله غير ذلك من رسائل لا تعد ولا تحصى ، وكلها مفيدة.<sup>9</sup>

### مؤلفاته:

- إتخاف الناس بفضل ابن عباس
- الدرّة المضيئة في الزيارة المصطفوية
- الأجوبة المحررة في البيضة الخبيثة المنكرة
- الأحاديث القدسية
- الأدب في رجب المرجب
- الأربعون حديثاً في فضائل القرآن
- الاستئناس بفضائل ابن عباس
- الاسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعية
- الاصطناع في الاضطباع
- الاصول المهمة في حصول المنمة
- اعراب القاري على اول باب البخاري
- الاعلام لفضائل بيت الله الحرام

<sup>7</sup> خلاصة الأثر، 185/3.

<sup>8</sup> سمط النجوم، 402/4.

<sup>9</sup> التعليق الممجّد، 106-105/1.

- انوار الحجج في اسرار الحج - انوار القرآن وأسرار الفرقان في التفسير
- بداية السالك في نهاية المسالك في شرح المناسك - بحجة الانسان ومهجة الحيوان
- بيان فعل الخير اذا دخل مكة من حج عن الغير - البيئات في تباين بعض الآيات
- التائبية في شرح التائبية لابن المقري - التبيان في بيان ما في ليلة النصف من شعبان
- التجريد في اعراب كلمة التوحيد - تحسين الاشارة
- تحفة الحبيب في موعظة الخطيب - تحقيق الاحتساب في تدقيق الانتساب
- تزيين العبارة في ذيل تحسين الاشارة - تسليية الاعمى عن بلية العمى
- تشييع فقهاء الحنفية في تشييع سفهاء الشافعية - التصريح في شرح التسريح
- تطهير الطوية في تحسين النية - تعليقات القاري على ثلاثيات البخاري
- التهدين ذيل التزيين على وجه التبيين - جمع الوسائل في شرح الشمائل
- حاشية على تفسير الجلالين سماه الجمالين - حاشية على فتح القدير
- حاشية على المواهب اللدنية - حدود الاحكام
- الحرز الثمين للحصن الحصين - الحزب الاعظم والورد الافخم
- الحظ الاوفر في الحج الاكبر - دفع الجناح وخفض الجناح في فضائل النكاح
- الذخيرة الكثيرة في رجاء المغفرة للكبيرة - ذيل الرسالة الوجودية في نيل مسألة الشهودية
- الاهتداء في الاقتداء (لسان الاهتداء في بيان الاقتداء) - رسالة المصنوع في معرفة الحديث الموضوع
- رسالة البرة في الهرة - رد الفصوص

- الزبدة في شرح قصيدة البردة - سلالة الرسالة في ذم الروافض من اهل الضلال
- شرح ابيات ابن المقري - شرح الجامع الصغير للسيوطي
- شرح حزب البحر - شرح رسالة بدر الرشيد في الفاظ الكفر
- شرح الرسالة القشيرية - شرح صحيح مسلم
- شرح الشفا للقاضي عياض - شرح مختصر المنار لابن حبيب الحلبي في الاصول
- شرح الوقاية في مسائل الهداية - شرح الهداية للمرغيناني
- شفاء السالك في ارسال مالك - شم العوارض في ذم الروافض
- صلوات الجوائز في صلاة الجنائز - ضوء المعالي في شرح بدء الامالي
- الصنعة الشريفة في تحقيق البقعة النيفة - الطواف بالبيت ولو بعدم الهدم
- العفاف عن وضع اليد في الطواف - العلامات البيئات في فضائل بعض الآيات
- عمدة الشمائل - فتح الاسماع في شرح السماع
- فتح باب الاسعاد في شرح قصيدة بانة سعاد - فتح باب العناية لشرح كتاب النقاية
- فتح الرحمن بفضائل شعبان - فرائد القلائد على أحاديث شرح العقائد
- قرّ العون ممن يدعي إيمان فرعون - الفصل المعول في الصف الاول
- فصول المهمة في حصول المتمة - فيض الفائض في شرح الروض الرائض
- قوام الصوم للقيام بالصيام - القول الحقيقي في موقف الصديق
- القول السديد في خلف الوعيد - كشف الخدر عن حال الخضر

- لب لباب المناسك في نهاية المسالك - مبین المعین في شرح الاربعين
- المختصر الاوفى في شرح الاسماء الحسيني - المرتبة الشهودية في منزلة الوجهورية
- المرقاة على المشكاة في شرح مشكاة المصابيح - المسلك الاول فيما تضمنه الكشف للسيوطي
- المسلك المتقسط في المنسك المتوسط - المسألة في شرح البسملة
- المشرب الوردی في مذهب المهدي - مصطلحات اهل الاثر على نخبة الفكر
- معرفة النساك في معرفة السواك - المقالة العذبة في العمامة والعذبة
- المقدمة السالمة في خوف الخاتمة - منح الروض الازهر في شرح الفقه الاكبر
- المنح الفكرية على المقدمة الجزرية - المورد الروي في المولد النبوي
- المعدن العدني في فضل اويس القرني - الناموس في تلخيص القاموس للفيروزابادي
- نزهة الخاطر الفاتر في ترجمة الشيخ عبد القادر الحيلي - النسبة المرتبة في المعرفة والمحبة
- النعت المرصع في الجنس المسجع - هيئة السنين في تبیین احاديث الموضوعات
- الهبة السنية العلية على ابيات الشاطبية - الرائية في الرسم.

صلب التحقيق<sup>10</sup>

" الاهتداء في الاقتداء " للملا علي القاري

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

<sup>10</sup> شكرا للأصدقاء الأعزاء: د. حامد سوکيلي ود. محمد حسين جيلين والأستاذ عمران جليك والأستاذ عمر إيشجان.

الحمد لله الذي خلق الخلق وصيّرهم أزواجاً، وجعل لكلّ أمة منهم شرعة<sup>11</sup> ومنهاجاً، والصلاة والسلام على إمام الأنبياء والأصفياء<sup>12</sup>، الذي بدأ<sup>13</sup> به الأشياء في عالم الأرواح، وختم به الأشياء في عالم الأشباح مدراجاً، وأسرى به إلى السماء وطوى له السيّء<sup>14</sup> معراجاً، وعلى آله وأصحابه وأحبابه وأشباعه وأتباعه وقرابته وذريّته وأزواجاً.

أنا بعد، فيقول المفتقر إلى جود ربه الباري، عليّ بن سلطان محمّد القاري، إنّ جماعة من علماء<sup>15</sup> زماننا وفضلاء أو اننا كتبوا رسائل وجعلوها وسائل لكلّ طالب وسائل، في اقتداء الحنفيّة بالشافعيّة وما يتعلّق بهذه القضية، لكن خرج كلّ عن حدّ الإنصاف<sup>16</sup>، ودخل في باب الإعتساف، عند من نظر فيها بعين الإنصاف، حيث مال كلّ الميل<sup>17</sup> عن جادة الطريق، ولم يحقّق<sup>18</sup> المسئلة حقّ التحقيق، فقال بعضهم: الاقتداء بالمخالف أولى عند تعدّد الجماعة، وخالفه الآخر فقال: الانفراد أفضل من الاقتداء بالموافق أيضاً في تلك الساعة، فسنح<sup>19</sup> بالخاطر الفاتر<sup>20</sup> أن أسلك مسلّكاً عدلاً وسطاً خالياً عن الإفراط والتفريط، معرّضاً عن طريقي الإخلاق والتخليط<sup>21</sup>، وأذكر فصولاً مهمّة في مسئلة الجماعة، وما اختلف فيه الأئمّة وما<sup>22</sup> اتفقت<sup>23</sup> عليه الأئمّة ممّا يدلّ عليه الكتاب والسنة.

<sup>11</sup>د: شرعا.

<sup>12</sup>د: الأصفيا.

<sup>13</sup>د: بدئ.

<sup>14</sup>السيّء: السهلة المستقيمة أو الأرض التي ترابها كالرمال (المعجم الوسيط: «س و ع»)

<sup>15</sup>د: فضلاء.

<sup>16</sup>د: الانتصاف.

<sup>17</sup>د + كل.

<sup>18</sup>د ت: لم يحقّقوا.

<sup>19</sup>أي: عرض، اتى عن يمين (لسان العرب لإين منظر، "س ن ح").

<sup>20</sup>أي: الضعيف والساكن ومنكسر النظر. (لسان العرب لإين منظر، والمعجم الوسيط، "ف ت ر").

<sup>21</sup>د ت: التخبيط.

<sup>22</sup>د - ما.

<sup>23</sup>النسخ الثلاثة: اتفق.

## فصل [صلاة الجماعة و فضاءها]

قال الله تعالى: ﴿وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾<sup>24</sup>، قد استدلل كثير من أئمة الأمة بهذه الآية على وجوب الجماعة لأن العبرة<sup>25</sup> بعموم اللفظ والمبنى، لا بخصوص السبب الوارد في هذا المعنى.

فلا ينافيه أن الآية نزلت في حق اليهود، والمعنى صلوا مع المصلين، يعني محمدا ﷺ والمسلمين، وذكر بلفظ الركوع لأن الركوع ركن من أركان الصلاة، فهو من باب إطلاق الجزء وإرادة الكل.

وقيل لأن صلاة اليهود لم يكن فيها ركوع، فكأنه قال: صلوا صلاة ذات ركوع<sup>26</sup> نحو صلاة المسلمين، ففيه تنبيه على نسخ ملتهم، وإشارة إلى نسخ<sup>27</sup> طريقته.

وقال عزّ وعلى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَوْتَى وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ﴾<sup>28</sup> قال قوم: أي: حُطَّاهم إلى المسجد، فعن أبي سعيد الخدري<sup>29</sup> قال: شكى<sup>30</sup> بنو سلمة بعد منازلهم من المسجد فأَنْزَلَ اللهُ تعالى: ﴿وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ﴾<sup>31</sup>.

<sup>24</sup>سورة البقرة، 43/2.

<sup>25</sup>إذا ورد لفظ عام وسبب خاص فإنه يحمل على العموم ولا يختص بالسبب، فكل عام ورد لسبب خاص - من سؤال أو حادثة - فإنه يعمل بعمومه ولا عبرة بخصوص سببه.

<sup>26</sup>ح ت: الركوع.

<sup>27</sup>ح د: فسح.

<sup>28</sup>سورة يس، 12/36.

<sup>29</sup>سعد بن مالك بن سنان الخدري الانصاري الخزرجي، أبو سعيد: (10 - 74 = 613 - 693)، كان من ملازمي النبي ﷺ وروى عنه أحاديث كثيرة، شهد معركة الخندق وبيعة الرضوان. (الأعلام للزركلي، 87/3).

<sup>30</sup>د: شكيت.

<sup>31</sup>سورة يس، 12/36.

قال: فقال رسول الله: «عليكم منازلكم فإنها تكتب آثاركم»<sup>32</sup>، وفي رواية لمسلم: «دياركم دياركم، تكتب آثاركم»،<sup>33</sup> أي: الزموها ولا تتركوها<sup>34</sup>، فإن لكم بكل خطوة إلى المسجد درجة، كما في رواية لمسلم عن جابر.<sup>35</sup>

وأما الأحاديث والأخبار المرفوعة<sup>36</sup> والموقوفة<sup>37</sup> في هذا الباب فكبيرة<sup>38</sup> خارجة عن حدّ إمكان الإستيعاب، فلنقتصر على بعضها خوفاً من المبالغة الناشئة عن الإطناب، منها: «صلاة الجماعة تفضل صلاة الفذّ سبع وعشرين درجة»<sup>39</sup>، رواه مالك وأحمد والشيخان<sup>40</sup> وغيرهم، عن ابن عمر -رضي الله تعالى عنهما-، والظاهر أنّ المراد به الكثرة، فلا ينافي ما رواه مسلم عن أبي هريرة -رضي الله تعالى عنه-، بلفظ: «صلاة الجماعة تعدل خمسا وعشرين من صلاة الفذّ»<sup>41</sup> وما رواه ابن ماجه عن أبي<sup>42</sup> - ﷺ -، ولفظه: «صلاة الرجل

<sup>32</sup> أخرجه عبد الرزاق في المصنف (517/1) رقم (1987)؛ وانظر: كنز العمال للهندي، كتاب الصلاة من قسم الأفعال 5.

<sup>33</sup> أخرجه مسلم في المساجد، باب (50)؛ وانظر: صحيح ابن حبان، كتاب الصلاة 10.

<sup>34</sup> د: تتركوها.

<sup>35</sup> أخرجه مسلم في الموضع السابق.

<sup>36</sup> هو ما أضيف إلى النبي ﷺ من قول أو فقل أو تقرير أو وصف في خلقه أو خلقته.

<sup>37</sup> هو ما أضيف إلى الصحابي من قول أو فعل أو تقرير ولم يرتفع إلى النبي.

<sup>38</sup> ت: كثير.

<sup>39</sup> الموطأ لمالك بن أنس، كتاب صلاة الجماعة 288/1؛ وصحيح البخاري، كتاب الأذان 30.

<sup>40</sup> أي البخاري ومسلم.

<sup>41</sup> صحيح مسلم، المساجد ومواضع الصلاة 42.

<sup>42</sup> هو أبي بن كعب بن قيس بن عبيد (21 / 642)، من بني النجار، من الخزرج، أبو المنذر: صحابي أنصاري. كان قبل الإسلام حبراً من أعيان اليهود، مطلعاً على الكتب القديمة، يكتب ويقرأ - على قلة العارفين بالكتابة في عصره - ولما أسلم كان من كتاب الوحي. وشهد بدرًا واحداً والخندق والمشاهد كلها مع رسول الله ﷺ وكان يفتي على عهده. وشهد مع عمر بن الخطاب وقعة الجابية، وكتب كتاب الصلح لاهل بيت المقدس. وأمره عثمان بجمع القرآن، فاشترك في جمعه. وله في الصحيحين وغيرهما 164 حديثاً. (الأعلام للزركلي، 82/1.)

في جماعة تزيد على صلاة الرجل وحده أربعاً وعشرين درجة»<sup>43</sup>، وما رواه الطبراني عن ابن مسعود<sup>44</sup> ﷺ: «صلاة الرجل في جماعة، تزيد على صلاته وحده تسعة وعشرين صلاة»، ومارواه ابن ماجه عن أنس ﷺ: «صلاة الرجل في بيته بصلاة، وصلاته في مسجد القبائل بخمس وعشرين صلاة، وصلاته في المسجد الذي يجمع فيه بخمسائة، وصلاته في المسجد الأقصى بخمسة آلاف صلاة، وصلاته في مسجدي هذا بخمسين ألف صلاة، وصلاته في المسجد الحرام بمائة ألف صلاة»<sup>45</sup>، وقد روى أحمد عن أبي ذر<sup>46</sup> - ﷺ: «اثنان خير من واحد، وثلاثة خير من اثنين، وأربعة خير من ثلاثة، فعليكم بالجماعة، فإنه لن تجتمع أمّتي إلا على هدى»<sup>47</sup> وروى البيهقي عن عثمان-رضي الله تعالى عنه:- «لأن أصلي الصبح في جماعة أحب إلي من أن أصلي ليلة، ولأن أصلي العشاء في جماعة أحب إلي من أن أصلي نصف ليلة»<sup>48</sup>

ولعل وجه تخصيص الصلاتين لأتقنا أثقل على النفس وأشق<sup>49</sup>، والأجر على قدر المشقة، ولكونهما في وقت الغفلة والراحة، ولما في حضورهما من مخالفة المنافقين، ولذا ورد: «لو

<sup>43</sup>سنن ابن ماجه، المساجد والجماعات 16.

<sup>44</sup> هو عبد الله بن مسعود بن غافل بن حبيب الهذلي، أبو عبد الرحمن (32 / 653) وهو من كبار الصحابة، فضلاً وعقلاً، وقرباً من رسول الله ﷺ وأحد أوائل المهاجرين، وهو من أهل مكة، ومن السابقين إلى الإسلام، وأول من جهر بقراءة القرآن بمكة. وكان خادماً رسول الله الأمين، انظر: الأعلام للزركلي، 137/4؛ ياقوت، 471/1 و 578/2؛ شذرات 184/1؛ الطبقات الكبرى، 111/3).

<sup>45</sup>سنن ابن ماجه، إقامة الصلاة والسنة فيها 198.

<sup>46</sup>هو أبو ذر بن جنادة الغفاري الكناني، من صحابة النبي ﷺ، رابع أو خامس من دخل الإسلام، توفي (32 هـ). والإصابة في تمييز الصحابة، ابن حجر العسقلاني، 125/7.

<sup>47</sup>مسند أحمد، 21293-219/35.

<sup>48</sup>رواه البيهقي في شعب الإيمان. ولم نجد هاذ اللفظ عند غيره ولم نقف على تخريج الحديث في المصادر المعتمدة التي أمكنني الوقوف عليها.

<sup>49</sup>ت: أشقها.

يعلم الناس ما في العتمة والصبح لأتوهما، ولو حَبُوا»<sup>50</sup> رواه الطبراني وغيره<sup>51</sup> عن ابن عمر - رضي الله عنهما-<sup>52</sup>.

وفي رواية: «أثقل الصلاة على المنافقين صلاة العشاء وصلاة الفجر،<sup>53</sup> لو يعلمون ما فيهما لأتوهما ولو حبوا»<sup>54</sup>،<sup>55</sup> وروى أحمد وغيره عن ابن عمر - رضي الله عنهما-: «من راح إلى مسجد<sup>56</sup> الجماعة، فخطوة تمحو له سيئة، وخطوة تكتب له حسنة، ذاهبا وراجعا»<sup>57</sup>، وروى الحاكم عن أبي موسى - رضي الله عنه -<sup>58</sup>: «من سمع النداء فارغا صحيحا فلم يُجِبْ فلا صلاة له»<sup>58</sup> أي: كاملة.

وروى أحمد وغيره<sup>59</sup> عن أبي الدرداء: «ما من ثلاثة في قرية ولا بدو لا تقام فيهم الصلاة إلا استحوذ عليهم الشيطان، فعليكم بالجماعة، فإنما يأكل الذئب<sup>60</sup> [من الغنم] القاصية»<sup>61</sup>،<sup>62</sup> وفي رواية: «وعليكم بالجماعة والعمامة والمسجد»<sup>63</sup>، وورد في روايات

<sup>50</sup>لروايات الحديث المختلفة انظر: صحيح البخاري، الأذان، باب: 34؛ وصحيح مسلم، كتاب الصلاة 28؛ وسنن النسائي، كتاب المواقيت 22.

<sup>51</sup>د ت: الحاكم والبيهقي.

<sup>52</sup>أخرجه البيهقي في شعب الإيمان.

<sup>53</sup>د ت + و

<sup>54</sup>ح - ولو.

<sup>55</sup>لروايات الحديث المختلفة انظر: البخاري، الأذان، باب: 24؛ مسند أحمد، 15/294-9486؛ سنن ابن ماجه، كتاب المساجد والجماعات 18.

<sup>56</sup>ت: المسجد.

<sup>57</sup>مسند أحمد، 11/172-6599.

<sup>58</sup>المستدرک، لحاكم النسائوري، 1/245-899.

<sup>59</sup>د وت: أبو داود والنسائي والترمذي والحاكم.

<sup>60</sup>النسخ الثلاثة- من الغنم.

<sup>61</sup>أي: الشاة المنفردة عن القطيع، البعيدة منه. شرح العيني في سنن أبي داود، 3/18.

<sup>62</sup>لروايات الحديث المختلفة انظر: مسند أحمد، 45/507-27514؛ سنن أبي داود، الصلاة 47.

<sup>63</sup>مسند أحمد، 36/358-22029.

متعدّدة: «لقد هممتُ أن أمر فتية فيجمعوا حزماً من حطب، ثم آتي قوما يصلّون في بيوتهم، ليست بهم علّة، فأحرقها عليهم»<sup>64</sup>، وهذا رواية أبي داود والترمذي عن أبي هريرة رضي الله عنه.

فصل [حكم الصلاة بالجماعة]: أجمع علماء الأمة على أنّ الصلاة بجماعة<sup>65</sup>

مشروعة، وأنّه يجب فيها المجاهرة، فإن امتنع أهل بلد أو قرية عنها قوتلوا عليها ليقيموا بها.

واختلفوا هل الجماعة واجبة في الفرائض غير الجمعة، فقال أصحاب أبي حنيفة: إنّها

سنّة مؤكّدة، وبه قال مالك وهو المشهور عن الشافعية، ونصّ الشافعي<sup>66</sup> على أنّها فرض على

الكفاية، وهو الأصحّ عن المحقّقين من أصحابه<sup>67</sup>، وهو رواية عن أبي حنيفة، وقال أحمد: هي

واجبة على الأعيان، وليست شرطاً في صحّة الصلاة ولا من الأركان، وقيل فرض عين ولعلّه

عين مذهب أحمد، وإنّما الخلاف في العبارة، وهذا خلاصة ما ذكره صاحب "رحمة الأمة في

اختلاف الأئمّة"<sup>68</sup>، وقال ابن الهمام<sup>69</sup>: حاصل الخلاف في المسألة أنّها فرض عين إلّا من

عذر، وهو قول أحمد وداود<sup>70</sup> وعطاء<sup>71</sup> وأبي ثور<sup>72</sup>، وعن ابن مسعود وأبي موسى الأشعري<sup>73</sup>

وغيرهما - رضي الله عنهم -: «من سمع النداء ثم لم يُجب فلا صلاة له»<sup>74</sup>، وقيل: على الكفاية، وفي الغاية

[شرح الهداية]: قال عاتمة مشايخنا: إنّها واجبة، وفي المفيد: إنّها واجبة، وتسميتها سنّة لوجوبها

<sup>64</sup>لروايات الحديث المختلفة انظر: سنن الترمذي، مواقيت الصلاة 51؛ سنن أبي داود، الصلاة 47.

<sup>65</sup>د: صلاة الجماعة.

<sup>66</sup>ت: الشافعية.

<sup>67</sup>ح وت: أصحابنا.

<sup>68</sup>كتاب مختصر في الفقه على المذاهب الأربعة، لأبي عبد الله محمد العثماني الشافعي.

<sup>69</sup>هو كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي، من علماء الحنفيّة، توفّي (861 هـ).

<sup>70</sup>هو داود بن علي الظاهري، أحد الأئمّة المجتهدين، تنسب إليه الطائفة الظاهرية، توفّي (270 هـ).

<sup>71</sup>هو فقيه وعالم حديث، من أهمّ الفقهاء والتابعين في القرن الأول والثاني الهجري، توفّي (114 هـ).

<sup>72</sup>هو فقيه من بغداد وصاحب الإمام الشافعي، توفّي (246 هـ). وفيات الأعيان، لابن خلّكان، 26/2.

<sup>73</sup>هو عبد الله بن قيس الأشعري، صحابي وكان النبي يتأثر من قرآنته القرآن، توفّي (52 هـ).

<sup>74</sup>لروايات الحديث المختلفة انظر: سنن الترمذي، كتاب الصلاة 52؛ وسنن ابن ماجه، كتاب المساجد

والجماعات 17.

بها<sup>75</sup>، وفي البدايع [للكاساني]: يجب على العقلاء البالغين الأحرار القادرين على الجماعة من غير حرج، انتهى. ولا منافاة بين الأقوال المذكورة والأخبار المسطورة في مقام التحقيق، والله وليّ التوفيق.

واعلم أنّ اختلاف الأئمة وتعدّد الجماعة من الأمور الحادثة فإنّه عليه السلام، كان إماماً للأنام، ثمّ في مرض موته أمر الصديق أن يصلي بالناس، فكان تصريحاً بأنّه أولى بالإمامة، وتلويحاً بأنّه أحقّ بالخلافة، ثمّ قام مقامه في الحراب، عمر بن الخطاب بإشارة منه وموافقة لسائر الأصحاب، وهكذا انتقل الإمامة والخلافة إلى عثمان بن عفّان وعليّ بن أبي طالب بالإجماع، ومنشأ الإختلاف في زمانه، إنّما كان لبعض الموادّ الموجبة للنزاع، وهكذا كانت بقيّة الصحابة - كانوا أئمة - ولم يتخلف<sup>76</sup> أحد عن الإقتداء بهم، مع أنّهم كانوا مختلفين في باب الرواية والدراية، وذلك لأنّه - عليه السلام - قال: «أصحابي كالنجوم بأيّهم اقتديتم اهتديتم»<sup>77</sup>، أخرج ابن ماجه على ما ذكره السيوطي في تخريج أحاديث الشفاء، وتعقبه بعض العلماء بأنّه لم يجده<sup>78</sup> فيه [الشفاء] مع البحث عنه، وقد ذكره صاحب مشكاة المصابيح [الخطيب التبريزي]، وقال أخرج رزين<sup>79</sup>، وفي جامع الأصول عن ابن المسيّب<sup>80</sup> أنّه - عليه السلام - قال: «سألت ربّي عن اختلاف أصحابي من بعدي، فأوحى إليّ: يا محمّد إنّ أصحابك عندي بمنزلة النجوم في السماء، بعضهم أقوى من بعض، ولكلّ نور، فمن أخذ بشيء مما هم فيه من اختلافهم، فهو عندي على هدى»<sup>81</sup>، ثمّ إنّ عليه السلام بنور الوحي

<sup>75</sup>د- بها.

<sup>76</sup>ت: لم يختلف.

<sup>77</sup>جامع الأصول في أحاديث الرسول لابن الأثير، كتاب الفضائل والمناقب 4.

<sup>78</sup>د: لم يجد.

<sup>79</sup>صحابي من أهل الصفة.

<sup>80</sup>هو أحد كبار التابعين وعالم أهل المدينة في زمانه، توفّي (94 هـ). طبقات ابن سعد 119/5.

<sup>81</sup>جامع الأصول في أحاديث الرسول، كتاب الفضائل والمناقب 4.

و<sup>82</sup> ضياء الإلهام عرف اختلاف الأنام فيما بعد الصحابة الكرام، وأراد اجتماع الأمة، وكره تفرق الجماعة، فقال: «صَلُّوا خَلْفَ كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ، وَصَلُّوا عَلَى كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ، وَجَاهِدُوا مَعَ كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ»<sup>83</sup> رواه البيهقي وغيره، ولهذا كان السلف الصالح يقتدون بالفجرة كيزيد والحجاجوزياد وسائر أرباب الظلم والفساد، وكذا أمراء بني أمية، منهم الوليد بن المغيرة، لما ولّاه عثمان بن عفّان الكوفة شرب الخمر وصلّى الصبح سكران أربع ركعات وسأل الجماعة: هل نصلّي غيرها أو تكفي، فمع هذا كلّه لم يجوزوا ترك الجماعة، وهو على هذه الحالة، محافظة عن التفرقة بين جماعة المسلمين، لما ورد أنّ الجماعة رحمة والفرقة عقوبة، ويشير إليه قوله تعالى: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾<sup>84</sup> الآية، واستمرّ الأمر على ذلك في زمن أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد وسائر المجتهدين هنالك، فلم ينقل عن أحد من الأئمة أن يمنع الاقتداء بالمخالف من أهل الملة، وذلك لعدم قطعهم أنّهم على الصواب البتّة، وغيرهم على الخطأ لا محالة، بل كانوا مجتهدين في أمر الدين طالبين للأولى، في طريق المولى من جهة الفروع الفقهيّة بالأدلة الظنيّة مع اتفاقهم على الأصول الدينيّة التي مدارها على الأدلة اليقينيّة، كما يشير إليه حديث: «العلماء ورثة الأنبياء»<sup>85</sup> رواه أحمد والأربعة عن أبي الدرداء، فالأئمة المجتهدون كالصحابه، فمن اقتدى بهم اهتدى، لأنّ اختلافهم راجع إلى اختلاف الصحابة، ويشير إليه قوله تعالى: ﴿فَاسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾<sup>86</sup>، وظاهره أنّه يجوز الاقتداء بالمفضول مع وجود الأفضل، كما هو مذهبنا المختار، ويؤيّد ما قال بعض مشايخنا: "من تبع عالما لقي الله سالما"، ولا شبهة أنّ تقليد الأفضل هو الأكمل، ولذا ورد: «اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر»<sup>87</sup> وقال أحمد وطائفة: لا يجوز تقليد المفضول مع وجود الفاضل، وهو

<sup>82</sup>دوت: أو.

<sup>83</sup>السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الجنائز 88؛ سنن الدارقطني، كتاب العيدين 3.

<sup>84</sup>سورة آل عمران، 3/103.

<sup>85</sup>مسند أحمد، 46/36-21715؛ سنن الترمذي، كتاب العلم 20؛ سنن ابن ماجه، فضائل الصحابة 17.

<sup>86</sup>سورة النحل 16/36.

<sup>87</sup>أخرجه الإمام أحمد في المسند، (280/38) رقم (23245)؛ والطبراني في المعجم الأوسط، 4/140-

وجه لبعض أصحابنا وهو الأظهر، وبني عليه ما قال بعضهم من أنه ينبغي للمقلد لإمام أن يعتقد أنه على الصواب، ويحتمل الخطأ، ومخالفة على الخطأ ويحتمل الصواب، ومن هنا كلّ حزب بما لديهم فرحون،<sup>88</sup> ويستدلّون وفق ما يوافقهم ويصحّحون، وقد علم كلّ أناس<sup>89</sup> مشركهم، وكلّ طائفةٍ منهاج مذهبهم.

فصل [يجوز الإقتداء بالمخالف إذا كان يحاط في موضع الخلاف]: ذهب عامة مشايخنا، منهم شمس الأئمة الحلواني<sup>90</sup> وشيخ الإسلام والفقير أبو الليث<sup>92</sup> وصاحب الهداية<sup>93</sup> وقاضي خان<sup>94</sup> وغيرهم، حتى ادّعى بعضهم الإجماع على أنه يجوز الإقتداء بالمخالف إذا كان يحاط في موضع الخلاف، وإلا فلا، والمعنى أنه يجوز في المراعي بلا كراهة وفي غيره مع الكراهة، لا أنه لا يصحّ الاقتداء، وهذا القول مما لا شكّ فيه ولا شبهة، فإنّ المخالف إذا راعى اختلاف الأئمة، وخرج عن عهدة الخلاف الذي هو مستحبّ بالإجماع، تبقى صلاته صحيحة<sup>95</sup> من غير نزاع، ويكون أولى من الموافق الذي لا يحاط، إذ غاية أمره أنّ صلاته صحيحة عنده دون غيره، وشتان بين الطريقتين ولهذا اختار السادة الصوفيّة الصفيّة هذه الطريقة المرضيّة<sup>96</sup>، لكن وجود هذا الإمام عزيز كالعقلاء فيما بين الأنام، بل وجود من

<sup>88</sup> لعل المؤلف رحمه الله يشير إلى قوله تعالى: ﴿فتقطعوا أمرهم بينهم زبرا كل حزب بما لديهم فرحون﴾ (سورة المؤمنون، 53/23).

<sup>89</sup> د + مدارج، وت + مدارج.

<sup>90</sup> هو أبو محمّد عبد العزيز، فقيه حنفيّ، توفّي (448 هـ)، انظر: سير اعلام النبلاء، 177/18؛ والجواهر المضية، 318/1.

<sup>91</sup> د وت: شمس الأسلام.

<sup>92</sup> هو أبو الليث نصر بن محمّد السمرقندي، فقيه حنفيّ، توفّي (333 هـ) انظر: سير اعلام النبلاء، 322/16؛ والجواهر المضية، 196/2.

<sup>93</sup> هو علي بن ابي بكر، برهان الدين الفرغاني المرغاني، توفّي (530 هـ) انظر: الأعلام، 266/4؛ والجواهر المضية، 383/1.

<sup>94</sup> هو حسن بن منصور البخاري، شيخ الحنفيّة، توفّي (592 هـ) انظر: الأعلام، 224/2.

<sup>95</sup> ح- صحيحة.

<sup>96</sup> ح- ولهذا اختار السادة الصوفيّة الصفيّة هذه الطريقة المرضية.

يراعي الجمع بين<sup>97</sup> متفرقات مذهبه معدوم<sup>98</sup> في هذه الأيام، كما لا يخفى على العلماء الأعلام.

ثمّ المواضع المهمّة للمراعاة في حقّ المخالف: أن يتوضّأ من الفصد والحجامة والقيء والرعاف والقهقهة في الصلاة، وأن لا يتوضّأ من القلّتين الواقع فيه النجاسة، إذ الغالب عليه الماء المستعمل، وأن يغسل المنيّ أو يفركه، إذا كان قدرا مانعا، وألا يقتصر في مسح الرأس على أقلّ من الربع، بل يمسح كلّ الرأس خروجا عن خلاف مالك، لاسيّما وقد ثبت السنّة بذلك، وألا يترك المضمضة والاستنشاق في غسل الجنابة ونحو ذلك، مما يكون مبطلا لمذهب غير المخالف هنالك، وأمّا مراعاة بعض الأحوال<sup>99</sup> التي هي سنّة عند المخالف ومكروهة عند غيره، كرفع اليدين في حال الانتقال وكجهر البسملة وإخفائها وبسط اليدين في القنوت ونحوها، فهذا وأمثاله مما لا<sup>100</sup> يمكن الجمع بينهما ولا يتصوّر الخروج عن عهدة خلافهما، فكلّ يتبع مذهبه ولا يمنع مشربه.

وقد أغرب صاحب الفتاوى الخانية، حيث قال: إذا قال شافعيّ المذهب: "إلهي ما عرفناك حقّ معرفتك"، أو يقول: "أنا مؤمن إن شاء الله" أو يقول: "العمل من الإيمان" أو يقول: "الإيمان يزيد وينقص"، فلا تجزئ الصلاة خلفه، انتهى.

ولا يخفى أنّ هذا خلاف لفظيّ لا تحقيقيّ، كما بيّنته في شرح الفقه الأكبر، على أنّه لا دخل لها في الفروع، فإنّها من مسائل الأصول، وقد أجمعوا<sup>101</sup> أنّ الأئمّة الأربعة من أكابر أهل السنّة والجماعة، ولا خلاف أنّهم على الصواب، في باب الاعتقاد المبنيّ على الكتاب والسنّة، وإنّما الخلاف في فروعهم بخلاف المبتدعة من نحو المعتزلة والقدرية والمرجئة، وكذا من

<sup>97</sup>ت: من.

<sup>98</sup>ت: من المعدوم.

<sup>99</sup>ت: الأفعال.

<sup>100</sup>ت - لا.

<sup>101</sup>د: اجتمعوا.

الغريب ما نقل عن الفقيه السمرقندي، أنه إذا رأى الحنفي رجلاً يأكل لحم الثعلب أو الضبع<sup>102</sup> ويعمل بخلاف الحنفي المذهب لا يجوز الإقتداء به، إذ لا دخل لأكل لحم المختلف في حله في باب الإقتداء، إذ غايته أن يكون فاسقاً بزعمه، والإقتداء بالفاسق جائز اتفاقاً، ولعلّه أراد أنّه لا يجوز الإقتداء به من غير كراهة، وإنما أطلق تنفيراً عن الاقتداء في تلك الحالة. وأما ما ذكره صاحب المبسوط من أنّ الصلاة خلف الشافعي المذهب جائزة، إذا كان لا يميل عن القبلة فهذا الميل لا يعرف من مذهبهم بل مذهبهم أضيق في هذه المسئلة من غيرهم، فإنهم يشترطون إصابة عين الكعبة، ولا يكتفون<sup>103</sup> بتحرّي الجهة، وأما ما ذكره أيضاً من أنّه لا يكون متعصباً، ففيه أنّ غاية تعصّبه أنّه موجب لفسقه، على أنّ هذا أيضاً مذموم من غيره.

فصل [يجوز الإقتداء بالمخالف، إذا لم يعلم منه وقوع ما فيه الخلاف]: وذهب جماعة أنّه يجوز الإقتداء به، إذا لم يعلم منه هذه الأشياء بيقين، وإن<sup>104</sup> علم لا، وهذا القول صحّحه خواهر زاده<sup>105</sup>، ويؤيده ما قال<sup>106</sup> شيخ الإسلام من أنّه لو شاهد احتجامة ولم يتوضأ وغسل موضع الحجامة؛ الصحيح أنّه لا يجوز الاقتداء به، ولو شاهد ذلك وغاب عنه ثمّ رآه يصلّي، الصحيح أنّه يجوز الاقتداء به انتهى. وهذا بناء على حسن الظنّ به في حقّه. وفي الفتاوى الغيائيّة: والمختار أنّه إذا لم يعلم منه شيء من هذه الأشياء، يجوز الاقتداء به من غير كراهة؛ لأنّ الأصل عدمها، أي: عدم وجودها، وهذا الإطلاق يفيد أنّه إذا عرف من حاله أنّه لم يحفظ<sup>107</sup> موضع الخلاف، لا يجوز الإقتداء به، وهذا القول أعدل الأقوال، والله أعلم بحقيقة الحال<sup>108</sup>، وقد صرّح العلامة إبراهيم الحلبي شارح المنية بأنّ الاقتداء بالمخالف في الفروع

<sup>102</sup>ت: الضبّ.

<sup>103</sup>ت: تكتفون.

<sup>104</sup>ت: فإن.

<sup>105</sup>هو أبو بكر محمد حسين البخاري الحنفي، توفّي (483 هـ). انظر: كشف الظنون، 1223/2.

<sup>106</sup>د: ما قاله.

<sup>107</sup>ت: لم يحتط.

<sup>108</sup>د وت: الأحوال.

كالشافعيّ، يجوز ما لم يعلم منه ما يفسد الصلاة على اعتقاد المقتدي وعليه الإجماع، وإنّما الخلاف في الكراهة.

فصل [الرد على من ادعى الإقتداء الحنفيّ بالشافعيّ غير جائز]: قال أبو اليسر:<sup>109</sup>  
 اقتداء الحنفيّ<sup>110</sup> بالشافعيّ غير جائز، لما روى مكحول النسفيّ<sup>111</sup> أنّ رفع اليدين في الصلاة عند الركوع والرفع منه مفسد، لأنّه عمل كثير. قال ابن الهمام: وأخذ صاحب الهداية الجواز خلفهم، من جهة الرواية، وتقدّم هذه لشذوذ تلك. وقد صرح بشذوذها في النهاية، والمختار في تفسير العمل الكثير:<sup>112</sup> لو رآه شخص من بعيد ظنّه أنّه ليس في الصلاة، انتهى. وفي الذخيرة: رفع اليدين لا يفسد الصلاة، وكذا في جامع الفتاوى، لأنّ مفسدها ما لم يعرف قرينة فيها، ورفع اليدين في الوتر والعيدين سنّة إجماعاً، وقد ذكر العلامة أبو بكر الحدّاديّ في السراج الوهّاج أنّه قد استدلل أصحابنا على جواز الاقتداء بمن خالفنا في المذهب بمسائل، منها: أنّه لو اقتدى بمن قنت في الفجر، قال أبو حنيفة ومحمّد: يسكت المقتدي ولا يتابعه<sup>113</sup>. وقال أبو يوسف: يتابعه، لأنّه تبع لإمامه، وهو مجتهد فيه، ثمّ عندهما يقف قائماً، ليتابعه فيما يجب متابعتة، وخالفهما بعض من لا فقه له، يقعد أو يسجد تحقيقاً للمخالفة، وعلى هذا إذا كبر خمساً، في الجنّازة فعندهما لا يتابعه في الخامسة، وإذا لم يتابعه؛ قال بعضهم: يسكت لئلا يصير مخالفاً لإمامه في ما هو مشروع، وقال بعضهم: يسلمّ قبله، و الصّواب أنّه يسكت، وكذا الحكم فيما إذا زاد في صلاة العيد على ثلاث تكبيرات، فعلى قولهما يسكت، وعلى قول أبي يوسف يتابعه إلّا أنّه ينبغي ألا يرفع يديه اتفاقاً.

<sup>109</sup> هو محمّد بن محمّد بن الحسين بن عبد الكريم، صدر الإسلام البزدوي فقيه حنفي، توفّي (333 هـ)

انظر: سير اعلام النبلاء، 322/16.

<sup>110</sup> د - الحنفي.

<sup>111</sup> هو مكحول بن الفضل، ابو مطيع النسفي، توفّي (318 هـ) انظر: الأعلام، 284/7.

<sup>112</sup> د + ما.

<sup>113</sup> د: يتابع.

(فصل) [القول بجواز الاقتداء بالمخالف مطلقاً]: وذهب بعضهم إلى أنه يجوز مطلقاً، قياساً على قول أبي بكر الرازي،<sup>114</sup> فإنه قال إن اقتداء الحنفيّ بمن يسلم على رأس الركعتين في الوتر يجوز ويصليّ معه بقيته؛ لأنّ إمامه لم يخرج بسلامه عنده؛ لأتممّجهتهد فيه، كما لو اقتدى بمن رعى، وخالفه جمهور المشايخ، قال الشيخ كمال الدين شارح الهداية: وكان شيخنا سراج الدين يعتقد قول الرازي وأنكر<sup>115</sup> أن يكون فساد الصلاة بذلك مروياً عن المتقدمين، حتى ذكرته بمسئلة الجامع في الذين تحروا في الليلة المظلمة وصلى كلُّ الى جهة مقتدين بأحدهم، فإنّ جواب المسألة أنّ من علم منهم بحال إمامه فسدت صلاته؛ لاعتقادها أنّ إمامه على الخطأ انتهى. وأجيب عن هذا بأنّ فساد صلاة المقتدي في مسألة التحري لا يستلزم فساد صلاته فيما ذكره الرازي؛ لأنّ المقتدي في الصورة الأولى يعتقد أن إمامه أخطأ فيما هو قطعيّ الثبوت في الصلاة، وهو استقبال القبلة، وفي الثانية اعتقد أنّ إمامه<sup>116</sup> أخطأ في أمر ظنيّ مجتهد فيه، فشتان ما بينهما.

(فصل) [إذا احتاط جميع مواضع الخلاف يكره الاقتداء بالمخالف]: وذهب بعض علمائنا إلى أنه إذا احتاط جميع مواضع الخلاف يكره الاقتداء به أيضاً، ففي<sup>117</sup> الفتاوى الغيائية من مشايخنا: من قال: الأولى ألا يصليّ خلفه، وفي الفتاوى الخانية: ومع هذا لو صليّ خلفه كان مسيئاً، وفي الكفاية ومفتاح السعادة: يجوز مع الكراهة، ولعلّ وجهه ما ذكره بعض الشافعيّة، حيث قال لا يصحّ اقتداء الشافعيّ بالحنفيّ ولو حافظ على جميع الواجبات؛ لأنّه لم يؤدّها على اعتقاد الواجبات<sup>118</sup>.

<sup>114</sup> هو احمد بن علي، ابوبكر الرازي، المعروف بالجصاص، امام الحنفيه في عصره ، توفي (305 هـ)

انظر: الجواهر ، 84/1.

<sup>115</sup> د + مرة.

<sup>116</sup> د: يعتقد إمامه.

<sup>117</sup> ت ح: في.

<sup>118</sup> د: الواجب.

وهذا قول ساقط الإعتبار؛ حيث يرده ما ورد فيه من<sup>119</sup> الأخبار لأَنَّهُ عليه الصَّلَاة والسلام علّم أصحابه الكرام أفعال الصَّلَاة قولاً وعملاً على وجه الإجماع، من غير أن يبيّن لهم أنّ هذا فرض وهذا واجب وهذا سنة وهذا شرط وهذا ركن، ولو كان العلم بتفصيل الأعمال واجبا لبيّنه ﷺ لأَنَّهُ لأَنَّهُ مبين لما هو متعين في ملته، ولما وقع اختلاف المجتهدين في فروع شريعته، ولعلّ الحكمة في ذلك ما أشار إليه بقوله ﷺ «اختلاف أمتي رحمة» ذكره نصر المقدسي<sup>120</sup> في الحجّة والبيهقي في الرّسالة الاشعريّة بغير سند، وأورده الحلبي<sup>121</sup> والقاضي حسين<sup>122</sup> وإمام الحرمين<sup>123</sup> وغيرهم، ولعلّه خرّج في بعض كتب الحفاظ التي لم تصل إلينا، كذا ذكره شيخ مشايخنا جلال الدين السيوطي في جامعه الصغير وأغرب الملامحي الدين في رسالته؛ حيث قال ذكره الحافظ السيوطي في جامعه الصغير نقلاً من أصحاب الصحاح. وأنت ترى أنّه لا يوجد له سند ضعيف فضلاً أن ينسب إلى أصحاب الصحاح المراد بهم أصحاب كتب السنة.

(فصل) [في حكم تكرار الجماعة] وقد ذكره تكرار الجماعة عندنا، وبه قال مالك والشافعي في الاصحّ خلافاً لأحمد، ثم اختلف علماؤنا فكرهه بعضهم كراهة تحريم<sup>124</sup>، ففي الكافي<sup>125</sup> تكرار الجماعة لا يجوز، وفي شرح المنظومة والمجمع<sup>126</sup> لا يباح وفي شرح الجامع

<sup>119</sup>د - من.

<sup>120</sup>هو نصر بن ابراهيم، ابو الفتح المقدسي الشافعي، توفّي (490 هـ) انظر: الأعلام، 20/8.

<sup>121</sup>هو الحسين بن الحسن الإمام، شيخ الشافعية بما وراء النهر انظر: الأعلام، 235/2.

<sup>122</sup>هو الحسين بن محمد بن احمد، ابو علي، القاضي، الشافعي، توفّي (462 هـ) انظر: طبقات الشافعية الكبرى، 356/4.

<sup>123</sup>هو عبد الملك، ابو المعالي الجويني النيسابوري الشافعي، توفّي (478 هـ) انظر: طبقات الشافعية الكبرى، 165/5.

<sup>124</sup>د: كراهة التحريم.

<sup>125</sup>الكافي في فروع الحنفية، للحاكم الشهيد محمد الحنفي، المتوفّي (334 هـ) انظر: كشف الظنون، 1378/2.

<sup>126</sup>مجمع البحرين وملقّ النيرين، في فروع الحنفية، لإبن الساعتي، المتوفّي (694 هـ) انظر: كشف الظنون، 1600/2.

الصغير<sup>127</sup> بدعة، وفي بعض الكتب: يجوز تكرار الجماعة بلا أذان ولا إقامة ثانية اتفاقاً و في بعضها إجماعاً بلا كراهة، قال في شرح الدرر وهو الصحيح، وقد رويعن أبي يوسف أنه لم ير بأساً في الصلاة في المسجد مرة بعد أخرى إذا لم يقم الإمام في موضع الإمام الأول، وهذا هو الذي عليه العمل، فينبغي أن يكون هو المعول، وفي القنية: <sup>128</sup> أهل المحلة قسّموا المسجد وضربوا فيه حائطاً، ولكلّ منهم إمام على حدة ومؤدّتهم واحداً بأس به، انتهى.

وهذا<sup>129</sup> أقرب الروايات إلى صنيع القوم اليوم، فإنّ الجهات الأربع بمنزلة مساجد، ولهذا قال الله تعالى في حق المسجد الحرام ﴿إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ﴾<sup>130</sup> بصيغة الجمع، هذا وقد صُرح في الجمع وشروحه نقلاً عن المشايخ من أنّ الصلاة مع الجماعة الثانية في مسجد له جماعة خاصّة بتكرار الأذان والإقامة مكروهة، وأما المسجد على الشارع أو المسجد الجامع فيرد عليه ناس بعد ناس فلا كراهة في التكرار ولو بجماعة كثيرة، وقال شارح المنية<sup>131</sup> هذا عندهما، وأما عند أبي حنيفة لو كانت الجماعة الثانية أكثر من ثلاثة، يكره التكرار وإلا فلا، وعن أبي يوسف إذا لم تكن<sup>132</sup> على هيئة الأولى لا تكره وهو الصحيح وبالعدول عن المحراب تختلف الهيئة كذا في البرازية وهذا كلّه إذا كان تكرار الجماعة على مذهب واحد. وأما إذا تكررت الجماعة لاختلاف الأئمة فلا وجه للكراهة أصلاً ولا سمعنا في المسئلة نقلاً.

وأما دعوى بعضهم من أنّه قد أجمع العلماء من المذاهب الأربعة على كراهته، بل على حرمة فباطلة ليس تحتها طائلة، ومن المعلوم أنّ الأصل في كلّ مسألة هو الصحة، وأما القول بالفساد أو الكراهة، فيحتاج إلى حجة من الكتاب والسنة وإجماع<sup>133</sup> الأمة، فمن ادعى إثبات

<sup>127</sup> الجامع الصغير، للإمام محمد الحنفي، له شروح كثيرة، منها شرح قاضي خان.

<sup>128</sup> قنية المنية لنجم الدين الزاهدي، المتوفى (654 هـ) انظر: كشف الظنون، 1357/2.

<sup>129</sup> د: هذه.

<sup>130</sup> سورة التوبة 10/18.

<sup>131</sup> غنية المتملي .

<sup>132</sup> ح د - .

<sup>133</sup> د: أو السنة أو الإجماع.

هذا الشأن فعليها لبيان في ميدان التبيان، وما أبعد من قال بكراهة التكرار وشدّد فيه الإنكار وجعله في حكم مسجد الضرار، وهذا جهل منه بعلم التفسير، وما قصد أهل ذلك المسجد من الفساد والنكير، وقد أجمع العلماء على استحباب تعدّد المساجد في المحلات ليسعهم الاجتماع في سائر الحالات، وإتّما قلنا الكراهة محمولة على تكرار الجماعة إذا لم تكن<sup>134</sup> على وجه المخالفة بخلاف ما ابتلبها أهل الحرمين وغيرهم من اختلاف الإمامين<sup>135</sup>، فإنّ الكلام فيه محتاج إلى تفصيل يدفع النزاع من البين،

فاعلم أنّه لم يكن تعدّد الجماعة في الأزمنة السابقة؛ لعدم ظهور التعصّب في علماء الأئمة، فكان الإمام في المسجد الحرام وسائر البقع العظام إمّا حنفياً وإمّا مالكيّاً بحسب غالب الأنام، والقليل يتبع الكثير في تلك الأيام، ثمّ لما ظهر الشافعيّو انتشر مذهبه في بعض الأماكن الكرام، وغلبت أتباعه على غيرهم إمّا كثرة أو شوكة قدّموا إمامهم منهم وفق مرامهم فيهم، وكان يقتدى به من وجد من غيرهم، واستمرّ الأمر على ذلك إلى أن نشأ التعصّب من الطرفين هنالك، حتى قال بعضهم: تكره الصلاة خلف المخالف ولو راع المذاهب، وقال بعضهم: لا يصحّ<sup>136</sup> في جميع المراتب، فنشأ الاختلاف على هذا الخلاف، فاختر كلّ طائفة أن يصلي مع من يوافقه<sup>137</sup> في المذهب ويلائمه في المشرب، فهذا وإن كان بدعة إلا أنّها حسنة، وبحسب النقول المتفاوتة في مراتب العقول مستحسنة، وقد روي عن ابن مسعود «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن»<sup>138</sup>

<sup>134</sup>د: يكن.

<sup>135</sup>د: من الاختلاف الإمامين.

<sup>136</sup>د+ مطلقاً.

<sup>137</sup>ح: أن تصلي مع من يوافقه، د: أن يصلوا بمن يوافقه.

<sup>138</sup> أخرجه الإمام أحمد في المسند (74/6) رقم (3600).

ومّا يدلّ على استحسان هذا<sup>139</sup> التعدّد أنّه لو استمرّ التفرد ورأى بعض الحنفيّة إمام الشافعيّة أنّه رعى ولم يتوضأ استنكفى وصلى منفرداً أمّا في المسجد وهو محذور أو في بيته وهو محذور، وكذا إذا رأى شافعيّ إمام الحنفيّة<sup>140</sup> أنّه لمس امرأة ولم يتوضأ استنكف وجرى أحد المنكرين المذكورين، فبهذا تبين أنّ هذا رحمة بالنسبة إلى عموم الأمة واندفع قول الملا<sup>141</sup> رحمة الله -رحمه الله-: إنّ هذا الوجه الذي يصلّون عليه في الحرمين الشريفين مكروه بالإتفاق، أللهمّ إلّا أن يريد بالكراهة التنزيهية المعبر عنها بأنّها خلاف الأولى؛ فإنّ الأولى من جهة الآخرة والأولى إن يتفق المسلمون على إمام واحد يكون أقرأ وأعلم وأورع وأحسن مراعيًا لمواضع الخلاف قدر ما أمكن.

ولكن<sup>142</sup> مثل هذا الأمر متعسر بل متعزّر لظهور أهل البطلان في هذا الشأن؛ حيث يأخذون المناصب العلية<sup>143</sup> من غير استحقاق في القضية، فترى واحدا منهم يتقدّم ويضع اليسرى على اليمنى إمّا جهالة بالمسئلة وإمّا غفلة في تلك الحالة، وربما يكون أمرد صبيح الوجه والملاحة وأمثال ذلك طلبا للوظيفة المحرّمة هنالك<sup>144</sup>.

وأما قول رحمة الله<sup>145</sup> ان الانفراد أفضل من هذه الجماعة المذكورة<sup>146</sup> فما أبعدته عن التحقيق؛ فإنّه كيف تترك<sup>147</sup> السنة المؤكّدة، بل الواجبة بل فرض الكفاية بل فرض العين على الأعيان؛ لكونه من شعائر أهل الإيمان لوقوع تكرار الجماعة من أهل العلم والإتقان.

<sup>139</sup>د: هذه.

<sup>140</sup>ت: ح: الحنفيّ.

<sup>141</sup>هو رحمة الله بن عبد الله السندي، فقيه حنفي، توفّي (993 هـ) انظر: الأعلام، 3/19.

<sup>142</sup>د- ولكن.

<sup>143</sup>ت: العالية.

<sup>144</sup>ح- هنالك.

<sup>145</sup>ح- رحمة الله.

<sup>146</sup>ت د+ المكروهة.

<sup>147</sup>ح د: يترك.

فأيّ محذور في ذلك، وأيّ محذور يترتب على ما هنالك، حتى يكون الانفراد المحرم الذي هو أقوى المنكرات ومن شعائر أهل البدع والنفاق، بل فرض العين على الأعيان لكونه من شعائر أهل الإيمان لوقوع تكرار الجماعة من أهل العلم والإتقان، وأيّ محذور في ذلك وأيّ محذور يترتب على ما هنالك حتى يكون الانفراد المحرم الذي هو أقوى المنكرات، ومن شعائر أهل البدع والنفاق وأرباب البطالات أفضل من تكثير الطاعات وتعدّد الجماعات لا سيّما إذا اقتدى كلّ طائفة خلف من اختاره<sup>148</sup> من الأئمة والله وليّ دينه وناصر سنّة نبيه ﷺ.

فصل: واعلم أنّه لا توجد<sup>149</sup> الصلاة بلا كراهة في هذه المدّة مع أحد من الأئمة، أعمّ من أن يكون من الجماعة الموافقة أو من الطائفة المخالفة. لكن لا يقال: إنّ الانفراد أولى لأنّه يؤدّي إلى ترك شعائر الإسلام الذي أجمع علماء الأعلام أنّه فرض على الأنام، فإذا كان الأمر كذلك. فالمخلص عن الاختلاف فيما هنالك أن يصلّي كل صاحب مذهب مع إمام يوافقه ويراعي شرائط مذهبه وفرائضه وسننه وآدابه.

وأما القول بأنّه على تقدير تعدّد الجماعة فالإقتداء بالأولى فلا يصحّ على إطلاقه فإنّه لو فرض إمامان حنفيّان ويصليّ أحدهما في الصبح<sup>150</sup> من الغبش، وثانيهما يؤخره إلى الإسفار، فإن الاقتداء بالثاني أولى كما لا يخفى على العلماء الأبرار حيث راعى سنّة سيّد الأخيار. وهو قوله عليه السلام: «أسفروا بالفجر فإنّه أعظم للأجر» رواه الترمذي والنسائي وابن حبان عن رافع. وهو لا ينافي قوله عليه السلام: «أول الوقت رضوان الله»<sup>151</sup> لأنّ المراد به أول الوقت المختار جمعا بين الأخبار، وبهذا يندفع قول بعض علمائنا المائل إلى أن الجماعة الأولى أولى مطلقاً حيث علّل بأنّ الله تعالى مدح أنبيائه<sup>152</sup> بأنهم كانوا يسارعون في الخيرات،

<sup>148</sup>ت: اختار.

<sup>149</sup>د: يوجد.

<sup>150</sup>د: الصبح.

<sup>151</sup>ضعفه بعض العلماء كالنووي، وخرجه البيهقي في السنن الكبرى (435/1)، رقم (1892).

<sup>152</sup>ت: الأنبياء.

والوقت سيف قاطع والعمر لا اعتماد عليه والمؤمن ينبغي له أن يحسب كل نفس من أنفاسه آخر عهده من الدنيا ويعتتم عافيته وعدم حلول المانع بينه وبين أداء ما فرض الله تعالى عليه وفي التأخير آفات.

وقد غفل عما ورد في مذهبه من الرواية، وذهل عما جاء في تأخير بعض الصلوات من الدراية، كالحديث المتقدم وكحديث: «أبردوا بالظهر فإن شدة الحر من فيح جهنم»<sup>153</sup> أخرجه جماعة من المخرّجين عن جماعة من الصحابة. وكحديث: «لولا أن أشق على أمتي لأخّرت صلاة العشاء إلى ثلث الليل»<sup>154</sup> رواه جماعة، على أنه قد ورد: «إن القاعد في المسجد ينتظر الصلاة كالقانت»<sup>155</sup> رواه ابن المبارك.

والحاصل: أنّ أئمتنا اختاروا تأخير صلاتهم عن الشافعية لهذه الأحاديث الواردة في القضية، وكذا في العصر لأنّ في تأخيره خروجاً عن خلاف في تعيين وقته، بخلاف صلاة المغرب فإنّ أفضل أوقاتها أوّلها إجماعاً، بل إنّ وقته مضيق في مذهب مالك وقول<sup>156</sup> الشافعي كذلك، ولهذا أكابر المالكية يقتدون بالحنفية في المغرب، والشافعية لتعصّبهم ما يراعون أفضلية الوقت هذا ولا الخروج عن الخلاف مع أنّه مستحبّ بالإجماع.

فالعجب كلّ العجب من بعض الحنفية حيث أطلقوا بأن الجماعة الأولى هي الأولى مستدلّين بقوله عليه السلام: «إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة» رواه مسلم والأربعة عن أبي هريرة،<sup>157</sup> ولم يدروا<sup>158</sup> أنّه محمول على نفي الكمال لا على نفي الصحة، وأنّ محله

<sup>153</sup> أخرجه البخاري في مواقيت الصلاة، باب (9).

<sup>154</sup> أخرجه ابن ماجه في الصلاة، باب (8)؛ والترمذي في الصلاة، باب (10).

<sup>155</sup> أخرجه رواه ابن المبارك في الزهد، (139/1)؛ الإمام احمد في المسند (658/28) رقم (17459).

<sup>156</sup> ت - مالك وقول.

<sup>157</sup> أخرجه مسلم في صلاة المسافرين، باب (9)؛ وابو داود في صلاة، باب (293)؛ وابن ماجه في اقامة

الصلاة، باب (103)؛ والترمذي في الصلاة، باب (195)؛ والنسائي في الإمامة باب (6).

<sup>158</sup> ح: لم يدروا.

إذا كان يخاف فوت الجماعة بالكليّة كما صرح به في الهداية. , أمّا إذا أمكنه أن يصليّ سنّة الفجر ويدرك الركعة الثانية بل التشهد فيصلّيهما<sup>159</sup> ثمّ يقتدي.

والحاصل: كما قال ابن الهمام: إنّه إذا أمكن الجمع بين الفضيلتين ارتكب الأرجح<sup>160</sup>, وفضيلة الفرض بجماعة أفضل<sup>161</sup> من فضيلة ركعتي الفجر؛ لأنّها تفضل الفرض منفردا بسبع وعشرين ضعفاً لا تبلغ ركعتا الفجر ضعفا واحدا منها لأنّها أضعاف الفرض والوعيد على الترك للجماعة ألزم منه على ركعتي الفجر انتهى.

ولا يخفى أنّه إذا أقيمت الصلاة إلّا أنّها ليست على وجه السنّة بل على وجه الكراهة, ويتوقّع إقامة الصلاة على وجه الفضيلة, فلا يكره تأخيرها لإدراك ما هو الأكمل فتأمل. ويؤيّده ما في التجنيس:<sup>162</sup> مسجد دخل بعض أهله فأذّنوا وأقاموا فيه على وجه<sup>163</sup> المخافة ثم حضر الباقيون لهم أن يصلّوا بجماعة؛ لأنّه ما أقيمت على وجه السنّة بإظهار الأذان, فلا<sup>164</sup> يبطل حقّ الباقيين انتهى. وأمّا ما في الخلاصة: ويكره التطوّع في المسجد والناس في المكتوبة فمحمولٌ على أنّه إذا كانت الجماعة غير متعدّدة, لأنّ فيه الإعراض عن الجماعة وشبهة مشاهبة أهل البدعة, بل الأولى في حقّه بعد إقامة الصبح أن يصليّ التطوع في بيته أو على باب المسجد أو في أواخر المسجد أو وراء أسطوانة, بحيث لم يطلع عليه كلّ أحد لأنّه أبعد من التهمة, وأمّا إذا كانت الأئمّة متعدّدة, والمذاهب مختلفة فلا يتوهم ذلك فيستوي أن يصليّ عند إقامة المخالف ويقعد منتظراً لإقامة الموافق, والله الموفق.

<sup>159</sup>ت: فيصلّيها.

<sup>160</sup>د: وإلّا رجّح.

<sup>161</sup>ت: أعظم.

<sup>162</sup>التجنيس والمزيد, في الفتاوى, للإمام المرغيناني, انظر: كشف الظنون, 1/253.

<sup>163</sup>ت د - وجه.

<sup>164</sup>ت د: لم يبطل.

فصل [إذا شرع في الفرض وأقيمت الجماعة يقطع و يدخل معهم]: أغرب بعض علمائنا أنه ذكر ههنا عن بعض أئمتنا أنه إذا شرع في الفرض وأقيمت الجماعة يقطع و يدخل معهم، ففي الحدادي: صَلَّى من الفجر ركعة ثم أقيمت يقطع و يدخل معهم، وكذا إذا قام إلى الثانية قبل أن يقبدها بسجدة فإنه يقطع لأنه قال عليه السلام: «إذا أتى أحدكم الصلاة والإمام على حال فليصنع كما يصنع الإمام» رواه مسلم والترمذي عن عليٍّ ومعاذ رضي الله عنهما،<sup>165</sup> انتهى.

ولا يخفى أنه لا دخل له لما هنا؛ فإنّ المعنى: من شرع في فرض منفرداً وأقيمت الجماعة يجوز أن يقطع ويدخل معهم ليدرك فضيلة الجماعة بقطعها. قال صاحب الهداية: وهذا القطع للإكمال يعني: هو تفويت وصف الفرضية لتحصيله بوجه أكمل في القضية، فصار كمن هدم مسجداً خراباً ليبنيه جديداً، وإلا فقد قال الله تعالى ﴿ولا تبطلوا أعمالكم﴾<sup>166</sup> ومنه قال علماؤنا: لزم النفل بالشروع، فإذا كان حكم الفرض هكذا فالنفل بالأولى، إلا أنّ محله إذا خاف فوت الجماعة بالكلية، وقد قال ابن الهمام: و<sup>167</sup> جواب المسألة مقيد بما إذا اتحد مسجدهما، فلو كان يصلي في البيت مثلاً، فأقيمت الصلاة في المسجد أو في المسجد<sup>168</sup> فأقيمت الصلاة في مسجد آخر لا يقطع مطلقاً ذكره المرغناي.

فصل: [جواز الاقتداء بالمخالف] خلاصة الكلام في هذا المقام أنه لم يرد عنه عليه الصلاة والسلام ولا عن أحد من أصحابه الكرام ولا عن أحد من الأئمة الأعلام، أنه لا يجوز الاقتداء بالمخالف أو يكره، بل ورد: «صلّوا خلف كلِّ بر وفاجر»<sup>169</sup> وهو بظاهره يفيد التعميم، وإنّما وقع اختلاف مشايخ الإسلام بحسب ما ظهر لهم من الرأي في هذا المرام، ولا

<sup>165</sup> لم نعرث عليه في مسلم، واخرجه الترمذي في الجماعة، باب (61)، و قال هاذ حديث غريب .

<sup>166</sup> سورة محمد، 33/47.

<sup>167</sup> ت - و

<sup>168</sup> ت: مسجد.

<sup>169</sup> السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الجنائز، (88)؛ سنن الدارقطني، كتاب العيدين، (3).

يبعد أن يجمع بين ما وقع لهم من المتفرقات في الروايات<sup>170</sup> بحسب اختلاف الحالات، أو أن يقال: من قال بعدم الجواز أراد من غير الكراهة.

ومن قال بالكراهة أراد التنزيه<sup>171</sup> المعبر عنه بخلاف الأولى أو محمول على أنه إذا شاهد من المخالف ما يعتقد المقتدي فساد صلواته فإنّ المذهب الصحيح الذي عليه الجمهور هو أن العبرة في جواز الصلاة وعدمه لرأي المقتدي في حق نفسه لا لرأي إمامه؛ فإن صلّى به يعيد، كما صرح به الصدر الشهيد.<sup>172</sup>

وأما إذا شاهد من الإمام ما يفسد الصلاة عنده دون المقتدي كمن المرأة أو الذكر،<sup>173</sup> فالأكثر على أنه يجوز وهو الأصح، ومختار الهندواني<sup>174</sup> وجماعة أنه لا يجوز، لأن اعتقاد الإمام أنه ليس في الصلاة ولا بناء على المعدوم.

ثم هذا كلّ في الفرائض، وأما النوافل فأمرها أوسع من جهة الرواية والدراية، ولم أر من صرح بالمنع أو<sup>175</sup> الكراهة بل في المتون المصححة وردت العبارات المصححة بأنه يجوز اقتداء المتنقل بالمفترض، والنفل يشمل السنن المؤكدة والمستحبة كما يدلّ عليه المقابلة، وقد سمعت شيخنا بدرالدين الشهاويّ الحنفيّ المفتي بالحرم المكيّ أنّ الاقتداء نفلًا لا يكره أصلاً، وأما ما ذكره رحمة الله -رحمه الله- من أنه لا يخلو عن الفساد أو الكراهة فغير مطابق للرواية ولا موافق للدراية.

<sup>170</sup>ت: من متفرقات الروايات.

<sup>171</sup>ت: التنزيه.

<sup>172</sup>هو عمر بن عبد العزيز، ابو محمد، فقيه حنفي، انظر: سير أعلام النبلاء، (97/20)؛ والجواهر المضبية، (391/1).

<sup>173</sup>ت د: والذكر.

<sup>174</sup>هو محمد بن عبد الله، ابو جعفر، فقيه حنفي، توفي (362 هـ) انظر: الأنساب، 433/13.

<sup>175</sup>ح: و.

فصل: وأنا أبين لك تفصيلاً حسناً في هذه المسألة مما ينبغي أن يفعل الحنفي مع الشافعي في الصلوات الخمس، واحدة بعد واحدة. أما صلاة الصبح: فالأولى في حقه كما في حق غيره أن يصلي السنة في بيته، ثم يدخل المسجد ويشرع في الطواف إن قدر عليه، وإلا فيدخل المسجد ويصلي السنة لتقوم<sup>176</sup> مقام التحية ويقعد بعيداً عن صف الشافعية لئلا يكون قاطعاً عليهم<sup>177</sup> ما يتعلق باتصال الصف من الفضيلة. وظاهر إطلاقات الروايات أن يقتدي بالشافعي في<sup>178</sup> سنة الفجر إلا أن الأظهر أنه لا يخلو عن كراهة؛ لأنها أقوى السنن بل قيل: إنها واجبة، ويؤيده ما رواه الحسن عن أبي حنيفة -رحمه الله- لو صلاها قاعداً من غير عذر لا يجوز.

وقالوا: العالم إذا صار مرجعاً للفتوى جاز له ترك سائر السنن؛ لحاجة الناس إلا سنة الفجر: لأنها أقوى السنن، فتكون قريباً من الواجب. وأما ما يفعله بعض من يدعي أنه من الفضلاء أو يتوهم أنه منالفقهاء من الإقتداء بالشافعية<sup>179</sup> أولاً بالفرض ثم يعيده مع الحنفي ويظن أنه أولى وأنه في المقام الأعلى فوهم منه وغفلة عن الرواية والدراية، كأنه لا يخلو كل واحدة من صلواته عن الكراهة، أما الأولى، فلكون إمامه مخالفاً غير مراعى، ومع هذا تارك للإسفار الذي صح في حقه الفضيلة. وأما الثانية، فلأنها إما إعادة للفرض وإما على وجه النفل وكلاهما مكروه عندنا.

أما دليل الأولى فما رواه ابو داود والنسائي عن سليمان بن يسار قال: أتيت ابن عمر على المبلاط<sup>180</sup> وهم يصلون، قلت: ألا تصلى معهم، قال: قد صليت، إنى سمعت رسول الله

<sup>176</sup>ت د: ليقوم.

<sup>177</sup>د: عنهم.

<sup>178</sup>ت د - في.

<sup>179</sup>ح د: بالشافعي.

<sup>180</sup>ت: البلاط. البلاط كسحاب: الأرض المستوية الملساء، اي: موضع بالمدينة بين المسجد والسوق مبلت، انظر قاموس المحيط، 660.

صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «لَا تَصَلُّوا صَلَاةَ فِي يَوْمِ مَرَّتَيْنِ».<sup>181</sup> وروى مالك في الموطأ: حَدَّثَنَا نَافِعٌ أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ ابْنَ عَمْرٍو فَقَالَ: إِنِّي أَصَلَّيْتُ فِي بَيْتِي، ثُمَّ أَدْرَكَ الصَّلَاةَ مَعَ الْإِمَامِ أَفَأَصَلِّي مَعَهُ؟ فَقَالَ ابْنُ عَمْرٍو: نَعَمْ.<sup>182</sup> قَالَ<sup>183</sup>: فَهَذَا مِنْ ابْنِ عَمْرٍو دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ الَّذِي رَوَى عَنْ سَلِيمَانَ بْنِ يَسَارٍ عَنْهُ إِتْمًا أَرَادَ كِلْتَاهُمَا عَلَى وَجْهِ الْفَرْضِ، أَوْ إِذَا صَلَّى جَمَاعَةً فَلَا يَعْبُدُ. انتهى.

ولا يعبد أن يراد بالنفي إعادة الصلاة نفلا إذا كان الوقت مكروها كصلاة الصبح والعصر، وبالجواز إذا كان الوقت غير مكروه كالظهر والعشاء، ويؤيده ما رواه ابن أبي شيبه عن إبراهيم النخعي قال: قال عمر رضي الله عنه: «لا يصلي بعد صلاة مثلها» وفي رواية عن ابن مسعود رضي الله عنه: «لا يصلي على إثر صلاة مثلها»

قال ابن الهمام: وفيه نفي لقول الشافعية بإباحة الإعادة مطلقا، وإن صلاها في جماعة.

وقد روى أبو داود والترمذي والنسائي عن يزيد بن الأسود قال: شهدت مع النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حِجَّةَ الْوُدَاعِ فَصَلَّيْتُ مَعَهُ الصُّبْحَ فِي مَسْجِدِ الْخَيْفِ، فَلَمَّا قَضَى الصَّلَاةَ فَإِذَا هُوَ بِرَجُلَيْنِ فِي أُخْرَى الْقَوْمِ لَمْ يَصَلِّيَا مَعَهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَالَ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «عَلَيَّ بِمَا» فَأْتَيْتُ بِمَا تَرَعَدُ فَرَأَيْتُهُمَا، قَالَ: مَا مَنَعَكُمَا أَنْ تَصَلِّيَا مَعَنَا؟ قَالَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّا كُنَّا صَلِّينَا فِي رِحَالِنَا، قَالَ: «فَلَا تَفْعَلَا إِذَا صَلَّيْتُمَا فِي رِحَالِكُمَا» ثُمَّ أَتَيْتُمَا مَسْجِدَ جَمَاعَةِ فَصَلِّيَا مَعَهُمْ فَإِنَّهَا لَكُمَا نَافِلَةٌ رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ، وَقَالَ حَسَنٌ صَحِيحٌ.<sup>184</sup>

<sup>181</sup> أخرجه واو داود في صلاة ، باب (58)؛ والنسائي في الإمامة باب (56) .

<sup>182</sup> أخرجه مالك في الموطأ في الصلاة ، رقم (350).

<sup>183</sup> القائل هو الإمام مالك.

<sup>184</sup> أخرجه واو داود في صلاة ، باب (57) .

قال ابن الهمام إلا أنّ النهي عن النفل بعد فرض الصّبح وعدم مشروعية النفل بالوتر، ومخالفة الإمام اللازمة بزيادة ركعة في المغرب عارض إطلاقه، ومورده فبقي في الظّهر والعشاء سالما عن المعارض، فيعمل به في الوقتين فقط.

وأما دليل الثانية وهي أداء التّافلة في الأوقات المكروهة فأشهرها يذكر وأكثر ممّا يحصر، وأما قول بعضهم: أنا أصليّ الفرض مع الشّافعيّ وهو صلاة أذيت على وجه الكراهة تعاد على غير وجه الكراهة، والإعادة في وقت الكراهة أشدّ من كلّ كراهة على أنّ مرادهم أنّه من<sup>185</sup> تقع منه كراهة بغير اختياره يعيدها جبرا لانكساره، وليس معناه أنّه<sup>186</sup> يتعمّد الكراهة ثم يعيدها لدفع الملامة<sup>187</sup> فإنّ مثله حينئذ مثل من لطح<sup>188</sup> نفسه أو ثوبه بالنجاسة ثم يشتغل بعده بالطهارة ثم أقلّ مراتب الكراهة أن يكون تركها أولى من فعلها.

والحاصل أنّ الشروع في الصلاة مع احتمال الفساد أو الكراهة في غاية من القباحة؛ لما فيه من تفويض العمل على البطلان والنقصان فتعيّن عنه الاحتراز في هذا الزمان لا سيّما لأرباب العلم وأصحاب الشّأن.

وأما صلاة الظّهر: فالأولى في حقّ الحنفيّ أن يصلّي السنّة المؤكّدة مفردة ثم يقتدي بالشافعيّ نفلا ليخرج عن عهدة الكراهة ويدرك فضيلة الجماعة، ويشير إليه قوله -عليه السلام-: «إذا صلّى أحدكم في رحله ثم أدرك الإمام فليصلّ فإنّها له نافلة» رواه أبو داود والحاكم في مستدركه والبيهقي في السنن عن يزيد بن الأسود، ولو اقتصر على أن اقتدى في<sup>189</sup> السنّة بفرض الشافعيّ، فهو وجه وجيه أيضا وكذا يستحسن إن اقتدى بالشافعيّ فرضا

<sup>185</sup>ت- أنه من.

<sup>186</sup>ت: أن يتعمّد.

<sup>187</sup>ت: الملامة.

<sup>188</sup>ح د: خلط.

<sup>189</sup>ت- في.

ثم بالحنفيّ نفلاً.<sup>190</sup> وأما أنّه يصليّ مع الشافعيّ فرضاً ويكتفي به فلا فضيلة فيه أصلاً وإن كان عمل به بعض علمائنا؛ إذ لا عبرة بأفعال علماء هذا الزمان لا سيّما وقد خالفهم جمهور أهل هذا الشأن، ولو اكتفى أحد بالاعتداء بالحنفيّ فلا يكره في حقه، وأما ما رواه مالك والشافعيّ والنسائيّ وابن حبان في صحيحه عن محجن بن الأذرع<sup>191</sup> عنه -صلى الله تعالى عليه وسلم- أنّه قال «إذا جئت فصلّ مع الناس وإن كنت قد صلّيت». <sup>192</sup> فمعناه: صلّ مع الإمام نفلاً وإن كنت قد صلّيت الفرض في بيتك منفرداً، وذلك لئلا يشابه المنافقين<sup>193</sup> ومن في معانهم من المبتدعين في ترك الجماعة التي هي مدار مذهب أهل السنّة، وقد ورد في رواية الطبرانيّ في الكبير عن محجن قال -ﷺ- «ما منعك أن تصليّ مع الناس ألتست برجل مسلم، إذا جئت فصلّ مع الناس وإن كنت قد صلّيت»<sup>194</sup> وهذا كلّ ما كانت الجماعة مفردة، وأما حيث وجدت متعدّدة وصلّي مع الأولى أو الثانية<sup>195</sup> فالملامة عنه مرفوعة والمدّمة عنه مدفوعة بالكلية.

وأما صلاة العصر فسنته القبليّة<sup>196</sup> مستحبّة، وهي قريبة من النافلة فينبغي أن يقتدي فيها بالشافعيّة ثم<sup>197</sup> يصليّ الفرض مع الحنفيّ<sup>198</sup>، وعكس هذا متعذّر هنا لدخول وقت الكراهة عندنا وأما ما كان يفعله بعض علمائنا من اقتداء الفرض بالشافعيّ أوّلاً فمحمول على الجواز لا أنّه أفضل كما توهم بعضهم فإنّ العامة ما وافقهم<sup>199</sup> بل كرهوا عملهم واستدلّوا

<sup>190</sup>د - ولو اقتصر... نفلاً.

<sup>191</sup>ت: الأذرع.

<sup>192</sup>أخرجه مالك في الموطأ فيالنداء للصلاة، رقم (272).

<sup>193</sup>ح: لئلا يشابه.

<sup>194</sup>أخرجه اطبراني في المعجم الكبير، (294/20).

<sup>195</sup>ح: والثانية.

<sup>196</sup>ت: فسنة قبليته.

<sup>197</sup>د- ثم.

<sup>198</sup>د: بالحنفي.

<sup>199</sup>ت ح: ما وافقتهم.

به على نقصان علمهم<sup>200</sup> أو حملوا على وقوع ضرورة في حقهم أو على تبيين الجواز لغيرهم مما يوجب تحسين الظنّ بهم، وأمّا ما أخرجه عبد الرزاق عن محجن قال: «صليت الظهر أو العصر في بيتي ثم جئت إلى النبي عليه السلام فجلست عنده فاقامت الصلاة فصلى النبي - عليه السلام- ولم أصل فلما انصرف قال: "ألسنت بمسلم" قلت: بلى، قال: "فما بالك لم تصل"، قلت: إني صليت في رحلي، فقال النبي -صلى الله عليه وسلم-: "إذا أقيمت الصلاة فصل وإن كنت قد صليت"». <sup>201</sup> فمحمول على ما تقدّم، والظاهر أنّ الشكّ لغيره وعلى تقدير وقوعه منه وثبوت رواية العصر عنه فجوابه أنّه لعلّه قبل ورود النهي عن النوافل بعد العصر.

وأما صلاة المغرب فيتعيّن أن يصليّ الفرض مع الحنفيّ ويمتنع مطلقاً أن نفتدي بعده بالشافعي، أمّا بنية الفرض فلما تقدم من كراهة الإعادة وأمّا بنية النفل فقد صرح قاضي خان في شرح الجامع بتحريم النفل بثلاث في المغرب، وكذا تحريم مخالفة الإمام إن ضمّ رابعة وما أبعد رأي من قال: نقلد مذهب الشافعيّ و<sup>202</sup> نفتدي ثانياً حيث لا كراهة في الإعادة عندهم، ولم يدر هذا المسكين أنّه إذا قلدهم ولم يراع جميع شرائط<sup>203</sup> صلواتهم ولم يعتقد وجوب فرائضهم لم تصحّ صلاته، فهؤلاء هنالك<sup>204</sup> كالمذبذبين بين ذلك، لا إلی هؤلاء ولا إلی هؤلاء، لكن إذا دخل المسجد وفرغ إمام الحنفيّة<sup>205</sup> وأقيمت الصلاة للإمام الشافعيّة<sup>206</sup> فيقتدى به ولا يصليّ منفرداً؛ إذ لا عبرة بقول من قال من الحنفيّة والشافعيّة أيضاً: إنّ الانفراد أفضل من الصلاة

<sup>200</sup>د: عملهم.

<sup>201</sup>أخرجه عبد الرزاق في المصنف، (420/2) رقم (3932).

<sup>202</sup>د - و.

<sup>203</sup>ح - شرائط.

<sup>204</sup>ح: فهذا هنالك.

<sup>205</sup>ت ح: إمام الحنفيّ.

<sup>206</sup>ت ح: لإمام الشافعيّ.

خلف المخالف، فإنه قول ساقط الاعتبار عند جميع العلماء الأبرار ومعارض للكتاب والسنة والآثار.

وأما صلاة العشاء فسنته القبليّة مستحبّة، فالأولى أن يقتدي بالشافعيّ بنبيّة السنّة او النافلة بنبيّة مطلقة ليدرك فضيلة الجماعة ثمّ يصليّ مع الحنفيّ الفريضة.

ومّا يستأنس به في هذا المقام حديث معاذ - رضي الله عنه - فإنه كان يصليّ وراء النبي - صلى الله عليه وسلّم - العشاء ثم كان يؤمّ به قومه،<sup>207</sup> فحمله علمائنا، منهم الإمام الزيلعي<sup>208</sup> شارح الكنز أنّ صلاته مع النبي - صلى الله عليه وسلّم - كانت نافلة ومع قومه فريضة، وبهذا كان يجمع بين فضيلة الصلاة خلف النبي - صلى الله عليه وسلّم - وبين فضيلة إقامة الجماعة مع قومه في المقام، فالمراد بقوله - صلى الله عليه وسلّم - إذا اقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة إنّما هو النهي عن الانفراد وفوت فضيلة الجماعة، وما اختاره علمائنا في تأويل الحديث المتقدم أولى من حمل غيرهم على أنّه كان يصليّ مع النبي - صلى الله عليه وسلّم - فرضاً ويؤمّ بقومه نفلاً، واستدلّوا به على جواز اقتداء المفترض بالمتنقل على أنّه مع وجود الاحتمال لا يصحّ الاستدلال. ثمّ حمل<sup>209</sup> فعل الصحابيّ على المتفق عليه أولى من حمله على<sup>210</sup> المختلف فيه.

فصل: خلاصة الرسالة وزبدة المقالة يجوز الاقتداء بالشافعيّ إذا لم يعلم يقيناً منه المناهي للصلاة من غير كراهة بالإجماع من عمدة أرباب النقول، وزبدة أصحاب العقول، وأنّ الأفضل هو الاقتداء بالموافق سواء تقدّم او تأخّر على ما استحسسه عامّة المسلمين، وعمل به جمهور المؤمنين من أهل الحرمين الشريفين والقدس الشريف ومصر والشام وغيرها من بعض<sup>211</sup> بلاد الاسلام، ولا عبرة بمن شدّ منهم وانفرد عنهم، وقد ورد عنه - صلى الله عليه وسلّم - فيما رواه

<sup>207</sup> أخرجه البخاري في الأذان، باب: (60)، و مسلم في الصلاة، باب: (36).

<sup>208</sup> هو عثمان بن علي، فخر الدين الزيلعي، الإمام العلامة الفقيه الحنفي، توفي ( 743 هـ)، الأعلام 4/210..

<sup>209</sup> د: ثم عمل.

<sup>210</sup> د - حمله على.

<sup>211</sup> ت - بعض.

الترمذي-رحمه الله- عن ابن عمر<sup>212</sup>-رضي الله عنهما- « إِنَّ اللَّهَ -عَزَّ وَجَلَّ- « لا يجمع أمتي على ضلال ويد الله على الجماعة ومن شدَّ شدَّ إلى النار».<sup>213</sup>

فاختلافهم رحمة لا جهالة بخلاف اختلاف الأمم السابقة، فإنَّ اختلافهم كان على<sup>214</sup> ضلالة. ومن ثمَّ روي «اختلاف أمتي رحمة» فمعنى قوله سبحانه وتعالى ﴿ولا يزالون مختلفين﴾<sup>215</sup> أي اختلافًا يوجب النعمة إلا من رَحِمَ ربك من هذه الأمة، فإنَّ اختلافهم يقتضي الرحمة ويترتَّب عليه مزيد النعمة إذ ربما يريد أحد منهم الصلاة في أوَّل وقتها<sup>216</sup> ويريدها<sup>217</sup> الآخر في أفضل ساعتها، وربما يكون أحد حاضرًا فيصلي مع الإمام<sup>218</sup> الأوَّل وربما يكون غائبًا فيصلي مع الإمام الآخر<sup>219</sup> فيدرك كلَّ ثواب الجماعة، وربما يرجح الاقتداء بالإمام المتقدِّم فيتقدِّم، وربما يرى الاقتداء بالإمام المتأخِّر أولى<sup>220</sup> فيؤخِّر، فكلَّ يثاب على قصده، فتدبر، ودع كثرة التعصُّب وقلة التآدب فإنَّ الأئمة المجتهدين كلَّهم على سبق قدم في الدين وإهم عمدة أهل السنَّة والجماعة، والكلَّ متمسِّكون<sup>221</sup> بالكتاب والسنة. والصواب والخطأ منهم مبهم في حقِّهم غير مقطوع بالنسبة إلى أحدهم.

فرضي الله تعالى عنهم وعن أتباعهم وأشياعهم إلى يوم الدين، وسلام على المرسلين والحمد لله ربَّ العالمين والله أعلم بالصواب، وله الحمد والفضل والمنَّة، وبه التوفيق والعصمة. تمَّ الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله، وصلاته وسلامه على سيِّدنا

<sup>212</sup>ت: ابن عمرو.

<sup>213</sup>أخرجه الترمذي في الفتن، باب: (7).

<sup>214</sup>ح - على.

<sup>215</sup>سورة هود، 118.

<sup>216</sup>ح د: أوقاتها.

<sup>217</sup>د: ويراه.

<sup>218</sup>د: بالإمام.

<sup>219</sup>د: فيقتدي بالإمام الآخر.

<sup>220</sup>ح - أولى.

<sup>221</sup>ت د: مستمسكون.

محمد وسائر النبيين والمرسلين وعلى آلهم وأصحابهم وسائر المؤمنين إلى يوم الحشر والدين. تمّ بعونه تعالى وتوفيقه على يد الفقير السيّد الشيخ مصطفى المشهور بطريقتجي أمير غفر عنه. 1130 جمادى الآخرة. سثق.

النتيجة :

الملا علي القاري نُعدُّ من كبار العلماء في عصره، وكثرت مؤلفاته التي تناولت شتى العلوم الشرعية، وأمضى حياته في العلم حتى وافته المنية رحمه الله،

«الاهتداء في الاقتداء» هي رسالة المصنف علي القاري في تحقيق ما وقع البحث في زمانه في أنه هل يجوز الاقتداء بالمخالف أم الانفراد أفضل في الصلاة،

ناقش الملا علي اقوال بعض الفقهاء الذين استبد بهم التعصب، فقالوا لا تجوز الصلاة خلف المخالف في المذهب، ورأوا أن الإنفراد أولى إذا لم يجد جماعة توافقه في مذهبه الفقهي.

ردّ الملا علي القاري على هذا القول الغريب، فساق الأدلة لتأييد صحة الإقتداء بالمخالف، ونقل اقوالا لسلف الأمة، ولأئمة العلم في هذا، وبين عليه ما كانت الأمة من الوحدة واجتماع الصف من لدن النبي الى انقضاء القرون الثلاثة الخيرة.

الملا علي القاري - وإن كانت له في هذه الرسالة بعض آراء تبع فيها بعض فقهاء مذهبه؛ كتقييد صحة الإقتداء بمن يحتاط في مواضع الخلاف - فإنه كانت له مواقف جرئة، وكلمات فاصلة أنصف فيها، والتزم الدليل الشرعي الصحيح.

ينقل النصوص من مصادرها ثم يناقشها ويقارن ذلك بالأدلة من الكتاب والسنة، ثم يتصرّف بما ينقل ويذكر الصحيح في رأيه ولو خالف مذهبه دون تعصّب له،

يتّجه منهج ملا علي القاري في التعامل مع المسألة التي يعالجها، على توضيحها وجمع الأدلة الموضحة لذلك، ويربط بالأدلة مما يدلّ على سعة اطلاعه وعلمه وتمكّنه

**المراجع :**

- 1- البخاري ، مُجَد بن إسماعيل ، صحيح البخاري/ مطبعة مصطفى البابي الحلبي / مطبوع مع شرحه فتح الباري.
- 2- مسلم بن الحجاج النيسابوري ، صحيح مسلم / دار الخير / الطبعة الأولى / مطبوع مع شرح النووي.
- 3- البغدادي، إسماعيل بن مُجَد أمين بن مير سليم الباياني، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين.
- 4- البيهقي ، أبو بكر أحمد بن الحسين ، سنن البيهقي ( السنن الكبرى ) / دار الفكر .
- 5- حاجي خليفة، كشف الظنون على أسامي الكتب و الفنون ، استنبول 1940.
- 6- ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله الرومي، معجم البلدان، بيروت.
- 7 - الدمشقي ، مُجَد أمين بن فضل الله بن محب الدين بن مُجَد المحي الحموي، خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، دار صادر، بيروت.
- 8- الزبيدي ، مُجَد مرتضى ، تاج العروس من جواهر القاموس / تحقيق علي شيري / دار الفكر.
- 9- الزركلي ، خير الدين ، الأعلام / دار العلم للملايين / الطبعة الثانية عشرة، بيروت.
- 10- سركيس، يوسف بن إليان بن موسى، معجم المطبوعات العربية والمعربة، مطبعة سركيس بمصر 1928/1346.
- 11- الذهبي، سير أعلام النبلاء، طبع مؤسسة الرسالة، بيروت.
- 12- شمس الدين سامي، قاموس الأعلام، استنبول 1311.
- 13- شوكانبي، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع . ، دار المعرفة، بيروت.
- 14- تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، دار المحرر، ط 2، 1413هـ.

- 15- عبد الحى بن أحمد العكري الدمشقي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب / دار الكتب العلمية .
- 16- عبد الرحمن الجبرتي، عجائب الآثار في التراجم والأخبار / دار الجيل ( بيروت 1978م).
- 17- العجلوني ، إسماعيل بن مُجَدِّد ، كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس / مكتبة التراث الإسلامي.
- 18- عليّ القاري ، مرقاة المفاتيح شرح مشكلات المصابيح/ دار الفكر ( بيروت 1422 ) .  
-----، شَمّ العوارد، مخطوط.
- 19- عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، (دار إحياء التراث العربي).
- 20- لكنوي، الفوائد البهية، ، دار المعرفة، بيروت.
- ،التعليق الممجّد ، دار القلم، دمشق 1426.
- 21- محمود عبد الرحمن عبد المنعم ، معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية / دار الفضيلة.
- 22- مستقيم زادة، تحفة الخطاطين، استنبول 1928.

## AHMED ZİYÂUDDİN GÜMÜŞHÂNEVÎ (1813/1893)'NİN RÂMÛZU'L-EHÂDÎS İSİMLİ ESERİNİN KAYNAKLARI (101-200. HADİSLER)\*

Osman BİLGEN\*\*

### Özet

Toplumların geleceğe güvenle bakabilmesi, kültürel mirasına sahip çıkarak her alanda ondan istifade etmesine bağlıdır. Kültürel değerlerine sahip çıkamayan toplumların egemen kültürlerin etkisinde kalması bilinen bir gerçektir. Bu bağlamda bizlere düşen kendi kültür mirasımızı olduğu gibi ortaya koyup yeni nesillerin bundan istifadesini sağlamaktır.

Kültür mirasımızın en önemli unsurlarından biri de öz değerlerimizle yetişen büyük şahsiyetlerdir. Osmanlı Devletinin son döneminin meşhur ilim, fikir ve gönül insanları arasında yer alan Ahmed Ziyâuddin Gümüşhânevî de bunlardan biridir. Gümüşhânevî'nin tasavvuf, akaid, hadis ilimleri başta olmak üzere otuza yakın eseri bulunmaktadır. Hiç şüphesiz bu eserler arasında "*Râmûzu'l-ehâdîs*"in önemli bir yeri vardır. Eserin, bizzat müellif tarafından "*Levâmiu'l-ukûl*" ismiyle beş ciltlik şerhi yapılmıştır. Gümüşhânevî, söz konusu eserin tertibinde vaaz, irşad, teblig, terğîb ve terhib gibi tasavvufî yaklaşımlara bağlı kalmış, muhaddislerin kriterlerini ise esas almamıştır. Bu durum eserin kaynaklarının bilinmesi ve gözden geçirilmesini gerektirmektedir.

---

\* Bu makale, 03-05 Ekim 2013 tarihinde düzenlenen "I. Uluslararası Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Sempozyumu"nda sunulan tebliğin geliştirilmiş halidir.

\*\* Yrd. Doç. Dr., Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, El-mek: osmanbilgen@gmail.com

Bundan dolayı tebliğimizde bir hadis kitabı olarak “*Râmûzu'l-ehâdîs*”in kaynakları ve içerisindeki rivayetlerin güvenilirliği üzerinde durulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Ahmed Ziyâuddin Gümüşhânevî, Râmûzu'l-ehâdîs, Levâmiu'l-ukûl, Kaynak.

\*\*\*

### **The Resources of “Ramuzu'l Ahadith” The Work of Ahmad Ziyauddin Gumushhanavi (1813/1893)**

#### **Abstract**

Societies must protect the heritage of culture and thought and make use of them in order to make sure about future. It is a historic and sociological reality that the societies not having saved their cultural values have been erased from the pages of history. In this context, the protection of our cultural heritage and transferring it to the next generations is particularly important.

One of the most important elements of our cultural heritage is great characters grown up with our own values. Ahmad Ziyauddin Gumushhanavi is one of those well-known men of knowledge, thought and heart in the last period of Ottoman Empire. Gumushhanavi has nearly thirty works on sufism, akaid (basic principles of Islamic belief) and hadith. Obviously, “*Ramuzu'l Ahadith*” has an important place among these works. There is a five-volumed commentary on this work written by the author himself. In addition, he didn't regard the criteria of traditionists as a basis, but instead he prioritized sufi approaches such as advice (va'dh), guidance (irshad), delivering (tabligh), encouraging (targhib) and threatening (tarhib) while organizing the work. This fact makes it essential to know the resources of the work and to scrutinize them. Therefore in our paper we will dwell on the resources of “*Ramuzu'l Ahadith*” as a hadith book and the reliability of narrations in its content.

**Key Words:** Ahmad Ziyauddin Gumushhanavi, Ramuzu'l Ahadith, Levamiu'l Ukul, Resource.

## Giriş

Osmanlı Devletinin son döneminin meşhur ilim, fikir ve gönül insanları arasında yer alan Ahmed Ziyâuddin Gümüşhânevî, 1228/1813 yılında Gümüşhane’de dünyaya gelmiştir. Gümüşhânevî, çok erken yaşlarda ilim tahsiline başlamış ve on yaşlarındayken dönemin ilim ve kültür merkezi olan İstanbul’a gitmiştir. Burada, önce Beyazıt daha sonra da Mahmut Paşa ve Süleymaniye Medreselerinde aklî ve naklî ilimleri öğrenmiştir.<sup>1</sup>

Gümüşhânevî’nin tasavvuf, akaid, hadis ilimleri başta olmak üzere otuza yakın eseri bulunmaktadır. Gümüşhânevî’nin hadis öğrenimi ve öğretimi ile ilgili olarak kaynaklarda açık bilgiler bulunmamakla birlikte talebelerine verdiği icazetler ve Râmûzu’l-ehâdîs’te kullandığı yüz yirmi beş kadar eser, onun hadis kültürü hakkında önemli bilgiler vermektedir.<sup>2</sup>

## Râmûzu’l-ehâdîs

Hiç şüphesiz Gümüşhânevî’nin eserleri arasında “Râmûzu’l-ehâdîs”in önemli bir yeri vardır. Eserin, bizzat müellif tarafından “Levâmiu’l-ukûl” ismiyle beş ciltlik şerhinin yapılması da bunu göstermektedir.

Gümüşhânevî hazretleri, on yıllık bir çalışmanın neticesinde (1865-1875) “Râmûzu’l-ehâdîs”in tasnifini tamamlamıştır. Eserini, hicri beşinci asırdan önceki âlimlerin oluşturduğu muteber kitaplardan istifade etmek suretiyle meydana getirmiştir. Râmûzu’l-ehâdîs’de hadisler, ezberlemenin kolaylaştırılması ve faydalanmanın daha da artırılması için alfabetik olarak tanzim edilmiştir. Her hadisin

<sup>1</sup> Kehhale, Ömer Rıza, *Mu’cemü’l-müellifin: teracimu musannifi’l-kütübi’l-Arabiyye*, Mektebetü’l-Müsenna, Beyrut, 1957, II, 178; Zirikli, Hayreddin, *el-A’lâm: kamusu teracimi li-eşheri’r-ricâl ve’n-nisa*, Dârü’l-İlm li’l-Melayin, Beyrut, 1969, I, 120.

<sup>2</sup> Gündüz, İrfan, *Gümüşhanevi Ahmed Ziyâüddin: hayatı, eserleri, tarikat anlayışı ve Halidiyye tarikatı*, Seha Neşriyat, İstanbul, 1984, s. 19.

sonunda sayıları bazen on ikiyi<sup>3</sup> bulan kaynaklar verilmiş ve gerektiğinde hadisin sıhhati ile ilgili notlar ilave edilmiştir.<sup>4</sup>

Eser, iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde 6400 kavî hadis, ikinci bölümde ise Hz. Peygamberin şemail ve hilyesine dair 701 rivayet bulunmaktadır. Bu duruma göre eserde toplam 7101 hadis vardır. Yalnız daha sonradan eserin kenarına eklenenlerle birlikte bu rakamın 7107'ye çıktığı görülmektedir.<sup>5</sup>

### Râmûzu'l-ehâdîs'in Kaynakları

Gümüşhânevî ve eserleri hakkında yapılan araştırmalara bakılmadığı zaman Râmûzu'l-ehâdîs'in kaynaklarının hepsinin incelen(e)mediği görülecektir. Hiç şüphesiz bu sonuçta eserde yedi binin üzerinde hadisin olması büyük rol oynamaktadır. Bazı araştırmacıların çok az sayıda hadisi incelemelerine rağmen genelleyici ifadeler kullandıkları, bazılarının ise Gümüşhânevî'nin yaşamış olduğu dönemi dikkate almadan, ondan hicri üçüncü ve dördüncü asırdaki müelliflerin performansını bekledikleri, bulamayınca da kıyasıya eleştirdikleri görülmektedir.<sup>6</sup> Aynı hatalara düşülmemesi için bir tebliğ sınırları içerisinde Râmûzu'l-ehâdîs'in 12.

---

<sup>3</sup> Gümüşhânevî, Ahmed Ziyâeddin, *Râmûzu'l-ehâdîs: hadisler deryası tercümesi*, (trc. Abdülaziz Bekkine), Gonca Yayınevi, İstanbul, 1982, s. 15, hn: 2.

<sup>4</sup> Gümüşhânevî, *Râmûzu'l-ehâdîs*, s. 14.

<sup>5</sup> Bkz. Demirer, Macit, *Hadis İlmi Açısından Gümüşhanevi ve Levâmiu'l-Ukûl Adlı Eseri*, (Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi), Konya, 2007, s. 87.

<sup>6</sup> Kam, Rüştü, "Ramuz el-Ehadis'in Tenkidi", *Kelime Dergisi*, sayı: 2, (Temmuz, 1986), ss. 32-46. Ayrıca bkz. [http://haber.net/index.php?option=com\\_content&task=view&id=17577](http://haber.net/index.php?option=com_content&task=view&id=17577). (Erişim: 18.11.2013, 22:13). Râmûzu'l-ehâdîs'in kaynakları ile direkt alakalı olmayan diğer çalışmalar için bkz. Aydın, Abdullah, "Bir Hadisçi Olarak Ahmed Ziyâuddin Gümüşhanevî", Ahmed Ziyâeddin Gümüşhanevî Sempozyumu Bildirileri, (Haz. Necdet Yılmaz), Seha Neşriyat, İstanbul, 1992, ss. 61-72; Yaman, Mahmut, Ahmed Ziyâeddin Gümüşhanevî Hayatı-Hadisçiliği-Kırk Hadis, Gaye Vakfı Yayınları, İstanbul, 2007, 30-39; Demirel, Harun Reşit, "Anadoluda Muhaddis Bir Halidî Ahmed Ziyâuddin Gümüşhânevî (D.1813-V.1893)", *Uluslararası Mevlana Halid-i Bağdadi Sempozyumu Bildirileri*, (Edt. Erdal Baykan-Mehmet Keskin), TDV Matbaacılık, Ankara, 2012, ss. 325-352.

sayfa 3. hadisi ile 18. sayfa 9. hadis arasındaki yüz hadisin (101-200) kaynakları incelenerek değerlendirilmeler yapılacaktır.

Eserini 125 kaynağa müracaat ederek hazırladığını ifade eden Gümüşhânevî, Râmûzu'l-ehâdîs'in giriş kısmında çok kullanmış olduğu eserleri rumuzları ile şu şekilde verdiğini belirtmektedir:

1. Buhârî (ö. 256/870), *Sahih* (خ), 2. Müslim (ö. 261/875), *Sahih* (م),
3. Ebû Dâvûd (ö. 275/888), *Sünen* (د), 4. Tirmizî (ö. 279/892), *Sünen* (ت),
5. Nesâî (ö. 303/915), *Sünen* (ن), 6. İbn Mace (ö. 273/886), *Sünen* (ه), 7. Ahmed İbn Hanbel (ö. 241/855), *Müsned* (حم), 8. Abdullah b. Ahmed b. Hanbel (ö. 290/903)'in ziyadeleri (عم), 9. Abdurrezzak (ö. 211/827), *Musannef* (عب), 10. Ebû Dâvûd et-Tayâlisî (ö. 204/819), *Müsned* (ط), 11. Saîd b. Mansûr (ö. 227/842), *Sünen* (ص), 12. İbn Ebi Şeybe (ö. 235/849), *Musannef* (ش), 13. Ebû Ya'lâ (307/919), *Müsned* (ع), 14. Taberânî (ö. 360/971), *Mu'cemu'l-Kebîr* (طب), 15. Taberânî, *Mu'cemu'l-Evsat* (طس), 16. Dârekutnî (ö. 385/995), *Sünen* (قط), 17. Ebû Nuaym (ö. 430/1038), *Hilyetü'l-Evliyâ* (حل), 18. Beyhakî (ö. 458/1066), *Sünen* (ق), 19. Beyhakî, *Şuabu'l-İmân* (هب), 20. Ukaylî (ö. 322/934), *Duefâ* (عق), 21. İbn Adıyy (ö. 365/976), *el-Kamil* (عد), 22. Hatîb el Bağdadî, *Târîhu Bağdad* (خط), 23. İbn Asâkir, *Târîhu Dimeşk* (كر), 24. İbn Cerîr, *Tehzîbü'l-Âsâr*, 25. İbn Hibbân, *Sahih* (حب), 26. Hâkim (ö. 405/1014), *Müstedrek* (ك), 27. Ziyâ el-Makdisî (643/1245), *el-Ehâdîsu'l-Muhtâre* (ض), 28. Dârimî (ö. 255/868), *Sünen* (در), 29. İbn Huzeyme (ö. 311/924), *Sahih* (خز), 30. İsfahânî (ö. 369/979), *Ahlâku'n-nebi ve âdâbuh* (صف), 31. İbn Abdilber (ö. 463/1071), *Câmiu beyani'l-ilm* (بر), 32. Kuşeyrî (ö. 465/1072), *Risâle* (قس), 33. Beğavî (ö. 516/1122), *Mesâbîhu's-Sünne* (غ), 34. Tahâvî (ö. 321/933), *Müsned* (طح).<sup>7</sup>

İlgili hadisler üzerinde yapılan incelemede:

<sup>7</sup> Gümüşhânevî, *Râmûzu'l-ehâdîs*, I, s. 1-3. Gümüşhânevî, yukardaki rumuzlara ek olarak Zeyd İbn Ali'nin *Müsned*'ini de (ج) rumuzuyla göstermiştir. Gümüşhânevî, a.g.e., I, s. 15, hn: 2.

Yukarıda isimleri geçen eserlere ek olarak: Harâitî (ö. 327/939)'nin *Mekârimü'l-ahlâk*<sup>8</sup> ve *Mesâviü'l-ahlak*<sup>9</sup> isimli eserleri ile Ebu's-Şeyh (ö. 369/979)'in *es-Sevâb*<sup>10</sup> isimli eserinin üçer defa, Hakîm Tirmizî (ö. 320/932)'nin *Nevâdiru'l-Usûl*'ünün<sup>11</sup> iki defa ve Aldülkerîm Rafî (ö. 623/1226)'nin *et-Tedvîn fî Ahbâri Kazvin*<sup>12</sup>, Ebû Avâne (ö. 316/928)'nin *Müsned*<sup>13</sup>, Zencûye (ö. 251/865)'nin *Kitâbü'l-emvâl*<sup>14</sup>, Hasan İbn Süfyan (ö. 303/916)'nin *Kitâbü'l-erbaîn*<sup>15</sup>, Askerî (ö. 400/1009)'nin, *Cemheratü'l-emsâl*<sup>16</sup>, İbnü's-Sünnî (ö. 364/974)'nin *et-Tıbb*<sup>17</sup>, Semûye (ö. ?)'nin *el-Fevâid*<sup>18</sup>, Zeyd İbn Ali (ö. 122/740)'nin *Müsned*<sup>19</sup>, İbn Lâl el-Hemedânî (ö. 398/1007)'nin *Mu'cemu's-Sahâbe*<sup>20</sup>, Rûyânî (ö. 307/920)'nin *Müsned*<sup>21</sup>, Ebû Bekr Abdullah b. Zübeyr b. İsa Humeydi (ö. 219/834)'nin *Müsned*<sup>22</sup>, Ebü'l-Hesan el-Hileî (ö. 492/1098)'nin *el-Fevâid*, Ebû Bekr Abdullah b. Süleyman b. Eş'as İbn Ebû Davud (ö. 316/929)'un *Kitâbü'l-Mesahîf*<sup>23</sup>, Ebu Abdirrahman Muhammed İbn Hüseyin es-Sülemî es-Sûfî (412/1021)'nin *Sünenü's-Sûfiyye* ve Muhammed İbn Nasr el-Mervezî (294/906)'nin *es-Sünne*<sup>24</sup> gibi kaynaklardan da birer defa istifade edildiği görülmektedir.<sup>25</sup> Ayrıca Gümüşhânevî'nin *Levâmiu'l-ukûl*'de Nevevî (ö. 676/1278)'nin

<sup>8</sup> Gümüşhânevî, a.g.e., I, s. 12, hn: 8; s. 15, hn: 12.

<sup>9</sup> Gümüşhânevî, a.g.e., I, s. 13, hn:13.

<sup>10</sup> Gümüşhânevî, a.g.e., I, s. 12, hn: 8; s. 17, hn: 14, 16.

<sup>11</sup> Gümüşhânevî, a.g.e., I, s. 14, hn: 5; s. 14, hn: 12.

<sup>12</sup> Gümüşhânevî, a.g.e., I, s. 12, hn: 4.

<sup>13</sup> Gümüşhânevî, a.g.e., I, s. 13, hn: 12.

<sup>14</sup> Gümüşhânevî, a.g.e., I, s. 14, hn: 8.

<sup>15</sup> Gümüşhânevî, a.g.e., I, s. 14, hn: 9.

<sup>16</sup> Gümüşhânevî, a.g.e., I, s. 14, hn: 11.

<sup>17</sup> Gümüşhânevî, a.g.e., I, s. 14, hn: 12.

<sup>18</sup> Gümüşhânevî, a.g.e., I, s. 14, hn: 12.

<sup>19</sup> Gümüşhânevî, a.g.e., I, s. 15, hn: 2.

<sup>20</sup> Gümüşhânevî, a.g.e., I, s. 16, hn: 3.

<sup>21</sup> Gümüşhânevî, a.g.e., I, s. 16, hn: 7.

<sup>22</sup> Gümüşhânevî, a.g.e., I, s. 13, hn: 12.

<sup>23</sup> Gümüşhânevî, a.g.e., I, s. 15, hn: 5.

<sup>24</sup> Gümüşhânevî, a.g.e., I, s. 16, hn: 9.

<sup>25</sup> Gümüşhânevî, "Şirâzî" nisbeli bir müellifi de kaynak olarak kullanmaktadır. Fakat yapılan araştırmada ismi geçen müellif ve eseri hakkında bilgi bulunamamıştır. Bkz. Gümüşhânevî, a.g.e., I, s. 16, hn: 11.

*Riyâzü's-Sâlihîn*<sup>26</sup>, Ebü'l-Fezâil Radıyyüddîn Hasen b. Muhammed b. Hasen es-Sâgânî (ö. 650/1252)'nin *Meşârikü'l-Envâr*<sup>27</sup> ve Ebu Nuaym el-İsfahânî (ö. 430/1038)'nin *et-Tıbbü'n-Nebevî*<sup>28</sup> isimli eserlerini de kaynak olarak kullanmıştır.

Gümüşhânevî'nin eserini, Kütüb-i Sitte kadar yaygınlık kazanmamış ve tanınmamış olan bu kaynaklardan (21 adet) derlemesi, hem bu eserlerin ilim dünyasının istifadesine sunulması hem de onların tanınması ve tanıtılması açısından önemlidir.

Gümüşhânevî, çoğu defa kaynağını bulmuş olduğu bir hadisi kuvvetlendirmek amacıyla başka eserleri de referans olarak göstermiştir.<sup>29</sup> İncelenen hadislerden sadece otuz bir tanesinin tek kaynaklı olduğu görülmüştür.<sup>30</sup>

Gümüşhânevî, kaynak kullanımında, refere edilen eserlerin hangi tabakadan olduğuna ve sahihlik derecesine dikkat etmemiştir. Enes İbn Mâlik (r.a)'den rivayet edilen: "*Rükû ve secdeleri tam yapın. Nefsim yed'i kudretinde olan Allah'a yemin ederim ki Ben sizi, rükû ve secde yaptığınızda, arka tarafımdan görüyorum.*" hadisinde olduğu gibi Buhârî (ö. 256/870)'nin *Sahih*'ini, Ebû Dâvûd et-Tayâlisî (ö. 204/819) ve Ahmed İbn Hanbel (ö. 241/855)'in *Müsned*lerinden sonra vermiştir.<sup>31</sup> İhtimal ki Gümüşhânevî burada müelliflerin ölüm tarihlerini esas almıştır.

Bazı hadislerin sonunda sıhhat değerlendirmeleri yapılmıştır.<sup>32</sup> Fakat bu değerlendirmelerin, refere edilen kaynaktaki müellife mi, raviye mi yoksa Gümüşhânevî'ye mi ait olduğu belli değildir.

<sup>26</sup> Gümüşhânevî, *Levâmiu'l-ukûl*, İstanbul, 1294, I, s. 108.

<sup>27</sup> Gümüşhânevî, *Levâmiu'*, I, s. 130.

<sup>28</sup> Gümüşhânevî, *Levâmiu'*, I, s. 132.

<sup>29</sup> Bir hadis için on iki değişik kaynak kullanımı için bkz. Gümüşhânevî, a.g.e., I, s. 15, hn: 2.

<sup>30</sup> Örnekler için bkz. Gümüşhânevî, a.g.e., I, s. 13, hn: 3, 6, 11; I, s. 14, hn: 2, 3, 6, 8, 11; I, s. 15, hn: 6, 10, 11, 12; I, s. 16, hn: 1, 4, 6, 9, 14, 16...

<sup>31</sup> Karşılaştırma için bkz. Gümüşhânevî, a.g.e., I, s. 15, hn: 3; I, s. 16, hn: 8, 12.

<sup>32</sup> Gümüşhânevî, a.g.e., I, s. 12, hn: 13; I, s. 13, hn: 4; I, s. 15, hn: 4; I, s. 16, hn: 4, 6; I, s. 17, hn: 13; I, s. 18, hn: 10.

İncelenen hadisler arasında sadece sekiz tanesinin sıhhat değerlendirilmesinin yapılması da Gümüşhânevî'nin bu meseleyi önemsemediği şeklinde yorumlanabilir. Bununla beraber bazen hamîşte vermiş olduğu hadisin bile sıhhatini belirttiği de görülmektedir.<sup>33</sup>

Gümüşhânevî, her hadisin sonunda bu hadisi hangi kaynaktan aldığını rumuz ile ve son raviyi de ismen belirtir. Nadiren de olsa ravileri çoğaltmak ve böylece rivayeti kuvvetlendirmek amacıyla ilgili hadisin başka raviler tarafından da nakledildiğini gösterir. Enes ve Saîd (r. anhûma)'den rivayet edilen: *“Ey Hira, sakın ol. Muhakkak ki senin üzerinde bir Peygamber, bir Sıddık ve bir Şehid var.”* hadisinin sonunda rivayetin bu iki raviden sonra yedi kimse tarafından daha rivayet edildiğini *“ve seb'ün an isneyn”* ifadesiyle belirtmektedir.<sup>34</sup>

Gümüşhânevî, rivayetin sıhhat ve anlamını kuvvetlendirmek amacıyla bir rivayetin farklı eserlerde farklı ravilerden nakledildiğini de ortaya koymaya çalışmaktadır.<sup>35</sup>

Gümüşhânevî'nin Râmûzu'l-ehâdîs'de kaynağını vermiş olduğu rivayetlere Levâmiu'l-ukûl'de yeni kaynaklar eklediği görülmektedir. Bununla rivayetlerin güvenilirliğini artırmaya çalıştığı söylenebilir.<sup>36</sup> Bu açıdan bakıldığında Râmûzu'l-ehâdîs'in kaynakları araştırılırken Levâmiu'l-ukûl'e de bakılması daha sıhhatli sonuçların elde edilmesini sağlayacaktır.

Gümüşhânevî, bazı hadislerin kaynağını tarih<sup>37</sup>, tasavvuf<sup>38</sup>, Duefâ<sup>39</sup> ve tabakat<sup>40</sup> kitaplarından da verdiği görülmektedir. Onun,

---

<sup>33</sup> Gümüşhânevî, a.g.e., I, s. 15, hn: 1.

<sup>34</sup> Gümüşhânevî, a.g.e., I, s. 15, hn: 8.

<sup>35</sup> İki farklı ravi için bkz. Gümüşhânevî, a.g.e., I, s. 15, hn: 8; I, s. 16, hn: 15; I, s. 18, hn: 3. Üç farklı ravi için bkz. Gümüşhânevî, a.g.e., I, s. 18, hn: 4.

<sup>36</sup> Gümüşhânevî, *Levâmiu'*, I, s. 90, 97, 100, 101, 103, 105, 110, 111, 112, 113, 119, 121, 122, 124, 125, 128, 132.

<sup>37</sup> Gümüşhânevî, *Râmûzu'l-ehâdîs*, I, s. 14, hn: 12; I, s. 15, hn: 14; I, s. 17, hn: 10; I, s. 18, hn: 3.

<sup>38</sup> Gümüşhânevî, *Râmûzu'l-ehâdîs*, I, s. 15, hn: 2; I, s. 18, hn: 2, 10.

hadis kaynaklarının dışındaki bu tür eserleri refere etmesi hadisçilerin usulüne pek fazla riayet etmediğini göstermektedir. Bu, onun tasavvufi kimliğinin bir yansıması olarak da anlaşılabilir.

Gümüşhânevî, Râmûzu'l-ehâdîs'de sadece isimlerini vermiş olduğu raviler hakkında Levâmiu'l-ukûl'de daha fazla bilgiler vermektedir. Mesela: Sehl İbn Hanzale hakkında, Hanzale'nin onun babası değil annesi olduğu ve bu şekilde tanındığını ifade etmektedir. Ayrıca Sehl'in Uhud savaşına katılan zahid ve muttaki bir sahabi olduğunu da belirtmektedir<sup>41</sup>.

Râmûzu'l-ehâdîs'in kaynakları incelenirken eserin şerhi olan Levâmiu'l-ukûl'e de mutlaka bakılması gerekmektedir. Çünkü müellif Râmûzu'l-ehâdîs'de özet olarak verdiği bazı bilgileri Levâmiu'l-ukûl'de detaylandırmaktadır. Mesela; Râmûzu'l-ehâdîs'de geçen ve genellikle Sünen-i Erbaa olarak bilinen "*Erbaa*" kısaltmasını Levâmi'de açarak dört müellifin daha bu hadisi tahrir ettiğini belirtmektedir. Ayrıca Râmûzu'l-ehâdîs'de "*Bazıları bu hadise münker demiştir.*" ibaresiyle kastedilen kimsenin Ahmed İbn Hanbel olduğunu<sup>42</sup> ve yine Râmûzu'l-ehâdîs'de "*ve fi hadisin*" diye kaynak belirtmeden vermiş olduğu rivayetin ise İbn Hibbân'dan tahrir edildiğini tasrih etmektedir.<sup>43</sup>

Gümüşhânevî'nin, Râmûzu'l-ehâdîs'in kaynaklarını devamlı gözden geçirdiği anlaşılmaktadır. Râmûzu'l-ehâdîs'de; "*Nerede olursan ol, Allah'tan kork. Bir kötülük yaptığında, arkasından onu giderecek bir iyilik yap. İnsanlarla, güzel ahlak sahibi olarak muâşeret et.*" hadisinin sıhhati hakkında "*Sahih*"<sup>44</sup> derken Levâmi'de Zehebî'den naklen "*Hasen*"<sup>45</sup> olarak belirtmektedir. Yine Râmûzu'l-ehâdîs'de Gümüşhânevî, "*İmamlarınızı en hayırlı olanlarınızdan yapın. Zira onlar*

<sup>39</sup> Gümüşhânevî, *Râmûzu'l-ehâdîs*, I, s. 12, hn:13; I, s. 17, hn:12.

<sup>40</sup> Gümüşhânevî, a.g.e., I, s. 12, hn: 3, 5, 9; I, s. 13, hn: 5; I, s. 16, hn: 3.

<sup>41</sup> Gümüşhânevî, *Levâmiu'*, I, s. 98.

<sup>42</sup> Gümüşhânevî, *Levâmiu'*, I, s. 94.

<sup>43</sup> Gümüşhânevî, *Levâmiu'*, I, s. 104.

<sup>44</sup> Gümüşhânevî, *Râmûzu'l-ehâdîs*, I, s. 13, hn: 4.

<sup>45</sup> Gümüşhânevî, *Levâmiu'*, I, s. 96.

sizinle Rabbiniz arasında öncü ve aracılırlar." rivayetini Hâkim'in "Zayıf"<sup>46</sup> gördüğünü söylemesine rağmen Levamî'de söz konusu rivayetin sıhhati hakkında "Hasen"<sup>47</sup> demektedir.

Ebu Nuaym'ın Hilye'sinin kaynak verildiği; "Fakirler nezdinde eller edininiz. Zira kıyamet gününde devlet onlarındır."<sup>48</sup> hadisi ile ilgili olarak Gümüşhânevî, Ebû Osman el-Mağribî'den: "Kim fakirlerin meclisleri yerine zenginlerin sohbetlerini tercih ederse Allah o kimseyi kalb ölümüyle imtihan eder.", Süfyan es-Sevrî ile ilgili olarak; "Fakirler onun meclislerinde emirler gibiydiler." sözü ile "Kale ba'du'l-Arifin" denilerek Hz. Aliden kendisine en güzel amel hangisidir sorusunun cevabı olarak "Zenginin fakire şefkatli olmasıdır." sözleri nakledilmesine rağmen sonuçta rivayet ile ilgili olarak Irâkî'nin "Senedi zayıftır" kaydı eklenmektedir.<sup>49</sup>

Ahmed ibn Hanbel ve Rafîî'den naklen: "Koyun edinin. Zira o hayırla gelir, hayırla gider." ve "Koyun temin edin. Zira o berekettir." şeklinde rivayet edilen bu hadislerle ilgili olarak Gümüşhânevî, Levâmî'de yeni bir kaynak olarak Taberânî'nin Mu'cemu'l-Kebîr'i ve Beyhakî'nin Sünen'inden: "Kayun edinin. Çünkü onda bereket vardır." rivayetini de eklemektedir. Yukarıda verilen hadisleri kuvvetlendirmek amacıyla Buhârî'den: "Koyun gütmeyen nebi yoktur." rivayetine yer verilmekte daha sonra Suyûtî'nin Fetvalarını kaynak göstererek dört mezhebe göre: "Bir kimse koyun çobanını yaptığı işten dolayı ayıplarsa ta'zir cezası ile cezalandırılır. Çünkü Hz. Peygamber de nübüvvetten önce koyun gütmüştür." denilmektedir.

Bu misallerden, Gümüşhânevî'nin maksadının okuyucuya daha sıhhatli bilgi sunmak için Râmûzu'l-ehâdîs'deki rivayetlerin sıhhat

---

<sup>46</sup> Gümüşhânevî, Râmûzu'l-ehâdîs, I, s. 16, hn: 6.

<sup>47</sup> Gümüşhânevî, Levâmiu', I, s. 117.

<sup>48</sup> Gümüşhânevî, Râmûzu'l-ehâdîs, I, s. 12, hn: 4.

<sup>49</sup> Gümüşhânevî, Levâmiu', I, s. 89-90.

derecelerini yükseltmeye çalıştığı anlaşılmaktadır.<sup>50</sup> Bununla birlikte hadislere sahih, zayıf ve uydurma hükümlerinin verilmesine içtihadî bir mesele olarak bakan Gümüşhânevî, Râmûzu'l-ehâdîs'deki: "*Uhud, Cennet rükünlerinden bir rükündür.*"<sup>51</sup> rivayetinin sıhhati hakkında Zehebî'nin *Mîzân'*ında "Zayıf", Ebû Hâtim'in "Münker", Nesâî'nin "Metruk", Cüvzânî'nin "Vahin" ve İbnü'l-Cevzî'nin ise biraz mübalağa ederek "Lâhin" "Fihî Kelâmün" dediğini belirtmektedir.<sup>52</sup> Görüldüğü gibi rivayet hakkında beş ayrı sıhhat değerlendirmesi yapılmıştır.

Gümüşhânevî, hadisin sıhhatini senetteki ravilerin güvenilirliğine bağlamaktadır. Bundan dolayı hadisler hakkında senetteki ravilerin güvenilir veya zayıf olmalarına göre hüküm vermektedir. Mesala: Gümüşhânevî, "*Sizin, Allah Teâlâ'ya en sevimli olanınız, yemesi en az ve bedenen en hafif olanınızdır*"<sup>53</sup> hadisi hakkında Zehebî'nin, "*senette Ebu Bekr İbn Abbas vardır.*"<sup>54</sup> sözünü naklederek rivayetin senedinin sahih olduğunu belirtmektedir. "*Allah Teâlâ şu kulu sever: Sattığında müsamahalı, aldığı müsamahalı, borcunu ödemedede müsamahalı ve alacağını talepte de yine müsamahalıdır.*"<sup>55</sup> hadisi hakkında da "*Senette Vakidî de olsa hasen'dir.*"<sup>56</sup> ifadesiyle söz konusu ravinin hadisin hasen olmasını engelleyemediğinin ifade etmektedir.

Gümüşhânevî, hadislerin sıhhat değerlendirmelerini yaparken bazen hem "*mevzu*", hem de "*zayıf*" hadis ıstılahı yerine kendine has bir terim olan "*lâhin*" ıstılahını kullanmıştır.<sup>57</sup>

<sup>50</sup> Konuyla ilgili diğer misaller için bkz. Gümüşhânevî, *Râmûzu'l-ehâdîs*, I, s. 17, hn: 11, *Levâmiu'*, I, s. 126; Gümüşhânevî, *Râmûzu'l-ehâdîs*, I, s. 17, hn: 12, *Levâmiu'*, I, s. 126.

<sup>51</sup> Gümüşhânevî, *Râmûzu'l-ehâdîs*, I, s. 18, hn: 6.

<sup>52</sup> Gümüşhânevî, *Levâmiu'*, I, s. 131.

<sup>53</sup> Gümüşhânevî, *Râmûzu'l-ehâdîs*, I, s. 17, hn: 7.

<sup>54</sup> Gümüşhânevî, *Levâmiu'*, I, s. 124.

<sup>55</sup> Gümüşhânevî, *Râmûzu'l-ehâdîs*, I, s. 17, hn: 9.

<sup>56</sup> Gümüşhânevî, *Levâmiu'*, I, s. 125.

<sup>57</sup> Örnekler için bkz. Gümüşhânevî, *Râmûzu'l-ehâdîs*, I, s. 17, hn: 12; I, s. 18, hn: 10.

## Sonuç

Gümüşhânevî, hadislerin hem öğretilmesi hem de öğrenilmesinde büyük emekleri geçmiş olan bir müelliftir.

Gümüşhânevî, Râmûzu'l-ehâdîs'de bazı hadisler için sıhhat değerlendirmeleri yapmıştır. Bu değerlendirmelerin ilgili rivayetlerin sıhhat ve anlamlarını kuvvetlendirmek amacıyla yapıldığı açıktır. Ayrıca Râmûzu'l-ehâdîs'de kaynağını vermiş olduğu rivayetlere Levâmiu'l-ukûl'de de yeni kaynaklar eklediği görülmektedir.

Gümüşhânevî, bilinen hadis kaynaklarına ek olarak tarih<sup>58</sup>, tasavvuf<sup>59</sup>, Duefâ<sup>60</sup> ve tabakat<sup>61</sup> kitaplarından da istifade etmiştir. Lâhin kavramında olduğu gibi kendine ait bazı ıstılahlar da oluşturmuştur.

## Kaynaklar

Aydınlı, Abdullah, “Bir Hadisçi Olarak Ahmed Ziyâuddin Gümüşhânevî”, Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî Sempozyumu Bildirileri, (Haz. Necdet Yılmaz), Seha Neşriyat, İstanbul, 1992, ss. 61-72.

Demirel, Harun Reşit, “Anadoluda Muhaddis Bir Halidî Ahmed Ziyâuddin Gümüşhânevî (D.1813-V.1893)”, Uluslararası Mevlana Halid-i Bağdadi Sempozyumu Bildirileri, (Edt. Erdal Baykan-Mehmet Keskin), TDV Matbaacılık, Ankara, 2012, ss. 325-352.

Demirer, Macit, *Hadis İlmi Açısından Gümüşhânevî ve Levâmiu'l-Ukûl Adlı Eseri*, (Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi), Konya, 2007.

---

<sup>58</sup> Gümüşhânevî, *Râmûzu'l-ehâdîs*, I, s. 14, hn: 12; I, s. 15, hn: 14; I, s. 17, hn: 10; I, s. 18, hn: 3.

<sup>59</sup> Gümüşhânevî, *Râmûzu'l-ehâdîs*, I, s. 15, hn: 2; I, s. 18, hn: 2, 10.

<sup>60</sup> Gümüşhânevî, *Râmûzu'l-ehâdîs*, I, s. 12, hn:13; I, s. 17, hn:12.

<sup>61</sup> Gümüşhânevî, a.g.e., I, s. 12, hn: 3, 5, 9; I, s. 13, hn: 5; I, s. 16, hn: 3.

Gümüşhânevî, Ahmed Ziyâeddin, *Levâmiu'l-ukûl*, İstanbul, 1294.

....., *Râmûzu'l-ehâdis: hadisler deryası tercümesi*, (trc. Abdülaziz Bekkine), Gonca Yayınevi, İstanbul, 1982.

Gündüz, İrfan, *Gümüşhanevi Ahmed Ziyâüddin: hayatı, eserleri, tarikat anlayışı ve Halidiyye tarikatı*, Seha Neşriyat, İstanbul, 1984.

Kehhale, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-müellifin: teracimu musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye*, Mektebetü'l-Müsenna, Beyrut, 1957.

Kam, Rüştü, "Ramuz el-Ehadis'in Tenkidi", *Kelime Dergisi*, sayı: 2, (Temmuz, 1986), ss. 32-46.

Yaman, Mahmut, *Ahmed Ziyâeddin Gümüşhanevî Hayatı-Hadisçiliği-Kırk Hadis*, Gaye Vakfı Yayınları, İstanbul, 2007.

Zirikli, Hayreddin, *el-A'lâm: kamusu teracimi li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisa*, Dârü'l-İlm li'l-Melayin, Beyrut, 1969.

[http://haber.net/index.php?option=com\\_content&task=view&id=17577](http://haber.net/index.php?option=com_content&task=view&id=17577). (Erişim: 18.11.2013, 22:13).



## ORTAOKULLARDA SEÇMELİ DERS OLARAK OKUTULAN KUR'AN-I KERİM DERSİNE YÖNELİK LİKERT TİPİ BİR TUTUM ÖLÇEĞİNİN GELİŞTİRİLMESİ

Mehmet ÖZKAYA\*

### Özet

Gittikçe karmaşık bir hal alan etrafımızdaki nesne, olgu ve olaylara paralel olarak duygularımız ve tutumlarımız da girift ve karmaşık bir hal almaktadır. Tutumların, davranışların bir habercisi olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda insanların tutumlarının bilinmesi gerekliliği belirgin olarak kendini hissettirmektedir. 2014/2015 eğitim yılında öğretim gören 5., 6. ve 7. sınıf 495 öğrenci üzerinde uyguladığımız “*Likert Tipi Tutum Ölçeği*” hazırlama çalışmamız, Kur'an-ı Kerim dersine yönelik öğrencilerin tutumlarını doğru, nesnel ve güvenilir bir biçimde ölçecek tutum ölçeği geliştirmeyi amaç edinmiştir. Bu amaçla yürütülen çalışma sonrasında güvenilirlik değeri kabul edilebilen, yapısal geçerliliği kanıtlanan 17 maddelik bir tutum ölçeği geliştirilmiştir. Yaptığımız literatür araştırmasından edindiğimiz bilgilere göre, bu ölçeğin, Kur'an-ı Kerim dersine yönelik öğrencilerin tutumlarını ölçecek ilk tutum ölçeği olması, bizim için manidardır. Hazırlanan bu tutum ölçeğinin, seçmeli ders grubunda olan Kur'an-ı Kerim dersinin seçilmesinden önce öğrencilere uygulanması ve öğretim yılı sonrasında uygulanması dersin verimli sonuçlanmasında etkili olacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an-ı Kerim Dersi, Likert Tipi Tutum Ölçeği, Tutum, Ölçek Geliştirme, Tutum Ölçeği Geliştirme.

---

\* Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı

\*\*\*

## **Developing Likert Type Attitude Scale Towards Koran Taught in Secondary Schools as an Elective Course**

### **Abstract**

Our sentiments and attitudes are getting elaborate and complicated in parallel with the objects, phenomenon and events around us that are getting complicated as well. When we consider that attitudes are the herald of the behaviors, the necessity to know the attitudes of humans makes itself evident. The objective of preparation of " Likert Type Attitude Scale" that we apply on the 495 students from 5th, 6th,7th grade having education in the 2014/2015 academic year is to develop attitude scale that measures the attitudes of the students towards the Koran lesson in a accurate, objective and reliable manner. After the studies, we have developed an attitude scale with 17 articles of which reliability value is accepted and structural validity is proven. In accordance with the information obtained from the literature research, it is significant for us that this scale is the first attitude scale that measures the attitudes of the students towards the Koran lesson. The application of this attitude scale to the students prior to selection of Koran lesson which is an optional lesson and application after the academic year will be productive for the lesson.

**Key Words:** Koran Lesson, Likert Type Attitude Scale, Attitude, Scale Developing, Attitude Scale Development.

### **Giriş**

Düşünme, muhakeme etme, karar verme, öğrenme gibi ulvi yetenekleri ile üstün bir statüye sahip olan insan, her yönü ile sosyal bir varlıktır. Bu yetilere sahip olan insanı, sosyallikten uzak düşünmek eksik bir düşünce olur. İnsan, sosyalleşme sürecinin etkin bir aktörüdür. Psikologlar bireyi temel birim olarak kabul edip, toplumu bireyin davranış veya içgüdüleriyle açıklarken, sosyologlar toplumun birey üzerindeki etkisini vurgularlar ve grubu bireylerin

toplamından farklı bir varlık ve araştırma birimi olarak kabul ederler.<sup>1</sup> İster psikolojik alanda ele alınsın ister sosyolojik alanda ele alınsın insan her alanda etkileşim ve iletişim halinde olan bir varlıktır. Etrafındaki olaylar, olgular, nesnelere ile etkileşim ve iletişim halinde olan insan bir yönüyle öğreten konumundayken diğer taraftan öğrenen konumundadır. Bu etkileşim ve iletişim ağında insanın davranışları ve algıları şekillenir. İnsan davranışları ve algıları sosyalleşmesinin bir sonucu olmakla birlikte insanın tutumlarının bir neticesi de olabilmektedir. Başka bir ifade ile sosyal davranışlarımız tutumlarımızdan bağımsız değildir. Bireyin sahip olduğu tutumları davranışlarına yansıtmaktadır.

Davranışlar üzerinde bu denli etkili olan tutumlar, sosyal psikologlar tarafından önemli bir ilgi alanı olmuştur. Davranış bilimciler, özellikle de sosyologlar, sosyal psikologlar, psikologlar ve hatta siyaset bilimciler tutumu tanımlarken kendi ilgi alanlarına ilişkin öğeleri öne çıkarma eğilimi göstermişlerdir.<sup>2</sup> Birçok sosyal psikoloğun farklı kuramsal yaklaşımlardan hareket ederek tutumları farklı şekillerde kavramlaştırdıklarını görüyoruz.<sup>3</sup> Tutumların farklı şekillerde kavramlaştırılması beraberinde farklı tanımlamaları getirmektedir. Yaygın olarak kullanılan tanımlar:

- “Tutum, bir bireye atfedilen ve onun bir psikolojik obje ile ilgili düşünce, duygu ve davranışlarını düzenli bir biçimde oluşturan bir eğilimdir.”<sup>4</sup>
- “Tutum, bireylerin, farkında oldukları bir nesne ile ilgili değerlendirmelerini içerir”<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Nuran Hortaçsu, *Grup İçi ve Gruplar Arası Süreçler*, İmge Kitabevi, Ankara 1998, s.12

<sup>2</sup> Metin İnceoğlu, *Tutum Algı İletişim*, İyi İşler Yayıncılık ve Matbaacılık, İstanbul 2010, s. 8

<sup>3</sup> Çiğdem Kağıtçıbaşı ve Zeynep Cemalcılar, *Dünden Bugüne İnsan ve İnsanlar*, Evrim Yayınevi, İstanbul 2014, s.129

<sup>4</sup> Smith, M.B., “Attitude Change”, *International Encyclopedia of the Social Science*, Crowell Collier and Mac Millian, 1968, ss. 458-467

<sup>5</sup> Pratkanis, A.R., ve Greenwald, A.G., “A Sociocognitive Model of Attitude Structure and Function”, *Advances in Experimental Social Psychology*, 1989,

- "Tutumlar bir objenin olumlu veya olumsuz değerlendirilmesidir."<sup>6</sup>
- "Tutumlar çeşitli objelerin bellekte saklı tutulan değerlendirmeleridir."<sup>7</sup>

Yukarıda ifade edilen tanımlardan da anlaşılacağı üzere tutum, bireyin çevresi ile etkileşimi sürecinde etkin bir role sahiptir. Kısaca bir durum, olay, nesne ya da kişi karşısında belli bir tavır ortaya koymaya, davranış göstermeye hazır olma durumu olarak bilinen tutum ile bireyin kişilik özellikleri, içinde yer aldığı toplumsal ve kültürel çevre, toplumsallaşma süreci, bilgi birikimi ve yaşam deneyimleri arasında yakın bir ilişki vardır.<sup>8</sup>

İnsanların belli olay, obje, nesne veya konu hakkındaki tutumlarının bilinmesi, davranışlarının doğru anlaşılması açısından ciddi bir öneme sahiptir. Bu önem eğitim ve öğretimin gaye edinildiği okullarda daha da belirgindir. Zira öğrencilerin herhangi bir ders hakkındaki tutumu, o dersin öğrenci üzerindeki olumlu veya olumsuz sonuçlarına etki etmektedir. Amacı öğrenciyi yetiştirmek, topluma hazırlamak, toplumun değer yargularını öğretmek, kısaca öğrenciyi "insan" olma yolunda eğitmek olan okul programlarındaki derslerin<sup>9</sup> amacına ulaşması için öğrencilerin dersler hakkındaki tutumlarının bilinmesi gerekir.

Her insanın belli bir obje veya olay hakkındaki tutumları farklılık gösterdiği gibi öğrencilerin de dersleri hakkındaki tutumları farklılık gösterebilmektedir. Öğrenciler sahip oldukları tutumları vesilesiyle bilişsel, duyuşsal ve davranışsal olarak derslerden

---

ss.245-285

<sup>6</sup> Zanna, M.P., ve Rempel, J.K., Attitudes: A New Look at an Old Concept. D. Bar-Tel ve A.W.Kruglaski (Ed.), *The Social Psychology of Knowledge*, Cambridge University Press, Newyork 1988, ss. 315-334

<sup>7</sup> Judd, C.M., Ryan, C.S., ve Park, B., "Accuracy in the Judgment of In-Group and Out-Group Variability", *Journal of Personality and Social Psychology*,61,ss. 366-379

<sup>8</sup> İnceoğlu, a.g.e.,s.8

<sup>9</sup> Mualla Selçuk, "Din Öğretimi Özgürleştiren Bir Süreç Olabilir mi?", *İsâmiyat*, c. 1, s.1, Ocak-Mart 1998, s. 73-87

etkilenmektedirler. Çünkü tutumlar; bilişsel, duyuşsal ve davranışsal özelliklere sahiptir.<sup>10</sup> Bilişsel özellik; olaya veya nesneye ilişkin bilinçli olma durumu olup, kişinin inandığı fikirlerden, sahip olunan her türlü bilgi, düşünce ve inançlardan oluşmaktadır. Duyuşsal özellik; olaya veya nesneye ilişkin kişinin hissettiği özellikleri kapsamaktadır. Davranışsal özellik ise; olaya veya nesneye gösterilen davranışlardır. Yani, belirli durumlarda veya olaylarda harekete geçirici eğilimlerdir. Bu davranış eğilimleri sözler ya da diğer hareketlerden gözlemlenebilir.<sup>11</sup> Bir başka deyişle, tutumlar doğrudan gözlenemez, ancak bireyin diğer davranışları ile davranışa hazırlayıcı eğilim olarak açığa çıkmaktadır.<sup>12</sup>

Öğrencilerin dersler hakkındaki tutumlarının davranış boyutunda en kolay gözlemlendiği ders hiç şüphesiz din dersleridir. Din derslerine karşı olumlu tutumları olan öğrenciler bunları davranışlarına rahat bir şekilde aktarmaktadırlar. Fakat kimi durumlarda bu davranışlar yanıltıcı olabilmektedir. Öğrenciler, içinde buldukları sosyal ortamdan dolayı gerçek tutumlarını gizleyebilmekte ve bunları davranışlarına yansıtmayabilmektedirler. Bu durum, 30.03.2012 tarih ve 6287 sayılı kanun<sup>13</sup> ile yürürlüğe giren

<sup>10</sup> Morgan, C. T., *Introduction to psychology*, New York: McGraw-Hill 1961, 2nd Edition.

<sup>11</sup> İnceoğlu, a.g.e., s.25

<sup>12</sup> Turgut, M. F., *Eğitimde ölçme ve değerlendirme metotları*, Yargıcı Matbaası, Ankara 1995, s.154

<sup>13</sup> <http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2012/04/20120411-8.htm>

(erişim:12.04.2015) 11 Nisan 2012 tarihinde 28261 sayı ile resmi gazetede ilan edilen 6287 nolu "İLKÖĞRETİM VE EĞİTİM KANUNU İLE BAZI KANUNLARDA DEĞİŞİKLİK YAPILMASINA DAİR KANUN" başlıklı kanun ile Kur'an-ı Kerim dersinin okullarda seçmeli ders olarak okutulmasına karar verilmiştir. Kur'an-ı Kerim dersinin seçmeli ders olarak okutulmasına karar verilen kanun maddesi şu şekildedir:

**MADDE 9** – 1739 sayılı Kanununun 25 inci maddesinin mülga birinci fıkrası aşağıdaki şekilde yeniden düzenlenmiştir.

"İlköğretim kurumları; dört yıl süreli ve zorunlu ilkokullar ile dört yıl süreli, zorunlu ve farklı programlar arasında tercihe imkân veren ortaokullar ile imam-hatip ortaokullarından oluşur. Ortaokullar ile imam-hatip ortaokullarında lise eğitimini destekleyecek şekilde öğrencilerin yetenek, gelişim ve tercihlerine göre seçimlik dersler oluşturulur. Ortaokul ve liselerde, Kur'an-ı Kerim ve Hz.

ve okullarda seçmeli ders olarak okutulmasına karar verilen Kur'an-ı Kerim dersi içinde geçerlidir. Kur'an-ı Kerim dersine yönelik olumsuz tutuma sahibi olan bir öğrenci, çeşitli sebeplerden ötürü bunu gizleyebilir. Bu tutumunu davranışlarına yansıtmaya bilir. Öğrencinin ders hakkındaki tutumlarını gizlemesi, öğretmenleri yanıltabilir ve derslerin verimli geçmesini engelleyebilir.

Bu sebeple öğrencilerin dersler hakkında tutumlarının bilinmesi eğitim camiasında bir gereklilik halini almıştır. Bu gerekliliğin karşılanması için genellikle davranışlara dayalı gözlemler yapılarak tutumlar hakkında bilgi sahibi olunmaya çalışılır. Sadece davranışlara bakılarak, gözlem yoluyla tutumlar hakkında doğru bilgi sahibi olunması çok zordur. Davranışsal (eylemsel), duyuşsal (duygusal) ve bilişsel (zihinsel) öğeler birbirinden bağımsız değildir. Oluşturucu öğeleri açısından ele alındığında tutum, söz konusu üç öğenin kendi aralarındaki örgütlenmeleri sonucunda ortaya çıkan bir duruş, tavır alıştır.<sup>14</sup> Tutumlar hakkında doğru verilerin elde edilmesi için tutumu oluşturan öğelerin bir bütün olarak görülmesi ve bütün halinde değerlendirilmesi gerekir. Tutumu oluşturan öğelerin bir birinden bağımsız değerlendirilmesi araştırmacının bazı zorluklarla karşılaşmasına ve yanıltıcı sonuçlar elde etmesine sebep olur.

Tutum; belirli nesne, durum, kurum, kavram ya da diğer insanlara karşı öğrenilmiş, olumlu ya da olumsuz tepkide bulunma eğilimidir. Bu açıdan bakıldığında ilgilerle tutumlar benzerlik göstermektedir.<sup>15</sup> Bu benzerlik kimi durumlarda tutumların ve ilgilerin birbirinden farklı algılanmasını zorlaştırmaktadır. Bazı kişiler tarafından tutum ile ilginin karıştırılmasına hatta kimi zaman eş anlamlı olarak anlaşılmasına sebep olmaktadır. Hâlbuki ilgi, bireyin duygu ve tercihleriyle sınırlı iken tutum; bu sınırlamanın dışına

---

Peygamberimizin hayatı, isteğe bağlı seçmeli ders olarak okutulur. Bu okullarda okutulacak diğer seçmeli dersler ile imam-hatip ortaokulları ve diğer ortaokullar için oluşturulacak program seçenekleri Bakanlıkça belirlenir.”

<sup>14</sup> İnceoğlu, a.g.e., s. 20

<sup>15</sup> A. Ata Tezbaşaran, *Likert Tipi Ölçek Hazırlama Kılavuzu*, Mersin 2008, s.1

çıkarak duyuşsal, davranışsal ve bilişsel ögelere dayalı obje, olay, durum, nesne vb. hakkında olumlu veya olumsuz bir durum ortaya koyma halidir. İlgide olumsuzluk durumu söz konusu değildir. Birey, hoşuna giden şeyleri tercih ederek imkânları dâhilinde zamanının çoğunu bu tercihleriyle geçirme eğilimi içindedir. Tutumda ise olumlu yaklaşımlar sergilenebileceği gibi olumsuz bir yaklaşım da ortaya konabilir.

Tutumların anlaşılmasına engel niteliğinde olan hususlardan biri de “görüş” ve “tutum” kavramlarının birbirine karıştırılmasıdır. Tutumlarla görüşler birbirine benzerdir; fakat görüşler genellenebilirlik derecesi ve ölçme tekniği bakımından tutumlardan farklıdır. Görüşler, belirli oluşumlara veya durumlara gösterilen özgül tepkilerdir. Tutumlar ise daha geniş çapta olaylar grubuna veya insan topluluklarına karşı bireyin tepkilerindeki etkileri bakımından daha geneldir. Ayrıca insanlar görüşlerinin farkındadırlar ama tutumlarının tam olarak farkında olmayabilirler.<sup>16</sup>

Tutum kavramı bazen “kanaat” kavramının taşıdığı anlam ile de karıştırılmaktadır. Tutumlar genellikle kanaatlerle karıştırılırsa da gerçekte kanaatlerden farklıdır. Bu nedenle basit olarak kanaatleri "sözel tutumlar" olarak tanımlamak yerinde olacaktır. Kanaat farklı bir psikolojik düzenlemenin olgusudur, davranışlarla olan işlevsel ilişkisi yönünden farklı özelliktedir. Kanaatin bir duruma müdahale edişi zaman ve boyutu yönünden, bireyin veya bir grubun belli bir duruma uyarlanmasında tutumların yeterli olamayacaklarının anlaşılması halinde meydana gelir.<sup>17</sup>

İlgi, görüş, kanaat gibi kavramların içerdiği anlamların tutum kavramının üstlendiği anlamlar ile karıştırılmasının yanı sıra tutum kavramının anlaşılmasını zorlaştıran unsurların en önemlisi, tutumların davranışa yansımış halinin anlaşılmasındaki zorluklardır. Çok sayıda sosyal psikolog, tutumların neden her zaman davranışları

<sup>16</sup> Tezbaşaran, a.g.e.,s.1

<sup>17</sup> İnceoğlu, a.g.e., s.12

belirleyemediği üzerine araştırma yapmıştır ve hangi koşullar altında tutumların davranışları belirleyeceğine bakmışlardır.<sup>18</sup>

***Tutum ve Davranışların Ölçülmesindeki Uyumsuzluk:*** Tutumların fiziksel bir boyutu olmadığı için diğer bir deyişle soyut kavramlar oldukları için ölçeklenmesi oldukça güçtür.<sup>19</sup> Tutumların anlaşılabilmesi için belli ölçekler esas alınarak davranış ve tepkilere göre ölçümler yapılmalı ve bu ölçüm verilerine dayalı doğru sonuçların çıkarılması sağlanmalıdır. Ölçümün esas alındığı her davranış belli bir tutuma işaret etmeyebilir. 1934 yılında, Social Forces dergisinde yayınlanan "Attitudes Versus Actions" adlı makalesinde ifade ettiği deneyi ile sürekli zikredilen sosyoloji profesörü Richard LaPiere'nin Amerika'da Çinli bir çiftle yaptığı deney, bu konuya açıklık getirmesi açısından güzel bir örnek olacaktır.<sup>20</sup> Bu deneyde LaPiere, Amerika'da Çinli bir çiftle beraber arabasıyla iki yıl boyunca seyahat etmiştir. Bu seyahat boyunca 251 otel ve lokantaya gitmiş sadece bir tanesinden geri çevrilmiştir. Seyahat sonrasında uğradığı tüm yerlere birer mektup göndererek Çinlileri kabul edip etmeyeceklerini sormuştur. Gönderilen mektupların 128 tanesine cevap verilmiş ve bu cevapların %92'si hayır olmuştur.<sup>21</sup> Bu deneyde görüldüğü üzere; Amerika'daki lokantaların çoğu karşılaştıkları Çinli çifti kabul ederek olumlu bir davranış sergilemişlerdir. O anki durumda sergiledikleri davranışlarına bakarak Amerikalıların Çinliler hakkında olumlu tutuma sahip oldukları söylenebilirdi. Fakat mektuplara verdikleri cevaplar olumsuz bir tutuma sahip oldukları sonucunu ortaya çıkarmaktadır.

***Zaman Faktörü:*** Davranışlara bakarak tutumlar hakkında bilgi sahibi olmayı zorlaştıran hususlardan bir diğeri de zaman etkenidir. Bazen tutumlara dair birtakım davranışlar ve tepkiler, ait oldukları

---

<sup>18</sup> Kağıtçıbaşı, a.g.e., s.136

<sup>19</sup> Ezel Tavşancıl ve Hafize Keser, "İnternet Kullanımına Yönelik Likert Tipi Bir Tutum Ölçeğinin Geliştirilmesi", *Eğitim Bilimleri ve Uygulama*, Ankara 2002, s. 102

<sup>20</sup> [https://en.wikipedia.org/wiki/Richard\\_LaPiere](https://en.wikipedia.org/wiki/Richard_LaPiere)

<sup>21</sup> Dockery and Bedeian, *Social Behavior and Personality*, 1989

zamana göre değerlendirilmeyi gerektirirler. Örneğin, ramazan ayında Müslüman toplumlarda dini davranışlar diğer aylara oranla daha belirgindir. Kişilerin bu aydaki davranışlarına bakarak dini tutumlarının yüksek olduğunu söylemek bizi yanıltabilir.

**Farkındalık:** Tutum ve davranış ilişkisini etkileyen bir başka faktör de farkındalıktır.<sup>22</sup> Kişinin kendi davranışlarının ve bu davranışlara dayalı tutumlarının farkında olması davranış-tutum bağınyı güçlendirdiğinden araştırmacıları doğru sonuçlara yönlendirir. Tutumlarını davranışlarına yansıtmakta bilinçli davranan kişiler ile tutumlarını davranışlarından uzak tutan bireyler arasında, tutumların doğru anlaşılması açısından ciddi farklılıklar bulunmaktadır.

**Tutumsal Yoğunluk:** Tutumun boyutları arasında, yönü, derecesi ve yoğunluğu, tutumları ölçmede çok önemlidir. Tutumun yoğunluğu, dışa yönelik bir davranışa dönüşebilme olasılığı, diğer tutum alanları içindeki güçlü ya da zayıf olma durumunu belirtmektedir.<sup>23</sup> Tutumu oluşturan öğelerdeki yoğunluk derecesi davranışın o yönde ilerleme olasılığını arttırmaktadır. Örneğin, bilişsel yönü daha baskın olan bir tutuma dair davranışları incelerken bilişsel yoğunluk dikkate alınmalıdır. Zira tutumlar hakkında yanlış veya eksik bir sonuç elde edilebilir.

### Ölçek Geliştirmedeki Amaç ve Bunun Önemi

Yaptığımız literatür araştırması neticesinde, ortaokullarda seçmeli ders olarak okutulan “Seçmeli Kur’an-ı Kerim Dersi”ne yönelik bir tutum ölçeğinin olmadığı tespit edilmiştir. Bu sebeple, güvenilirlik ve geçerlilikleri sınanmış “Likert Tipi” bir tutum ölçeğinin hazırlanmasının gerekli olduğu kanaati bizde hâsıl olmuş ve böyle bir çalışma başlatılmıştır. Kur’an-ı Kerim derslerini alan ortaokul öğrencilerinin tutumlarını ölçecek bir tutum ölçeğinin seçmeli

<sup>22</sup> Kağıtçıbaşı, a.g.e., s.139

<sup>23</sup> Nilgün Köklü, “Tutumların Ölçülmesi ve Likert Tipi Ölçeklerde Kullanılan Seçenekler”, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, Cilt No.28, Sayı 2, s. 86

derslerin belirlenmesinden önce öğrencilere uygulanmasının faydalı olacağını düşünmekteyiz. Öğrencilerin Kur'an-ı Kerim dersine yönelik tutumlarının bilinmesi dersin daha etkili ve verimli geçmesine katkıda bulunacaktır.

### Araştırmanın Evreni ve Örneklemi

Bilimsel araştırmalarda, belli bir konu üzerinde çalışma yürütülürken yapılacak araştırma ile ilgili bir çerçeve çizilir. Çizilen çerçeveye göre bir yol belirlenir ve araştırma buna göre şekil alır, buna göre ilerler. Bu da bilimsel çalışmalarda belli sınırlılıkların olması anlamına gelir.

Bu sınırlılık, evren grubunun oluşturulması ile başlatılan bir süreçtir. Evren (population), araştırılmakta olan konuyu oluşturan elemanların tümünü kapsayan yapıdır.<sup>24</sup> Ağrı İli'ne bağlı Patnos İlçesi'ndeki merkez ortaokullarda eğitim gören öğrenciler, araştırmamızı yürüttüğümüz çalışma alanımız ve evren grubumuz olmuştur.

Araştırmanın sıhhatli bir şekilde yürütülmesi, uygun yöntem ve tekniklerin belirlenmesi için oluşturulan örneklem grupların, araştırmanın esas alındığı evren grubunu temsil etmesi gerekir.

Çalışma alanının sınırlandırılması gerekliliğine istinaden, yürütmüş olduğumuz araştırmamız, oluşturduğumuz tabakalı örneklem gruplarla sınırlandırılmıştır. Örneklem grubu belirlerken "Tabakalı Örneklem Yöntemi"ni kullanmamızın temel sebebi, alan araştırmamızı yapacağımız ana kütlenin bu yöntemle daha uygun olmasıdır. Bunu "Tabakalı Örneklem Yöntemi"nin tanımını yaparak açıklamak, bu yöntemi seçmemizdeki gerekçemizin daha kolay anlaşılmasına yardımcı olacaktır.

Popülasyonu bir veya bir kaç niteliği bakımından homojen alt gruplara ayırmaya **Tabakalama**, örneğin bu alt gruplara göre tespitine ise **Tabakalı Örneklem** denilmektedir.<sup>25</sup> Çalışmamızı

---

<sup>24</sup> İsmail Alev Arık, *Psikolojide Bilimsel Yöntem*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul 1992

<sup>25</sup> Cahit Karagölge ve Kenan Peker, "Tarım Ekonomisi Araştırmalarında Tabakalı

yürüttüğümüz ilçede bulunan ortaokullarının sayıları, bu okullarda eğitim gören öğrencilerin oluşturduğu sınıf sayısı, bu sınıflarda okuyan öğrenci sayıları ve öğrencilerin cinsiyetleri esas alınarak belli oranlar göz önünde bulundurularak örneklem grupları oluşturulmuş, bu gruplar tabakalara ayrılmıştır. Belirlenen okullardan, erkek ve kız oranları birbirine yakın olan her seviyeden birer sınıfa anket çalışması uygulanmış elde edilen verilere göre ölçek geliştirme çalışmaları sürdürülmüştür.

#### ÖĞRENCİLERİN OKUDUKLARI SINIFLARA DAİR BİLGİLER

Sınıfı	Frekans	Yüzde	Geçerli Yüzde	Toplamı (birikimsel) Yüzde
5. SINIF	87	22,5	22,5	22,5
6. SINIF	159	41,1	41,1	63,6
7. SINIF	141	36,4	36,4	100,0
Toplam	387	100,0	100,0	

**Tablo 1:** "Öğrencilerin okudukları sınıflara göre istatistiksel veriler"

Uygulanan taslak ölçeğe, 5. sınıf seviyesinden 87 (seksen yedi), 6. sınıf seviyesinden 159 (yüz elli dokuz), 7. sınıf seviyesinden 141 (yüz kırk bir) öğrenci olmak üzere toplamda 387 (üç yüz seksen yedi) öğrencinin yanıt verdiği görülmektedir. Taslak ölçeğe cevap veren öğrencilerin yüzdelerine baktığımızda, 5. Sınıf öğrencilerinin %22,5, 6.sınıf öğrencilerinin %41,1 ve 7.sınıf öğrencilerinin ise %36,4 ünü kapsadığını görmekteyiz.

### ÖĞRENCİLERİN CİNSİYETLERİNE DAİR BİLGİLER

Cinsiyeti	Frekans	Yüzde	Geçerli Yüzde	Toplamlı (birikimsel) Yüzde
ERKEK	166	42,9	42,9	42,9
KIZ	221	57,1	57,1	100,0
Toplam	387	100,0	100,0	

*Tablo 2: "Öğrencilerin cinsiyetlerine göre istatistiksel veriler"*

Tablo 2'den de anlaşılacağı üzere taslak ölçeğe cevap veren öğrencilerin %42.9 ünü oluşturan öğrencilerin 166 (yüz altmış altı) tanesinin erkek ve %57.1 ini oluşturan öğrencilerin 221 (iki yüz yirmi bir) tanesinin kız olduğu görülmektedir.

#### Veri Toplama Araçları

Tutumlara ilişkin bilgi toplamada, birbirinden farklı birçok yaklaşım izlenebilir: davranışın gözlenmesi, bireyin kendisini rapor etmesi (soru listeleri, envanterler vb.), görüşme (mülakat), projektif teknikler.<sup>26</sup> Öğrencilerin tutumlarını ölçecek en uygun ölçek geliştirme yöntemi hiç şüphesiz son zamanlarda araştırmacılar tarafından yoğun olarak kullanılan "Likert Tipi Tutum Ölçeği"dir. "Likert Tipi Tutum Ölçeği" bu alanda kullanılacak tek ölçek değildir. Tutumların ölçülmesinde kullanılan ve 1925 yılında geliştirilen "Bogardus Tutum Ölçeği" tutum ölçeklerinin ilki olarak kabul edilir. Daha sonra geliştirilen "Thurstone Ölçeği", "Guttman (Hiyerarşik – Scalogram) Ölçeği" gibi ölçekler de tutumların ölçülmesinde kullanılan ölçekler arasında yer almaktadır. Likert tipi ölçekleme, ölçekleme yöntemleri arasında en çok kullanılanı ve kuruluşu ve güvenilirliği açısından diğer ölçeklemelere göre daha kolay ve güvenilir olanıdır.<sup>27</sup> Diğer tutum ölçeklerine nazaran "Likert Tipi

<sup>26</sup> Tezbaşaran, a.g.e., s.2

<sup>27</sup> M.E.B. Halkla İlişkiler ve Organizasyon Hizmetleri, *İçeriğine Göre Sorular*

Tutum Ölçeği'nin bu yönü bizim bu ölçek türünü seçmemizdeki temel etmen olmuştur.

### Yöntem

Her araştırma belli prensipler dâhilinde yürütüldüğü gibi bizim bu araştırmamız da belli prensipler ve kurallar dâhilinde yürütülmüştür. Başka bir ifade ile belli yöntemler izlenerek çalışma nihayete erdirilmiştir. "Likert Tipi Ölçek" geliştirmede izlenen ilk adım olan ölçülecek tutumun tespiti ile başlayan çalışmamız diğer ardışık işlemler ile devam etmiştir.<sup>28</sup>

#### a) Çalışma Grubunun Oluşturulması

Çalışmanın sağlıklı yürütülebilmesi amacıyla örneklem grubu olarak belirlenen okullarda görev yapan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi öğretmenlerinden yardım alınmıştır. Patnos İlçe Milli Eğitim Müdürlüğü aracılığıyla Kaymakamlık Makamı'ndan izin alınarak farklı okullarda ( Cengiz Topel Ortaokulu, Kiptaş Ortaokulu, Atatürk Ortaokulu, 75. Yıl Ortaokulu, Cumhuriyet Ortaokulu) görev yapan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinden 12 kişilik bir çalışma grubu oluşturulmuştur. <sup>29</sup> Oluşturulan çalışma grubu "Odak Grup Görüşmesi" yöntemiyle çalışmalarını yürütmüştür. Grup çalışmasında bu yöntemin seçilmesinin sebebi yürütülecek çalışmanın bu yöntemle daha uygun olması idi. Çünkü, "Odak Grup Görüşmesi" (Focus Group Interview) sosyal bilimlerde alanında yapılan araştırmaların başlangıç niteliğindeki çalışmalarında sıklıkla

342PR00041, Ankara 2012, s.8

<sup>28</sup> Tezbaşaran, a.g.e., s.10

<sup>29</sup> Likert Tipi bir ölçek hazırlama çalışması için 27/02/2015 tarihli dilekçe ile Patnos İlçe Milli Eğitim Müdürlüğüne müracaatta bulunuldu. İlgili dilekçe, adı geçen müdürlüğün 02/03/2015 tarihli ve 57508441-020/1118 sayılı yazı ile Patnos İlçe Kaymakamlığı'na iletilerek onay alınmıştır. Alınan onaya istinaden Cengiz Topel Ortaokulu, Kiptaş Ortaokulu, Atatürk Ortaokulu, 75. Yıl Ortaokulu, Cumhuriyet Ortaokulu'nda görev yapan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin isim listesinin bulunduğu ek bir tablo ile İlçe Milli Eğitim Müdürlüğü'nün 04/03/2015 tarihli ve 57508441/300/1204 sayılı yazısına istinaden komisyon onayı alınmıştır.

kullanılan etkili bir yöntemdir.<sup>30</sup> Sosyal bilimlerde birebir görüşmeler ve anketler ile birlikte kullanılsa da bu yöntem, aslında en sistematik veri toplama yöntemlerinden biridir. Odak grup görüşmelerinden elde edilen detaylı veriler, birebir görüşmeler ve anketler için sağlam bir temel oluşturmaktadır.<sup>31</sup>

### b) Ölçeğin Geliştirilme Aşaması

Kur'an-ı Kerim Dersine yönelik öğrencilerin tutumlarını ölçecek "Likert Tipi Tutum Ölçeği" taslağını geliştirme aşamasına başlamadan önce kapsamlı bir literatür taraması yapılmıştır. Elde edilen verilerden çalışmamıza uygun olanlar, araştırmamız sürecinde dikkate alınmak üzere ayıklanmıştır.<sup>32</sup> Yapılan inceleme ve araştırmalar neticesinde öğretmenler ile bir toplantı düzenlenerek yapılacak çalışmaların bir taslağı oluşturulmuştur. Yapılan taslağa göre, öğretmenler görev yaptıkları okullardaki 5., 6. ve 7. Sınıf

<sup>30</sup> Ömay Çokluk, Kürşad Yılmaz, Ebru Oğuz, "Nitel Bir Görüşme Yöntemi: Odak Grup Görüşmesi", *Afyon Kocatepe Üniversitesi Kuramsal Eğitim Bilim Dergisi*, Afyon 2011, s. 97

<sup>31</sup> Kitzinger, J., "Qualitative research: introducing focus groups", *British Medical Journal*, 1995, 311, ss.299-302.

<sup>32</sup> Çalışmamızda incelediğimiz ve örnek olarak vereceğimiz çalışmalar şunlardır: Abdulkadir Çekin, "Eğitim Fakültesi Sınıf Öğretmenliği Bölümü Öğrencilerinin

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumları" (Kastamonu Üniversitesi Eğitim Fakültesi Örneği), *EKEV Akademi Dergisi*, Güz 2013, Sayı 17

D. Bahar Şahin ve H. Deniz Gülleroğlu, "Likert Tipi Ölçeklere Madde Seçmede Kullanılan Farklı Madde Analizi Teknikleri İle Oluşturulan Ölçeklerin Psikometrik Özelliklerinin İncelenmesi", *Asya Öğretim Dergisi*, 2013

Ezel Tavşancıl ve Hafize Keser, "İnternet Kullanımına Yönelik Likert Tipi Bir Tutum Ölçeğinin Geliştirilmesi", *Eğitim Bilimleri ve Uygulama*, Ankara 2002

Fatih Çakmak, "Velilerin Lise Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Dersi Programına Yönelik Tutum Ölçeği", *İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İğdır 2013

Mevlüt Kaya, "İlköğretim ve Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Karşı Tutumları", <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/omuifd/article/download/5000073514/5000067773>, (erişim:14.04.2015)

Yakup Koç, "Beden Eğitimi Dersi Sportmenlik Davranışı Ölçeği (BEDSDÖ): Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", *Erzincan Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, Erzincan 2013, Cilt-Sayı: 15-1

öğrencilerine Kur'an-ı Kerim dersine yönelik duygu ve düşüncelerini ifade edecekleri birer kompozisyon yazmalarını istemişlerdir. Toplam 139 (yüz otuz dokuz) öğrenciye ait bu kompozisyon yazıları, odak çalışma grubu üyesi öğretmenler tarafından incelendikten sonra "Likert Tipi Tutum Ölçeği"nde kullanılmak üzere bir madde havuzu oluşturulmuştur. Madde havuzu diye ifade ettiğimiz bu cümleler öğrenci yaş seviyesi ve anlama kapasiteleri göz önünde bulundurularak gözden geçirilmiştir. Bu işlemler tamamlandıktan sonra uygun olan toplam 43 (kırk üç) cümle ölçek taslağına dâhil edilmiştir. Ölçek taslağına dâhil edilen tutum ifadeleri, deneme grubuna uygunluk açısından incelerak imla ve yazım hataları yönünden yeniden gözden geçirilmiştir. Ölçek taslağında yer alacak olan bu tutum ifadelerinin 21 (yirmi bir) tanesi olumsuz cümle formatına çevrilerek yeniden yazılmıştır. Cümlelerin yarısının olumsuz ifade biçimine çevrilmesinin sebebi cümlelere yönelik tutumlarını işaretleyecek öğrencilerin rasgele işaretlemesine engel olmaktır.<sup>33</sup> 22 (yirmi iki) olumlu ve 21(yirmi bir) olumsuz tutum ifadesi olmak üzere toplam 43 (kırk üç) adet cümle taslak ölçeğe eklenerek taslak ölçeğin cümle yazım işlemi tamamlanmıştır. Tutum ifadeleri olan cümlelerin yazım işleminden sonra taslak ölçeğe uygun ve öğrencilerin anlayacağı bir formatta yönerge hazırlanarak taslak ölçeğe dâhil edilmiştir. Hazırlanan taslak ölçekteki tutum ifadelerinin karşısına (A), (B), (C), (D), (E) şeklinde harfli ifadeler yazılarak öğrencilerin tutumuna uygun harfi, bağımsız olan optik forma işaretlemeleri istenmiştir. Hazırlanan yönergede her harfin tutumsal ifadesi aşağıdaki gibi belirtilmiştir:

- (A) – "ÇOK KATILYORUM"
- (B) – "KATILYORUM"
- (C) – "KARARSIZIM"
- (D) – "KATILMIYORUM"
- (E) – "HİÇ KATILMIYORUM"

<sup>33</sup> Tezbaşaran, a.g.e., ss.11-15

Ölçeğin uygulanacağı öğrencilerin cinsiyet ve sınıf seviyelerini öğrenmek amacıyla taslak ölçeğe gerekli açıklamalar eklenmiş, bağımsız olan optik formun ilgili yerlerine cinsiyet ve sınıf seviyelerini işaretlemeleri istenmiştir. Böylece öğrencilerin taslak ölçekteki tutum ifadelerine uygun tutumlarına denk gelen harfi optik okuyucuya rahatlıkla aktarmaları sağlanmıştır. Taslak ölçekten bağımsız bir optik form kullanmayı seçmemizdeki amacımız zaman kaybını engellemek ve hatasız veri okumayı sağlamaktır.

Tutum ifadeleri, ölçek yönergesi, işaretlenecek tutum ifadeleri tamamlandıktan sonra taslak ölçek, görünüm açısından öğrencilerin zihinlerini karıştırmayacak sade bir görünümle Ek 1'deki son halini almıştır.

### Verilerin Analizi

Taslak ölçek, 2014-2015 Eğitim/Öğretim yılında, tabakalı örnekleme yöntemi ile seçilen, İlçe merkezindeki 5 farklı okulda öğrenim gören ( Cengiz Topel Ortaokulu, Kiptaş Ortaokulu, Atatürk Ortaokulu, 75. Yıl Ortaokulu, Cumhuriyet Ortaokulu) toplam 495 (dört yüz doksan beş) öğrenciye uygulanmıştır. Formlar optik bir okuyucu aracılığıyla okunduktan sonra, öğrenciler tarafından işaretlenen optik formlardaki harfler ile ifade edilen cevaplar Microsoft Excel Hesap Tablosu Programı (spreadsheet) aracılığıyla formül kullanılarak aşağıdaki tabloda gösterildiği şekilde sayısal değerlere çevrilmiştir.

Optik Formda İşaretlenen Harfli İfade ve Tutumsal İfadesi	Microsoft Excel Programı Aracılığıyla Çevrilen Rakamsal Değer	
A	ÇOK KATILYORUM	5
B	KATILYORUM	4
C	KARARSIZIM	3
D	KATILMIYORUM	2
E	HİÇ KATILMIYORUM	1

**Tablo 3:** "Optik formdaki ifadelerin rakamsal ifadelere çevrilme şekli"

Öğrencilerin cevapları rakamsal ifadelerle çevrildikten sonra bu veriler Statistical Package for the Social Sciences (SPSS) programına aktarılmıştır. Optik formların yanlış veya eksik kodlanmasından kaynaklanan hatalı formlar ayıklandıktan sonra geriye kalan 387 (üç yüz seksen yedi) form değerlendirme ve analiz işlemine alınmıştır. Programda analiz işlemleri yapılmadan önce olumsuz cümlelere ait değerlendirme puanları SPSS Programında ters çevrilmiştir.

## Bulgular ve Yorum

### a) Geçerlik

Ölçmede geçerlik, ölçülmek istenen şeyin ölçülebilmiş olma derecesidir; ölçülmek istenenin, başka şeylerle karıştırılmadan ölçülebilmesidir.<sup>34</sup> Uygulamış olduğumuz taslak ölçeğin yapı geçerliliği için faktör analizi yöntemi uygulanmıştır. 43 (kırk üç) maddeden oluşan taslak ölçeğimizin uygulandığı öğrenci sayısına göre durumunu incelediğimizde, bu uygulama sayısının faktör analizi açısından yeterli olduğu görülmektedir. Yaptığımız literatür taramasına göre faktör analizi yapılacak taslak maddelerinin taslağın uygulandığı grup sayısının en az iki katı olması tavsiye edilmektedir. Bizim taslak maddelerimiz, uyguladığımız öğrenci sayısının dokuz katına tekabül etmektedir. Faktör analizine geçmeden önce elde edilen verilerin faktör analizine uygunluğunun test edilmesi gerekir. Elde edilen verilerin uygun olması sonrasında faktör analizine geçilir.<sup>35</sup> Bizim de yapmış olduğumuz çalışmamızda faktör analizine geçilmeden önce verilerin uygunluğu açısından Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) ve Bartlett Testi uygulanmıştır.

Elde edilen verilerin faktör analizine uygunluğu amacıyla yapmış olduğumuz (KMO) testi sonrasında Kaiser-Meyer-Olkin analizi

<sup>34</sup> Niyazi Karasar, *Bilimsel araştırma yöntemi*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 2003, Baskı 8

<sup>35</sup> Hüseyin Tatlıdil, *Uygulamalı çok değişkenli istatistiksel analiz*, Akademi Matbaası, Ankara 2002

sonucunun ,716 olduğu tespit edilmiştir. Bu test sonucunun ,70 ve üzeri olması seçilen örneklem grubunun faktör analizi açısından yeterli ve uygun olduğuna bir işarettir. KMO testi sonucunun ,70 ve 1 arasında olması ideal olarak kabul edilir.

KAİSER-MEYER-OLKİN (KMO) VE BARTLETT TESTİ SONUCU		
Kaiser-Meyer-Olkin Örneklem Yeterlilik Ölçümü		,716
Bartlett Sphericity Testi	Yaklaşık. Chi-Square	934,267
	Serbestlik derecesi (Sd)	136
	Anlamlılık düzeyi (p)	,000

**Tablo 4:** " Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) ve Bartlett Testi Sonucu"

*Bartlett Sphericity* testi, verilerin çok değişkenli normal dağılımdan gelip gelmediğini kontrol etmek amacıyla kullanılacak istatistiksel bir tekniktir. <sup>36</sup> Bartlett testi sonrasında elde edilen verilerin anlamlı çıkması ifadelerle ait verilerin normal dağılımlı olduğunu gösteren bir delildir. Bu bağlamda düşünüldüğünde SPSS programı aracılığıyla yapmış olduğumuz *Bartlett Sphericity* testi *chi-square* istatistik sonuçları, taslak çalışmamız açısından anlamlı çıkmıştır.

Taslak ölçeğimize ait verilere, KMO ve Bartlett testlerinden aldığımız verileri göz önünde bulundurarak uyguladığımız faktör analizi sonrasında aşağıdaki ifadeler tutum ölçeğinin yapısına uymadığından ve birden fazla faktöre yük verdiği için ölçekten çıkarılmıştır.

#### Faktör Analizi Sonrasında Ölçekten Çıkarılan İfadeler

Madde No	Taslakta İfade Edilen Cümle
3	Kur'an-ı Kerim dersi sıkıcı bir derstir.
5	Kur'an-ı Kerim dersi okullarda verilmemelidir.
6	Kur'an-ı Kerim dersi bana huzur verir.

<sup>36</sup> Adnan Kan ve Ahmet Akbaş, "Lise Öğrencilerinin Kimya Dersine Yönelik Tutum Ölçeği Geliştirme Çalışması", *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, Mersin 2005, c1, s.2, ss. 4

7	Kur'an-ı Kerim dersinin ileriki hayatımda bana faydalı olacağını düşünüyorum.
9	Kur'an-ı Kerim dersi bize Kur'an-ı anlamamızda yardımcı olur.
11	Kur'an-ı Kerim dersini sevmiyorum.
12	Kur'an-ı Kerim dersine çalışmak hoşuma gitmez.
13	Kur'an-ı Kerim dersi bize doğru yolu gösterir.
15	Okullarda Kur'an-ı Kerim dersi gereksizdir.
16	Kur'an-ı Kerim dersine ilgi duymam.
18	Kur'an-ı Kerim dersinde sure okumak bana zevk vermez.
19	Kur'an-ı Kerim dersinin ders saatlerinin fazla olmasını isterim.
20	Kur'an-ı Kerim dersinde kendimi mutlu hissederim.
21	Kur'an-ı Kerim dersi içinde yer alan konuları merak etmem.
24	Kur'an-ı Kerim dersi boş geçerse sevinirim.
26	Kur'an-ı Kerim dersi eğlenceli bir derstir.
27	Kur'an-ı Kerim dersi ödevlerini yapmak hoşuma gitmez.
28	Kur'an-ı Kerim dersine katılmaktan çekinirim.
30	Kur'an-ı Kerim dersinde Kur'an okurken zamanım güzel geçer.
31	Kur'an-ı Kerim dersi ders kitabı beni ferahlatır.
33	Kur'an-ı Kerim dersi bittiğinde kendimi üzgün hissederim.
34	Kur'an-ı Kerim dersinde verilen görevleri yapmaktan gurur duyarım.
36	Kur'an-ı Kerim dersine katılmak istemem.
37	Kur'an-ı Kerim dersinde ezber vermek beni tedirgin eder.
41	Kur'an-ı Kerim dersine çalışmak zoruma gidiyor.
42	Kur'an-ı Kerim dersini almak istemiyorum.

**Tablo 5:** " Faktör Analizi Sonrasında Ölçekten Çıkarılan Cümleler"

Geriye kalan ifadeler özdeğeri 1'in üzerinde olan 7 alt faktörlü bir yapı oluşturmuştur. Yedi alt faktörden oluşan taslak ölçekteki her faktör, içerdiği cümlelerin anlamsal boyutu göz önünde bulundurularak isimlendirilmiştir.

Matrix <sup>a</sup> Modeli							
Kalan Taslak Ölçek Maddeleri	Bileşen (Faktörler)						
	DUYGU	HİSSEDİŞ	ZORLUK	İSTEK	KORKU	ADALET	GEREKLİLİK
Kur'an-ı Kerim dersi yararlı bir derstir.	,758						
Kur'an-ı Kerim dersini dinlemek benim çok hoşuma gider.	,685						
Kur'an-ı Kerim önemli bir derstir.	,661						
Kur'an-ı Kerim dersini öğrenmek bana zevk verir.	,629						
Kur'an-ı Kerim dersi faydalı bilgiler içeren bir derstir.	,587						
Kur'an-ı Kerim dersinden sonra kendimi neşeli hissederim.		,825					
Kur'an-ı Kerim dersi sonrasında kendimi gergin hissederim.		,779					
Kur'an-ı Kerim dersi kolay bir derstir.			,821				
Kur'an-ı Kerim dersi zor bir derstir.			,804				
Kur'an-ı Kerim dersindeki sureleri daha çok ezberlemek isterim.				,850			
İlerde Kur'an-ı Kerim dersi öğretmeni olmak isterim.				,634			
Kur'an-ı Kerim dersinde başarısız olmaktan korkarım.					,852		
Kur'an-ı Kerim dersi sınavında stres yaşarım.					,686		
Kur'an-ı Kerim dersini dinlemediğimde suçluluk duymam.						,807	
Kur'an-ı Kerim dersinde ayrımcılık yapıyor.						,713	

Kur'an-ı Kerim dersini tüm Müslümanlar almalıdır.								,753
Kur'an-ı Kerim dersi insanlara nasıl davranacağımızı öğretir.								,727

**Tablo 6:** " Faktör Analizi Sonrasında Kalan Cümlelerin Faktör Yükleri "

Birinci alt faktör 5 maddeden oluşmakta ve yapı içerisinde her bir faktörün önem derecesi ve ağırlığına ilişkin bilgi veren birinci faktöre ait özdeğer 3,267 olarak bulunmuştur. Tek başına bu alt faktör, tutum değişkeninin %19,217'sini açıklamaktadır. İkinci alt faktör 2 maddeden oluşmakta ve bu faktöre ait özdeğer 1,479 olarak bulunmuştur. Tek başına bu alt faktör ilgili tutum değişkenine ait varyansın %8,702'sini açıklamaktadır. Geriye kalan diğer alt faktörlere ait özdeğerler ve bu özdeğerlere ait yüzdelik ifadeler aşağıda tablo halinde belirtilmiştir.

#### Uygulanan Faktör Analizine Ait Varyans Tablosu

Bileşen	Faktörlere Ait Özdeğerler		
	Toplam	Varyans Yüzdesi %	Kümülatif Yüzde %
DUYGU	3,267	19,217	19,217
HİSSEDİŞ	1,479	8,702	27,918
ZORLUK	1,409	8,291	36,210
İSTEK	1,282	7,544	43,753
KORKU	1,155	6,797	50,550
ADALET	1,068	6,283	56,833
GEREKİLİK	1,019	5,992	62,824

**Tablo 7:** " Faktör Analizine Ait Varyans Tablosu "

Taslak halindeki tutum ölçeğimizin yapısal olarak geçerli oluşunu kanıtlamak için yapmış olduğumuz bu testler, ölçeğin yapı geçerliliği açısından yeterli değerlere sahip olduğunu göstermektedir.

## Güvenirlilik

Güvenirlilik, bir ölçme aracının duyarlı, birbiriyle tutarlı ve kararlı ölçme sonuçları verebilmesi gücüdür.<sup>37</sup> 5., 6. ve 7. sınıf öğrencilerine uyguladığımız, taslak halindeki Likert Tipi Tutum Ölçeği'mizin güvenirlilik analizi işlemleri için *Cronbach Alpha (Cra)* yaklaşımı benimsenmiştir. Güvenirlilik analiz sonucunda tutum ölçeğimizin güvenirlilik istatistik değeri; ,638 ve standardize edilmiş güvenirlilik değeri de ,710 olarak bulunmuştur.

**Güvenirlilik İstatistik Tablosu**

Cronbach's Alpha Değeri	Cronbach's Alpha Standardize Edilmiş Değer	Toplam Madde Sayısı
,638	,710	17

*Tablo 8: "Taslak Ölçeğe Uygulanan Güvenirlilik İstatistik Tablosu"*

Güvenirlilik analiz yöntemi sonrasında ölçeğimizin aldığı değerler, tutum ölçeğimizin ölçüm güvenirliliğinin kabul edilebilir olduğunu göstermektedir.

**Cronbach's Alpha Değerlerinin Yorumlanmasına Dair Tablo**

Cronbach's Alpha Değeri	İç Tutarlılığa Dair Yorum
$\alpha \geq 0.9$	Mükemmel (Yüksek Riskteki Testler)
$0.7 \leq \alpha < 0.9$	Güzel (Düşük Riskteki Testler)
$0.6 \leq \alpha < 0.7$	Kabul Edilebilir.
$0.5 \leq \alpha < 0.6$	Zayıf
$\alpha < 0.5$	Kabul Edilemez.

*Tablo 9: "Cronbach's Alpha Değerlerinin Yorumlanmasına Dair Tablo"*<sup>38</sup>

Yukarıdaki tablodan da anlaşıldığı üzere *Cronbach's Alpha* değeri 0,6 ile 0,7 arasında olan puanlar kabul edilebilir puanlar olarak değerlendirilmektedir.

<sup>37</sup> Tezbaşaran, a.g.e., s.47

<sup>38</sup> [http://en.wikipedia.org/wiki/Cronbach's\\_alpha](http://en.wikipedia.org/wiki/Cronbach's_alpha) (erişim: 20/04/2015)

## Sonuç ve Öneriler

İnsanların olay, olgu ve nesnelere dair tutumlarının tespiti hakkındaki çalışmaların gittikçe önem kazandığı son dönem araştırmalarında, Likert Tipi Tutum Ölçekleri ön sıralarda yerini almaktadır. Öğrencilerin Kur'an-ı Kerim dersine yönelik tutumlarını ölçecek bir ölçek geliştirmek amacıyla başlatmış olduğumuz çalışmamız, 7 alt faktörlü, 17 maddelik, geçerlilik ve güvenilirliği sınanmış Likert Tipi Tutum Ölçeği'nin oluşturulması ile sonuçlanmıştır. Okullarda öğrencilerin tutumlarını ölçecek bu ölçeğin Kur'an-ı Kerim dersinin seçilmesinden önce ve ders yılı sonunda öğrencilere uygulanması ve alınacak sonuçlara göre dersin planlanması eğitim ve öğretimin faydalı geçmesi açısından önem arz edecektir. Ek 2'deki tabloda son hali belirtilen ölçeğin, İmam-Hatip Ortaokullarında okuyan öğrencilere yönelik uygulanabileceğinin de göz önünde bulundurularak faydalı olmasını temenni etmekteyiz.

## KAYNAKÇA

Arık, İsmail Alev, *Psikolojide Bilimsel Yöntem*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul 1992

Çakmak, Fatih, "Velilerin Lise Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Dersi Programına Yönelik Tutum Ölçeği", *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Iğdır 2013

Çekin, Abdulkadir, "Eğitim Fakültesi Sınıf Öğretmenliği Bölümü Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumları" (Kastamonu Üniversitesi Eğitim Fakültesi Örneği), *EKEV Akademi Dergisi*, Güz 2013, Sayı 17

Çokluk, Ömay, Kürşad Yılmaz, Ebru Oğuz, "Nitel Bir Görüşme Yöntemi: Odak Grup Görüşmesi", *Afyon Kocatepe Üniversitesi Kuramsal Eğitimbilim Dergisi*, Afyon 2011, s. 97

Dockery and Bedeian, *Social Behavior and Personality*, 1989

Hortaçsu, Nuran, *Grup İçi ve Gruplar Arası Süreçler*, İmge Kitabevi, Ankara 1998, s.12

[http://en.wikipedia.org/wiki/Cronbach's\\_alpha](http://en.wikipedia.org/wiki/Cronbach's_alpha) (erişim: 20/04/2015)

<http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2012/04/20120411-8.htm>  
(erişim:12.04.2015)

[https://en.wikipedia.org/wiki/Richard\\_LaPiere](https://en.wikipedia.org/wiki/Richard_LaPiere) (erişim: 21/04/2015)

İnceoğlu, Metin, *Tutum Algı İletişim*, İyi İşler Yayıncılık ve Matbaacılık, İstanbul 2010, s. 8

Judd, C.M., Ryan, C.S., ve Park, B., "Accuracy in the Judgment of In-Group and Out-Group Variability", *Journal of Personality and Social Psychology*,61,ss. 366-379

Kağıtçıbaşı, Çiğdem ve Cemalcılar, Zeynep, *Dünden Bugüne İnsan ve İnsanlar*, Evrim Yayınevi, İstanbul 2014, s.129

Kan, Adnan ve Akbaş, Ahmet, "Lise Öğrencilerinin Kimya Dersine Yönelik Tutum Ölçeği Geliştirme Çalışması", *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, Mersin 2005, c1, s.2, ss. 4

Karasar, Niyazi, *Bilimsel araştırma yöntemi*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 2003, Baskı 8

Kaya, Mevlüt, "İlköğretim ve Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Karşı Tutumları", <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/omuifd/article/download/5000073514/5000067773>, (erişim:14.04.2015)

Koç, Yakup, "Beden Eğitimi Dersi Sportmenlik Davranışı Ölçeği (BEDSDÖ): Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", *Erzincan Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, Erzincan 2013, c.15, s.1

M.E.B. Halkla İlişkiler ve Organizasyon Hizmetleri, *İçeriğine Göre Sorular 342PR00041*, Ankara 2012, s.8

Morgan, C. T., *Introduction to psychology*, New York: McGraw-Hill 1961, 2nd Edition.

Pratkanis, A.R.,ve Greenwald, A.G., "A Sociocognitive Model of Attitude Structure and Function", *Advances in Experimental Social Psychology*, 1989, ss.245-285

Selçuk, Mualla, "Din Öğretimi Özgürleştiren Bir Süreç Olabilir mi?", *İslâmiyat*, c. 1, s.1, Ocak-Mart 1998, s. 73-87

Smith, M.B., "Attitude Change", *International Encyclopedia of the Social Science*, Crowell Collier and Mac Millian, 1968, ss. 458-467

Şahin, D. Bahar ve Gülleroğlu, H. Deniz "Likert Tipi Ölçeklere Madde Seçmede Kullanılan Farklı Madde Analizi Teknikleri İle Oluşturulan Ölçeklerin Psikometrik Özelliklerinin İncelenmesi", *Asya Öğretim Dergisi*, 2013

Tatlıdil, Hüseyin, *Uygulamalı çok değişkenli istatistiksel analiz*, Akademi Matbaası, Ankara 2002

Tavşancıl, Ezel ve Keser, Hafize, "İnternet Kullanımına Yönelik Likert Tipi Bir Tutum Ölçeğinin Geliştirilmesi", *Eğitim Bilimleri ve Uygulama*, Ankara 2002

Tezbaşaran, A. Ata, *Likert Tipi Ölçek Hazırlama Kılavuzu*, Mersin 2008, s.2

Turgut, M. F., *Eğitimde ölçme ve değerlendirme metotları*, Yargıcı Matbaası, Ankara 1995, s.154

Köklü, Nilgün, "Tutumların Ölçülmesi ve Likert Tipi Ölçeklerde Kullanılan Seçenekler", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, Cilt No.28, Sayı 2, s. 86

Karagölge, Cahit ve Kenan Peker, "Tarım Ekonomisi Araştırmalarında Tabakalı Örneklemeye Yönteminin Kullanılması", *Atatürk Üniversitesi Ziraat Fakültesi Dergisi*, Sayı 33, s. 313

Kitzinger, J., "Qualitative research: introducing focus groups", *British Medical Journal*, 1995, 311, ss.299-302.

Zanna, M.P., ve Rempel, J.K., Attitudes: A New Look at an Old Concept. D. Bar-Tel ve A.W.Kruglaski (Ed.), *The Social Psychology of Knowledge*, Cambridge University Press, Newyork 1988, ss. 315-334

## EKLER

## Ek 1: Hazırlanan Taslak "Kur'an-ı Kerim Dersi Tutum Ölçeği"

KUR'AN-I KERİM DERSİ TUTUM ÖLÇEĞİ						
AÇIKLAMA:						
<p><b>Sevgili öğrenciler</b> aşağıda Kur'an-ı Kerim dersi ile ilgili cümleler yazılmıştır. Her cümleyi dikkatlice okuyunuz. Yazılan cümlelere ne kadar katıldığınızı belirtmeniz için size verilen optik formdaki ilgili yeri işaretleyiniz. <b>Cevap verirken sadece Kur'an-ı Kerim dersini göz önünde bulundurunuz.</b> Cevap seçenekleri arasında doğru ya da yanlış cevap yoktur. Anket sonuçları sadece araştırma amaçlı kullanılacaktır. Cevaplarınız saklı tutulacaktır. Zaman ayırdığınız için teşekkür ederiz.</p>						
CİNSİYETİNİZ			SINIFINIZ			
<b>ERKEK ( A )</b> <b>Not:</b> Size verilen optik formdaki KİTAPÇIK TÜRÜ bölümü altında bulunan kutucuğa ERKEK iseniz (A) KIZ iseniz (B) yi işaretleyiniz.		<b>KIZ ( B )</b>		<b>5. SINIF 6. SINIF 7. SINIF</b> <b>Not:</b> Size verilen optik formdaki SINIF NO bölümü altında bulunan orta kutucuktaki sınıfınıza uygun rakamı işaretleyiniz.		
NO	CÜMLE	ÇOK KATILYORUM	KATILYORUM	KARARSIZIM	KATILMIYORUM	HİÇ KATILMIYORUM
1	Kur'an-ı Kerim önemli bir derstir.	A	B	C	D	E
2	Kur'an-ı Kerim dersi faydalı bilgiler içeren bir derstir.	A	B	C	D	E
3	Kur'an-ı Kerim dersi sıkıcı bir derstir.	A	B	C	D	E
4	Kur'an-ı Kerim dersi kolay bir derstir.	A	B	C	D	E
5	Kur'an-ı Kerim dersi okullarda verilmemelidir.	A	B	C	D	E
6	Kur'an-ı Kerim dersi bana huzur verir.	A	B	C	D	E
7	Kur'an-ı Kerim dersinin ileriki hayatımda bana faydalı olacağını düşünüyorum.	A	B	C	D	E
8	Kur'an-ı Kerim dersi zor bir derstir.	A	B	C	D	E
9	Kur'an-ı Kerim dersi bize Kur'an-ı anlamamızda yardımcı olur.	A	B	C	D	E
10	Kur'an-ı Kerim dersini tüm Müslümanlar almalıdır.	A	B	C	D	E
11	Kur'an-ı Kerim dersini sevmiyorum.	A	B	C	D	E
12	Kur'an-ı Kerim dersine çalışmak hoşuma gitmez.	A	B	C	D	E

13	Kur'an-ı Kerim dersi bize doğru yolu gösterir.	A	B	C	D	E
14	Kur'an-ı Kerim dersinde ayrımcılık yapılıyor.	A	B	C	D	E
15	Okullarda Kur'an-ı Kerim dersi gereksizdir.	A	B	C	D	E
16	Kur'an-ı Kerim dersine ilgi duymam.	A	B	C	D	E
17	Kur'an-ı Kerim dersi insanlara nasıl davranacağımızı öğretir.	A	B	C	D	E
18	Kur'an-ı Kerim dersinde sure okumak bana zevk vermez.	A	B	C	D	E
19	Kur'an-ı Kerim dersinin ders saatlerinin fazla olmasını isterim.	A	B	C	D	E
20	Kur'an-ı Kerim dersinde kendimi mutlu hissederim.	A	B	C	D	E
21	Kur'an-ı Kerim dersi içinde yer alan konuları merak etmem.	A	B	C	D	E
22	Kur'an-ı Kerim dersini öğrenmek bana zevk verir.	A	B	C	D	E
23	İlerde Kur'an-ı Kerim dersi öğretmeni olmak isterim.	A	B	C	D	E
24	Kur'an-ı Kerim dersi boş geçerse sevinirim.	A	B	C	D	E
25	Kur'an-ı Kerim dersini dinlemek benim çok hoşuma gider.	A	B	C	D	E
26	Kur'an-ı Kerim dersi eğlenceli bir derstir.	A	B	C	D	E
27	Kur'an-ı Kerim dersi ödevlerini yapmak hoşuma gitmez.	A	B	C	D	E
28	Kur'an-ı Kerim dersine katılmaktan çekinirim.	A	B	C	D	E
29	Kur'an-ı Kerim dersindeki sureleri daha çok ezberlemek isterim.	A	B	C	D	E
30	Kur'an-ı Kerim dersinde Kur'an okurken zamanım güzel geçer.	A	B	C	D	E
31	Kur'an-ı Kerim dersi ders kitabı beni ferahlatır.	A	B	C	D	E
32	Kur'an-ı Kerim dersi sınavında stres yaşıyorum.	A	B	C	D	E
33	Kur'an-ı Kerim dersi bittiğinde kendimi	A	B	C	D	E

	üzgün hissederim.					
34	Kur'an-ı Kerim dersinde verilen görevleri yapmaktan gurur duyarım.	A	B	C	D	E
35	Kur'an-ı Kerim dersinde başarısız olmaktan korkarım.	A	B	C	D	E
36	Kur'an-ı Kerim dersine katılmak istemem.	A	B	C	D	E
37	Kur'an-ı Kerim dersinde ezber vermek beni tedirgin eder.	A	B	C	D	E
38	Kur'an-ı Kerim dersini dinlemediğimde suçluluk duymam.	A	B	C	D	E
39	Kur'an-ı Kerim dersinden sonra kendimi neşeli hissederim.	A	B	C	D	E
40	Kur'an-ı Kerim dersi sonrasında kendimi gergin hissederim.	A	B	C	D	E
41	Kur'an-ı Kerim dersine çalışmak zoruma gidiyor.	A	B	C	D	E
42	Kur'an-ı Kerim dersini almak istemiyorum.	A	B	C	D	E
43	Kur'an-ı Kerim dersi yararlı bir derstir.	A	B	C	D	E

**Ek 2: "Kur'an-ı Kerim Dersine Yönelik Tutum Ölçeğinin Son Hali "**

KUR'AN-I KERİM DERSİ TUTUM ÖLÇEĞİ			
<b>AÇIKLAMA:</b>			
<p><b>Sevgili öğrenciler</b> aşağıda Kur'an-ı Kerim dersi ile ilgili cümleler yazılmıştır. Her cümleyi dikkatlice okuyunuz. Yazılan cümlelere ne kadar katıldığınızı belirtmeniz için size verilen optik formdaki ilgili yeri işaretleyiniz. <b>Cevap verirken sadece Kur'an-ı Kerim dersini göz önünde bulundurunuz.</b> Cevap seçenekleri arasında doğru ya da yanlış cevap yoktur. Anket sonuçları sadece araştırma amaçlı kullanılacaktır. Cevaplarınız saklı tutulacaktır. Zaman ayırdığınız için teşekkür ederiz.</p>			
CİNSİYETİNİZ		SINIFINIZ	
ERKEK ( A )	KIZ ( B )	5.SINIF	7.SINIF
			8.SINIF

NO	CÜMLE	ÇOK KATILYORUM	KATILYORUM	KARARSIZIM	KATILMIYORUM	HIÇ KATILMIYORUM
1	Kur'an-ı Kerim önemli bir derstir.	5	4	3	2	1
2	Kur'an-ı Kerim dersi faydalı bilgiler içeren bir derstir.	5	4	3	2	1
3	Kur'an-ı Kerim dersi kolay bir derstir.	5	4	3	2	1
4	Kur'an-ı Kerim dersi zor bir derstir.	5	4	3	2	1
5	Kur'an-ı Kerim dersini tüm Müslümanlar almalıdır.	5	4	3	2	1
6	Kur'an-ı Kerim dersinde ayrımcılık yapılıyor.	5	4	3	2	1
7	Kur'an-ı Kerim dersi insanlara nasıl davranacağımızı öğretir.	5	4	3	2	1
8	Kur'an-ı Kerim dersini öğrenmek bana zevk verir.	5	4	3	2	1
9	İlerde Kur'an-ı Kerim dersi öğretmeni olmak isterim.	5	4	3	2	1
10	Kur'an-ı Kerim dersini dinlemek benim çok hoşuma gider.	5	4	3	2	1
11	Kur'an-ı Kerim dersindeki sureleri daha çok ezberlemek isterim.	5	4	3	2	1
12	Kur'an-ı Kerim dersi sınavında stres yaşarım.	5	4	3	2	1
13	Kur'an-ı Kerim dersinde başarısız olmaktan korkarım.	5	4	3	2	1
14	Kur'an-ı Kerim dersini dinlemediğimde suçluluk duymam.	5	4	3	2	1
15	Kur'an-ı Kerim dersinden sonra kendimi neşeli hissederim.	5	4	3	2	1
16	Kur'an-ı Kerim dersi sonrasında kendimi gergin hissederim.	5	4	3	2	1
17	Kur'an-ı Kerim dersi yararlı bir derstir.	5	4	3	2	1

# İSLÂM HUKUKUNA GÖRE İHTİKÂR YASAĞI

Yüksel ÇAYIROĞLU\*

## Özet

Bu makalede, İslâm hukukunda önemli bir yeri bulunan ihtikâr (karaborsacılık) konusu ele alınmış ve farklı boyutlarıyla değerlendirilmiştir. Öncelikle ihtikârın mana ve mahiyeti tahlil edilmiş, ardından Kur'ân ve Sünnet naslarında yer alan ihtikârla ilgili hüküm ve açıklamalara yer verilmiş daha sonra da illeti, hikmeti, konusu, muhatabı, süresi ve müeyyideleriyle mezhep görüşleri açısından ihtikârın hükümleri incelenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** ihtikâr, muhtekir, karaborsacılık, tekellilik, stokçuluk.

\*\*\*

## Prohibition of Black Market According to Islamic Law

### Abstract

This article deals with the subject of black market, which has an important place in Islamic law and evaluates it with its different dimensions.

Firstly the meaning and nature of black marketing is analyzed, then the judgment and explanations in the teachings of the Qur'an and Sunnah are related, and then judgments of black marketing are looked into with reference to their reason, wisdom, subject, whom it concerns, duration, and madhab opinions with their sanctions.

---

\* Dr., yukselcayiroglu@hotmail.com

**Key Words:** black market, black marketer, monopolism, stockpiling.

## Giriş

Şer'î hükümlerin korunmasını hedeflediği temel esaslar, makâsıd-ı hamse veya zarûriyat-ı hamse diye isimlendirilmiştir ki dinin, canın, ırzın ve neslin korunmasının yanında İslâm hukukunun korunmasını istediği ana maksatlardan bir diğeri de malın korunmasıdır. Bütün bu esasların muhafaza edilmesi istikametinde hükümler koyan İslâm, insanın hayatını sürdürülebilmesi için vazgeçilmez bir ihtiyaç olan mal ve mülkiyete özel bir değer vermiş ve bunların korunmasına yönelik önemli tedbirler almıştır. Öyle ki İslâm, hırsızlığı yasakladığı gibi, haksız yere başkasının malına uzanacak elin kesilmesini emretmek suretiyle, hırsız dindeki en ağır cezalardan birisine müstahak görmüştür. Gasp, itlâf, alışverişte hile yapma, kumar oynama, rüşvet alıp verme ve faizin haram kılınmasının yanında, mal ve mülkiyetin muhafazasına dair getirilen önemli hükümlerden bir diğeri de ihtikârın yasaklanmasıdır. Farklı bir tabirle İslâm bir taraftan ticaret, ziraat ve zanaat gibi meşru kazanç yollarını teşvik ederken diğer yandan da hırsızlık, rüşvet, faiz ve ihtikâr gibi gayrimeşru kazanç yollarını yasaklamak suretiyle mal ve mülkiyeti koruma altına almış ve başkasının malını haksız olarak almayı yasaklamıştır.

Kur'ân-ı Kerim'de geçen, *"Hayır! Doğrusu siz yetime ikram etmiyorsunuz, yoksulu yedirmeye birbirinizi teşvik etmiyorsunuz. Haram helâl demeden mirası yiyorsunuz. Mal mülk sevgisi ise bütün benliğinizi kaplamış!"*<sup>1</sup>, *"Gerçekten insan mala çok düşkündür."*<sup>2</sup> ayetlerinin de açıkça beyan ettiğine göre nefis ve insan fitratı mala çok düşkün yaratılmıştır. Dolayısıyla fitrî ve tabî olan bu duygu, alınan tedbir ve

<sup>1</sup> كَلَّا بَلْ لَا نَكْرُمُونَ الْيَتِيمَ وَلَا نَحَاسُونَ عَلَى طَعَامِ الْمِسْكِينِ وَتَأْكُلُونَ الثَّرَاتِ أَكْمَلًا لَنَا وَنُحِبُّونَ أَلْمَالَ حُبًّا جَمًّا (el-Fecr, 89/17-20).

<sup>2</sup> وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ (el-Âdiyât, 100/8).

önlemlerle meşru istikamete yönlendirilmediği takdirde, insanın zulüm ve haksızlıklara girmesi muhtemeldir. Nitekim Yüce Allah, “Hayır, doğrusu insan azgınlık eder.”<sup>3</sup>, “Gerçekten insan çok zalim ve çok nankördür.”<sup>4</sup> buyurmak suretiyle, insan yapısında bulunan zulüm ve haksızlığa dikkat çekmiştir. O halde dünya malına çok düşkün yaratılan ve aynı zamanda zulüm ve haksızlığa da meyilli olan insanın yapması gereken, “Ey iman edenler! Mallarınızı aranızda gayrimeşru yollarla yemeyin!”<sup>5</sup> ayetinin emir ve tavsiyesine kulak vermek ve başkalarının hakkını ihlâl edecek her türlü muameleden uzak durmaktır.

Yüce Allah bir taraftan insanları Allah yolundan engellemeleri, yasaklandığı halde faiz almaları ve insanların mallarını haksız ve batıl yollarla yemelerinden dolayı Yahudilere tayyibatı (temiz ve hoş nimetleri) haram kıldığını beyan buyurmak suretiyle söz konusu fiillerin Allah katındaki yerine dikkat çekerken,<sup>6</sup> diğer yandan da, “Ey iman edenler! Doğrusu hahamların ve rahiplerin çoğu halkın mallarını haksız yollardan yerler ve insanları Allah’ın yolundan uzaklaştırırlar.”<sup>7</sup> ayetiyle insanların mallarını meşru olmayan yollarla yiyen Hıristiyan din adamlarını zemmetmiştir.

Hiç şüphesiz ihtikâr da malı batıl yollarla yemenin başlıca yollarından birisidir. Zira ihtikâr sayesinde, zengin ve kuvvetli olan ve aynı zamanda piyasayı ele geçiren güç sahipleri, fakir ve zayıf kimseleri ezmekte ve zor durumda bırakmaktadırlar. Dolayısıyla ihtikârın, kendi çıkar ve menfaatlerini toplum menfaatlerinin önünde tutan, arz ve talebi istediği şekilde yönlendirerek piyasayı hep kendi lehine çeviren, pazara yaptığı müdahalelerle hep sunî krizler meydana getiren ve hatta yer yer sosyal bunalımlara yol açan, az

<sup>3</sup> كَذَّابًا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَّاظٍ (el-Alak, 96/6).

<sup>4</sup> إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَّاظٍ (İbrâhîm, 14/34).

<sup>5</sup> يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ (en-Nisâ, 4/29). Ayrıca bkz. el-Bakara, 2/188; el-Âraf, 7/85.

<sup>6</sup> en-Nisa, 4/160-161.

<sup>7</sup> يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْأَخْيَارِ وَالرُّغْيَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ (et-Tevbe, 9/34).

emek harcayan ama yüksek kâr peşinde koşan, halkın ihtiyaç ve taleplerini kendi arzuları istikametinde suiistimal eden zalim insanların işi olduğu söylenebilir. İşte toplum için fevkalâde zararlı olduğundan dolayıdır ki muhtekir, faizli muamele yapan kişiden sonra naslarda kendisine karşı en şiddetli ifadelerin kullanıldığı kişi olmuştur.

Özellikle günümüzün iktisadî hayatına hâkim olan kapitalist sistemin, kârı maksimize etme ve sürekli büyüme ekseninde hareket ettiği göz önünde bulundurulacak olursa, ihtikârın halkın fakir kesimi açısından nasıl yıkıcı bir etki oluşturacağı daha iyi anlaşılacaktır. Çünkü dünya piyasalarında söz sahibi olan dev şirketler oluşturdukları kartel ve tröstlerle gerektiğinde piyasadaki belli cins malları toplayarak gerektiğinde de piyasaya yüksek miktarda mal sürerek arz ve talebi kontrol etmekte ve fiyatları istedikleri çizgide tutabilmektedirler. İşte bu sebeptendir ki İslâm'ın karaborsacılıkla ilgili yasak ve düzenlemeleri günümüzün iktisadî şartları açısından daha bir önem kazanmaktadır.

İhtikâr, iktisadî hayat açısından ciddi neticeler doğurduğu ve ekonomik bunalımlara yol açtığı için konuyla ilgili birçok nasta kesin olarak yasaklanmış ve İslâm hukukçuları tarafından da ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Fakat konuyla ilgili hükümler farklı mezhep kitapları içerisinde dağınık hâlde bulunmaktadır. Üstelik ihtikârla ilgili ortaya konulan bir kısım hükümler örf ve maslahata dayandığı için, bunların günümüz şartları açısından yeniden bir kere daha ele alınması gerekmektedir. Her ne kadar konuyla ilgili bazı Arapça eserler telif edilmiş olsa da, görebildiğimiz kadarıyla ülkemizde bahsettiğimiz çerçevede ihtikârla ilgili müstakil olarak kaleme alınmış akademik düzeyde sadece bir yüksek lisans tezi<sup>8</sup> ve bunun özetinden oluşan bir makale bulunmaktadır.<sup>9</sup> Dolayısıyla söz konusu çalışmalar bizi böyle bir araştırmadan alıkoymamış ve ilgili naslar ve mezhep

<sup>8</sup> Zeki Uyanık, *İslâm Hukukunda İhtikâr*, Selçuk Üniversitesi, Konya, 2005.

<sup>9</sup> Zeki Uyanık, "İslâm Hukukunda İhtikâr", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2010, sy. 16, s. 433-476.

görüşleri çerçevesinde ihtikâr konusunun sistematik olarak ele alınması ve konuyla ilgili ortaya konulan içtihatların günümüzün iktisadî şartları çerçevesinde bir kere daha değerlendirilmesi amaçlanmıştır.

### 1- İhtikârın Lügat Manası

el-Hakru kelimesinden türeyen ihtikâr, zulmetme, eksiltme, kötü muamelede bulunma, zorluk, sıkıntı; bir araya toplama, hapsetme gibi manalara gelir. Ayrıca ihtikâr, yiyecek maddelerini piyasadan toplayarak fiyatların yükselmesi ümidiyle bir yerde stoklamak anlamına gelmektedir. İhtikâr, fiyatlarının artması maksadıyla çarşı ve pazardan mal toplayarak bir yerde depolama şeklinde de tarif edilmiştir. “el-Hukra” kelimesi de ihtikârın isim hali olarak kullanılmıştır.<sup>10</sup>

İhtikâr ve hukra kelimelerine verilen manaların bir kısmı, onun mahiyeti, vasfı ve meydana geliş şekli, diğer bir kısmı ise onun sonuçları itibarıyladır. Çünkü ihtikâr yapan kimse neticede başkalarına zulmetmiş, kötü muamelede bulunmuş ve onları sıkıntıya sokmuş olmaktadır.

### 2- İhtikârın İstilahî Tanımı

İhtikârla ilgili İslâm hukukçuları tarafından çok farklı tarifler yapılmış olsa da aralarındaki ince farklar bir yana bırakılacak olursa, temelde bunların ihtikârın lügat manasının etrafında döndüğü ve birbirine yakın manalar olduğu görülür.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Bkz. Ebü'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Manzur el-Ensârî, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut: Dâru sâdir, t.y, IV, 208; Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed ez-Zebidî (1205), *Tâcî'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmus*, thk. Abdülhalim Tahâvî, Kuvety: et-Türâsü'l-Arabî, 2001, XI, 72; Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî, *Ta'rifât*, thk. İbrahim el-Ebyârî, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-Arabî, 1405, s. 333.

<sup>11</sup> İhtikârla ilgili farklı tarifler için bkz. Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed b. Musa el-Aynî, *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 2000, XII, 210.

Hanefîlerin önde gelen fakihlerinden birisi olan Kâsânî ihtikârı, “Yiyecek maddesini bir yerleşim yerinden veya şehre yakın bir yerden satın aldıktan sonra satışı arz etmeyerek bir yerde bekletmek suretiyle insanlara zarar vermek” şeklinde tarif etmiştir.<sup>12</sup> Başka bir Hanefî fakihi olan İbn Âbidin’in ihtikâr tanımı da şu şekildedir: “Yiyecek veya buna benzer bir maddeyi satın aldıktan sonra, fiyatların pahalalanması ümidiyle kırk gün süreyle bir yerde depolamaktır.”<sup>13</sup>

Kâsânî’nin tanımında “zarar” önce çıkarken, İbn Âbidin’in tanımında ise “zaman” öne çıkmaktadır. Ayrıca her iki tanım da depolanmak üzere satın alınan maddelerin, yiyecek maddeleriyle kayıtlığı görülmektedir.

Malikî fakihlerinden birisi olan Bâci’ye göre ise ihtikâr, piyasanın bozulmasıyla birlikte yüksek bir fiyata satmak maksadıyla bir malı piyasadan çekerek depolamak demektir.<sup>14</sup> Bâci bu tanımında ihtikârı yiyecek maddeleriyle kayıtlamamıştır.

Mâlikîler ihtikârla ilgili tanım ve izahlarında genel itibarıyla stoku yapılan maddelerle ilgili piyasada bir arz darlığı yaşanıp yaşanmamasını göz önünde bulundurmuş; darlık zamanında piyasadaki mal çekilmesini caiz görmezken, aynı muamelenin genişlik zamanında yapılmasında bir mahzur görmemişlerdir.<sup>15</sup>

Şafîî fakihlerinden olan Rafîî’nin ihtikâr tanımı da şu şekildedir: “Fiyatların pahalı olduğu zamanda zenginlerin yiyecek maddelerini fakirlere bırakmayarak satın almaları, sonra da bunları fakirlerin

<sup>12</sup> Ebû Bekr Alâeddin Ebû Bekr b. Mes’ud b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâiu’s-Sanâi fi Tertîbi’s-Şerâi’*, Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-Arabi, 1982, V, 129.

<sup>13</sup> Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz Âbidîn, *Reddü’l-Muhtâr ala’d-Dürri’l-Muhtâr*, Beyrut: Dâru’l-fikr, 1992, VI, 399.

<sup>14</sup> Ebu’l-Velîd el-Bacî, *el-Müntekâ Şerhu Muvatta*, Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 1999, VI, 345.

<sup>15</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Abdurrahman et-Tarablusî el-Hattâb, *Mevâhibü’l-Celîl fi Şerhi Muhtasarı Halîl*, Dâru’l-fikr, 1992, IV, 228.

ihtiyacı iyice arttığı zaman daha pahalıya satmak üzere depolamalarıdır.”<sup>16</sup>

Şâfiîlerin temel kaynakları arasında yer alan *Nihâyetü'l-matlab*'ta da şu tanıma yer verilmiştir: “Muhtekir, fiyatların yükselmesi maksadıyla mal stoklayan kimsedir. O, piyasadaki malları satın alarak bir yere depolar ve onları fakir ve zayıf kimselere bırakmaz.”<sup>17</sup>

Meşhur Hanbelî fakihî Buhutî de ihtikârı, “Temel yiyecek maddelerini, kıtlık meydana getirmek ve böylece daha pahalıya satmak amacıyla satın alarak stoklamak” şeklinde tarif etmiştir.<sup>18</sup>

Hanbelî kaynaklarından birisi olan *el-Mübdî'* isimli eserde yer alan tarif ise şu şekildedir: “İhtikâr, insanların ihtiyaç duyduğu bir dönemde, stoklamak ve sonra da ticaretini yapmak maksadıyla bir yiyecek maddesinin satın alınması ve böylece insanların sıkıntıya düşürülmesidir.”<sup>19</sup>

Genel itibarıyla Şafîî fakihlerinin tanımında, yiyecek maddelerinin fiyatların pahalı olduğu zamanda satın alınması kaydına yer verilmiştir ki bu husus diğer mezhep tanımlarında yer almamaktadır. Zira genel itibarıyla fakihler ihtikârı, ucuzluk zamanında malların çarşıdan toplanarak pahalılık zamanına kadar elde bekletilmesi olarak açıklamışlardır.

Ayrıca yapılan tanımların birçoğunda satın alma, depolama ve satma gibi muamelelerin ihtikâr sayılabilmesi için, insanların bundan

<sup>16</sup> Ebü'l-Kâsım Abdülkerim b. Muhammed b. Abdülkerim er-Rafî, *el-Azîz Şerhu'l-Vecîz (Şerhu'l-Kebîr)*, Dâru'l-fikr, VIII, 216.

<sup>17</sup> Abdulmelik b. Abdullah b. Yusuf b. Muhammed el-Cüveynî, *Nihâyetü'l-Matlab fî Dirâyeti'l-Mezheb*, Cidde: Dâru'l-minhâc, 2007, VI, 64.

<sup>18</sup> Mansur b. Yunus b. İdris el-Buhûtî, *Keşşâfü'l-Kıma an Metni'l-İkna'*, thk. Hilal Musaylihî Mustafa, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1402, III, 187.

<sup>19</sup> İbrahim b. Muhammed b. Abdullah b. Muhammed b. Müflih, *el-Mübdî' fî Şerhi'l-Mukni'*, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1997, IV, 47.

zarar görmesi ve sıkıntıya maruz kalması şartının yer almasıyla da ihtikârın yasaklanmasının asıl sebebine dikkat çekilmektedir.<sup>20</sup>

Afifî, ihtikârla ilgili fakihlerin tanımlarının şu şekilde özetlenebileceğini ifade etmiştir: İhtikâr, ister yiyecek isterse daha başka mallar olsun, stoklanması insanlara zarar veren her türlü malın, pahalılaşmasını beklemek için az da olsa bir süre elde tutulmasıdır.<sup>21</sup>

Bütün bu tanımlara bakıldığında ihtikârın gerçekleşmesi için vuku bulan fiilleri şu şekilde sıralamak mümkündür: İlk olarak zarurî tüketim mallarının piyasada kıtlık oluşturmak veya fiyatların artması beklentisiyle piyasadaki toplanması, arkasından toplanan malın bir yerde stoklanması, daha sonra depolanan malın satıştan men edilmesi, dördüncü olarak piyasanın pahalılaşmasını beklenmesi ve nihayet bu malların pahalı bir fiyattan halka satılması. Karaborsacı, bazı durumlarda piyasadaki topladığı mallarla bizzat kendisi piyasada sunî bir kıtlık oluşturabileceği gibi, bazen de piyasada oluşan kıtlığı kendi hesabına değerlendirerek yüksek kâr elde etmek isteyebilir. Her halükârda, onun bu fiili halkın zarar görmesine sebep olacaktır.

İslâm hukukçularının ihtikârla ilgili tanımlarında dikkat çeken diğer bir husus da ihtikârın meydana gelmesinde niyet ve maksadın önemli olmasıdır. İhtikârın oluşması için, piyasadaki mal toplayan bir kimsenin, bu malları pahalılık zamanına kadar elinde bekletmek suretiyle daha çok kâr elde etmeyi ve daha çok para kazanmayı hedeflemesi gerekir. Buna göre bir insanın kendisi ve ailesinin ihtiyaçlarını karşılamak için mal depolaması yasaklanan ihtikâr kapsamına girmediği gibi, belli bir maslahat icabı elinde mal tutması da bu kapsama girmez.

<sup>20</sup> Kahtan Abdurrahman Dûrî, *el-İhtikâr ve Âsâruhû fi'l-Fıkhî'l-İslâmî*, Beyrut, 2011, 3. baskı, s. 34.

<sup>21</sup> Ahmed Mustafa Afifî, *el-İhtikâr ve Mevkîfü's-Şerîati'l-İslâmiyye minhu fi İtâri'l-İlâkâti'l-İktisâdiyyeti'l-Muâsıra*, Kahire: Mektebetü Vehbe, 2003, s. 101.

Bu açıdan da piyasadan mal çekmek, her zaman için ihtikâr olmaz. Nitekim Yusuf sûresinde, Hz. Yusuf'un yedi yıl boyunca arkadan gelecek olan kurak yedi yıl için, mahsulün bir kısmını depoladığı anlatılır.<sup>22</sup> Bunun ihtikârla bir alâkası yoktur. Çünkü Hz. Yusuf, Mısır halkını helâk olmaktan kurtarmak için mal biriktirmiştir. Dolayısıyla bir insanın piyasa fiyatlarının düştüğü bir dönemde aldığı bir malı, kimseye zulmetmeden daha sonra kârlı bir şekilde satması da ihtikâr olarak değerlendirilmemelidir. Zira piyasadan toplanan malın ihtikâr olması için bunun, yüksek kâr beklentisiyle sun'î kriz oluşturarak fiyatları aşırı derecede yükseltme ve bundan istifade etme maksadıyla depolanmış olması gerekir.

### 3- Modern Ekonomi Biliminde İhtikâr

Arapça kökenli bir kelime olan ihtikâr yerine modern iktisat bilimi, karaborsacılık, istifçilik, vurgunculuk ve tekellilik gibi kelimeleri kullanmaktadır.<sup>23</sup> Hatta spekülasyon, kartel ve tröst gibi kelimeler de ihtikârla yakın anlamlıdır.

Bu kavramları kısaca şu şekilde açıklamak mümkündür. Fiyatlarının yükseleceği tahmin edilen malların ucuzken piyasadan toplanarak bir yerde saklanmasına istifçilik veya stokçuluk denir ki bununla piyasada gereksiz yere bir darlık oluşur.<sup>24</sup> Vurgunculuk ise ekonomik darlıklardan yararlanarak ucuza kapatılan bir malın piyasa değerinin üzerinde satılması ve böylece aşırı kazanç sağlanması demektir. Vurgun yapan kişiye aynı zamanda spekülâtör de denir.<sup>25</sup>

<sup>22</sup> Bkz. Yusuf, 12/47-49.

Celâl Yeniçeri, Hz. Yusuf'un bu uygulamasının üç faydası olduğunu ifade etmiştir: (1) Malların çok ucuza satılmasının önüne geçerek üreticinin korunması, (2) Tüketicinin daha sonra ortaya çıkabilecek pahalılıktan korunması ve böylece onların ihtiyaçlarının teminat altına alınması, (3) Piyasada bol miktarda bulunan malların israftan kurtarılması. (Celâl Yeniçeri, *İslâm İktisadının Esasları*, Şamil Yayınevi, İstanbul, 1980, s. 286)

<sup>23</sup> Cengiz Kallek, "İhtikâr", *DİA*, İstanbul, 2000, XXI, 560.

<sup>24</sup> Orhan Hançerlioğlu, *Ekonomi Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986, 6. basım, s. 182.

<sup>25</sup> Hançerlioğlu, *Ekonomi Sözlüğü*, s. 472.

Tekel ise bir malın üretiminin veya satımının tek bir firmanın elinde bulunması durumudur. Tekelci yapılar herhangi bir üretim alanını tek elde bulundurur, onun satışını tek elden yönetir ve söz konusu ürünün fiyatına da egemen olurlar. Satış konusunda olduğu gibi, alış konusunda da tekeller oluşabilir. Hatta genellikle bu ikisi birlikte gerçekleşir. Tekelciliğin olduğu bir yerde rekabetten söz edilemez. Çünkü tekelin hâkim olduğu bir pazarda, üretilen veya satışa sunulan belirli malların miktarını ve fiyatını belirleme gücü tek bir merkezde toplanmıştır.<sup>26</sup>

İhtikâr denildiğinde ilk akla gelen kavram karaborsa veya karaborsacılık olsa da ekonomi dilinde bu kavramın ifade ettiği anlam ihtikârdan biraz farklıdır. Karaborsayla ilgili yapılmış bazı tanımlamalar şu şekildedir: “Resmî veya serbest borsalarda hangi sebeple olursa olsun işlem görmeyen menkul kıymetlerin, dövizlerin ve emtianın az çok gizli bir şekilde alınıp satıldığı piyasa veya bu işlemlerin tümü. Diğer bir anlatımla, piyasadan çekilen eşyanın yüksek fiyatla satıldığı gizli pazar.”<sup>27</sup>; “Devletin alım ve satım işlemlerini yasakladığı veya en yüksek satış fiyatını belirlediği ürünlerin ticari işlem görmesi ve piyasasının oluşmasıdır.”<sup>28</sup>; “Vurguncuların mal darlığından yararlanarak yüksek fiyatla mal sattıkları yasadışı gizli pazar.”<sup>29</sup>; “Tavan fiyat uygulamasında mevcut resmî piyasaya koşut olarak malın daha yüksek fiyatlarda alım satımının yapıldığı yasal olmayan piyasa.”<sup>30</sup>

Bütün bu tanımlardan da anlaşılacağı üzere karaborsa yasal olmayan, gizli yürütülen ve genellikle dar bir alanda hâkim olan bir piyasadır. Karaborsada satılan mallar da devletin yasaklamış olduğu

<sup>26</sup> Heyet, *İktisat Terimleri Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2011, s. 403; Hançerlioğlu, *Ekonomi Sözlüğü*, s. 413.

<sup>27</sup> Ayhan Öney, *İktisadî ve Ticarî Terimler Sözlüğü*, Turhan Kitabevi, Ankara, 1978, 3. baskı, s. 173.

<sup>28</sup> Kudret Emirlioğlu, Bülent Danişoğlu, Binnur Berberoğlu, *Ekonomi Sözlüğü*, Bilim ve Sanat, Ankara, 2006, s. 440.

<sup>29</sup> Hançerlioğlu, *Ekonomi Sözlüğü*, s. 209.

<sup>30</sup> Heyet, *İktisat Terimleri Sözlüğü*, s. 253.

veya tavan fiyat koyduğu mallardır. Bu açıdan karaborsa ile ihtikâr arasında bir kısım farklar bulunmaktadır. Çünkü İslâm hukuku, belirli malların stoklanmasının yasak olmasını, temel itibarıyla yükselecek fiyatlardan dolayı halkın zarar görmesine bağlamıştır.

Günümüzde ihtikârı uluslararası bir boyuta taşıyan kartel ve tröst kavramlarının da izah edilmesi, konunun daha iyi anlaşılması adına faydalı olacaktır. Karteller, bir ülkenin bütün üretimini az ya da çok mutlak bir tarzda ele geçirerek iç pazarı bölüşen kapitalist tekelci yapılarıdır. Aynı alanda faaliyet gösteren işletmeler üretim ve üretilen malların ticaretinin yapılmasında bir araya gelerek kartelleri oluştururlar. Karteli oluşturan girişimler, ya mahreçlerin bölüşülmesinde, ya satış fiyatlarında, ya üretilecek meta miktarında ya da bunların üçünde de anlaşmaya vararak pazarı denetimleri altında tutan, fiyatların oluşumuna etki eden ve böylece ekonomi üzerinde egemen olan güçlerdir.<sup>31</sup>

Tröst ise bütün girişimlerin mülkiyetinin ortaklaşa hale getirildiği ve hissedar haline gelen eski maliklerin hisseleri oranında kâr elde ettikleri monopoldür.<sup>32</sup> Şirketlerin de şirketi diyebileceğimiz tröstler, tekelci anamalcılığın en tipik birleşme biçimlerinden birisidir. Hisse senedi toplama ve hisse senedi satın alma temeline dayanan tröstler gittikçe gelişmiş ve daha farklı alanlarda da faaliyet göstermişlerdir. Her bakımdan birbiriyle bağımlı olarak tek yönetim altında toplanan şirketler, pazarlara diledikleri gibi egemen olmuşlardır.<sup>33</sup>

Karteli oluşturan şirketler, rekabeti ortadan kaldırma adına fiyatların tespiti ve pazara arz edilecek malların miktarı gibi konularda anlaşsalar da üretim ve ticaret gibi alanlardaki bağımsızlığını korurlar. Tröstü oluşturan şirketler ise hukukî ve

<sup>31</sup> Maurice Bouvier, Ajam Jesus Ibarrola, Nicolas Pasquarelli, *Ekonomi Sözlüğü*, trc. B. Aren, İ. Yaşar, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1988, 2. baskı, s. 285.

<sup>32</sup> Maurice Bouvier, Ajam Jesus Ibarrola, Nicolas Pasquarelli, *Ekonomi Sözlüğü*, s. 541.

<sup>33</sup> Hançerlioğlu, *Ekonomi Sözlüğü*, s. 434.

iktisadî bağımsızlıklarını kaybederek işlerini daha verimli hâle getirmek ve kârlarını arttırmak için tek bir yapı altında birleşirler. Bu tür yapıların oluşturulması pek çok ülkede hukuken yasak olsa da farklı isimler, müesseseler ve ticarî birliktelikler altında bunların faaliyet gösterdikleri bilinmektedir. Meselâ Almanya'da 1900 yılında 300 adet olan kartel sayısı, 1943'de 2200'e yükselmiştir.<sup>34</sup>

Söz konusu kavramlarla ilgili iktisat kitaplarında yer alan açıklamalara bakıldığında, bunların ihtikârla bir kısım benzerlikleri ve ortak yönleri bulunsa da İslâm fakihleri tarafından çerçevesi çizilen ihtikârın kendine mahsus bir kavram olduğu ifade edilebilir. Zira ihtikârın tanım ve mahiyeti, ilgili naslar çerçevesinde açıklandığından, bununla ilgili hükümlerin bir kısmı uhrevîdir. Ayrıca ihtikârla ilgili üzerinde durulan, stoklamanın ihtikâr sayıldığı süre ve ihtikâra konu olan mallar gibi bir kısım hükümler daha ziyade İslâm fakihleri tarafından ortaya konulmuştur.

Bununla birlikte ilgili kavramları bir tarafa bırakarak üzerinde durulan mazmun ve muhteva açısından konuya bakıldığında, modern ekonomi biliminin ele aldığı söz konusu kavramlarla İslâm iktisadının önemli yasaklarından birisi olan ihtikâr arasındaki farklılığın teferruata ait olduğu görülecektir. Çünkü konunun özü, bazı şahıs veya şirketlerin çıkar ve menfaatleri için belirli malların üretimi ve satımı konusunda tekel oluşturarak sunî fiyat artışlarıyla topluma zarar vermelerine dayanmaktadır. Farklı bir ifadeyle ihtikâr kapsamında değerlendirilebilecek bütün faaliyetler, küçük bir azınlığa menfaati uğruna toplumun sömürülmesine yol açmaktadır.<sup>35</sup>

Öte yandan teknik ve teknolojinin gelişmesi, ulaşım ve iletişim vasıtalarının ilerlemesi ve kapitalist zihniyetin neredeyse bütün dünyayı etkisi altına almasıyla birlikte, dar alanlı ve mahallî olan ihtikâr, küresel bir boyutta uygulanmaya başlamıştır. Önceki

<sup>34</sup> Afîfî, *el-İhtikâr*, s. 30-31.

<sup>35</sup> Afîfî, *el-İhtikâr*, s. 12-13.

dönemlerde daha ziyade şahıslar tarafından uygulanan ihtikâr, modern dönemde ulusal veya uluslararası pazara hâkim olan büyük şirketler ve onların bir araya gelerek oluşturdukları tekelci yapılar tarafından icra edilmeye başlanmıştır. Onlar, kapitalist üretim ve pazarlama şekliyle birlikte yıkıcı boyutlara ulaşan rekabetin olumsuz tesirlerinden korunma adına, aralarında yaptıkları anlaşmalarla, üretilcek malların miktarını, piyasaya arzını ve fiyatını kontrol altına almaya çalışmışlardır. Serbest rekabetin önüne geçilmesi fiyatların da düşmesini engellemiş, bu durum büyük işletmelerin yüksek kârlar elde etmelerini sağlarken, tüketicilere zarar vermiştir.<sup>36</sup>

İhtikâr, tarihte pek çok iktisadî buhranın yaşanmasına sebebiyet verdiği gibi, günümüz iktisadının en önemli meseleleri arasında yer alan adaletsiz gelir dağılımı, emek sömürüsü, yoksulluk, zengin ve fakirler arasındaki uçurumun her geçen gün büyümesi ve enflasyon gibi problemlerin ortaya çıkışında da etkili olmuştur. Fakat ihtikârın modern dönemdeki şekil ve tezahürleri, onun ekonomi, pazar ve fiyatlar üzerindeki tesirleri ve devletlerin bu konuda aldıkları önlemler asıl konumuz olmadığından, bu kısa açıklamalarla iktifa ederek naslarda ve fıkıh literatüründe konuyla ilgili yer alan hüküm ve açıklamalara geçmek istiyoruz.

#### 4- Ayet ve Hadislerde İhtikâr

##### a) Kur'ân'da İhtikâr

Kur'ân-ı Kerim'de doğrudan ihtikâr yasağının yer aldığı bir ayet yoktur. Fakat haksız kazanç sağlamayı yasaklayan ayetlerin,<sup>37</sup> ihtikârı da kapsadığı şüphesizdir. Zira karaborsacılık hem tüketici konumunda bulunan halka hem de piyasa şartlarından olumsuz etkilenen tüccara karşı pek çok açıdan işlenmiş büyük bir zulümdür.

Özellikle Yüce Allah, Nisâ sûresinde malların haksız yollarla yenilmesini yasakladıktan sonra, karşılıklı rızaya dayanan ticareti

<sup>36</sup> Bkz. Afîfî, *el-İhtikâr*, s. 28-43.

<sup>37</sup> Bkz. el-Bakara, 2/188; en-Nisa, 4/161; el-Â'raf, 7/85.

bundan istisna etmiştir.<sup>38</sup> Her ne kadar zahirle amel etmenin bir gereği olarak akitlerin hükmü irade beyanına bağlansa da İslâm hukukçularının da belirttiği üzere akitlerin temel rüknü, karşılıklı rızadır.<sup>39</sup> Nitekim Hz. Peygamber de, gönül hoşnutluğu bulunmadığı sürece, hiç kimsenin malını almanın helâl olmayacağını ifade buyurmuştur.<sup>40</sup> Şurası açıktır ki hiç kimse normal fiyatından fazla ödediği bir malı satın almaktan razı olmaz. Mecbur kalmadıkça da böyle bir yola başvurmaz. Bu açıdan akdin şartlarına riayet edilmesinin bir neticesi olarak muhtekirle yapılan akdin sıhhatine hükmedilse bile, onun uhrevî açıdan mesul olacağı açıktır.

Öte yandan, “*Karun, Musa’nın halkından biriydi; onlara zulmetti.*”<sup>41</sup> ayetinin tefsirini yapan Elmalılı Hamdi Yazır, Firavun’un siyasi zulüm ve istibdadda, Karun’un ise malî istibdad ve ihtikârda önemli birer sembol olduğunu ifade etmiş ve aynı zamanda Karun kıssasının da muhtekir bir kapitalist kıssası olduğuna işaret etmiştir. Elmalılı, Karun’un halkına karşı zulüm ve haksızlık yaptığını beyan eden, *فَبِعَىٰ عَلَيْهِمْ* lafzını ise, “İhtikâr yaptı, zekâtını vermedi, Musa’ya isyan etti.” şeklinde izah etmiştir.<sup>42</sup>

Bazı müfessirler de, Hac sûresinde yer alan, “*Kim orada (Mescid-i Haram’da) zulüm ile hak ve adaletten sapmak isterse ona can yakıcı bir azap tattırırız.*”<sup>43</sup> ayetinde yer alan “ilhâd”ın bir yorumunun da Mekke’de yapılan ihtikâr olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>44</sup> Esasen Ebû

<sup>38</sup> en-Nisâ, 4/161.

<sup>39</sup> Hayrettin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2003, II, 63.

<sup>40</sup> Ali b. Ömer b. Ahmed ed-Dârakutnî, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnavut, Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 2004, III, 424 (2885); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb Arnavut, Müessesetü’r-risâle, 1999, XXXIV, 299 (20695).

<sup>41</sup> *إِنَّ قَارُونَ كَانَ مِنْ قَوْمِ مُوسَىٰ فَبِعَىٰ عَلَيْهِمْ* (el-Kasas, 28/76).

<sup>42</sup> Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, Eser Neşriyat, t.y. V, 3755.

<sup>43</sup> *وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ يُلْحَادٍ بِظُلْمٍ نُذِقْهُ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ* (el-Hacc, 22/25).

<sup>44</sup> Fahrud-din Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, 2000, XXIII, 23; Muhammed b. Yusuf Ebû Hayyân el-Endülüsî, *el-Bahru’l-Muhîd*, thk. Muhammed Cemîl, Beyrut: Dâru’l-fikr, 1420, VII, 500.

Dâvud'un rivayet etmiş olduğu, “*Harem-i Şerif'te yiyecek maddelerinde ihtikâr yapmak, orada yapılan bir zulüm ve haksızlıktır (ilhad'dır)*.”<sup>45</sup> hadisi de bu manayı desteklemektedir. İhtikârın mekruh olduğunu söyleyen Mevsîlî de bu görüşüne ilk olarak söz konusu ayeti delil getirmiştir.<sup>46</sup> Dolayısıyla, ayette geçen ilhad'ı sadece ihtikâr yapmaya hasretme ayetin manasını daraltma olsa da Allah Resûlü'nün beyanlarından yola çıkarak ihtikârın bu lafzın delâlet ettiği manalardan birisi olduğu söylenebilir.

Ayrıca Yüce Allah'ın, durmaksızın mal ve servet toplayıp bunları üst üste yığan kimseyi cehennem ateşinin çağıracağı<sup>47</sup> uyarısında bulunması da muhtekirler açısından bir tehdit içermektedir. Çünkü onun yaptığı da bu ayette zemmedilen kişinin durumundan farklı değildir. Zira muhtekir sırf kendi menfaati için mal toplamakta ve muhtaçların durumunu gözetmemektedir.

Son olarak Haşr sûresinde yer alan, “*Böylece bu mallar, sizden sadece zenginler arasında el değiştiren bir servet hâline gelsin.*”<sup>48</sup> ayetinin de dolaylı yoldan ihtikârı menettiğini söyleyebiliriz. Çünkü karaborsacının temel maksadı, insanların ihtiyaç duyduğu herhangi bir malı piyasadan toplayarak fiyatların yükselmesini sağlamak, ardında da elindeki malları daha yüksek fiyata piyasaya arz etmektir. Hâlbuki bu ayet mü'minlere servet ve refahın bütün halk katmanlarına yayılmasını emretmektedir.

### b) Sünnet'te İhtikâr

Kur'ân-ı Kerim'de doğrudan bahsedilmeyen ihtikâr yasağı, Hazreti Peygamber'in beyanlarında geniş yer bulmuştur. Öyle ki hadislerde piyasada sun'î darlık oluşturarak topluma zarar veren, insanların ihtiyaçlarını istismar eden ve daha çok kazanma adına her

<sup>45</sup> اخْتِكَارُ الطَّعَامِ فِي الْحَرَمِ إِحْتَادٌ فِيهِ (Ebû Dâvud, *Menâsik* 89).

<sup>46</sup> Abdullah b. Mahmud el-Mevsîlî, *el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr*, Kâhire: Matbaatü'l-Halebî, 1937, IV, 160.

<sup>47</sup> el-Meâric, 70/17-18.

<sup>48</sup> كَيْ لَا يَكُونَ دَوْلَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ (el-Haşr, 59/7).

yolu meşru gören muhtekirin maruz kalacağı kötü akıbeta dikkat çekilmiş ve ihtikârın Allah ve Resûlü nezdinde ne denli gayr-i ahlakî bir davranış olduğu vurgulanmıştır.<sup>49</sup>

Allah Resûlü (sallallâhu aleyhi ve sellem), “*Karaborsacılığı ancak günahkâr kimse yapar.*”<sup>50</sup> ifadeleriyle, muhtekirin günah ve isyan içinde bulunduğuna dikkat çekmiştir. Nevevî, lügat âlimlerinin de ifadesiyle hadiste geçen **خَطِيءٌ** lafzının isyan ve günah manasına geldiğini ifade ettikten sonra, bu ifadenin açık bir şekilde ihtikârın haramlığına delâlet ettiğini söylemiştir.<sup>51</sup> Ahmed b. Hanbel’in şu rivayetinde ise karaborsacının kötü niyetine de yer verilmiştir: “*Kim ihtikâr yapar ve bununla Müslümanlar için fiyatların artmasını murad ederse, şüphesiz o günahkârdır.*”<sup>52</sup>

İhtikârın nasıl büyük bir günah olduğu ise Allah Resûlü tarafından şu çarpıcı ifadelerle dile getirilmiştir: “*İhtikâr yapan bir kimse daha sonra kârıyla birlikte bütün malını infak etse bile, bu onun*

<sup>49</sup> Kâmil Miras konuyla ilgili şu açıklamaya yer vermiştir: “Beşeriyetin en musibetli zamanlarında insanlığın gıda maddeleriyle ve hayatıyla oynayarak servet kazanmaya çalışan ve bir kelime ile halkın felaketiyle saadet temin etmek isteyen muhtekirler, beşeriyetin en sefil tabakası olduğu için, İslâm dini en büyük cidalini bunlara karşı açmıştır. İnsanları bu uğursuz kazançtan men ü tahzir için pek çok ehadis ve âsâr-ı şerife varid olmuştur.” (Kâmil Miras, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1984, 7. baskı, VI, 450)

<sup>50</sup> لا يَخْتَكِرُ إِلَّا خَاطِيءٌ (Müslim, *Müsâkât* 130; Ebû Dâvud, *Büyük* 47; Tirmizî, *Büyük* 40).

Hadis-i şerif, başka bir rivayette ise şu lafızlarla gelmiştir: *Her* مَنْ اخْتَكِرَ فَهُوَ خَاطِيءٌ “*Her kim ihtikâr yaparsa, o günahkârdır.*” (Müslim, *Müsâkât* 129)

<sup>51</sup> Ebu Zekerîyya Yahya b. Şeref b. Nûri en-Nevevî, *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim*, Beyrut: Dâru İhyâi’t-türâsi’l-Arabî, 1392, XI, 43.

<sup>52</sup> مَنْ اخْتَكِرَ حِكْرَةً يُرِيدُ أَنْ يُغْلِبَ بِهَا عَلَى الْمُسْلِمِينَ فَهُوَ خَاطِيءٌ (Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XIV, 265).

*günahına kefarete olmaz.*"<sup>53</sup> İhtikâr yapan kimsenin sadakasının kabul olmayacağını bildiren rivayetler de gelmiştir.<sup>54</sup>

İmam Gazzâli konuyla ilgili şöyle bir kıssaya yer vermiştir. Seleften bir zat, Vasıt şehrinden bir gemi dolusu buğdayı Basra'ya gönderir ve orada bulunan bir vekiline de bu buğdayı ertesi güne bırakmaksızın Basra'ya ulaştığı gün hemen satmasını söyler. Fakat buğdayın şehre gelişi ucuzluk zamanına rastladığından buğdayı satacak adama, bunu bir hafta elinde tuttuğu takdirde kârının katlanacağını söylerler. O da buğdayı bir hafta beklettikten sonra satar ve kat kat kâr elde eder. Durumu mal sahibine yazdığında onun mukabele mektubu şöyle olur: *"Be adam! Biz dindarlığımızın selâmeti için az kâra da kanaat getirmiştik. Fakat sen sözüme muhalefet ettin. Biz, dinimizden her hangi bir şeyin elden gitmesi karşılığında, birkaç misli kâr etmeyi sevmiyoruz. Sen gerçekten bize karşı ciddî bir suç işledin. Binaenaleyh benim bu mektubum eline varır varmaz, malın tamamını al ve Basra fakirlerine dağıt. Keşke bu malın tamamını sadaka vermek suretiyle ihtikârın günahından yakayı sıyrabilsem; sevabından geçtim günahından kurtulabilsem!"*<sup>55</sup>

Konuyla ilgili Allah Resûlü'nden rivayet edilen başka bir hadiste ise uzak memleketlerden veya yurtdışından çarşı ve pazara mal getiren tacir ile piyasadan çektiği malı depolayan karaborsacının durumu şu şekilde karşılaştırılmıştır: *"Dışarıdan mal getiren (calip) rızıklanmıştır. Muhtekir ise lânetlenmiştir."*<sup>56</sup>

Hâkim'in rivayet etmiş olduğu benzer bir hadiste ise Allah Resûlü (s.a.s) çarşıda piyasa fiyatlarından daha ucuza yiyecek satan

<sup>53</sup> من اشترى طعاماً ثم تصدق برأس ماله والربح لم يكثر عنه (Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe, *el-Musanef*, thk. Muhammed Avvâme, Cidde: Şirketü dâri'l-kible, 2006, X, 578; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *Şuabü'l-Îmân*, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1410, VI, 103).

<sup>54</sup> Bkz. Ali el-Müttakî, *Kenzü'l-Ummâl fi Süneni'l-Akâli ve'l-Ahvâl*, Müessesetü'r-risâle, 1981, 5. baskı, IV, 99-100.

<sup>55</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Beyrut: Dâru'l-ma'rife, II, 73.

<sup>56</sup> الجالب مزروق والمخبر ملعون (İbn Mâce, *Ticâret* 12).

bir adamın yanına uğramış ve ona, “*Sen çarşımızda fiyatlarımızdan daha ucuza satış mı yapıyorsun?*” diye sormuştur. Adam da, “*Evet.*” demiştir. Bunun üzerine Hazreti Peygamber tekrar, “*Sen bunu az kâra sabredip, mükâfatını da Allah’tan almak için mi yapıyorsun?*” diye sormuş adam da aynı şekilde, “*Evet.*” cevabını vermiştir. Daha sonra Allah Resûlü konuyla ilgili şu mühim açıklamayı yapmıştır: “*Müjdeler olsun sana! Şüphesiz çarşımıza mal getiren kimse Allah yolunda cihad eden kimse gibidir. Çarşımızda ihtikâr yapan kimse ise Allah’ın Kitab’ını inkâr eden gibidir.*”<sup>57</sup>

Ayrıca hadislerde muhtekirin gerek dünyada gerekse ahirette maruz kalacağı kötü akibete yer verilmek suretiyle, Müslümanlar ihtikâra karşı ikaz edilmiştir. İbn Mâce’nin rivayet etmiş olduğu, “*Bir kimse Müslümanların yiyeceğini depolar ve onları piyasaya sürmezse, Allâh Teâlâ onu cüzzam hastalığı ve iflasla karşı karşıya getirir.*”<sup>58</sup> hadisi karaborsacının daha dünyada iken nasıl cezalandırılacağını beyan ederken, diğer bir hadiste ise onun uhrevî cezası şu şekilde gözler önüne serilmiştir: “*Her kim Müslümanların fiyatlarından bir şeye müdahale ederek, Müslümanlar açısından onun pahalalanmasını isterse, başı en aşağı gelecek şekilde onu cehennemin içine atmak, Allah üzerine bir hak olur.*”<sup>59</sup>

Başka bir hadiste ise karaborsacılık yapan bir kimsenin nasıl bir hüsrana maruz kalacağı şu şekilde ifade edilmiştir: “*Kim yiyecek maddelerini kırk gün depolayarak satışa arz etmez ise şüphesiz ki o, Allah’ın ahd ü mîsakından uzaklaşmış, Allah da ondan berî olmuştur.*”<sup>60</sup> Bu hadisle

<sup>57</sup> Ebû Abdullah (Ebû Abdullah el-Hâkim en-Nisâburî, *el-Müstedrek ala’s-Sahihayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Ata, Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, 1990, II, 15).

<sup>58</sup> İbn Mâce, *Ticârât* 6; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 284).

<sup>59</sup> Hâkim, *el-Müstedrek*, II, 15; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, Haydarabad: Dâiretü’l-maârifil-Osmaniyye, 1344, VI, 30; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XXXIII, 426).

<sup>60</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VIII, 481; Hâkim, *el-Müstedrek*, II, 14; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, IV, 302 (20396)).

ilgili Kâmil Miras'ın şu izahı önem taşımaktadır: “Muhtekir, bu müstekreh sanatı iltizam ederek Allah'a karşı nakz-ı ahd ettiğinden hadiste onun Allah'tan uzaklaştığı takdim edilmiştir. Allah'ın beraeti bir ceza olduğu için tehir buyrulmuştur. Bu hadis-i şerif ihtikâr hakkında en büyük bir tehdidi ve “Siz ahdinizi yerine getirin ki ben de ahdimi yerine getireyim.”<sup>61</sup> mazmûn-ı şerifini muhtevidir.”<sup>62</sup>

Şu rivayette ise karaborsacının ne kötü bir ruh haleti içinde bulunduğu tasvir buyrulmuştur: “Karaborsacı ne fena bir kuldur. Allah Teâlâ fiyatları ucuzlatırsa keyfi kaçır, yükseltirse sevinir.”<sup>63</sup>

İbn Hacer el-Heytemî, ihtikârla ilgili rivayetleri naklettikten sonra, bu hadislerde ihtikâr yapana lânet edilmesi, onun cüzzam hastalığına düşer olması, iflas ile cezalandırılması, Allah ve Resûlü'nün korumasından uzak bulunması gibi şiddetli tehditlerin yer almasından yola çıkarak ihtikârın büyük günahlardan birisi olduğunu ifade etmiştir. Zira ona göre konuyla ilgili rivayetlerin bir kısmı, ihtikârın büyük bir günah olduğuna açıkça delâlet etmektedir.<sup>64</sup>

### 5- Küllî Kâideler ve İktisadî Prensipler Açısından İhtikâr

İhtikârı yasaklayan ve muhtekiri zemmeden birçok hadisin yanı sıra, fıkıhın bütün alanlarında geçerli olduğu gibi İslâm iktisadıyla ilgili hükümlerin konulmasında da etkili olan küllî kaideler ve İslâm iktisadının ortaya koyduğu temel ilkeler de ihtikâr yasağını desteklemektedir. İhtikârın bir nevi zulüm olması ve topluma zarar

<sup>61</sup> أَوْفُوا بَعْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ (el-Bakara, 2/40).

<sup>62</sup> Kâmil Miras, *Tecrid*, VI, 449.

<sup>63</sup> بَسَّسَ الْعَبْدُ الْمُخْتَكِرُ إِنْ أُرْخِصَ اللَّهُ الْأَشْعَارَ حَزَنَ وَإِنْ أَغْلَاها اللَّهُ فَرَحَ (Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb Ebu'l-Kâsım et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994, XX, 95; Beyhakî, *Şuabü'l-İmân*, XIII, 511).

<sup>64</sup> Ahmed b. Muhammed b. Ali b. Hacer el-Heytemî, *ez-Zevâcir an İktirâfi'l-Kebâir*, Dâru'l-fikr, 1987, I, 389.

vermesi yönüyle o, pek çok kaide ile ilişkilendirilebilir. Biz burada, söz konusu kaidelerin önde gelenlerine dikkat çekmek istiyoruz.<sup>65</sup>

### a) Zararın İzalesi

İlk olarak ifade etmek gerekirse, aynı zamanda Allah Resûlü'nün bir beyanı olan, “*Zarar yoktur. Zarara zararla karşılık vermek de yoktur.*”<sup>66</sup> şeklindeki küllî kâide, veciz bir ifadeyle her türlü zararı nehyetmiştir. Şöyle ki hadiste yer alan “darar” ve “dırâr” kelimeleri amm birer lafızdır. Çünkü onlar hem cinsini nefyeden “lâ” edatından sonra hem de nekre olarak gelmişlerdir. Amm lafızların manası ise altındaki bütün fertlere şamildir. Dolayısıyla bu hadis, şekli ve türü ne olursa olsun, ayrıma gitmeden her türlü zararın engellenmesi gerektiğini ifade etmektedir. Ayrıca söz konusu cümlelerin inşâî yapıda ve fiil cümlesi olarak değil de ihbarî yapıda ve isim cümlesi olarak gelmesi manayı daha da güçlendirmektedir.<sup>67</sup>

Önemli bir küllî kaideyi ifade eden bu hadise göre, ihtikâr da caiz olmayacaktır. Çünkü daha sonra da geleceği üzere ihtikârın yasaklanmasının asıl illeti zarar’dır. Mecelle’nin ilk yüz maddesi arasında yer alan, “Zarar, izâle olunur.”<sup>68</sup>, “Zarar, bikaderi’l-inkân def olunur.”<sup>69</sup> kâideleri de neticesi itibarıyla ister ferde isterse topluma zararlı olan bütün fiil ve uygulamalara mâni olunması gerektiğine işaret etmektedir.

Zarar hakkında geçerli olan, “Umumî zararın def edilmesi için hususî zarara katlanılır.”, “Büyük zararın def edilmesi için küçük zarara katlanılır.” şeklindeki kâidelere göre de ihtikâr neticesinde bazı şahıs veya şirketlerin elde edeceği yüksek kârlara bakılmayıp onların bu işten menedilmeleri ve aynı zamanda onlara karşı bir kısım

<sup>65</sup> Bkz. Afîfî, *el-İhtikâr*, s. 110-112.

<sup>66</sup> لا ضرر ولا ضرار İbn Mâce, *Ahkâm*, 17.

<sup>67</sup> Bkz. Abdullah el-Hilâlî, *Kâidetü lâ Darara velâ Dirâra Makâsıduhâ ve Tatbikâtuhâ'l-Fıkhıyye Kadîmen ve Hadîsen*, Dubai: Dârü'l-buhûs li'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, 2005, I, 20; 151-152.

<sup>68</sup> Mecelle, md: 20.

<sup>69</sup> Mecelle, md: 31.

müeyyidelerin uygulanması gerekir.<sup>70</sup> Her ne kadar toplumun yanında ferdin menfaatlerinin korunması da şer'î hükümlerin maksatları arasında yer alsın da toplum menfaatleriyle şahsın menfaatlerinin çatışması durumunda, genel ve daha büyük bir menfaati içerdiğinden ötürü toplum menfaatlerinin tercih edilmesi gerekir.

### b) Def-i Mefasidin Celb-i Menâfiden Önce Gelmesi

Bu konuda meseleye ışık tutacak kâidelerden bir diğeri de şudur: "Mefsedetlerin def edilmesi, menfaatlerin elde edilmesinden önce gelir."<sup>71</sup> Çünkü mefsedetler tıpkı veba salgını gibi bulaşma hususiyetine veya yangın gibi büyüme potansiyeline sahiptirler.<sup>72</sup> Bu sebeptendir ki Şâri Teâlâ'nın haramların terk edilmesine verdiği önemin, farzların işlenmesine gösterdiği önemden daha büyük olduğu ifade edilmiştir.<sup>73</sup> "Size bir şey emrettiğim zaman gücünüz yettiği ölçüce onu yerine getirin. Size bir şeyi nehettiğim zaman ise derhal onu bırakın."<sup>74</sup> hadisi de buna işaret etmektedir. Zira Hazreti Peygamber, burada emredilen şeylerin yerine getirilmesini mükellefin güç yetirebilmesine bağlarken, bir şarta bağlamadan yasaklardan mutlak olarak uzak durulmasını emretmiştir.

Bu kaide açısından ihtikâra bakıldığında, onun fertler açısından yüksek kâr elde etmek gibi bir kısım faydaları ve toplum açısından da fiyatların pahalılaşması gibi bazı zararları vardır. Zararın giderilmesi öncelikli olduğuna göre, tüccarın elde edeceği fahiş kârlara rağmen onun menedilmesi gerekir.

<sup>70</sup> Afîfî, *el-İhtikâr*, s. 111.

<sup>71</sup> Mecelle, md: 30.

<sup>72</sup> Afîfî, *el-İhtikâr*, s. 111.

<sup>73</sup> Müslim, *Hac*, 412.

<sup>74</sup> Celâlüddin b. Ebî Bekr es-Suyutî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1403, I, 87.

### c) Kenz Yasağı

Bütün bunların yanında İslâm, kenz'i yasaklamış, malların ve paraların sürekli tadavülde bulunmasını istemiştir. Tevbe sûresinde, faydasız yere para yığarak (kenz yaparak) bunları Allah yolunda harcamayanlar sert bir şekilde ikaz edilmiş,<sup>75</sup> Meâric sûresinde mal toplayıp onu kap veya kasa içinde saklayan kimseyi, derileri kavuran alevli bir ateşin çağıracağı beyan buyrulmuş,<sup>76</sup> Hümeze sûresinde ise mal yığarak onu tekrar tekrar sayan kimsenin gideceği yerin cehennem olduğu ifade edilmiştir.<sup>77</sup> Bütün bu âyetler İslâm iktisadının biriktirmeye ve elde tutmaya değil harcamaya dayalı bir sistem olduğunu göstermektedir.<sup>78</sup>

Allah Resûlü de üç yıl arayla toprağını atıl bırakan kimsenin bu toprağın elinden alınacağını<sup>79</sup> ifade etmek suretiyle, İslâm'da malların aktif kullanılmasının önemli olduğunu, atalet ve pasifliğe ise yer olmadığına işaret etmiştir.

Belirli tür malların piyasadaki çekilerek bir yerde istif edilmesi demek olan ihtikâr ise bir yönüyle kenz'e benzemekte, malların tedavülüne mâni olmakta ve pazardaki canlılığı öldürmektedir. Bu yönüyle de onun İslâm iktisadının temel ilkelerine zıt olduğu anlaşılmaktadır.

### d) Serbest Piyasa Ekonomisi

İslâm, iktisatla ilgili ortaya koyduğu hükümlerle, tabii kuralları içinde işleyen serbest ve rekabete dayalı bir piyasanın oluşmasını hedeflemiş ve doğrudan veya dolaylı müdahalelerle sun'î fiyat artışlarına sebep olabilecek muameleleri yasaklamıştır. Meselâ

<sup>75</sup> et-Tevbe, 9/34-35.

<sup>76</sup> el-Meâric, 70/15-18.

<sup>77</sup> el-Hümeze, 104/1-4.

<sup>78</sup> Ahmet Tabakoğlu, *İslâm İktisadına Giriş*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2008, 2. baskı, s. 255.

<sup>79</sup> Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Kitâbu'l-Emvâl*, thk. Halil Muhammed Hirâs, Beyrut: Dâru'l-fikr, t.y., s. 367.

Hazreti Peygamber bir hadislerinde, “Satılmak üzere pazar yerine getirilmekte olan ticaret mallarını yolda karşılamayınız.”<sup>80</sup> sözleriyle simsarlığın caiz olmadığını ifade buyurmuştur. Buna göre pazar yerine mal getiren üretici veya tüccarın henüz şehre girmeden ve pazar fiyatlarını öğrenmeden önce yolda karşılanarak mallarının ucuza kapatılması caiz değildir. Çünkü böyle bir fiilin, hem satıcılara hem de müşterilere zararlı olma ihtimali vardır. Satıcı mallarını daha ucuza satacağı için zarar görürken, halk da malları ikinci elden alacağı için daha fazla fiyat ödemek zorunda kalacaktır. Ayrıca bu tür muameleler tekelleşmelere sebep olmaları da kuvvetle muhtemeldir.<sup>81</sup>

Bu konuda karşımıza çıkan diğer bir yasak da şehirlinin köylü adına satış yapmasıdır. Nebiyy-i Ekrem, “Şehirli köylü adına satış yapmasın.”<sup>82</sup> beyanıyla bunu yasaklamıştır. Konuyla ilgili Câbir b. Abdillah’ın rivayet etmiş olduğu diğer bir hadis bu yasağın hikmetine işaret etmektedir: “Şehirli köylü adına satış yapamaz. İnsanları kendi hâline bırakınız. Allah onlardan bir bölümünü diğerleri sebebiyle rızıklandırır.”<sup>83</sup> Hazreti Peygamber’in bu ifadelerinden açıkça anlaşılacağı üzere İslâm, sun’î müdahalelerle fiyatların gereksiz yere yükseltilmesi ve böylece halkın zarara uğratılmasının önüne geçmek istemiştir.

İhtikârla ilgili hiçbir nas bulunmasaydı bile akıl, onun ortaya çıkardığı olumsuz neticelerden yola çıkarak caiz olmadığını hükmederdi. Çünkü ihtikârın sebep olacağı fiyat artışları, malların yolda karşılanarak satın alınmasından veya şehirlinin köylü adına satış yapmasından daha fazladır. Çünkü zaten muhtekirlerin asıl amacı piyasada sun’î darlık oluşturarak fiyatların yükselmesini sağlamaktır.

<sup>80</sup> لَا تَلْقُوا الْبَيْعَانَ لِبَيْعٍ (Buhârî, Büyû’ 64; Müslim, Büyû’ 11).

<sup>81</sup> Kâmil Miras, Tecrid, VI, 476-479.

<sup>82</sup> لَا يَبِيعُ حَاضِرٌ لِنَادٍ (Buhârî, Büyû’ 64; Müslim, Büyû’ 20).

<sup>83</sup> Buhârî, Büyû’ 64; Müslim, Büyû’ 11.

## 6- Konuyla İlgili Fıkhî Hükümler

### a) İhtikârın Hükümü

İslâm hukukuna göre ihtikârın yasaklandığı, bütün fakihler tarafından kabul edilmiştir. Çünkü daha önce de zikredildiği üzere, naslar açıkça ihtikârı nehyettiği gibi konuyla ilgili küllî kaideler de ihtikârın yasak olmasını gerektirmektedir. Şafîî, Mâlikî ve Hanbelîler başta olmak üzere İslâm hukukçularının çoğunluğu konuyla ilgili naslardan hareketle bu yasağın haram olduğuna hükmederken,<sup>84</sup> Hanefî fakihlerinin çoğunluğu ihtikârın tahrimen mekruh olduğunu söylemişlerdir.<sup>85</sup> Fakat Hanefîlerden de Kâsânî ve Serahsî gibi ihtikârın haram olduğunu ifade eden fakihler olmuştur.<sup>86</sup>

İhtikârın haram olduğunu söyleyen Kâsânî delil olarak, “Dışarıdan mal getiren rızıklanmıştır. Muhtekir ise lânetlenmiştir.”<sup>87</sup>, “Kim yiyecek maddelerini kırk gün depolayarak satışa arz etmez ise şüphesiz ki o, Allah’ın ahd ü mîsakından uzaklaşmış, Allah da ondan berî olmuştur.”<sup>88</sup> hadislerini zikretmiş ve böyle şiddetli bir cezanın ancak haram irtikâp etmiş bir kimseye ulaşacağını söylemiştir. Ayrıca o, ihtikârın, bir çeşit zulüm olması açısından da haram olduğunu belirtmiş ve bu

<sup>84</sup> Bkz. Ebû Zekerîyya Muhyiddin Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmu’ Şerhu’l-Mühezzeb*, Dâru’l-fîkr, XIII, 44; Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudame, *el-Kâfi*, Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, 1994, II, 25; Muhammed b. Yusuf b. Ebî’l-Kâsım el-Abderî, *et-Tâc ve’l-İklîl li Muhtasari Halil*, Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, 1994, VI, 254.

<sup>85</sup> Ali b. Ebû Bekir b. Abdilcelil el-Merginânî, *el-Hidâye fi Şerhi Bidâyeti’l-Mübedî*, Beyrut: Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabî, IV, 377; Osman b. Ali ez-Zeylaî, *Tebyînü’l-Hakâik fi Şerhi Kenzi’d-Dekâik*, Kâhire: el-Matbaatu’l-kübra’l-emîriyye, 1313, VI, 27; Molla Hüsrev, *Dürerü’l-Hükkâm Şerhu Gururi’l-Ahkâm*, Dâru ihyâi’l-kütübî’l-Arabîyye, I, 321.

Hanefî mezhebine göre ikab ve cezaya müstehak olması açısından, tahrimen mekruh ile haramın bir farkı yoktur. Yani her ikisi de kesin olarak yasaklanmış fiillerdir. Şu kadar farkla ki tahrimen mekruhun sabit olduğu delil, sübut veya delâlet açısından zan ifade etmektedir. Haramın sabit olduğu delil ise subût ve delâlet yönünden katîdir.

<sup>86</sup> Kâsânî, *Bedâi’*, V, 129.

<sup>87</sup> İbn Mâce, *Ticâret* 12.

<sup>88</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VIII, 481; Hâkim, *el-Müstedrek*, II, 14; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, IV, 302 (20396).

görüşünü şu şekilde temellendirmiştir: “Şehirde satılan mallara halkın hukuku taalluk eder. Halkın şiddetli ihtiyaç duyduğu bir zamanda mal sahibi bu malları satmaktan uzak durursa, onların haklarını engellemiş olur. Hak sahibine hakkının verilmemesi ise zulümdür ve şüphesiz ki bu da haramdır. Malları depolama süresinin az veya çok olmasının da haramlık hükmü açısından bir önemi yoktur. Zira her iki durumda da zulüm meydana gelmektedir.”<sup>89</sup>

Bazı Şafîî fakihleri de ihtikârın mekruh olduğunu ifade etmiş olsa da Nevevî ve Rafîî gibi mezhebin önde gelen fakihleri tarafından bunun hatalı bir görüş olduğu ifade edilmiş ve mezhepte sahih olan görüşün haramlık olduğu belirtilmiştir. Zira onlara göre muhtekirin mel’un, günahkâr ve Allah’tan uzak olduğunu ifade eden hadisler açıkça ihtikârın haramlığına delâlet etmektedir.<sup>90</sup>

### b) Haramlığın İllet ve Hikmeti

İhtikârın haram veya tahrimen mekruh olduğunu ifade eden İslâm hukukçularının birçoğu, onun haram kılınmasının illet ve sebebini zarar faktörüne bağlamışlardır. Merginânî, insan ve hayvan yiyeceklerinde yapılan ihtikârın hükmünü, şehir halkının zarar görüp görmemesine bağlamış; zarar gördükleri durumda ihtikârın haram olduğunu, zarar görmedikleri durumda ise bunda bir beis olmadığını ifade etmiştir.<sup>91</sup>

Genel itibarıyla Hanefî fukahası, belde halkının zarar gördüğü durumlarda ihtikârın tahrimen mekruh olacağını ifade etmiş ve bunun gerekçesini de satılan mallara onların hakkının taalluk etmesine bağlamıştır. Zira malların satıştan alıkonulması durumunda şehir halkının hakları iptal olacak ve onlar zor durumda kalacaklardır. Bunun ise daha ziyade küçük beldelerde vuku bulacağını ifade eden Hanefîler, şehrin büyük olmasına bağlı olarak

<sup>89</sup> Kâsânî, *Bedâi’*, V, 129.

<sup>90</sup> Abdülkerim b. Muhammed er-Râfîî, *eş-Şerhu'l-Kebîr*, Dâru'l-fikr, VIII, 216; Nevevî, *el-Mecmu’*, XIII, 44.

<sup>91</sup> Merginânî, *el-Hidâye*, IV, 377.

malların stoklanmasından halkın zarar görmemeleri durumunda ihtikâr yapmada da bir beis olmadığını ifade etmişlerdir.<sup>92</sup>

Aynı şekilde İmam Gazzalî de ihtikârın haram olup olmamasının, onun sebebiyet vereceği zarara bağlı olduğunu ifade etmiştir. Ona göre ihtikâr maddelerinin yiyecek maddelerine hasredilmesinden anlaşılan mana da budur. Zira insanların yokluğundan en fazla zarar görecekları maddeler, yiyecek maddeleridir. İmam Gazzalî, ihtikâr neticesinde ortaya çıkan zararın başkalarını etkilemesi oranında mekruhluk ve haramlık nispetlerinin de değişeceğini ifade etmiştir.<sup>93</sup>

İnsanlara ve piyasaya zarar vermedikten sonra mal stoklamada bir beis olmadığını ifade eden Mâlikî fakihî Hattâb da ihtikârın haram kılınmasının hikmetinin, insanların geneline terettüp eden zararın izale edilmesi olduğunu ifade etmiştir. Öyle ki ona göre ulema şu mevzuda icma etmişlerdir: Şayet bir insanın yanında bir mal bulunur da insanlar bu mala ihtiyaç duyar ve ondan başkasını da bulamazlarsa, halkın maruz kaldığı bu zararın giderilmesi için söz konusu şahıs elindeki malı satmaya icbar edilir.<sup>94</sup>

Aslında insan akli da ihtikâr ve stokçuluğun iktisadî açıdan pek çok zararlarının olduğunu anlamakta güçlük çekmeyecektir. Zira özellikle temel ihtiyaç maddelerinin piyasadandan çekilerek belli ellerde toplanması, sun'î bir darlık ve kriz ortamı oluşturarak fiyatların aşırı yükselmesini netice verecek<sup>95</sup> ve bu da insanların söz konusu mallara zahmetsiz ve kolay ulaşmasını engelleyerek onları sıkıntıya düşürecektir.

<sup>92</sup> Aynî, *el-Binâye*, XII, 211; Zeylâî, *Tebyinü'l-Hakâik*, VI, 27.

<sup>93</sup> Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, II, 73.

<sup>94</sup> Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl*, IV, 227-228; Nevevî, *el-Mecmu'*, XIII, 48.

<sup>95</sup> Prof. Dr. J. Dobretsberger, ihtikârın fiyatları normal seviyesinin çok daha üzerine çıkarıp yükseltmesini, bir projeksiyon cihazının film şeridi üzerindeki ufak bir resmi, gerilmiş olan beyaz perde üzerine pek büyük nispette aksettirmesine benzetmiştir. (Sabri Ülgener, *Darlık Buhranları ve İslâm İktisat Siyaseti*, Mayaş Yayınları, Ankara, 1984, s. 95)

Sabri Ülgener de ihtikârın, ortaya çıkan iktisadî dengesizlik ve buhranları hızlandıran en önemli sebep olduğunu; hatta kıtlık, savaş veya tabîî afet gibi hiçbir fiilî sebep bulunmaması durumunda bile ihtikârın tek başına piyasa darlığına ve aşırı fiyat yükselişine sebep olabileceğini ifade etmek suretiyle onun iktisadî hayat açısından nasıl muzır bir faktör olduğuna işaret etmiştir.<sup>96</sup>

Özellikle mal stoklamayı bir iş haline getirmiş olan holding ve karteller, bununla istedikleri gibi piyasa fiyatlarını belirleyecek, arz-talep dengesini hep kendi lehlerinde şekillendirecek, dolaylı olarak serbest rekabeti ve alışveriş hürriyetini engelleyecek ve neticede karteller kazanırken zarara uğrayan millet olacaktır. Bu sebeptir ki İslâm, tekelciliği bütünüyle ortadan kaldırmaya çalışmış, emtianın belli grupların elinde toplanmasını nehyetmiş ve serbest rekâbetin hâkim olduğu adil bir pazarın kurulmasını hedeflemiştir.

Öte yandan ihtikâr neticesinde elde edilecek kazancın gayrimeşru olduğunda şüphe olmadığı gibi, insanlara varlık içindeyken darlık çektiren ve onları sıkıntı ve meşakkate düşüren karaborsacıların kul hakkına girdikleri de bir gerçektir. Ayrıca ihtikârın, mü'minler arasında tesis edilmesi gereken kardeşlik ve dayanışma duygularına büyük zarar verdiğini de belirtmek gerekir.

### c) İhtikâra Konu Olan Mallar

İhtikârın İslâm hukukunda yasaklanan bir uygulama olduğu noktasında İslâm hukukçuları arasında icma bulunsa da hangi malları stoklamanın ihtikâr sayılıp sayılmayacağıyla ilgili ihtilâf edilmiştir. Fakihlerden kimileri ihtikâr yasağını yokluğundan halkın zarar göreceği bütün mallara teşmil ederken, kimileri de bunu insan ve hayvan yiyeceklerine münhasır görmüştür. Hatta bazıları hayvan

<sup>96</sup> Ülgener, *Darlık Buhranları*, s. 96.

Ülgener'in, Osman Zade Taib'den naklettiği şu beyit de meseleyi güzel özetlemektedir: "Bu galâya (pahalılığa) sebep nedir bilmem; Yine her şeyde var bakılsa rehâ (bolluk); Muhtekirler belâsıdır bu belâ!"

yiyeceklerini de dışarıda tutarak ihtikârın sadece insan yiyeceklerinde cari olduğunu ifade etmiştir.

Hanefî mezhebinden Ebû Hanife ile İmam Muhammed ihtikârın sadece insan yiyeceklerinde ve buğday, arpa ve saman gibi hayvan yemlerinde söz konusu olduğunu ifade etmişlerdir. Çünkü onlara göre halkın genel itibarıyla zarar gördüğü mallar bunlardır. Ebû Yusuf'a göre ise ister yiyecek isterse altın, gümüş ve elbise gibi diğer maddeler olsun, ihtikâr yasağı, stoklanması halka zarar veren bütün maddelerde geçerlidir. Zira ihtikârın yasaklanmasının sebebi zarar olup, bu da sadece yiyeceklere ve yemlere hasredilemez.<sup>97</sup>

Şafiî ve Hanbelîler de Ebû Hanife ile aynı görüştedir. Sadece yiyeceklerin ihtikârını haram gören Şafiîler, yiyecekler dışındaki diğer malların stoklanmasının caiz olduğunu ifade etmişlerdir. Nevevî, Ebû Umâme'nin rivayet etmiş olduğu, "Allah Resûlü (sallallâhu aleyhi ve sellem) yiyeceklerin stoklanmasını yasakladı."<sup>98</sup> hadisinin yiyecekler dışındaki maddelerin ihtikârının caiz olduğuna delâlet ettiğini ifade etmiştir. Çünkü ona göre, yiyecekler dışındaki diğer maddelerin stoklanması halka zarar vermez.<sup>99</sup> Fakat normal şartlarda yiyecekler dışındaki maddelerde ihtikârın caiz olduğunu ifade eden İbn Hacer el-Heytemî, zaruret durumlarını bu hükümden istisna etmiştir.<sup>100</sup>

Hanbelî fakihlerinden İbn Kudâme de ihtikârın haram olması için üç şartın bulunması gerektiğini ifade etmiş, malın satın alınmış olması ve zararın oluşmasının yanı sıra, ihtikâr yapılan malın yiyecek maddesi olmasını da bu üç şarttan birisi saymıştır. Buna göre temel yiyeceklerden birisi olmadığı için deri, bal, sirke ve zeytinyağı gibi maddelerin depolanması haram olmadığı gibi, hayvan yemlerinin

<sup>97</sup> Kâsânî, *Bedâi'*, V, 129; Ekmelüddin Muhammed b. Mahmûd el-Bâbertî, *el-İnâye Şerhu'l-Hidâye*, Dâru'l-fikr,, X, 58.

<sup>98</sup> نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يُخْتَكَرَ الطَّعَامُ (İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, IV, 301 (20387); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, VIII, 188 (7776)).

<sup>99</sup> Nevevî, *el-Mecmu'*, XIII, 44-46.

<sup>100</sup> Ahmed b. Muhammed b. Ali b. Hacer el-Heytemi, *Tuhfetu'l-Muhtâc fi Şerhi'l-Minhâc*, Mısır: el-Mektebetü't-ticâriyyeti'l-kübrâ, 1983, IV, 318.

depolanması da ihtikâr yasağına dâhil değildir.<sup>101</sup> Buhutî, bu sayılan malların haram olmamasının sebebini, tıpkı elbise ve hayvanlarda olduğu gibi ihtiyacın umumî olmamasına bağlamıştır.<sup>102</sup>

Ebû Yusuf ile aynı görüşü paylaşan İmam Mâlik'e göre de deri, pamuk, yün, yiyecek, safran ve bunların dışındaki diğer maddelerde ihtikâr yasağı geçerlidir. Bu yüzden bir malın piyasadan çekilerek stoklanması halka zarar verirse, sahibi bu işten men edilir. Fakat halka ve piyasaya zarar vermediği takdirde malın stoklanmasında bir beis yoktur. Kurtubî de, “*Karaborsacılığı ancak günahkâr kimse yapar.*”<sup>103</sup> hadisinin mutlak ve amm gelmesinden yola çıkarak, ihtikâr yasağının bütün mallarda geçerli olduğunu ifade etmiştir.<sup>104</sup>

Hiç şüphesiz konuyla ilgili içtihat farklılıklarının temel sebebi, hadislerle ilgili yorum farklılıklarıdır. Zira bazı hadislerde doğrudan yiyecek maddelerinin stoklanması bahis mevzu edilirken, bazı hadislerde yasak mutlak olarak gelmiştir. Buna göre ihtikâr yasağını sadece yiyecek maddelerine hasredenlerin en önemli delilleri, konuyla ilgili gelen bazı hadislerde yasağın bizzat yiyecek maddelerine yöneltilmesidir.<sup>105</sup> İhtikârın mutlak olarak bütün mallarda cari olacağını söyleyenler ise konuyla ilgili gelen hadislerin bir kısmının mukayyet bir kısmının ise mutlak geldiğini, cumhura göre mutlak ve mukayyet arasında bir tearuz bulunmadığı için mutlak lafızlarla herhangi bir takyide gitmeksizin itlak üzere amel edileceğini ifade etmişlerdir.<sup>106</sup>

Öte yandan daha önce de ifade edildiği üzere İslâm hukukçuları ihtikârın haram kılınma sebebini, zarar illetine dayandığını ifade etmişlerdir. Fakat fukahadan bazıları kendi

<sup>101</sup> Ebû Muhammed Ahmed b. Muhammed b. Kudâme, *el-Muğnî*, Mektebetü'l-Kâhire, 1968, IV, 167.

<sup>102</sup> Buhutî, *Keşşâfu'l-Kına'*, III, 187.

<sup>103</sup> Müslim, *Müsbâkât* 130; Ebû Dâvud, *Büyû'* 47; Tirmizî, *Büyû'* 40.

<sup>104</sup> Hattâb, *Mevâhibü'l-Celîl*, IV, 227.

<sup>105</sup> Bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VIII, 481; Hâkim, *el-Müstedrek*, II, 14; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, IV, 302 (20396).

<sup>106</sup> Dürî, *el-İhtikâr*, s. 37-45.

dönemlerine kadarki mutlak zararı göz önüne aldıklarından ihtikâr yasağının sınırını dar tutmuş, bazıları da daha sonra meydana gelebilecek muhtemel zararı da hesaba katarak yasağın sınırını genişletme yoluna gitmişlerdir.<sup>107</sup>

Fakihlerin yaşadıkları dönemin iktisadî şartları da konuyla ilgili içtihatların oluşmasında etkili olmuştur. Celâl Yeniçeri de ihtikâra konu olan mallar hakkındaki içtihatların farklı olmasının önemli bir sebebi olarak, fakihlerin yaşadıkları devirdeki uygulamayı esas almalarını göstermiştir. Meselâ ona göre Ebû Hanife ve İmam Muhammed'in, ihtikârı sadece yiyeceklerle hayvan yemlerine hasretmelerinin sebebi, onların yaşadıkları devirde yalnızca bu iki maddenin ihtikârının yapılması ve tüccarın diğer malların ihtikârına çok önem vermemesidir. Aynı şekilde o, Ahmed b. Hanbel'in ihtikârı Mekke, Medine ve askerinin yaşadığı yerlerle sınırlanmasının<sup>108</sup> sebebini de onun yaşadığı dönemde en fazla gıda maddeleriyle ilgili sıkıntının söz konusu yerlerde çekilmesine bağlamıştır.<sup>109</sup> Yeniçeri, giyim eşyalarının durumunu izah ederken de benzer bir yaklaşım sergilemiştir. Ona göre giyim eşyalarında ihtikârın fiiliyatta âdet olup olmayışı, bu konudaki görüşlerin ortaya çıkmasına veya bu konuda sükût edilmesine etki etmiştir.<sup>110</sup>

İhtikâr yasağının konusu olması itibarıyla temel gıda maddeleri birinci sırada yer alsada da yasağı sadece bu maddelere münhasır görmek ve yiyecekler dışındaki malların karaborsacılığını mutlak olarak caiz kabul etmek eksik bir yaklaşım olacaktır. Nitekim yasağı yiyecek ve hayvan yemlerine hasreden fukahadan bazıları da bazı şart ve istisnalarla meseleyi kayıtlamışlardır. Hatta İbn Rüşd konuyla ilgili şöyle demiştir: "İster yiyecek isterse kına, safran ve keten gibi daha başka bir madde olsun, stoklanması halka zarar verdiği

<sup>107</sup> Bâbertî, *el-İnâye*, X, 58; Cengiz Kallek, "İhtikâr", *DİA*, XXI, 561.

<sup>108</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IV, 167.

<sup>109</sup> Yeniçeri, *İslâm İktisadının Esasları*, s. 287.

<sup>110</sup> Yeniçeri, *İslâm İktisadının Esasları*, s. 291.

zamanlarda hem yiyeceklerin hem de diğer maddelerin ihtikârının caiz olmadığı hususunda ulema ittifak etmiştir.”<sup>111</sup>

İhtikârın illetinin zarar olduğu yönündeki açıklamalar da bunu gerektirmektedir. Yani bazı hadislerde ihtikâr yasağı yiyeceklerle kayıtlansa bile, illet “zarar” olduktan sonra, zararın gerçekleştiği durumlarda illet birliğinden dolayı diğer malların ihtikârına da yiyeceklerin ihtikârıyla aynı hükmü vermek gerekecektir.

Nitekim Şevkânî de bazı rivayetlerde “taam” lafzının tasrih edilmesinin, mutlak olarak gelen diğer rivayetleri takyit edemeyeceğini, bilakis bunun ihtikârın fertlerinden birisini gösterdiğini ifade ettikten sonra ihtikârın haram kılınmasının illetinin Müslümanlara zarar vermek olduğunu söylemiş ve yiyeceklerle diğer maddelerin bu konuda eşit olduklarını belirtmiştir. Zira ona göre insanlar bunların hepsinden zarar görebilirler.<sup>112</sup>

Konuyla ilgili hikmet ve maslahat delilleri de ihtikâr yasağının bütün mallarda cari olmasını gerektirir. Zira zaman ve şartlara göre insanların yokluğundan veya pahalılaşmasından zarar görecekleri farklı maddeler öne çıkabilir. Mesela günümüzde akaryakıt, inşaat, tekstil, sağlık, ulaşım, haberleşme ve enerji sektörlerinde ortaya çıkacak karaborsacılık geniş halk kitlelerinin bundan zarar görmesine sebep olacaktır. Nitekim günümüzde bazı karteller tarafından yürütülen tekelliliğin iktisadî hayattaki olumsuz yansımaları görülmektedir. Bu sebeptendir ki kamu yararını koruma ve haksız kazancı önleme adına ihtikâr yasağının daha geniş ele alınması, konuyla ilgili nasların da ruhuna daha uygun düşmektedir.

Hatta genellikle temel gıda maddelerine musallat olan ihtikâr, zaman ve şartların değişmesiyle lüks kabul edilen mallara da musallat olabilir. Hususiyle maddî imkânların genişlemesi, yaşam standartlarının yükselmesi, bolluk ve refahın artması, modanın takip

<sup>111</sup> Abderî, *et-Tâc ve'l-İklîl*, VI, 254.

<sup>112</sup> Muhammed b. Ali b. Muhammed Abdullah eş-Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, Mısır: Dâru'l-hadîs, 1993, V, 262-263.

edilmeye başlanması, toplumun kültür yapısının ve alışkanlıklarının değişmesi, diğer zamanlarda lüks kabul edilen malları da temel ihtiyaç maddeleri içine dâhil edebilir. Dolayısıyla bunu fırsata çevirmek isteyen bazı muhtekirler söz konusu malların karaborsacılığını yapabilirler.<sup>113</sup> Nitekim Osmanlı'da on yedinci asır ortalarında samur kürklerinin ve on sekizinci asır ortalarında da lâlelerin karaborsacılığının yapıldığı ifade edilmektedir.<sup>114</sup>

Bununla birlikte bazı hadislerde ihtikârın yiyecek maddeleriyle ilgili olarak zikredilmesi ve fakihlerin çoğunun da yiyeceklerin dışındaki maddeleri stoklamayı caiz görmeleri önemli bir hakikate işaret etmektedir. Zira yiyecekler bütün insanlığın ihtiyaç duyduğu temel tüketim maddeleri olduklarından, menfaat düşkünü bazı kimseler geniş bir tüketim alanı bulunan gıda maddeleri üzerinden yüksek kazanç elde etmek isteyerek tekelliliğe yönelecek, bu durum bu maddelerin piyasadan çekilmesine ve pahalılaşmasına sebep olacak, neticede ise halk bundan ciddi zarar görecektir. Farklı bir tabirle temel gıda maddeleri, hem karaborsacılığa en elverişli hem de stoklanması halka en çok zarar veren maddelerdir.<sup>115</sup>

İbn Haldun da ihtikârın neticesinin hüsrarla sonuçlanacağını ifade ettikten sonra insanların zarurî olan gıda ihtiyaçlarını karşılamak için ihtikârdan dolayı mecburen yüksek fiyat ödeyeceklerini ancak nefislerinin ödemiş oldukları bu yüksek fiyattan dolayı rahatsız olacağını ifade etmiş ve bunun da muhtekirin kötü bir sonla karşılaşmasında etkili olabileceğini belirtmiştir. Fakat insanların yiyecek maddelerinin dışındaki malları almaya mecbur olmadıklarını, insanları bu malları almaya sevk eden şeyin arzu ve zevkleri

<sup>113</sup> Yeniçeri, *İslâm İktisadının Esasları*, s. 291.

<sup>114</sup> Ülgener, *Darlık Buhranları*, s. 98.

<sup>115</sup> Sabri Ülgener, bu hakikati şu şekilde ifade etmiştir: "İhtikâr, orta çağ boyunca ve bize en yakın tarihlere kadar, zahire ticaretine boydan boya nüfuz etmiş, onunla adeta düşe kalka yol almıştır. O kadar ki birini diğerinden ayırmaya ve tek başına düşünmeğe bile imkân kalmamıştır. Zahire tüccarı şehre bolluk ve ferahlıktan ziyade hemen daima darlık getiren bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır." (Ülgener, *Darlık Buhranları*, s. 95.)

olduğunu söylemiş ve insanların kendi tercihleriyle ödedikleri ücretten dolayı bir rahatsızlık duymayacaklarını zikretmiştir.<sup>116</sup>

#### d) Emek İhtikârı

Bazı fakihler emeğin de ihtikârın konusu olabileceği üzerinde durmuşlardır. Şöyle ki eğer mühendislik, müteahhitlik, dokumacılık veya çiftçilik gibi belirli bir meslek gurubuna mensup olan kişiler, arzu ettikleri yüksek kâr ve kazançları elde etmek için, bir araya gelerek anlaşır ve anlaştikları fiyatın daha altında kalan işleri yapmaktan imtina ederlerse, bu takdirde onlar da ihtikârda bulunmuş olurlar.

Hanbelî fakihleri emek ihtikârının da haram olduğunu ifade etmişlerdir. Emek ihtikârının haram olmasının sebebi ise yüksek kazanç beklentisiyle belirli bir mesleğin tek elde tutularak insanlara zarar verilmesidir. Ayrıca böyle bir görüş, yiyecek maddelerinin dışındaki diğer şeylerde de ihtikârın cari olacağını ifade eden fakihlerin görüşüne de uygun düşmektedir.<sup>117</sup>

İbn Teymiyye, dokumacılık, inşaatçılık veya çiftçilik gibi toplumun ihtiyaç duyduğu meslekleri icra etmenin farz-ı kifâye olduğunu, hatta bu mesleklerin ihmal edilmesi veya başkalarının bundan aciz olması durumunda farz-ı ayn hâline geleceğini, insanların bunlara ihtiyaç duyması durumunda söz konusu meslek erbabının üzerine düşeni yapmasının vacip olduğunu, onların bundan kaçınması durumunda devlet başkanının misil ücret karşılığında onları çalışmaya icbar edeceğini ve onların da halktan bundan daha fazla ücret istemelerinin mümkün olmadığını ifade etmiştir.<sup>118</sup>

<sup>116</sup> Abdurrahman b. Muhammed b. Haldun, *Mukaddime*, trc. Halil Kendir, Yeni Şafak, Ankara, 2004, II, 547.

<sup>117</sup> Dûrî, *el-İhtikâr*, s. 73.

<sup>118</sup> Takiyyüddin Abdullah b. Ebü'l-Kasım b. Muhammed b. Teymiyye el-Harrânî, *el-Hisbetü fi'l-İslâm*, Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, t.y., s. 26.

### e) İhtikâr Yasağının Muhatabı

İhtikâr, mal stoklamak demek olsa da daha önce de ifade edildiği üzere mal stoklayan her insan muhtekir sayılmamıştır. Fakihler genel itibarıyla ziraatçının kendi ürettiği ürünü ve şehre dışarıdan mal getiren tüccarın ticaretini yaptığı malı depolamasında bir beis görmemişlerdir. Aynı şekilde bir kişinin ailesinin bir yıllık nafakasını elinde tutması da ihtikâr yasağından istisna edilmiştir.

Bu konuda istisna edilen diğer bir kişi de malların ucuzladığı yani arzın talepten fazla olduğu zamanlarda piyasadan mal satın alan ve bunu stoklayan kişidir. Çünkü onun bu muamelesi insanları sıkıntıya düşürmeyecektir.<sup>119</sup> Fakat bütün bu hükümler normal şartlarda geçerli olup, zaruret veya ihtiyaç anlarında elde tutulan malların piyasaya arz edilmesi gerektiği ifade edilmiştir.

Hanefî mezhebine göre bir insanın ticaret yapılması adetten olmayan uzak bir yerden getirmiş olduğu malları elinde tutması ihtikâr sayılmaz. Zira Allah Resûlü (sallallâhu aleyhi ve sellem) şöyle buyurmuştur: *“Dışarıdan mal getiren (calip) rızıklanmıştır. Muhtekir ise lanetlenmiştir.”*<sup>120</sup>

Hanefî fakihleri, şehirdeki ve şehir yakınlarındaki yerlerde bulunan mallara şehir halkının haklarının taalluk edeceğini, dolayısıyla bu malları stoklayan kimsenin onların hakkına gireceğini ve onlara zulmetmiş olacağını; fakat şehre uzak bölgelerden getirilen mallarda şehir halkının bir hakkının bulunmadığını, bu sebeple de bu malların elde tutulmasının bir zulüm olmayacağını söylemişlerdir. Ne var ki bu konuda daha faziletli olan ve müstehab görülen davranış, tüccarın dışarıdan getirdiği malları elinde tutmaksızın piyasaya arz etmesidir. Çünkü bu malların stoklanması Müslümanlara zarar verecektir.<sup>121</sup> Hatta Ebû Yusuf, ihtikârı yasaklayan nasların

<sup>119</sup> Dürî, *el-İhtikâr*, s. 57.

<sup>120</sup> İbn Mâce, *Ticâret* 12.

<sup>121</sup> Kâsânî, *Bedâi'*, V, 129; Merginânî, *el-Hidâye*, IV, 277; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, VI, 399.

hükümünün umumî olmasından hareketle onun, şehre dışarıdan mal getiren tüccar için de mekruh olduğunu ifade etmiştir.<sup>122</sup>

Hanefîlere göre aynı hükümler, kendi toprağından ürün elde eden çiftçi için de geçerlidir. Çünkü onun ürettiğı mallar kendi hakkı olup bu mallara şehir halkının hakkı taalluk etmemiştir. Ayrıca Mevsilî, tarlasını ekip ekmeme hususunda serbest olan bir çiftçinin, oradan elde ettiğı mahsulü satıp satmama konusunda da serbest olacağını söylemiştir.<sup>123</sup> Bu sebeple onun ürettiğı mahsulünü elinde tutması da ihtikâr sayılmamıştır. Fakat onun için de faziletli olan davranış ürettiğı malları elinde bekletmeksizin satışa sunmasıdır.<sup>124</sup>

İbn Âbidin, mallarını elinde tutan üreticinin muhtekirin kazandığı günahı kazanmayacağını fakat böyle bir kimsenin kıtlık ve pahalılık zamanını beklediğı için Müslümanlar hakkındaki bu kötü niyetinden dolayı günaha gireceğini ifade etmiştir.<sup>125</sup>

Şafiîler, bir kişinin kendi ürettiğı ürünü saklamasında; pahalılık zamanında kendisi ve ailesi için satın almış olduğu veya misliyle ya da daha ucuza satmak maksadıyla aldığı malı elinde tutmasında bir beis olmadığını ifade etmişlerdir. Fakat onlara göre kişinin ihtiyacından arta kalan malı elinde tutmayarak satması daha evlâdır.<sup>126</sup>

Bütün mallarda ihtikârın yasak olduğuna kail olan Mâlikiler, Allah Resûlü'nün bir senelik yiyeceğini elinde tutmasını delil getirerek,<sup>127</sup> bir insanın kendisinin ve ailesinin ihtiyaç duyduğu bir senelik nafakayı stoklamasının caiz olacağını söylemişlerdir. Aynı

<sup>122</sup> Mevsilî, *el-İhtiyâr*, IV, 161.

<sup>123</sup> Mevsilî, *el-İhtiyâr*, IV, 161.

<sup>124</sup> Kâsânî, *Bedâi'*, V, 129; Merginânî, *el-Hidâye*, IV, 277; İbn Âbidin, *Reddü'l-Muhtâr*, VI, 399.

<sup>125</sup> İbn Âbidin, *Reddü'l-Muhtâr*, VI, 399.

<sup>126</sup> Abdülkerim b. Muhammed er-Rafiû, *Fethu'l-Azîz bi Şerhi'l-Vecîz*, Beyrut: Dâru'l-fikr, VIII, 216; Zekeriyya b. Muhammed b. Zekeriyya el-Ensârî, *Esna'l-Metâlib fi Şerhi Ravdî't-Tâlib*, Dâru'l-kütübi'l-İslâmî, II, 38.

<sup>127</sup> Bkz. Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, V, 262.

şekilde onlara göre yurtdışından veya uzak yerlerden şehre mal getiren bir kimse, dilerse getirdiği bu malı satar dilerse elinde tutar. Fakat şiddetli bir ihtiyacın veya bir zaruret halinin ortaya çıkması bundan müstesnadır. Bu durumda elinde mal bulunan kimsenin bu malı piyasa fiyatlarına göre satması gerekir. Malikîler kişinin kendi ürettiği malı stoklamasının caiz olduğu hususunda da bir ihtilâf bulunmadığını ifade etmişlerdir.<sup>128</sup>

Konuyla ilgili İbn Abdilber'in şu açıklaması da önem taşımaktadır: "Piyasada mal çoğalır, satıcıların elinde kalır ve Müslümanlar bu malları almaya ihtiyaç duymazlarsa, bu takdirde stoklamak maksadıyla bu malların satın alınmasında bir beis yoktur."<sup>129</sup>

Hanbelî fakihleri de ihtikârın oluşması için elde tutulan malın satın alınmış olmasını şart koşmuş ve üretici için ihtikârı geçerli görmemişlerdir. Aynı şekilde onlara göre dışarıdan mal getiren kimse için de ihtikâr bahis mevzuu değildir. Zira dışarıdan mal getiren kimse insanlara zarar vermemekte, onları sıkıntıya sokmamakta bilakis onlara faydalı olmaktadır.<sup>130</sup>

Mezhep görüşlerinden de anlaşılacağı üzere, üreticiye ve ithalatçıya mallarını istedikleri zaman satma hakkı tanınmıştır. Üretici, ürettiği mal üzerinde öncelikle kendisi hak sahibi olduğundan dolayı, onun piyasanın şartlarını gözeterek bu malı dilediği zaman satma hakkı da olmalıdır. Burada herhangi bir kötü niyet bulunmadığı gibi, sunî olarak fiyatlara müdahale etme ve dolayısıyla halkın hukukuna tecavüzde bulunma durumu da söz konusu değildir. Üstelik dışarıdan şehre mal getiren tüccarla üreticiler topluma faydalı olmakta ve insanlar için önemli bir hizmet görmektedirler. Piyasada bulunan malı piyasadan çekerek halkı ihtiyaç içinde kıvrandıran ve sonra da halka bu malı daha pahalı bir

<sup>128</sup> Hattâb, *Mevâhibu'l-Celil*, IV, 227-228; Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Hıraşî, *Şerhu Muhtasarı Halil*, Beyrût: Dâru'l-fikr, V, 9.

<sup>129</sup> Yusuf b. Abdullah b. Muhammed b. Abdilber el-Kurtubî, *el-İstikâr*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2000, VI, 411.

<sup>130</sup> Buhûtî, *Keşşâfu'l-Kına'*, III, 187; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IV, 167.

fiyatla satan muhtekirlerin ise halka faydadan ziyade zarar verdikleri bir gerçektir.

Uzak diyarlardan mal getiren kimsenin durumuyla ilgili olarak Hazreti Ömer şöyle buyurmuştur: “Bizim çarşımızda ihtikâra yer yoktur. Ellerinde altından bol para olanlar, Allah’ın bölgemize indirdiği rızıkına kast etmesinler ve bize karşı karaborsacılık yapmasınlar. Fakat yaz ve kış sırtında dışarıdan mal getirenlere gelince onlar Ömer’in misafirleridirler. Mallarını Allah’ın dilediği şekilde satsınlar. Allah nasıl dilerse öylece de ellerinde tutsunlar.”<sup>131</sup>

Fakihler, şehirdeki ve yakın bölgelerdeki malların piyasadan çekilerek belli ellerde toplanmasıyla, insanların ticaret yapması adetten olmayan uzak bölgelerden getirilen malları daha uygun fiyata satabilmek için depolanması arasını hüküm açısından birbirinden ayırmışlardır ki zarar açısından meseleye bakıldığında bu iki durumun aynı olmadığı görülecektir. Şu kadarı var ki günümüzde iletişim ve ulaşım vasıtaları geliştiğinden dolayı, şehir dışından mal getiren değil de ülke dışından ithalat yapan kimselerin ihtikâr yasağının dışında tutulması daha isabetli olacaktır.

Bütün bunların yanında bazıları, kendi ürettiği ürünü elinde tutan ziraatçının veya dışarıdan şehre getirdiği malları stoklayan tüccarın bu fiillerini, onların niyetlerine göre değerlendirmiş ve ellerindeki malları daha yüksek fiyata satabilmek için pahalılık zamanını beklemeleri durumunda bunların da günahkâr olacağını ifade etmişlerdir. Amellerin niyetlere göre değerlendirileceğini ifade eden hadis de<sup>132</sup> onların bu görüşünü desteklemektedir.<sup>133</sup> Bazıları da niyetin iyi olmasının yanında, halkın bundan zarar görmeyecek

<sup>131</sup> لَا حِكْرَةَ فِي سُوقِنَا لَا يَعْجِدُ رَجَالٌ بِأَيْدِيهِمْ فَضُولٌ مِنْ أَذْهَابٍ إِلَى رِزْقِي مِنْ رِزْقِ اللَّهِ نَزَلَ بِسَاحَتِنَا فَيَحْتَكِرُونَهُ عَلَيْنَا وَلَكِنْ أَلْمَأَ جَالِبٍ جَلَبَ اللَّهُ (İmam Mâlik, *el-Muvatta*, Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1985, II, 651).

<sup>132</sup> Buhârî, *Bed'ü'l-vahy* 1; Müslim, *İmâret* 155.

<sup>133</sup> Afîfî, *el-İhtikâr*, s. 131-133.

olmasını ve bir de depolanan malların temel gıda maddeleri arasında yer almamasını şart koşmuşlardır.<sup>134</sup>

Son olarak Bâcî'nin de tasrih ettiği üzere, İslâm hukukçuları şiddetli kıtlık zamanlarında, mutlak olarak yiyecek sahiplerine ellerindeki malları piyasaya çıkarmalarının emredileceğini, ithalatçı ve üreticinin de bu hükme dâhil olduğunu söylemişlerdir ki<sup>135</sup> zaruret durumlarının her zaman için umumî hükümlerden istisna edildiği bir gerçektir.

#### f) Stoklamanın İhtikâr Sayıldığı Süre

Şafiî, Malikî ve Hanbelî fakihleri genel itibarıyla ihtikâr yasağının oluşması adına gerekli olan stoklama süresi hakkında belli bir zaman tayinine gitmemişlerdir. Onlar sadece Allah Resûlü'nün (sallallâhu aleyhi ve sellem) ailesinin bir senelik yiyeceğini elinde tuttuğuna dair rivayetten<sup>136</sup> hareketle, bunun caiz olduğunu söylemişlerdir. Buna göre bir kişinin ailesinin maişet ve nafakasını karşılamak için bir yıllık yiyecek stoklamasında bir mahzur yoktur.<sup>137</sup> Hanbelîler ticarete niyet edilmediği sürece bu sürenin iki yıla uzamasında da bir mahzur görmemişlerdir.<sup>138</sup>

Hanefîler ise ihtikârın haram olması için belirli bir sürenin geçmesi gerektiği üzerinde durmuşlardır. Ömer Nasuhi Bilmen, konuyla ilgili Hanefîlerin görüşünü şu ifadelerle nakletmiştir: "İhtikâr, satılacak şeyleri uzunca bir müddet hapsedip satmakla tahakkuk eder. Şöyle ki bu müddet bir kavle göre kırk gecedir. Çünkü hadiste, "Satılık bir yiyeceği kırk gece saklayıp satmayan kimse, Allah'tan beridir, Allah da ondan beridir."<sup>139</sup> buyrulmuştur. Diğer bir görüşe göre

<sup>134</sup> Yeniçeri, *İslâm İktisadının Esasları*, s. 301.

<sup>135</sup> Hıraşî, *Şerhu Muhtasarı Halil*, V, 9.

<sup>136</sup> Buhârî, *Nafakât* 3.

<sup>137</sup> Şemsüddin Muhammed b. Ahmed eş-Şirbinî, *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Maâni Elfâzi'l-Minhâc*, Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, 1994, II, 392; Hattâb, *Mevâhibü'l-Celîl*, IV, 228.

<sup>138</sup> Buhûfî, *Keşşâfü'l-Kanâ*, III, 188.

<sup>139</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VIII, 481; Hâkim, *el-Müstedrek*, II, 14; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, IV, 302 (20396).

de bu müddet en az bir aydır. Bundan aşağısı az sayılır, ihtikâr meydana gelmiş olmaz.”<sup>140</sup>

Stoklama süresiyle ilgili bir ay ve kırk gün olmak üzere iki görüş bulunduğunu ifade eden Molla Hüsrev, bu sürelerin dünyevî ceza adına geçerli olduğunu ifade etmiş ve ihtikâr süresinin bir aydan kısa olması durumunda da muhtekirin günaha gireceğini belirtmiştir.<sup>141</sup> Kâsânî de her iki durumda da zulmün oluşacağı gerekçesiyle haramlık açısından depolama süresinin az veya çok olmasının eşit olduğunu ifade etmiştir.<sup>142</sup>

Aliyyü'l-Kâri, Hanefîlerin ihtikâr süresi için delil kabul ettikleri hadiste geçen “kırk gece” kaydının hakikatte ihtikârı belli bir zaman ve gün ile sınırlamak için gelmediğini, bilakis bununla murat edilen mananın, ihtikârı sanat edinerek toplumun zararında kendi menfaatini aramak olduğunu ifade etmiştir. Zira genel itibarıyla insanların bir işte meleke ve tecrübe kazanmaları için kırk güne ihtiyaç olduğundan hadiste bu kayda yer verilmiştir.<sup>143</sup>

Hadislerin çoğunda ihtikâr için belli bir sürenin zikredilmemesi, fakihlerin çoğunluğunun bu konuda sessiz kalması ve Hanefîlerin de ihtikâr için belirttikleri sürenin dünyevî hüküm açısından geçerli olduğunu ifade etmelerinden anlaşılmaktadır ki ihtikârın oluşmasında asıl olan belirli bir sürenin geçmesi değil, toplumun bundan zarar görmesidir. Bu da piyasa şartlarına göre farklılık gösterebilir. İbn Ömer’in rivayet etmiş olduğu yukarıdaki hadiste kırk gecelik bir sürenin zikredilmesinin sebebi, ihtikârın bir meslek haline getirilmesi için gerekli olan süreyi ifade olabileceği gibi, bu süre çokluktan kinaye olarak da zikredilmiş olabilir. Aynı şekilde

<sup>140</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye ve İstilahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul, VI, 124.

<sup>141</sup> Molla Hüsrev, *Dürrü'l-Hükkâm*, I, 322. Ayrıca bkz. Merginânî, *el-Hidâye*, 4/377; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-Râik*, VIII, 229; Damad Efendi, *Mecmeu'l-Enhur fî Şerhi Mülteka'l-Ebhur*, Dâru ihyâi't-türâsi'l-Ârabî, II, 547.

<sup>142</sup> Kâsânî, *Bedâi'*, V, 129.

<sup>143</sup> Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Kârî, *Mirkâtü'l-Mefâtih Şerhü Mişkâti'l-Mesâbih*, Beyrut: Dâru'l-fikr, 2002, V, 1952; Kamil Miras, *Tecrid-i Sarih*, VI, 548.

kırk gece, o günün şartlarında zararın oluşması için ortalama bir süreyi belirtmek için de zikredilmiş olabilir.

### g) Zaman ve Mekânın İhtikârın Hükümüne Etkisi

İhtikârın oluşması için malın satın alınması ve tekrar piyasaya sürülmesinde gözetilen zamanın etkisi vardır. Yani mal alıp yığmak her zaman ihtikâr sayılmaz. Böyle bir fiilin haram olması için, arz-talep dengesinin bozulması, piyasada sunî bir darlık meydana gelmesi ve fiyatların yükselmesi gerekir. Kısaca ifade etmek gerekirse piyasadan mal toplayıp yığan bir insanın bu fiilinden halkın zarar gördüğü durumlarda ihtikâr meydana gelir.

Bu itibarla da İslâm hukukçuları özellikle kıtlık ve zaruret durumlarında piyasadan mal toplanmasının ihtikâr olduğu üzerinde durmuşlardır. Bolluk zamanlarında piyasadan çok miktarda mal çekilmesi de fiyatların yükselmesine sebep olacağından aynı hükme tâbi olacaktır. Buradan da anlaşılmaktadır ki yukarıdaki mahzurların söz konusu olmadığı durumlarda mal stoklamanın bir mahzuru yoktur.

Ömer Nasuhi Bilmen, fukahânın, “Bir yerde piyasadan mal çekip yığmak halka zarar vermiyorsa bunun bir mahzuru yoktur.” görüşünü nakletmiştir.<sup>144</sup> Aynı şekilde Mevsilî de bazı fakihlerin ihtikârın oluşması için kişinin malı pahalılık zamanında satın alarak, daha da pahalılaşmasını beklemesini şart koştuklarını ifade etmiştir.<sup>145</sup> Zira pahalılık, talebin arzdan daha fazla olduğunu gösterir. Yani piyasaya sürülen mallar, talep edilenden daha azdır. Böyle bir ortamda kişinin ileride daha pahalıya satmak için piyasadan mal toplaması darlık ve sıkıntıyı daha da arttıracaktır.

Şafiîler de yiyecek maddelerinin bol, fiyatların ise düşük olduğu yani arzın talepten fazla bulunduğu zamanlarda mal yığmanın mekruh olmadığını ifade etmişlerdir. Çünkü böyle

<sup>144</sup> Bilmen, *Istilahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, VI, 124.

<sup>145</sup> Mevsilî, *el-İhtiyâr*, IV, 161.

durumlarda piyasadan bir miktar malın çekilmesine ihtiyaç vardır. Fakat onlar, pahalılık, darlık ve şiddetli ihtiyacın olduğu zamanlarda ihtikâr yapmanın caiz olmadığını ifade etmişlerdir.<sup>146</sup>

Bolluk zamanında mal stoklamanın mekruh veya haram olması bir yana İbn Hazm, “İyilik ve takvada yardımlaşın, düşmanlık ve günahta yardımlaşmayın.”<sup>147</sup> âyetinden hareketle böyle zamanlarda piyasadaki malları satın alarak depolayan tüccarların sevap kazanacağını ifade etmiştir. Çünkü ona göre ellerinde mal stoku bulunan tüccarlar, bolluk zamanında ellerindeki malları satışa sunduklarında, piyasadaki arz daha da artacak ve talep yeterli olmadığı için mallar satıcıların ellerinde kalacaktır. Bu da Müslümanlara zarar verecektir.<sup>148</sup>

Hanefî fukahası, ihtikârın yapıldığı şehrin durumunun da onun hükmüne tesir edeceğini ifade etmiştir. Buna göre küçük şehirlerde mal satın alıp depolamanın halka zarar vereceği gerekçesiyle caiz olmadığını ifade eden Hanefîler, halka zarar vermediği sürece büyük şehirlerde bunun caiz olacağını söylemişlerdir. Çünkü başkalarına zarar vermediği sürece, bir insanın kendi mülkündeki bir malı elinde tutmasının bir mahzuru yoktur.<sup>149</sup>

Aynı hüküm Hanbelîler tarafından da dile getirilmiştir. İbn Kudâme, Bağdat, Basra ve Mısır gibi, imkânların geniş ve malların çok olduğu büyük şehirlerde ihtikârın haram olmadığını ifade etmiştir. Çünkü ona göre bu tür şehirlerde yapılan ihtikâr piyasayı etkilemeyecektir.<sup>150</sup>

Onların bu ifadelerinden de anlaşılacağı üzere burada piyasadan çekilen malın miktarı da önemlidir. Yani şehir ne kadar büyük olursa olsun, piyasa fiyatlarını etkileyecek miktarda mal satın

<sup>146</sup> Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1999, V, 411; Nevevî, *el-Mecmu'*, XIII, 44.

<sup>147</sup> el-Mâide, 5/2.

<sup>148</sup> Ali b. Ahmed b. Said b. Hazm ez-Zâhirî, *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*, Beyrut: Dâru'l-fikr, t.y., VII, 572.

<sup>149</sup> İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Râik*, VIII, 229; Bâbertî, *el-Înâye*, X, 58.

<sup>150</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IV, 167.

alınarak stok edilmesi elbette caiz olmayacaktır. Nitekim günümüzde tekelleşen büyük şirket ve holdinglerin yapmış oldukları ihtikârın zararı, büyük şehirleri de aşarak küresel boyutlara ulaşmaktadır.<sup>151</sup>

#### h) İhtikârın Müeyyideleri

İslâm iktisadının getirmiş olduğu faiz, hırsızlık, gasp veya hileli satış gibi yasaklarda olduğu gibi ihtikârın müeyyidelerini de maddî ve manevî olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür. Hatta manevî olan cezalar, dünyevî ve uhrevî; maddî olanlar da bedenî ve malî olmak üzere ikiye ayrılabilir. Daha önce geçtiği üzere ihtikârla ilgili gelen hadislerde muhtekirin maruz kalacağı uhrevî cezalar bildirilmiştir. Bunların yanında muhtekire dünyada da kınama, azarlama, gözünü korkutma gibi manevî tazir cezaları verilebilir.

Nitekim İslâm hukukçuları da karaborsacılık yapan kimse ve karaborsa malları hakkında uygulanması gereken bir kısım müeyyidelerden bahsetmişlerdir. Bunlar da muhtekirin mallarını satmaya zorlanması, onun hapis ve dayak gibi bir tazir cezasına çarptırılması, pazardan kovulması, mallarının mislî ücretle satılması, müsadere edilmesi veya yakılması gibi cezalardır.<sup>152</sup>

Söz konusu cezaların uygulanmasıyla ilgili mezhep görüşleri birbirine yakın olsa da bunlar arasında bazı farklılıklar da bulunmaktadır. Hanefilere göre hâkim muhtekire işlemiş olduğu bu zulmü sonlandırması için kendisinin ve aile fertlerinin ihtiyacından fazla olan stoklanmış malları satmasını emreder ve onu ihtikârdan meneder. Eğer muhtekir, kendisine söylenenleri yerine getirmez ve ihtikârdan ısrar ederse tekrar hâkimin karşısına çıkartılır. Hâkim bir kere daha ona nasihat eder ve gözünü korkutur. O yine elindeki malları satmazsa, üçüncü kez hâkim karşısına çıkartılır. Bu defa hâkim işlemiş olduğu kötülükten alıkoymak ve insanlara vermiş

<sup>151</sup> Afîfî, *el-İhtikâr*, s. 123.

<sup>152</sup> Afîfî, *el-İhtikâr*, s. 58-67.

olduğu zararı sonlandırmak için onu hapse atar ve kendisine tazir cezası uygular.<sup>153</sup>

İmam Ebû Hanife'ye göre karaborsacı mallarını satmaya zorlanamaz ise de Ebû Yusuf ve İmam Muhammed zorlanabileceğini söylemişlerdir. Onlar arasında hür, akıllı ve ergen bir insanın hacredilmesi mevzuunda geçerli olan ihtilâf burada da söz konusudur. Çünkü bir insanı satışa zorlamak, onu hacretmek demektir. Ebû Hanife'ye göre ise hür, akıllı ve ergen bir kimse hacir altına alınamaz. Fakat ondan bunu aksi bir görüş de nakledilmiştir.<sup>154</sup>

Hanefî fakihleri, yöneticinin şehir halkının açlıktan dolayı helâk olmasından korkması durumunda, karaborsacıların ellerindeki malları alarak şehir halkına dağıtabileceğini söylemişlerdir. Halk imkân bulduğunda, aldıkları malların misil ücretlerini ödemekle mükelleftir. Zira bir zarurettten dolayı başkasının malını almak zorunda kalan bir kişi, daha sonra onun ücretini ödemek zorundadır.<sup>155</sup> Ayrıca Tahavî'nin rivayetine göre İmam Muhammed, şehir halkına zarar veren kişinin satışa zorlanmasının yanı sıra, tazir cezasına çarptırılacağını ve dövüleceğini söylemiştir.<sup>156</sup>

İbn Hacer el-Heytemî de insanların şiddetli ihtiyaç içine düşmesi durumunda, elinde mal bulunan kimsenin bu malları satması gerekeceğini, bundan yüz çevirmesi durumunda ise hâkimin kendisini satışa zorlayacağını ifade etmiştir.<sup>157</sup>

Hanbelîler de umumun maslahatını temin etmek, zararı gidermek ve ihtiyacı karşılamak için muhtekirin mallarını satmaya zorlanacağını ifade etmişlerdir. Şayet muhtekir bundan yüz çevirir ve

<sup>153</sup> Merginânî, *el-Hidâye*, IV, 377-378; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, VI, 399; Kâsânî, *Bedâi'*, V, 129.

<sup>154</sup> Mevsilî, *el-İhtiyâr*, IV, 161; Zeylâî, *Tebyînü'l-Hakâik*, VI, 29; Kâsânî, *Bedâi'*, V, 129; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, VI, 399.

<sup>155</sup> Zeylâî, *Tebyînü'l-Hakâik*, VI, 29; Kâsânî, *Bedâi'*, V, 129.

<sup>156</sup> Ebû Câfer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Muhtasarü İhtilâfi'l-Ulemâ*, Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1417, III, 422.

<sup>157</sup> İbn Hacer, *ez-Zevâcir*, I, 389.

onun ihtikârda bulunması halkın telefine sebebiyet verirse, idareci bedellerini almak şartıyla bu malları ihtiyaç sahiplerine dağıtır.<sup>158</sup>

Her ne kadar naslarda ihtikâr yapan kimseye verilmesi gereken bir cezadan bahsedilmemişse de halkın maslahatını korumakla vazifeli olan idarecilerin, böyle bir zulmü önleme adına tedbirler alması ve başkaları açısından da caydırıcı olması için karaborsacının bu fiilini cezalandırmaları gerekmektedir. Hiç şüphesiz işlenen suçun mahiyetine göre hapis, dayak, para cezası, ticaretten men etme ve ihtikâr mallarının satışa arz edilmesi gibi muhtelif cezalar takdir edilebilir.<sup>159</sup> Hatta Hz. Ali'den muhtekirin mallarını yaktığına dair bir uygulama nakledilmiştir.<sup>160</sup> Endülüs'te de muhtekir olduğu bilinen kimselerin satın alacağı mallara sınırlandırma getirilmiş ve bu kişilere bir kafız'den (Perslere ait bir hacim ölçüsü) fazla hububat satılması yasaklanmıştır.<sup>161</sup> Zira zarar-ı âmmı def için, zararı hassın tercih edileceği fakihler arasında genel kabul gören bir fıkıh kaidesidir. Eğer yöneticiler, çarşı ve pazara hâkim olmaz, gerekli tedbirleri almaz ve hak edenlere hak ettikleri cezaları vermezlerse, zengin ve güçlü bir kısım kişiler menfaatleri icabı halkın isteklerini her zaman için suiistimal edebileceklerdir.

## 7- Narh (Tes'ir)

İslâm iktisadında yetkili mercilerin ihtikâra karşı uygulaması gereken önlemlerden birisi de narh olduğu için, burada kısaca ona da temas edilmesi faydalı olacaktır.

<sup>158</sup> Mansur b. Yusuf b. Salahaddin el-Buhûfî, *Dekâiku Uli'n-Nuhâ li Şerhi'l-Müntehâ*, Âlemü'l-kütüb, 1993, II, 27; İbn Müflih, *el-Mübdî*, IV, 47.

<sup>159</sup> Had cezalarında olduğu gibi tazir cezaları için belirli bir sınır ve miktar yoktur. Tazir cezalarının şahıslara ve şartlara göre değişmesi mümkündür. Nitekim İbn Kayyim el-Cevziyye de maslahatın gereğine, zamana, mekâna, hâle, suçun büyüklük veya küçüklüğüne ve suçlunun bu konudaki genel durumuna göre tazir cezasının çeşidinin, şeklinin, sıfatının ve miktarının değişebileceğini ifade etmiştir. (Ebû Abdullah Şemsüddin Muhammed b. Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku'l-Hükmiyye fi's-Siyâseti's-Şer'iyye*, Mektebetü dâri'l-beyân, t.y., s. 222-223)

<sup>160</sup> Bkz. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, VII, 573.

<sup>161</sup> Yeniçeri, *İslâm İktisadının Esasları*, s. 311.

Farsça asıllı bir kelime olan narh, fiyatların takdir ve tahdid edilmesi demektir. Bunun Arapçadaki karşılığı ise “tes’îr” dir.<sup>162</sup> Buna göre fıkıh ıstılahında narh veya tes’îr denildiğinde, devlet başkanının veya onun yetkilendirdiği bir kimsenin piyasa fiyatlarına müdahale ederek belli mallara sabit fiyat koyması ve satıcıları bu fiyat üzerinden satmaya zorlaması anlaşılmaktadır. Farklı bir ifadeyle narh, fiyatların devlet eliyle düzenlenmesi ve kontrol edilmesidir. Genel itibarıyla narh denildiğinde tavan fiyat uygulaması kastedilse de geniş mânâsıyla asgarî ve sabit fiyat tespitleri de narhun şümulüne girmektedir.<sup>163</sup>

Fiyatların devlet eliyle sınırlandırılması, Hazreti Peygamber (s.a.s) tarafından açıkça yasaklandığı için,<sup>164</sup> İslâm hukukçuları, normal şartlarda narhın haram olduğu konusunda ittifak etmişlerdir.<sup>165</sup> Fakat istisnâ ve arızî bazı durumlarda maslahat gereği devlet başkanının narha başvurabileceği başta Hanefî ve Malikiler olmak üzere pek çok fakih tarafından kabul edilmiştir.<sup>166</sup> İşte narhu gerekli kılan sebeplerin başında da muhtekirlerin tekelciliğe giderek pazara ve fiyatlara hâkim olmaları gelmektedir.

Normal şartlarda narhın caiz olmadığını ifade eden Hanefî fukahası, yiyecek erbabının tekelciliğe giderek fiyatları piyasaya göre fahiş miktarda yüksek tutması durumunda, Müslümanların haklarını başka türlü muhafaza edemeyen devlet başkanının işin uzmanlarıyla istişare ettikten sonra fiyatları sınırlamasının caiz olduğunu kabul

<sup>162</sup> Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IV, 365; Zebidî, *Tâcü'l-Arûs*, XII, 28.

<sup>163</sup> Heyet, “et-Tes’îr”, *el-Mevsûatü'l-Fıkhiyyeti'l-Kuveytiyye*, Kuveyt: Vizâratü'l-evkâf ve şuûnî'l-İslâmiyye, XI, 301; Cengiz Kallek, “Narh”, İstanbul, 2006, *DİA*, XXXII, 387.

<sup>164</sup> Bkz. Ebû Dâvud, *Büyû*' 49; Tirmizî, *Büyû* 73; İbn Mâce, *Ticârât* 27.

<sup>165</sup> Merginanî, *el-Hidâye*, IV, 93; Zakeriya el-Ensârî, *Esna'l-Metâlib*, II, 38; Mâverdî, *el-Hâvî*, V, 408; Buhûtî, *Keşşâfu'l-Kınâ*, III, 187; Abderî, *et-Tâc ve'l-İklîl*, IV, 380.

<sup>166</sup> Aliyyü'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, III, 26; Mâverdî, *el-Hâvî*, V, 408; İbn Kayyim, *et-Turuku'l-Hükmiyye*, s. 367; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, IV, 242; İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, II, 77-78.

etmiştir. Çünkü halktan zararın defedilmesi ancak bu yolla gerçekleşecektir.<sup>167</sup>

Konuyu farklı yönleriyle tahlil eden İbn Kayyim el-Cevziyye de cihad için insanların silah ve daha başka âlât u edevata ihtiyaç duyması hâlinde, bunları elinde bulunduran insanların piyasa fiyatlarına göre (emsal fiyat) bu malları satmak zorunda olduklarını ve onlara bu malları ellerinde tutma imkânının verilmeyeceğini ifade etmiştir.<sup>168</sup>

Fakihler ihtikârın cari olduğu mallarda bir sınırlamaya gittikleri gibi, narha da bir sınırlama getirmiş ve her mal için fiyat tahdidi yapılamayacağını ifade etmişlerdir. Maksat halkın zarara uğramasını engellemek olduğuna göre, narh genel itibarıyla temel ihtiyaç maddeleri için söz konusu edilmiştir. Fıkıh kitaplarına baktığımızda, narh konulacak malların genellikle gıda maddeleriyle sınırlı tutulduğu görülmektedir.<sup>169</sup>

Örnek vermek gerekirse İbn Âbidin sadece insan ve hayvan yiyeceklerinde fiyat sınırlamasına gidilebileceğini ifade etmiştir. Zira insanların, yokluğundan veya pahalı olmasından en fazla etkilendikleri maddeler gıda maddeleridir. Konu ihtikârla yakından ilgili olduğundan, hangi malların elde tutulması ihtikâr sayılıyorsa, o mallara narh konulabileceği söylenmiştir.<sup>170</sup> Fakat İbn Âbidîn, halka zarar verecek her türlü malın saklanması ihtikâr olacağını ifade eden Ebû Yusuf'un sözüne kıyasla, aynı hükmün narh için de geçerli olacağını ifade etmiştir.<sup>171</sup> Şafii mezhebine göre de narh yiyeceklerle ve hayvan yemleriyle sınırlanamaz.<sup>172</sup>

Bütün bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere İslâm hukukçularının, ihtikârın önüne geçmek için getirdikleri en önemli

<sup>167</sup> İbn Âbidin, *Reddü'l-Muhtâr*, VI, 400; Aliyyü'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, III, 26.

<sup>168</sup> İbn Kayyim, *et-Turuku'l-Hükmiyye*, s. 367.

<sup>169</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, 5/408; Nevevî, *el-Mecmu'*, XIII, 34.

<sup>170</sup> İbn Âbidin, *Reddü'l-Muhtâr*, VI, 400.

<sup>171</sup> İbn Âbidin, *Reddü'l-Muhtâr*, VI, 401.

<sup>172</sup> Zekeriya el-Ensârî, *Esna'l-Metâlib*, II, 38.

müeyyidelerden birisi de narhtır. İhtikârın halka zarar verdiği durumlarda böyle bir fiyat sınırlandırması, bir taraftan muhtekirler için caydırıcı bir sebep olacak, diğer yandan da halkın menfaatini koruyacaktır. Nitekim Osmanlı Devleti'nde de ihtiyaç duyulan durumlarda sıkça belli mallar hakkında fiyat tahdidine gidilmiştir.<sup>173</sup>

## Sonuç

Naslardaki iktisadî kaidelere ve fikhî ilkelere aykırı olan ihtikâr, hususiyle hadislerde şiddetle yasaklanmış ve muhtekirin maruz kalacağı dünyevî ve uhrevî cezalara dikkat çekilmiştir. Konuyla ilgili nasları değerlendiren, dinin temel disiplinlerinden yola çıkan ve yaşadıkları toplum açısından ihtikârın ortaya çıkardığı zararları dikkate alan İslâm hukukçuları da ihtikârı bütün boyutlarıyla ele almış ve konuyla ilgili pek çok görüş beyan etmişlerdir.

Malın ve ondan ortaya çıkan gücün belli ellerde toplanmasını nehyeden, toplumsal ve ticari hayatın adalet ve meşruiyet ilkeleri ekseninde götürülmesini isteyen, alışverişi karşılıklı rızaya dayandıran, her türlü haksızlık ve zulmün karşısında yer alan ve zararın her türlüşünü yasaklayan İslâm'ın, her ne çeşit olursa olsun, toplumun çıkarları aleyhine icra edilen bir ihtikârı meşru görmesi düşünülemez. Bu açıdan İslâm hukukçularının çoğunluğu onun haram olduğu noktasında ittifak etmişlerdir.

İslâm'ın vaz ettiği hükümlerle serbest piyasa şartlarının oluşmasını hedeflediği, meşru olduğu sürece ticaret serbestisi getirdiği, alışverişlerde irade hürriyetine çok değer verdiği ve bir zaruret bulunmadığı sürece fiyat sınırlandırmasını yasaklamış olduğu bir gerçektir. İhtikâr yasağı da bu ilkelere aykırı görülebilir. Fakat ihtikâr yasağı bir kısım insanların kazanç ve ticaretine engel olmak için değil, piyasada sun'î darlık oluşturmak suretiyle yükselen

<sup>173</sup> Arif Bilgin, "Narh Listeleri ve Üsküdar Mal Piyasası", *Üsküdar Sempozyumu IV*, Editör: Coşkun Yılmaz, 2006, II, 155-191.

fiyatlardan çıkar elde etmek isteyen ve böylece halka zulmeden insanların bu kötü davranışlarının önüne geçmek için konulmuştur.

İslâm hukukçularının ifadelerinden de anlaşılacağı üzere ihtikârın haram kılınmasının illeti zarardır. Hatta günümüzün iktisat çağı haline gelmesinin yanı sıra iletişim ve ulaşım vasıtalarının da geliştiği nazara alındığında, asrımızda karaborsacıların verdikleri zararın sadece yaşadıkları yerleşim yeriyle sınırlı kalmayacağı bilakis daha geniş kitleleri etkileyeceği anlaşılacaktır. Öyle ki belli alanlarda dünya genelinde tekelleşmeler oluşmakta ve fiyatlar da bunlar tarafından belirlenmektedir. Hususiyile şahıslardan ziyade piyasa şartlarını çok iyi bilen büyük şirketlerin ve kartellerin karaborsacılığa yönelmeleri, ihtikârın verdiği zararın boyutlarını daha da büyütülmektedir. Dahası kıtlık ve savaş gibi buhran dönemlerinin, sadece menfaatleri için yaşayan kapitalist bir dünya tarafından suiistimal edildiği de bir gerçektir.

İhtikârın illetinin zarar olduğu, günümüzde bu zararın çok daha büyük boyutlara ulaştığı ve çok daha fazla insanı etkilediği kabul edilince, onu sadece yiyecek maddeleri ve yemlerle sınırlandırmanın doğru olmadığı anlaşılacaktır. Bu açıdan stoklanması ve yüksek fiyattan pazara arz edilmesi halka zararlı olan her türlü malın ihtikârı haram olacaktır. Bu anlamda bazı fakihlerin halkı mağdur etmesi yönüyle emek ihtikârını bile haram saymaları önemlidir.

Ayrıca İslâm hukukçularının ihtikâr yasağının muhatabı konusunda getirmiş oldukları kayıtlar da önem arz etmektedir. Çünkü niyetine bakılmaksızın her mal stoklayan insanı muhtekir olarak görmek doğru değildir. Kısaca fakihler, çiftçinin üretimini gerçekleştirdiği ürünleri uygun fiyata satmak için bir süre elinde tutmasında bir mahzur görmemiş, bulunduğu yerleşim yerine dışarında mal getiren (câlib) tüccarın getirdiği malları istediği zaman satışa arz edebileceğini belirtmiş, ailenin bir yıllık nafakasının saklanabileceğini söylemiş ve bir de bolluk zamanında mal satın alarak bunları elde tutmanın caiz olduğunu ifade etmişlerdir.

Bazı mezhepler ihtikârın gerçekleşmesi için, bir ay, kırk gün ve bir yıl gibi belirli sürelerin geçmesini şart koşmuş olsa da ihtikâr için belirli bir süre tayinine gitmek isabetli olmayacaktır. Çünkü ihtikârın halka zarar vermesi, elde tutulan malların cinsine, piyasanın genel durumuna ve insanların ihtiyacına bağlıdır ki bu da zamana göre değişecektir.

İhtikârla ilgili üzerinde durulan bir diğer konu da ona ne tür bir cezanın verileceğidir. Bütün fakihler uhrevî mesuliyeti gerektiren ihtikâr suçu için dünyevî olarak da bazı müeyyideler uygulanacağını kabul etmiş fakat söz konusu müeyyidelerin türüyle ilgili farklı içtihatlarda bulunmuşlardır. Muhtekirin cezalandırılmasından maksat, muhtekiri bu fiilinden vazgeçirmek, başkalarını böyle bir muameleden uzak tutmak ve mağdur olan halkın bu mağduriyetini gidermek olduğuna göre, zaman ve şartlara göre söz konusu maksadı gerçekleştirecek olan cezayı vermek mümkündür. Bu konuda bağlayıcı bir nas bulunmadığı için maslahat prensibi belirleyici olmalıdır.

İslâm hukukçuları, muhtekirin niyeti, ihtikâr süresi, ihtikârın yapıldığı yerleşim yeri, ihtikârın hangi zamanda meydana geldiği, muhtekirin malları satışa arz edip etmediği, mal stoklayan kimsenin durumu, insanların stoklanan mallara ihtiyaçlarının bulunup bulunmaması gibi pek çok konuda ihtikârın oluşması için bir kısım şartlar ortaya koymuşlardır. Ne var ki genel itibarıyla bu şartlara bakıldığında bunların çoğunluğunun kayd-ı ihtirazi değil, kayd-i ittifaki oldukları görülecektir. Yani fukaha yaşadıkları dönem itibarıyla ihtikârın vuku bulma şekillerini ve halkın hangi durumlarda zarara uğradığını göz önünde bulundurarak bu şartları ileri sürmüşlerdir.

Oysaki teknik ve teknolojik gelişmeler günümüzün iktisadî şartlarını bir hayli değiştirmiştir. Zamanın değişmesiyle hükümlerin de değişeceği önemli bir usul prensibi olduğuna göre, ihtikârla ilgili hüküm verilirken mutlaka günümüzün iktisadî şartları dikkate alınmalıdır. Bu açıdan fıkıh kitaplarında ihtikâr için ortaya konulan

şartların oluşmasından ziyade, söz konusu şartların illet ve hikmetleri anlaşılmaya çalışılmalı ve günümüzde ihtikâr sayılabilecek muameleler buna göre yeniden değerlendirilmelidir.

### KAYNAKÇA

**Abderî**, Ebû Abdullah Muhammed b. Yusuf b. Ebi'l-Kâsım (897), *et-Tâc ve'l-İklîl li Muhtasarı Halîl*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1994.

**Ahmed b. Hanbel**, *el-Müsned*, thk. Şuayb Arnavut, Müessesetü'r-risâle, 1999.

**Afîfî**, Ahmed Mustafa, *el-İhtikâr ve Mevkîfü'ş-Şerîati'l-İslâmîyye minhu fî Itâri'l-İlâkâti'l-İktisâdiyyeti'l-Muâsıra*, Kahire: Mektebetü Vehbe, 2003.

**Ali el-Müttakî**, *Kenzü'l-Ummâl fî Süneni'l-Akvâli ve'l-Ahvâl*, Müessesetü'r-risâle, 1981, 5. baskı.

**Aliyyü'l-Kârî**, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed, *Mirkâtü'l-Mefâtîh Şerhü Mişkâti'l-Mesâbih*, Beyrut: Dâru'l-fikr, 2002.

**Aynî**, Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed b. Musa, *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2000.

**Bâbertî**, Ekmelüddin Muhammed b. Mahmûd, *el-Înâye Şerhu'l-Hidâye*, Dâru'l-fikr, t.y.

**Bacî**, Ebu'l-Velîd, *el-Müntekâ şerhu Muvatta*, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1999.

**Beyhakî**, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali (458), *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Haydarabad: Dâiretü'l-maârifî'l-Osmaniyye, 1344.

\_\_\_\_\_, *Şuabu'l-îmân*, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1410.

**Bilgin**, Arif, "Narh Listeleri ve Üsküdar Mal Piyasası", *Üsküdar Sempozyumu IV*, Editör: Coşkun Yılmaz, 2006, II, 155-191.

**Bilmen**, Ömer Nasuhi, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen Yayınevi, İstanbul.

**Bouvier**, Maurice, Ajam Jesus Ibarrola, Nicolas Pasquarelli, *Ekonomi Sözlüğü*, trc. B. Aren, İ. Yaşar, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1988, 2. baskı.

**Buharî**, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahih*, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1994.

**Buhûtî**, Mansur b. Yunus b. İdris (1051), *Keşşâfü'l-Kına an Metni'l-İkna'*, thk. Hilal Musaylihî Mustafa, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1402.

\_\_\_\_\_, *Dekâiku Uli'n-Nuhâ li Şerhi'l-Müntehâ, Âlemü'l-kütüb*, 1993.

**Cürcanî**, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif, *Ta'rifât*, thk. İbrahim el-Ebyârî, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-Arabî, 1405.

**Cüveynî**, Abdulmelik b. Abdullah b. Yusuf b. Muhammed, *Nihâyetü'l-Matlab fi Dirâyeti'l-Mezheb*, Cidde: Dâru'l-minhâc, 2007.

**Damad Efendi**, *Mecmeu'l-Enhur fi Şerhi Mülteka'l-Ebhur*, Dâru ihyâi't-türâsi'l-Ârabî, t.y.

**Dârakutnî**, Ali b. Ömer b. Ahmed, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnavut, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2004.

**Dûrî**, Kahtan Abdurrahman, *el-İhtikâr ve Âsâruhû fi'l-Fikhi'l-İslâmî*, Beyrut, 2011, 3. baskı.

**Ebû Dâvud**, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistanî, *Sünenü Ebî Dâvud*, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-Arabî.

**Ebû Hayyân**, Muhammed b. Yusuf el-Endülüsî, *el-Bahru'l-Muhît*, thk. Muhammed Cemîl, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1420.

**Ebû Ubeyd**, Kâsım b. Sellâm, *Kitâbu'l-Emvâl*, thk. Halil Muhammed Hirâs, Beyrut: Dâru'l-fikr, t.y.

**Emirlioğlu**, Kudret, Bülent Danişoğlu, Binnur Berberoğlu, *Ekonomi Sözlüğü*, Bilim ve Sanat, Ankara, 2006.

**Gazzâlî**, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Beyrut: Dâru'l-ma'rife, t.y.

**Hâkim en-Nisâburî**, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah, *el-Müstedrek ala's-Sahihayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Ata, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1990.

**Hançerlioğlu**, Orhan, *Ekonomi Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986, 6. basım.

**Hattâb**, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdurrahman et-Tarablusî, *Mevâhibü'l-Celîl fî Şerhi Muhtasarı Halîl*, Dâru'l-fikr, 1992.

**Heyet**, *İktisat Terimleri Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2011.

\_\_\_\_\_, "et-Tes'îr", *el-Mevsûatü'l-Fıkhiyyeti'l-Kuveytiyye*, Kuveyt: Vizâratü'l-evkâf ve şu'ni'l-İslâmiyye, 1404-1427.

**Hıraşî**, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah, *Şerhu Muhtasarı Halîl*, Beyrût: Dâru'l-fikr, t.y.

**Hilâlî**, Abdullah, *Kâidetü lâ Darara velâ Dirâra Makâsıduhâ ve Tatbîkâtuhâ'l-Fıkhiyye Kadîmen ve Hadîsen*, Dubai: Dâru'l-buhûs li'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, 2005.

**İbn Hacer el-Heytemi**, Ahmed b. Muhammed b. Ali, *Tuhfetü'l-Muhtâc fî Şerhi'l-Minhâc*, Mısır: el-Mektebetü't-ticâriyyeti'l-kübrâ, 1983.

\_\_\_\_\_, *ez-Zevâcir an iktirâfi'l-kebâir*, Dâru'l-fikr, 1987.

**İbn Abdilber**, Yusuf b. Abdullah b. Muhammed el-Kurtubî, *el-İstizkâr*, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2000.

**İbn Abidin**, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz (1252/1836), *Hâşiyetu Reddi'l-Muhtâr ala'd-Dürri'l-Muhtâr*, Beyrut: Dâru'l-fikr, 2000.

**İbn Ebî Şeybe**, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed, *el-Musannef*, thk. Muhammed Avvâme, Cidde: Şirketü dâri'l-kible, 2006.

**İbn Haldun**, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, trc. Halil Kendir, Yeni Şafak, Ankara, 2004.

**İbn Hazm**, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said, *el-Muhalla bi'l-âsâr*, Beyrut: Dâru'l-fikr, t.y.

**İbn Kayyim**, Ebû Abdullah Şemsüddin Muhammed b. Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku'l-Hükmiyye fi's-Siyâseti's-Şer'iyye*, Mektebetü dâri'l-beyân, t.y.

**İbn Kudâme**, Ebû Muhammed Ahmed b. Muhammed b. Kudâme, *el-Muğnî*, Mektebetü'l-Kâhire, 1968.

\_\_\_\_\_, *el-Kâfi*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1994.

**İbn Mâce**, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvinî, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki, Beyrut: Dâru'l-fikr, t.y.

**İbn Manzûr**, Ebü'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî (711/1311), *Lisânü'l-Arab*, Beyrut: Dâru sâdır, t.y.

**İbn Müflih**, İbrahim b. Muhammed b. Abdullah b. Muhammed, *el-Mübdî' fi Şerhi'l-Mukni'*, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1997.

**İbn Teymiyye**, Takiyyüddin Abdullah b. Ebü'l-Kasım b. Muhammed b. Teymiyye el-Harrânî, *el-Hısbetü fi'l-İslâm*, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, t.y.

**İmam Malik**, Ebû Abdullah Malik b. Enes, *el-Muvatta*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî, Mısır: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, t.y.

**Kallek**, Cengiz, "İhtikâr", *DİA*, XXI, İstanbul, 2000, 560-564.

\_\_\_\_\_, "Narh", *DİA*, XXXII, İstanbul, 2006, 387-389.

**Karaman**, Hayrettin, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2003.

**Kâsânî**, Ebû Bekr Alâeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed, *Bedâiu's-Sanâi fi Tertibi's-Şerâi'*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-Arabi, 1982.

**Mâverdî**, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib, *el-Hâvî'l-Kebîr Hüve Şerhu Muhtasari'l-Müzenî*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1999.

**Merginânî**, Ali b. Ebû Bekir b. Abdilcelil el-Merginânî, *el-Hidâye fi Şerhi Bidâyeti'l-Mübtedî*, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, t.y.

**Mevsilî**, Abdullah b. Mahmud (683), *el-İhtiyâr li Ta'lili'l-Muhtâr*, Kâhire: Matbaatü'l-Halebî, 1937.

**Miras**, Kâmil, *Sahih-i Buhârî Muhtasari Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1984, 7. baskı.

**Molla Hüsrev**, *Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Gureri'l-Ahkâm*, Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, t.y.

**Müslim**, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Neysâbüri, *Sahihu Müslim*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, t.y.

**Nevevî**, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Nuri (676), *el-Mecmu' Şerhi'l-Mühezzeb*, Beyrut: Daru'l-fikr, 1992.

\_\_\_\_\_, *el-Minhâc Şerhu Sahihi Müslim*, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1392.

**Öney**, Ayhan, *İktisadî ve Ticarî Terimler Sözlüğü*, Turhan Kitabevi, Ankara, 1978, 3. baskı.

**Rafiû**, Ebü'l-Kâsım Abdülkerim b. Muhammed b. Abdülkerim (623), *el-Azîz Şerhu'l-Vecîz (Şerhu'l-Kebîr)*, Dâru'l-fikr, t.y.

**Razi**, Fahrüddin Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-Gayb*, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2000.

**Suyutî**, Celâlüddin b. Ebî Bekr, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1403.

**Şevkânî**, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlanî (1250/1834), *Neylü'l-Evtâr Şerhu Münteka'l-Ahyâr min Ehâdîsi Seyyidi'l-Ahyâr*, Mısır: Dâru'l-hadîs, 1993.

**Şirbinî**, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed, *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Maâni Elfâzi'l-Minhâc*, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1994.

**Tabakoğlu**, Ahmet, *İslâm İktisadına Giriş*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2008, 2. baskı.

**Taberânî**, Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb Ebu'l-Kâsım, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994.

**Tahâvî**, Ebû Câfer Ahmed b. Muhammed, *Muhtasarü İhtilâfi'l-Ulemâ*, Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1417.

**Tirmizî**, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *el-Câmiu's-Sahîh Süneni't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, t.y.

**Ülgener**, Sabri, *Darlık Buhranları ve İslâm İktisat Siyaseti*, Mayaş Yayınları, Ankara, 1984.

**Yazır**, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, t.y.

**Yeniçeri**, Celâl, *İslâm İktisadının Esasları*, Şamil Yayınevi, İstanbul, 1980.

**Zebidî**, Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed (1205), *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmus*, thk. Abdülhalim Tahâvî, Kuvety: et-Türâsü'l-Arabî, 2001.

**Zekeriyya el-Ensari**, Ebû Yahya Zeynüddin Zekeriyya b. Muhammed b. Ahmed, *Esna'l-Metâlib Şerhu Ravdi't-Tâlib*, Dâru'l-kütübi'l-İslâmî.

**Zeylai**, Osman b. Ali, *Tebyînü'l-Hakâik fî Şerhi Kenzi'd-Dekâik*, Kâhire: el-Matbaatu'l-kübra'l-emîriyye, 1313.

## HADİSLER BAĞLAMINDA ŞİDDET OLGUSU

Musa ÇETİN\*

### Özet

Şiddet, insanlık tarihi boyunca gündemden düşmeyen az-çok toplumun bütün kesimlerini ilgilendiren önemli kavramlardan biridir. Bireyler, aileler, okullar, iş yerleri vb. şiddet söylem ve eylemlerine maruz kalmakta; birçok haksızlıklara, yaralama ve ölümlere neden olmaktadır. Şiddet olayları tek bir nedenle açıklanamayacak kadar karmaşık olan yapısıyla varlığını devam ettiren aktif bir süreçtir. Makale, önemli bir olgu olan şiddet kavramını ayet ve hadisler ışığında, paradoksal yapısı içinde ele alıp karakterini, kapsamını, kaynağını ve çeşitlerini inceleyecek, şiddetin çözüm yolları üzerinde önlem ve öneriler sunmaya çalışacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Şiddet, Şefkat, Hadis, Birey, Aile, Toplum.

\*\*\*

### The Case of Violence in the Context of Hadiths

#### Abstract

Violence is an important problem that didn't lose its popularity throughout the history which concerns more or less, every part of the society. Individuals, families, schools, workplaces, and such are being targeted by actions and speeches of violence; numerous actions of injustice, injuries and deaths are keep occurring. Acts of violence are active

---

\* Öğretim Üyesi, Iğdır Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İletişim: Tel: 0506 542 31 54 (0537 220 95 84) e-mail: musacetin571@hotmail.com

processes that are too complicated to be explained by one simple reason. This article will evaluate the concept of violence with the light of verse and hadiths, inside of its paradoxal structure so that its attributes, its character, source and types can be examined; in order to find precautions and possible cures for it.

**Key Words:** Violence, Compassion, Hadith, Individual, Family, Society.

## Giriş

Şiddet kavramını konu edinen bu makale, birey, aile ve toplum hayatındaki şiddet olgusunun tahlili niteliğindedir. Günümüzdeki şiddet olaylarının nedenlerine ve çözüm ilkelerine perspektif kazandırma fikri yanında, meselenin hadisler bağlamında incelenmesi arzusu makalenin konusunu belirlemede etkili olmuştur. Zira günümüzde şiddet olaylarının çözümlenmesine, huzur ve barış ortamının sağlanmasına her zamankinden daha fazla ihtiyaç duyulduğu aşikârdır. Ayrıca şiddete maruz kalan insanlığın ve özellikle Müslümanların üzücü durumları ve şiddetsizliği esas alan İslam dininin ve onun peygamberinin terörle özdeşleştirilmesi gibi yanlış algıların tahlil ve tespiti önem arz etmektedir. Bu bağlamda insanlığın maruz kaldığı şiddet probleminin acilen ele alınması, İslam dini ve onun peygamberi hakkındaki yanlış algıların giderilmesi, diğer bir ifadeyle Hz. Peygamber (s)'in şiddet eylemlerine karşı takındığı tavır ve yaklaşımın ayet ve hadisler çerçevesinde temellendirilmesi ihtiyacı doğmuştur. Bu ihtiyaç vesilesiyle şiddet olgusu genel hatlarıyla makalede incelenmeye çalışılmıştır. Duyulan ihtiyaçların karşılanması için şiddet kavramının anlaşılması ve çözümü üzerinde yoğunlaşmıştır.

## 1. Şiddet Kavramı

Şiddet kelimesi, “شَدَّ” fiilinden türemiş bir mastar olup *bir şeyi sağlamlaştırmak* manasında mastar olarak kullanılır.<sup>1</sup> İnsan suresinin, “Onları biz yarattık ve mafsallarını sınımsız bağladık”<sup>2</sup> ayetinde bu manada kullanılmıştır. Bu fiilden türeyen “شَدِيد” kelimesi kuvvetli kişi manasına da gelir. Nitekim Necm suresinin “Çünkü onu güçlü kuvvetli biri (Cebrail) öğretti”<sup>3</sup> ayetinde ve “Kuvvetli kimse, güreşte hasmını yenen pehlivan değildir. Hakiki kuvvetli, öfkelenildiği zaman nefisini yenen kimsedir”<sup>4</sup> hadisinde bu manada kullanılmıştır. Yine “شَدِيد” kelimesi “Ve o, mal sevgisine de aşırı derecede düşkündür”<sup>5</sup> ayetinde olduğu gibi cimri kişi manasına gelmektedir.<sup>6</sup> شَدَّ fiili değişik bağlardaki kullanımına göre *olgunlaşmak, hızlanmak, rüzgârın şiddetinin artması* manalarına gelir. Keza kişinin gücünün kuvvetinin ve ahlakî yapısının kemâle ermesi manasında da kullanılmıştır ki, Ahkâf suresinin “حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ - Nihayet insan, güçlü çağına erişince...”<sup>7</sup> ayetinde bu manada kullanılmıştır.<sup>8</sup> Bu kelime bu haliyle *zayıflık* manasına gelen “الضعف” kelimesinin zıttıdır.

Türkçede kullanılan ve sertlik manasına gelen “şiddet” kelimesinin Arapçadaki esas karşılığı “العنف” kelimesidir ki, bu kelime yumuşaklık manasına gelen “الرفق” kelimesinin zıttı olarak *sertlik*,

<sup>1</sup> el-Cevherî, İsmâil b. Hammâd, *es-Sihâh*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 1984, II, 493; el-İsfehânî, er-Râğib, *el-Müfredât fi Ğarîbi'l-Kur'ân*, Mektebetu Mustafa Bâz, ysz., tsz., I, 338; ez-Zebîdî, Muhammed Murtazâ el-Hüseynî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Matbaatu Hükûmeti'l-Kuveyt, Kuveyt, 1965, VIII, 241.

<sup>2</sup> İnsan, 76/28.

<sup>3</sup> Necm, 53/5.

<sup>4</sup> Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *el-Câmiu's-Sahîh*, er-Risâletü' l-Âlemiyye, Beyrut, 2011, Edeb, 76; Müslim, Ebu'l-Huseyin b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-Sahîh*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992, Birr, 107.

<sup>5</sup> Âdiyât, 100/8.

<sup>6</sup> el-İsfehânî, *Müfredât*, I, 338.

<sup>7</sup> Ahkâf, 46/15.

<sup>8</sup> el-İsfehânî, *Müfredât*, I, 338; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, VIII, 243.

*kabalık vs.* gibi manalara gelmektedir.<sup>9</sup> Bu kelimedenden türemiş olan “عَنيفٌ” kelimesi kendisinde yumuşaklık bulunmayan kişi manasında kullanılmıştır. Mesela ata sertçe binen kişi “عَنيفٌ” olarak ifade edilmiştir.<sup>10</sup> Çoğulu “عَنَفٌ” şeklinde gelir. Yine bu kelimedenden türemiş olan “نَعِيفٌ” kelimesi *ayıplama ve kınama* gibi manalara gelmektedir.<sup>11</sup> Bu kelime veya türevleri Kur’ân’da bulunmamakla birlikte, buna yakın manada olan ve kınama manasına gelen “لوم”,<sup>12</sup> haksızlık yapmak manasına gelen “ظلم”<sup>13</sup> ve yine sertlik manasına gelen “شديد”<sup>14</sup> kelimelerinin kullanımı mevcuttur.

## 2. Şiddetin Kapsamı

Şiddet, toplumsal normlara dayalı modern hukukta, hukuku çiğneyen suç eylemleri olarak değerlendirilirken<sup>15</sup> İslam hukukunda da dinin belirlediği müeyyideler dışında kalan zorlamaları ifade etmektedir.<sup>16</sup> Dolayısıyla hukuk içinde kalan yaptırımlar şiddeti önleme ve toplum düzenini sağlama amaçlı olduğundan şiddet kapsamına girmemektedir. Çünkü toplumların kendi düzenlerini koruma zorunluluğu vardır. Bu nedenle toplumun kendi düzenini sağlamaya ve savunmaya yönelik oluşturduğu norm ve değerler şiddetin kapsamını belirlemede önem arz etmektedir. Bu durumda toplumsal norm ve değerlere dayalı kanunî ve hukukî düzenlemeler

<sup>9</sup> el-Cevherî, *es-Sihâh*, IV, 1407; İbn Manzûr, Cemâluddîn Muhammed İbn Mükerrrem, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdir, Beyrut, 1990, X, 303; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXIV, 186.

<sup>10</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, X, 304; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXIV, 187.

<sup>11</sup> el-Cevherî, *es-Sihâh*, IV, 1407; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, X, 304; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXIV, 187.

<sup>12</sup> İnsan, 75/2; “Kendini kınayan (pişmanlık duyan) nefse yemin ederim”

<sup>13</sup> Bakara, 2/231; “Kim bunu yaparsa muhakkak kendine zulmetmiş olur”

<sup>14</sup> Hacc, 22/2; “Allah’ın azabı çok dehşetlidir!”; Hadîd, 57/25; “Biz demiri de indirdik ki onda büyük bir kuvvet (sertlik) ve insanlar için faydalar vardır.”

<sup>15</sup> İçli, Tülin, *Toplumdan Kopuş: Suç ve Şiddet*, Sosyolojiye Giriş, Martı Yay., İstanbul, 2003, s. 533.

<sup>16</sup> Bkz: Nesâî, Ebû Abdîrahmân Ahmed b. Alî, *es-Sünen*, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrût, 1988, Kasâme, 47; Hadîste Hz. Peygamber (s), hukuk dışı kalan şiddet çeşitlerinden bahsetmektedir; Ayrıca bkz: Aktan, Hamza, *Cihâd ve Barış*, Yayınlanmamış Makale, s. 4.

şiddet kapsamında görülmemelidir. Bu bağlamda Hacc suresinin “Kendileriyle savaşılanlara (müminlere), zulme uğramış olmaları sebebiyle, (savaş konusunda) izin verildi. Şüphesiz ki Allah, onlara yardıma mutlak surette kadirdir”<sup>17</sup> ayetinde yer alan “أُذِنَ” kelimesi “mübah kılındı” şeklinde tefsir edilmiştir.<sup>18</sup> Tirmizî'nin “hasen” olarak naklettiği rivayette yer alan bu ibareyi, Mübârekfûrî “ruhsat verme” olarak şerh ve izah etmiştir.<sup>19</sup> Buna göre müşriklerin zulümlerini önlemek amacıyla matuf olarak müminlere verilen savaş izni meşruluk kazanarak hukukî bir zemine oturmuş olmaktadır. Hz. Peygamber (s)'in “Cinayet veya yaralama gibi bir cürüme maruz kalan kişi (ya da velisi) şu üç şeyden birini seçer; ya kısas ister ya affeder ya da diyet alır. Dördüncü bir şey isterse onu engelleyin. Kim de bundan sonra sınırı aşarsa, onun için acı verici bir azap vardır”<sup>20</sup> hadîsi, suç ve cezalarla ilgili olarak, hukukun belirlediği cezaların kapsamıyla ilgili önemli ilkeler sunmaktadır. İslam'da kısas gibi ağır cezalarda bile af meşru/hukukî bir realite olarak kabul edilmektedir.<sup>21</sup> Bu durumda “bir haktan vazgeçme” anlamına gelen af, meşru/hukukî sayıldığına göre cinayet ve yaralamalarda bir hakkın yerine getirilmesi anlamına gelen “kisas” ve “diyet”in hukukîliğini açıkça anlayabiliriz. Özellikle hadîsin sonundaki “Kim de bundan sonra sınırı aşarsa, onun için acı verici bir azap vardır” ifadesinden, ancak hukukun dışında kalan suçların şiddet kapsamında olduğunu söylememiz mümkündür.

Hz. Peygamber (s), “Yeryüzünde işlenen bir suça karşı hukukî bir ceza uygulanması, yeryüzü halkı için kırk sabah yağmur yağdırılmasından daha hayırlıdır”<sup>22</sup> buyurarak, şiddet uygulayarak işlenen bir suça karşı toplum düzenini sağlamak amacıyla uygulanacak olan hukukî bir

<sup>17</sup> Hacc, 22/39.

<sup>18</sup> Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, Kahire, 1964, XII, 67-68.

<sup>19</sup> Mübârekfûrî, Muhammed b. Abdurrahim, *Tuhfetü'l-Ahvezî bi-Şerhi Câmi'i't-Tirmizî*, Dâru'l-Fikr, Kâhire, 1964, IX, 15.

<sup>20</sup> Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, Dâru'l-Fikr, 1990, Diyât, 3.

<sup>21</sup> Azimâbâdî, Muhammed Şemsu'l-Hak, *Avnu'l-Ma'bûd*, Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrût, 1410/1990, VI, 136.

<sup>22</sup> Mâlik b. Enes, *Muvatta*, Hudud, s. 2.

müeyyidenin o toplum için hayır ve rahmet olduğunu belirtmektedir. Hukuk kapsamındaki cezaların sosyal hayat için, “daha hayırlıdır” nitelenmesi, o müeyyidenin şiddet olmadığını ifade etmektedir diyebiliriz. Bu ve benzeri durumlar, İslam’ın kendi yasal uygulamaları ve ilkeleri çerçevesinde toplum düzenini koruma ve savunma amaçlı birer ruhsat olarak görülmeli, şiddet olarak değerlendirilmemelidir.

Şiddet kavramı psikolojik ve sosyal bir olgu olarak fertlere, toplumlara, inançlara, kültürlere ve algılara göre farklılık göstermektedir.<sup>23</sup> Kapsamının genişliği nedeniyle şiddet kavramına bir alan çizmek ve o alan çerçevesinde herkesçe kabul gören ortak bir şiddet algısından söz etmek mümkün değildir. Mesela Caferî toplumunda Hz. Hüseyin (r.a.)’in matemine ortak olma gayesiyle vücudun çeşitli yerlerine zincirlerle vurmak şiddet olarak nitelenmezken birçok toplumda bu davranış şiddet içeren bir faaliyet olarak görülmektedir. Müslümanların yaygın bir örfü olan sünnet uygulaması ve vacip bir ibadet olan kurban kesme faaliyetleri ibadet kapsamında değerlendirilirken başka toplumlarda şiddetin bir türü olarak telakki edilmektedir.

Fertlere göre de farklı algı ve hükümler arz eden şiddet olgusu onu uygulayana göre şiddet sayılmazken mağdura göre şiddet sayılmaktadır. Görüldüğü üzere bu kavram fertlere ve toplumlara göre farklılık göstermektedir. Bunda sübjektif algıların ve toplumsal önyargıların rolü büyüktür.<sup>24</sup> Bu nedenle de şiddet kavramı için belirli bir kapsam alanı ortaya koymak gayet zor olmaktadır. Ancak “fizikî ve psikolojik zarar verme” olarak özetleyebileceğimiz şiddet kavramını daha çok “güç ve otorite kurmak amacıyla kullanılan bir olgu” olarak görmek daha çok öne çıkmaktadır.<sup>25</sup>

<sup>23</sup> Kocacık, Faruk, *Şiddet Olgusu Üzerine*, Cumhuriyet Üniv., İİBF Dergisi, Cilt; 2, Sayı; 1, s. 4-6.

<sup>24</sup> Tuğlu, Nuri, *Bireysel ve Aile İçi İlişkilerde İslam’ın Şiddet Karşıtlığı*, Rağbet Yay., İstanbul, 2009, s. 47-48.

<sup>25</sup> Kocacık, a.g.m., s. 197-198.

Şiddet olgusu; psikolojik baskılardan adam öldürmelere, bireysel intihar girişimlerinden toplumsal katliamlara kadar bütün kesimleri ilgilendiren sosyal bir realite olarak geniş bir yelpazede hüküm sürmektedir.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi Hz. Peygamber (s)'in sünnetinde şiddetin kapsamı insaf ve adalet zemininde evrensel boyutta ele alınıp, bütün canlıları kapsayan bir seyir izlemektedir. Hayvan haklarından,<sup>26</sup> bireysel şiddet olarak nitelendirilebileceğimiz intihara,<sup>27</sup> çocuk ölümlerinden<sup>28</sup> aile içi şiddete, toplu katliamlardan savaş hukukuna aykırı olarak yapılan "müşle"ye<sup>29</sup> varıncaya kadar bütün incinmeleri, psikolojik baskı unsurlarını, her türlü zulüm, işkence, cinayet ve öldürmeleri kapsamaktadır.

### 3. Şiddetin Karakteri

Tarifinden de anlaşılacağı üzere şiddet, fiziki ve psikolojik baskı uygulamak suretiyle zarar verme karakterine sahip bir kavramdır. Üstünlük sağlama, güç gösterme, kendini ispat etme gibi arzuları tatmin etmek veya dışlanmışlık algısına tepki olarak hukuk dışı yollarla ulaşılmaya çalışılan bir amacın tahrik edici bir unsurudur. Saldırgan yapısıyla zorlayıcı ve zarar verici bir mahiyete sahiptir. Her insanda az çok mevcut olan bu duygu, ahlaki normlar ve hukuki prensipler içerisinde kontrol edilmediği takdirde

<sup>26</sup> Not: Hz. Peygamber (s), hem şiddet olgusunun kapsamını hem de şiddet karşısında, onun en önemli çözüm yollarından biri olan "rıfk"ı hatırlatmaktadır. Şöyle ki; "*Allah refiktir, yumuşaklık, kolaylık ve müsamaha sahibidir. Bu sebeple rifkı sever. Rifk ile hareket edenden razı olur. Rifka mahsus bir yardımı vardır ki, şiddet sahipleri bu yardımı göremez*" diye buyurmuştur. Hadîsin devamında da dilsiz (savunmasız) hayvanların yüklerinin hafif tutulmasını, aç bırakılmamasını, yolculuk esnasında fazla yorulmalarına meydan verilmemesini ifade etmektedir. Hayvanlara bile şiddet gösterilmemesini en ince detayına kadar anlatan bir peygamberin insan gibi önemli bir varlığa şiddet gösterilmesini onaylaması mümkün değildir. Bkz; Abdurrezzâk, *Musannef*, V, 163.

<sup>27</sup> Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, Enbiya, 50.

<sup>28</sup> Mümtehine, 60/12; Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, Kâhire, 1415, VI, 237.

<sup>29</sup> Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, Cihâd, 12.

yapısındaki olumsuz özelliği, haksızlık yapma, zarar verme, zulmetme ve hatta cinayet işleme şeklinde ortaya çıkmaktadır.<sup>30</sup> Hem tarihi süreçte hem de günümüzde, aile içi olumsuzluklar ve toplumsal vakalar insanoğlunun fıtratında bulunan şiddet duygusunun, kontrol ve terbiye edilmemesi durumunda neden olduğu zararlı sonuçlar, şiddetin karakteristik özelliğini açık bir şekilde yansıtmaktadır. “*Orada (yeryüzünde) bozgunculuk yapacak, kan dökecek birini mi yaratacağın?*”<sup>31</sup> ayeti de bu beşeri olguyu açık bir şekilde ifade etmektedir.

Şiddet olgusu, sebep-sonuç ilişkisi bağlamında incelendiğinde, incitici, üzücü, rencide edici, muhatap üzerinde kalıcı izler bırakan negatif yansımaları görülmektedir. “*Rıfka sarıl, şiddetten sakın*”<sup>32</sup> hadîsi, hayra ait şeylerin rıfkta mevcut olduğunu belirtirken, şerre ait şeylerin de şiddetin kapsamında yer aldığını ifade etmektedir.<sup>33</sup> Görüldüğü gibi bu hadîs şiddetin kapsamını, şerrin her çeşidine şamil kılarken; tahrip, imha ve zarar verici yönünü de öne çıkarmaktadır.

#### 4. Şiddetin Nedenleri

Şiddet, tarihi süreçte olduğu gibi günümüz insanının da zaman zaman maruz kaldığı bir olgu olarak varlığını sürdürmektedir. Bu durum insan fıtratıyla doğrudan ilgilidir. Çünkü insan ruhunun kompleks yapısı içinde sevgi, şefkat, hilm, vakar ve rıfk gibi güzel huyların yanında sertlik, kabalık, kin, nefret ve kıskançlık gibi şiddet içeren duygular da vardır. Kabil’in kardeşine karşı “*seni mutlak*

<sup>30</sup> Geniş bilgi için bakınız; Bkz; Güneş, Abdalbaki, *Kur’ân Işığında Şiddet Sorununa Bir Bakış*, Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi V (2005), Sayı: s. 3, 7-28; Okuyan, Mehmet, *Kadına Yönelik Şiddete Kur’ân’ın Bakışı*, Ondokuz Mayıs Üniv., İlahiyat Fak., Dergisi, 2007, Sayı: 23, s. 93-133; Kirman, M. Ali, *Küresel Bir Sorun Olarak Din ve Şiddet*, Dinî Araştırmalar; Cilt: 7, Sayı. 20, s. 315-332; Yılmaz, Hüseyin, *Aile İçi Şiddet ve Huzur Eğitimi*, Marmara Üniv., İlahiyat Fak., Tartışmalı İlmî Toplantı, İstanbul, 2010, s. 171-192.

<sup>31</sup> Bakara, 2/30.

<sup>32</sup> Buhârî, *el-Câmiu’s-Sahîh*, Edeb, 38.

<sup>33</sup> en-Nevevî, Muhyiddîn Ebû Zekeriyya, *Şerhu Müslim*, Matbaatü’l-Misriyye, Kahire, tsz., XIV, 145; Ayrıca bkz; İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, XII, 63; Aynî, Bedruddîn Ebu Muhammed Mahmûd İbn Ahmed, *Umdetu’l-Kârî*, Beyrut, 1348, XXII, 113-114.

*öldüreceğim*<sup>34</sup> demesinden sonra “*Nihayet, nefsi, onu kardeşini öldürmeye itti ve onu öldürdü*”<sup>35</sup> ifadesi, insan ruhunda şiddeti tahrik eden duyguların olduğunu göstermektedir. Hâbil’in ise Kabil’in teşebbüs ettiği şiddet eylemini, Allah korkusundan dolayı terk etmesi, aynı şiddet eğiliminin kendisinde de olduğunu, fakat bunu icra etmediğini haber vermiş olmaktadır. Yine Hz. Peygamber (s)’in şiddet teşebbüsü içindeki bir sahabiye “*Hâbil gibi ol!*”<sup>36</sup> demesi, insan fitratının hayra da şerre de kabiliyetli olduğunu göstermektedir. Zira insan bir taraftan yeryüzünün hilafetine layık görülürken<sup>37</sup> diğer taraftan kız çocuklarını öldürebilecek şiddet eylemlerinin öznesi olabilmektedir.<sup>38</sup>

İnsan vücudunda el, ayak, göz, kulak gibi organlar nasıl birer gerçek ise; sevgi, nefret, gazap, şefkat ve benzeri duygular da ruhta fonksiyonel birer realitedir. İnsan ruhundaki bu duygular psikolojik, ailevî ve toplumsal boyutta korunma ve savunma amaçlıdır. Diğer bir deyişle bu duygular kişiye, canını, malını, namus ve şerefini, izzet ve iffetini, ailesinin her türlü hukukunu muhafaza etmesi ve içinde yaşadığı toplumun maruz kaldığı haksızlıkları önlemesi için verilmiştir. Ancak insan fitratında bulunan bu duygular doğru bir şekilde kontrol edilmediği takdirde, şiddete yol açabilecek bir şekilde farklı boyutlar kazanabilmekte ve farklı mecralara intikal edebilmektedir. Bu özelliğiyle şiddetin kaynağını psikolojik bir zemine oturtmamız mümkündür. Ayrıca şiddet, sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel problemlerin bir neticesi olarak sosyolojik zeminde de temel bulmaktadır.<sup>39</sup> Bazı bilim adamları her ne kadar şiddetin kaynağını bilinçaltındaki saldırganlık ve dışlanmışlık güdüsüne ve insandaki nörolojik özelliğe verse de, bazıları bunu toplumların

<sup>34</sup> Mâide, 5/27.

<sup>35</sup> Mâide, 5/30.

<sup>36</sup> Tirmizî, Muhammed b. İsâ, *es-Sünen*, İstanbul, 1992, Fiten, 29.

<sup>37</sup> Bakara, 2/30.

<sup>38</sup> Tekvîr, 81/8-9.

<sup>39</sup> Mekke müşriklerinin Müslümanlara karşı uyguladığı ekonomik ambargo buna örnek olarak gösterilebilir. Ayrıca bkz: İçli, Tülin, *Aile İçi Şiddet: Ankara-İstanbul ve İzmir Örneği*, Hacettepe Üniv., Edebiyat Fak. Dergisi, Cilt: 11/Sayı; 1, s. 7-20.

kültürel yapılarıyla ilişkilendirmektedir.<sup>40</sup> Aslında şiddet olgusu bütün bu zikredilenlerle ilgili olup birbirini etkileyen bir özellik arz etmektedir.

Çalışmada, özellikle şiddetin psikolojik nedenleri ve çeşitleri üzerinde durulacak, Hz. Peygamber (s)'in bu konuya yönelik yaklaşımı ve ortaya koyduğu çözüm önerileri tahlil edilecektir.

#### 4.1. Hadîsler Bağlamında Şiddetin Psikolojik Nedenleri

##### 4.1.1. Hiddet

İnsanın kızgınlık halini ve saldırgan tutumunu ifade eden hiddet,<sup>41</sup> şiddetin temel kaynaklarından birisidir.<sup>42</sup> Çünkü şiddette bulunan ani negatif refleks gösterme eğilimi hiddette de bulunmaktadır. Vakıa hiddetli kişinin kan basıncı artar, kan dolaşımı anormalleşir ve böylece kişinin yüzü kızarır, boyun damarlarında şişkinlik oluşur.<sup>43</sup>

Atalarımız ne güzel söylemiş değil mi?

Öfke gelir göz kızarır,

Öfke gider yüz kızarır.

Kişinin psikolojisini de etkileyen bu durum onu saldırganlaştırır. Kişide oluşan bu saldırganlık pozisyonu her an şiddete hazır bir potansiyel taşır. Nitekim Hz. Peygamber (s)'in huzurunda iki kişi birbirlerine ağır sözler söylüyordu. Onlardan birisi

<sup>40</sup> İçli, *Aile İçi Şiddet: Ankara-İstanbul ve İzmir Örneği*, s. 7-20; Yılmaz, Macit, *Bireysel Şiddet Davranışlarını Önlemede Yaygın Din eğitimi*, Yaygın Din Eğitimi Sempozyumu-II, Ankara, 2012, s. 441-442.

<sup>41</sup> ez-Zebidî, *Tâcu'l-Arus*, VIII, 10.

<sup>42</sup> Not: Rıfk, her çeşit hayrın sebebi olduğu gibi şiddet de her türlü şerrin nedenidir. Rıfk, bulunduğu yeri süsleyip mükemmellik kazandırırken, şiddet ise bulunduğu yeri kirletmekte ve çirkinleştirmektedir. Bkz; Azimâbâdî, *Avnu'l-Ma'bûd*, VII, 112-113.

<sup>43</sup> Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, Bed'u'l-Halk, 11; Edeb, 44; Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, Birr, 109.

kızmış, öfkeden yüzü kıpkırmızı olmuş, boyun damarları şişmiş dışarı fırlamıştı. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s), “Eğer şeytandan gelen kötü bir düşünce seni dürtecek olursa, hemen Allah’a sığın. Çünkü O, işiten, bilendir”<sup>44</sup> ayetine mutabık olarak; “Şüphesiz ki ben bir söz biliyorum, eğer -öfkeli kişi- o sözü söylerse hissettiği kızgınlık hali ondan gider. Eğer o, “اعوذُ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ - (ilahî rahmetten) kovulmuş olan şeytandan Allah’a sığınırım” derse, üzerindeki hal kaybolur”<sup>45</sup> buyurdu. Görüldüğü gibi Hz. Peygamber (s), kızgınlığın son haddindeki bir kişiyi sakinleştirmek için “Allah’a sığınmayı” önermesi önemli bir tavsiye niteliğindedir. Çünkü onun, bu tavsiyeyi yaptığı kişi Müslüman olduğundan, şeytanın varlığına inancı bulunmaktadır. O şahıs, eğer bu tavsiyeye riayet edecek olsa, şeytanın apaçık bir düşman olduğunu, vesvesesiyle muhtelif yönlerden insana saldırdığını, hatta kan damarlarında bile müessir olduğunu bilecek ve bu kızgınlık halinden vazgeçecektir.

Keza Hz. Peygamber (s), insandaki sınır tanımayan şiddet gösterme ve gazap etme duygusunun sabır ve teenni ile dengelenmesini tavsiye etmektedir. Eğer insan kendisine verilen sabır kuvvetini israf etmeyip ihtiyaç noktasına teksif etse, bütün şiddet eğilimlerini ve hiddet duygusunun taşkınlıklarını dizginleyebilir.

Bu bağlamda Hz. Peygamber (s), “Gerçek sabır, belânın ilk ânında gösterilenidir”<sup>46</sup> buyurmak suretiyle sabrın önemine dikkat çekerken onun (sabrın) ne şekilde kullanılacağını da ders vermektedir. O, bu hadîsinde, kişi daha işin başında şiddetin kapısını aralamadan, hiddet duygusu tam köpürüp aklı baştan almadan şiddetin taşkınlığını sabır kuvvetiyle kontrolde tutmayı önermektedir. Tabiri caizse tetik çekilmeden, ok yaydan çıkmadan kişiyi itidale ve kontrolü elden bırakmamaya çağırılmaktadır. Hz. Peygamber (s), yukarıdaki hadîsten de anlaşılacağı üzere bu gibi durumlarda kişinin kendisine hâkim

<sup>44</sup> Fussilet, 41/36.

<sup>45</sup> Buhârî, *el-Câmiu’s-Sahîh*, Bed’u’l-Halk, 11; Edeb, 44; Müslim, *el-Câmiu’s-Sahîh*, Birr, 109.

<sup>46</sup> Buhârî, *el-Câmiu’s-Sahîh*, Cenâiz, 32; Müslim, *el-Câmiu’s-Sahîh*, Cenâiz, 14; Tirmizî, *es-Sünen*, Cenâiz, 13.

olmasını, îman ve insaf ölçülerinde hareket etmesini öğütlemektedir. Bu arada, şiddeti önleyici başka çözümler de sunmaktadır. Meselâ, hiddetle hemen hemen aynı anlama gelen gazap duygusunun şiddete neden olacağı noktada, kişiye “Öfkelenme!”<sup>47</sup> îkazını yapmakta ya da pozisyon değiştirmesini önermektedir. Öfkelenen ve şiddete meyilli durumda bulunan kişiye, ayakta ise oturmasını oturuyorsa kalkmasını veya farklı bir tavır takınmasını tavsiye etmektedir.<sup>48</sup> Bu nevi uygulamaların anlık öfkelerle işlenen cinâyetlerin, zulüm ve haksızlıkların önlenmesinde ve o andaki gerginliğin, dolayısıyla büyük şiddet olaylarının giderilmesinde ne kadar önemli bir etken olduğu aşikârdır.

#### 4.1.2. Tahakküm

Tekebbür, zorbalık ve zorla hükmetmek gibi anlamlara gelen tahakküm<sup>49</sup> her insanda az veya çok mutlaka var olan bir duygudur. Kasas suresinin, “*Firavun, (Mısır) toprağında gerçekten azmış, halkını çeşitli zümrelere bölmüştü.*”<sup>50</sup> “*O ve askerleri, yeryüzünde haksız yere büyüklük tasladılar ve gerçekten bize döndürülmeyeceklerini sandılar*”<sup>51</sup> ayetlerinde, Firavun ve askerlerinin tahakküm duygusu ifade edilmektedir. Bu duygu müsait ortamını bulduğunda kendini gösterir. Adalet ve hakkaniyet ölçülerinde kullanılmadığı ve kontrol edilmediği takdirde ise şiddetin kaynağı haline gelebilir. Bireysel ve toplumsal zararlara yol açabilir. Çünkü tahakküm etme duygusu her insanın fıtratında bulunan bir realitedir. Ancak, “güç ve otorite kurarak etkisi altına alma” karakteri taşıyan bu duygu, idareci konumundaki şahsiyetlerde daha çok öne çıkabilmektedir. Bu nedenledir ki Hz. Peygamber (s)’in, kıyametin vakti ile ilgili soru soran kişiye “(Yönetim) işi ehil olmayan kimselere verildiği zaman kıyameti

<sup>47</sup> Buhârî, *el-Câmiu’s-Sahîh*, Edeb, 76.

<sup>48</sup> Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş’as es-Sicistânî, *es-Sünen*, Dârü’l-Fikr, 1990, Edeb, 4/4784 ve 4782.

<sup>49</sup> ez-Zebidî, *Tâcu’l-Arus*, XXXIV, 111-112.

<sup>50</sup> Kasas, 28/4.

<sup>51</sup> Kasas, 28/39.

*bekle*<sup>52</sup> diye cevap vermesi, toplumda haksız yere tahakküm edecek olan idarecilerin durumuna dikkat çekmek içindir.<sup>53</sup> Hadîste ifade edilen “*ehil olmama*” ifadesi; şiddet, zulüm ve haksızlığın pek çok çeşidini kapsamaktadır. Bu nedenle Hz. Peygamber (s), “*zalim yönetici*”yi, Allah’ın öfkelendiği kişiler kategorisinde zikretmiştir.<sup>54</sup>

Yüce Allah, toplum idaresinde sorumluluk alan kişilerin, zulüm ve haksızlıkla tahakküm etmelerini değil, adaletle hükmetmelerini öğütler. “*Allah, size emanetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğinizde adaletle hükmetmenizi emrediyor*”<sup>55</sup> ayeti bunun en güzel örneğidir.

“*Hepiniz birer çobansınız/sorumlusunuz ve hepiniz yönettiklerinizden mesulsünüz...*”<sup>56</sup> hadîsi de aile müessesesinden devlet otoritesine kadar hemen herkese görev alanıyla ilgili sorumluluklar yüklemektedir. İslam, aile içinde anneden, devlet yöneticilerine kadar sorumlu olan herkesin, tahakkümle değil, adalet, af ve müsamaha ile muamele etmesini ister. Çünkü tahakküm duygusu bu gibi kavramlarla (adalet, af, müsamaha) pozitif mecrasına kanalize edildiği takdirde, toplumun yararlanabileceği bir kıvama kavuşur ve şiddet unsuru olmaktan çıkar. Böylece herkesin çıkarlarına hizmet eden bir karaktere dönüşür.

Tahakkümden uzak olmayı ve adaletle hükmetmeyi ilke edinen Hz. Peygamber (s), en girift konularda bile adalet, af ve mülayemetle muamele ederdi. O, bir gün ganimetlerin dağıtımı esnasında, “*adil ol!*” diyerek kendisinin omuzunu sertçe çeken, bir yönüyle Hz. Peygamber’e (s) hem sözlü hem fiili şiddette bulunan kişiye karşı, asla ne sözlü ne de fiili mukavemette bulunmamıştır. O kişinin bu

<sup>52</sup> Buhârî, *el-Câmiu’s-Sahîh*, Rikâk, 35.

<sup>53</sup> Bkz; İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, XIII, 133; Aynî, *Umdetu’l-Kârî*, XII, 83; Ayrıca bkz; Aynî, *Umdetu’l-Kârî*, I, (2. Kısım), 76-84.

<sup>54</sup> Nesâî, *es-Sünen*, Zekât, 77.

<sup>55</sup> Nisâ, 4/58.

<sup>56</sup> Buhârî, *el-Câmiu’s-Sahîh*, Cum’â, 11, Nikâh, 81, 90, Ahkâm, 1; Müslim, *el-Câmiu’s-Sahîh*, İmâret, 20; Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, İmâret, 1, 13; Tirmizî, *es-Sünen*, Cihâd, 27.

yanlış tutumu karşısında müdahale etmek isteyen Hz. Ömer (r.a.)'e de müsaade etmemiştir. Sadece, *“Ben âdil olmayayım da kim âdil olsun”* demekle yetinmiştir.<sup>57</sup> O, maruz kaldığı çok ağır olaylar karşısında bile “af” yolunu tutarak şiddetten uzak, muvazeneli bir yol izlemiştir.

#### 4.1.3. Algıda Yanılma

İnsan, duyduğu basit bir cümleyi veya okuduğu bir mısraı, bir vecizeyi birçok insana göre farklı algıladığı veya yorumladığı gibi sübjektif bir boyut içeren dinî metinleri de farklı anlayabilmekte ve yorumlamayabilmektedir. Bu farklılıklar doğru olabileceği gibi yanlış da olabilmektedir. Bu yorum, algı ve anlama farklılıkları, beşerî özelliklerin yanı sıra, dinî metinlerin birden fazla anlama müsait ifade özelliklerinden de kaynaklanmaktadır. Meselâ; *“Kim, bir cana veya yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya karşılık olmaksızın (haksız yere) bir cana kıyarsa bütün insanları öldürmüş gibi olur. Her kim bir canı kurtarırsa bütün insanları kurtarmış gibi olur”*<sup>58</sup> ayeti, hiçbir yanlış anlamaya fırsat vermeyecek kadar açık olduğu halde, kendisinin Müslüman olduğunu iddia eden bazı şahıs ve gruplar, kendilerine muhâlif gördükleri kişi ve farklı inanç mensuplarını öldürmeyi câiz görmektedir. Hatta kimileri, bunu câiz görmekten öte, yapılması gerekli bir görev olduğu inancını taşımaktadırlar. Bu durum, tamamen, açık bir şekilde anlaşılan Kur’ân ayetini, kendi grubunun oluşturduğu algılar çerçevesinde yorumlamaları ile ilgilidir. İnsanlar, ilâhî metinler hakkında, yanlış veya taraflı yorumlar yaptıkları gibi, sosyal ilişkilerde de taraflı davranışlar sergileyebilmektedirler. Aile içi ilişkilerde, okul ve işyeri ortamlarındaki ilişkilerde, insanların ifade ettikleri söylemleri, sergiledikleri tavırları, yorum ve algıları, şiddeti veya itidali doğrudan ilgilendirmektedir. Bu nedenle ferdî ve toplumsal şiddet olaylarında algı yanılmasının rolü küçümsenmeyecek orandadır.

<sup>57</sup> Buhârî, *el-Câmiu’s-Sahîh*, Enbiyâ, 28, Müslim, *el-Câmiu’s-Sahîh*, Zekât, 140 ve 148.

<sup>58</sup> Mâide, 5/32.

Hucurât suresinin “*Ey iman edenler! Eğer bir fâsık size bir haber getirirse onun doğruluğunu araştırın. Yoksa bilmeden bir topluluğa kötülük ederseniz de sonra yaptığınıza pişman olursunuz*”<sup>59</sup> ayeti algıda yanılma hususuna örnek olarak verilebilir. Nitekim Hz. Peygamber (s), Velid b. Ukbe’yi, Beni Mustalık’a vâli ve zekât memuru olarak göndermişti. Onunla Beni Mustalık arasında eskiden kalma bir kin vardı. Velid onlara yaklaştığında, ona doğru gelen atlıları kendisini öldürecek zannıyla, korkmuş ve geri dönmüştü. Hz. Peygamber (s)’e onların dinden döndüğünü, zekâtı vermeyi reddettiklerini, söylemişti. Bu haber üzerine Hz. Peygamber (s) öfkelenmiş ve onlarla savaşmayı bile düşünmüştü. Bu olay üzerine Hucurât suresinin bu ayeti nâzil olmuş ve olası bir faciayı önlemiştir.<sup>60</sup>

İnsanların davranışlarını şiddet algısına fırsat vermeyecek şekilde sürdürmeleri sosyal ilişkiler açısından önem arz etmektedir. Sözleri anlaşılır bir şekilde ifâde etmemek, iğneleyici ve rencide edici söylemlerde bulunmak, jest ve mimiklerde alaycı, küçümseyici ve dışlayıcı bir davranış sergilemek, muhatabı şiddete sevk edebilmektedir. Bu konuda Hz. Peygamber (s)’in örnekliliği bu girift problemin çözümünde yol gösterici niteliktedir. O, “*Müslüman, diğer Müslümanların elinden ve dilinden güvende olduğu kimsedir. Mümin de insanların canları ve mallarının güvende olduğu kişidir*”<sup>61</sup> şeklinde buyurduğu hadisinde sözlü ve fiilî şiddetin kaynağı olan “dile” ve “ele” dikkat çekerek, şiddetin her çeşidine karşı uyarıda bulunmuştur.<sup>62</sup>

Hz. Peygamber tâne tâne konuşarak<sup>63</sup> bazen de konuştuklarını üç kez tekrar ederek<sup>64</sup> yanlış anlamaya geçit vermemiştir. Sözüünün

<sup>59</sup> Hucurât, 49/6.

<sup>60</sup> İbn Kesîr, Ebu’l-Fidâ İsmail, *Tefsîru’l-Kur’ân’il-Azîm*, Dâru’l-Fikr, Beyrût, 1407/1986, IV, 209-210.

<sup>61</sup> Tirmizî, *es-Sünen*, İmân, 12.

<sup>62</sup> Müslim, *el-Câmiu’s-Sahîh*, İmân, 14.

<sup>63</sup> Buhârî, *el-Câmiu’s-Sahîh*, İlim, 30.

<sup>64</sup> Buhârî, *el-Câmiu’s-Sahîh*, İlim, 30.

iyice anlaşılmasına itina göstererek, sık sık “*Bana sorunuz*”<sup>65</sup> “*Tebliğ ettim mi?*”<sup>66</sup> “*(muhatabın sorusunu tekrar etmesini isteyerek) Nasıl demiştin?*”<sup>67</sup> gibi ifadelerle konuştuklarının doğru anlaşılmasını ve özümsemesini sağlamış, böylece yanlış algıya, dolayısıyla da şiddete neden olabilecek söz ve davranışlara fırsat vermemiştir.<sup>68</sup>

Hiz. Peygamber (s)’in Ramazan’da itikâfta iken kendisini ziyarete gelen eşi Safiye (r.a.)’yi uğurlamak için mescitten ayrıldığı sırada, kendisini iki sahabi görmüş ve ona selam vermişlerdi. Hiz. Peygamber (s), onların selamını almış ve onları durdurarak “*Bakar mısınız? Bu yanımдан ayrılan hanım eşim Safiye’dir*” demiştir. Bunun üzerine o iki sahabi “*Sühbanallah! Ey Allah’ın resulü! Biz senin hakkında nasıl kötü düşünürüz?*” şeklinde karşılık vermişlerdir. Hiz. Peygamber (s) ise “*Şeytan âdemoğlunun damarlarında kanın dolaştığı gibi dolaşır. Ben sizin kalbinize bir şey (vesvese) atmasından korktum*”<sup>69</sup> demiştir. Hiz. Peygamber (s)’in bu iki sahabiye açıklamada bulunma zarureti hissetmesi, o ikisinin kendisini yanlış algılamalarından ziyade, şeytanın onların kalplerine “vesvese” dediğimiz kötü düşünceler atmak suretiyle, onları su-i zanna/yanlış yoruma sevk etme ihtimalini ortadan kaldırmak içindir. Zîra peygamber hakkında yapılan su-i zan, onları manevî zarara sürükleyebilirdi.<sup>70</sup> Burada örnek bir ilke olarak Hiz. Peygamber (s)’in, yanlış algılama neticesinde ortaya çıkması muhtemel bir olumsuzluğu önleyecek bir davranış biçimi sergilemek suretiyle, konunun psikolojik boyutuna dikkat çektiğini söyleyebiliriz.

#### 4.1.4. Korku

İnsanın, tehlikelere karşı hayatiyetini sürdürebilmesi için fitratında bulunan korku, önemli duygulardan biridir. Yaratılıştan

<sup>65</sup> Buhârî, *el-Câmiu’s-Sahîh*, İlim, 29.

<sup>66</sup> Buhârî, *el-Câmiu’s-Sahîh*, İlim, 30.

<sup>67</sup> Müslim, *el-Câmiu’s-Sahîh*, İmâre, 117; Tirmizî, *es-Sünen*, Cihâd, 32.

<sup>68</sup> Buhârî, *el-Câmiu’s-Sahîh*, İlim, 30, *İ’tikâf*, 8; Tirmizî, *es-Sünen*, İsti’zân, 28; Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, Edeb, 18.

<sup>69</sup> Buhârî, *el-Câmiu’s-Sahîh*, *İ’tikâf*, 8.

<sup>70</sup> Bkz; İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, IV, 815-817.

gelen bu duygu, riskler karşısında insanı korurken, kendisine karşı yenik düşüldüğünde ise şiddetin kaynağına dönüşebilmektedir. Hz. Peygamberin (s), kendisine ilk vahiy geldiğinde korkması,<sup>71</sup> Sevr'de müşriklerin yaklaşmaları üzerine Ebû Bekir (r.a.)'in endişelenmesi,<sup>72</sup> Hz. İbrahim (s)<sup>73</sup> ve Hz. Lût (s)'un,<sup>74</sup> gelen misafirler sebebiyle duydukları endişeler, insan fıtratında korkunun mevcudiyetini göstermektedir.

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi aslında insanın, tehlike ile karşı karşıya kaldığı durumlarda korkması doğal bir durum olup, korunma amaçlı bir tepkidir. Doğal olmayan, korkuda dengenin sağlanamamasıdır. Mesela geçim sıkıntısı, aç kalma endişesi, arzu ettiğini elde edememe, mülkiyetinde olanı koruyamama duyguları, iknâ ve kontrol edilmediği takdirde kişi paniğe kapılmakta dolayısıyla bu panik ve korkudan kurtulmak için çözümü şiddet kullanmada arayabilmektedir. İnsanın, korkudan gelen bu psikolojik zaafını bilen Yüce Allah, açlık korkusuyla veya fakirlik endişesiyle çocukları öldürmeme konusunda ikazda bulunmaktadır.<sup>75</sup> Hz. Peygamber (s) de, “Siz çocuklar, insanı cimri, korkak, bilgisiz kılacak şekilde meşgul edersiniz, Siz Allah'ın güzel kokulu nimetlerinden sayılırsınız”<sup>76</sup> buyurarak çocukların, ebeveyn üzerinde korku vesilesi olduğunu belirtmiştir. Mübârekfûrî, bu hadîste geçen ve korkaklığa sebep olan durumu, “çocuk sahibi olan kişi, çocuğunun yetiştirilmesi

<sup>71</sup> Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, Bed'u'l-Vahiy, 3; İbn Hacer, *el-Askalânî, Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l- Mârifet, Beyrut, 1379, I, 33.

<sup>72</sup> Tevbe, 9/40; “Hani onlar mağaradaydı; o, arkadaşına “Üzülme! Çünkü Allah bizimle beraberdir” diyordu. Bunun üzerine Allah ona (sükûnet sağlayan) emniyetini indirdi, onu sizin görmediğiniz bir ordu ile destekledi ve kâfir olanların sözünü alçalttı. Allah'ın sözü ise zaten yücedir. Çünkü Allah üstündür, hikmet sahibidir.”

<sup>73</sup> Hûd, 11/70; “Ellerini yemeğe uzatmadıklarını görünce, onları yadırgadı ve onlardan dolayı içine bir korku düştü. Dediler ki: Korkma! (biz melekleriz). Lût kavmine gönderildik.”

<sup>74</sup> Hûd, 11/77; “Elçilerimiz Lût'a gelince, (Lût) onların yüzünden üzüldü ve onlardan dolayı içi daraldı da “Bu, çetin bir gündür” dedi.”

<sup>75</sup> İsrâ, 17/31; “Geçim endişesi ile çocuklarımızın canına kıymayın. Biz, onların da sizin de rızkınızı veririz. Onları öldürmek gerçekten büyük bir suçtur.”

<sup>76</sup> Tirmizî, *es-Sünen*, Birr, 11; İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd, *es-Sünen*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1975, Edeb, 3.

*kaygısıyla savaşa iştirak etmekten korkar hale gelir” şeklinde şerh ve izah etmiştir.<sup>77</sup> Mekke müşriklerinin Müslümanlara karşı saldırganlıklarının ve şiddet eylemlerinin arkasındaki önemli nedenlerden biri de korkudur. Çünkü onlar mevcut imkân, statü ve iktidarlarını kaybetme korkusuyla saldırganlaşmışlardır. Nitekim Mekke müşriklerinin ileri gelenleri, kölelerine, onlar üzerindeki tasarruflarını kaybetme endişesiyle şiddet uygulamışlardır.<sup>78</sup>*

İslam, korku duygusunu bir realite olarak kabul ederken, onun faydalı olacak şekilde aktive edilmesini de tasvip etmektedir. Nitekim müminlerin en önemli özelliklerinden birisi “müttaki” olmaları, yani Yüce Allah’tan korkmalarıdır. Öte yandan, Yüce Allah’tan değil de başka şeylerden kaynaklanan bir korku duygusu tasvip edilmemiştir. Vakıa Hz. Peygamber (s), bu tür bir korkaklıktan Allah’a sığınmıştır.<sup>79</sup>

İman, sabır, tevekkül ve cesaret gibi duyguların, korkunun giderilmesinde insana kazandırdığı pozitif katkı büyüktür. Kur’ân’ı Kerîm, Allâh’a tevekkül eden müminleri, “*Bir kısım insanlar, müminlere: “Düşmanlarınız olan insanlar, size karşı asker topladılar; aman sakının onlardan!” dediklerinde bu, onların imanlarını bir kat daha arttırdı ve “Allah bize yeter. O ne güzel vekîldir!”<sup>80</sup> mealindeki ayetle cesaretle betimlemiş, iman ve tevekkülün korkaklığı yenmedeki rolüne dikkat çekmiştir.*

#### 4.1.5. Kıskançlık

Arapçada “gayret” olarak ifade edilen kıskançlık; kişinin, kendisine ait herhangi özel bir şeyde, kendisine karşı bir rakip veya ortak çıkmasından dolayı kalbinin değişmesi ve öfkesinin kabarmasıdır.<sup>81</sup> Kıskançlığın en ileri dereceleri, birbirlerine en çok

<sup>77</sup> Mübârekfûrî, *Tuhfetu'l-Ahvezî*, VI, 37.

<sup>78</sup> İbn Sa’d, Ebû Abdillâh Muhammed, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, Dâru Sâdır, Beyrût, tsz., III, 248.

<sup>79</sup> Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, Da'avât, 36, Cihâd, 74; Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, Zikr, 49; İbn Mâce, *es-Sünen*, Du'a, 3.

<sup>80</sup> Âl-i İmrân, 3/173.

<sup>81</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, XII, 401; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 396.

sahip çıkmaları gereken aile bireylerinde tezahür etmektedir. Kâbil'in kardeşi Hâbil'e, Yakub (s)'un çocuklarının kardeşleri Yusuf (s)'a olan kıskançlıkları bunun en bariz örneklerindedir. Hz. Aişe (r.a.)'nin bu konuyla ilgili olarak anlattıkları ise daha çarpıcıdır. O, bu konuda şunları zikreder; *"Safiye gibi güzel yemek yaparı görmedim. Bir defasında Hz. Peygamber (s) benim odamda iken, Safiye ona yemek yapıp göndermişti. Çok şiddetli bir kıskançlık hissettim. Öyle ki beni bir titreme sardı. Gidip kabını kırdım, sonra da pişman oldum ve "Ey Allah'ın resulü! Yaptığım bu hareketin kefareti nedir?" dedim. Hz. Peygamber (s); "Tabağa karşılık tabak, yemeğe misliyle yemek" diye buyurdu."*<sup>82</sup> Hz. Aişe (r.a.)'nin bu sözleri, kıskançlığın insan fitratındaki tezahürlerinden birisine örnek teşkil etmektedir.

Sa'd b. Ubâde'nin eşine olan kıskançlığını Hz. Peygamber (s)'e anlatması üzerine, o; *"Sa'd'ın kıskançlığına şaşıyor musunuz? Ben ondan, Allah da benden daha kıskançtır"*<sup>83</sup> buyurdu. Yine Hz. Peygamber (s), başka bir hadîslerinde kıskançlık duygusunun müminlerde fitrî bir realite olduğunu şöyle ifade eder; *"Allah kıskançtır. Mümin de kıskançtır. Allah'ın kıskanması, müminin, Allah'ın haram ettiği şeyi yapmasıdır."*<sup>84</sup> Hz. Peygamber (s), Allah'ın kıskançlığı ile ilgili şunu da söylemektedir; *"Allah'tan daha kıskanç kimse yoktur. Bu sebeptendir ki fevâhişin/çirkin şeylerin açığını da gizlisini de haram kıldı."*<sup>85</sup> Burada Allah'ın kıskançlığından maksat, kullarının fuhşiyata/çirkinliklere düşmelerine razı olmamasıdır.

Toplumun ve aile içi ilişkilerin sağlıklı işleyişinde kıskançlık duygusunun aşırılıklardan uzak bir şekilde denge üzere olması önem arz etmektedir. Çünkü kin, nefret ve kıskançlık gibi duygular kontrol edilmediği takdirde şiddete neden olabilmektedir. Özellikle kıskançlık duygusu, aile içi şiddette önemli bir rol oynamaktadır.

<sup>82</sup> Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, Buyû', 91.

<sup>83</sup> Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, Li'ân, 16; Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, Diyât, 12.

<sup>84</sup> Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, Nikâh, 107; Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, Tevbe, 36; Tirmizî, *es-Sünen*, Rada', 14.

<sup>85</sup> Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, Nikâh, 107; Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, Tevbe, 33; Tirmizî, *es-Sünen*, Da'âvât, 97.

Meselâ, eşler ve çocuklar arasında cereyan eden kıskançlık duygusu bazı durumlarda, şiddetin en vahim tezahürü olan cinayetle sonuçlanabilmektedir. Bu nedenle eşlerin, birbirini kıskandıracak söz ve davranışlardan kaçınmaları gerekmektedir. Ebeveyn, çocuklara yönelik muamelelerinde, onların birbirlerini kıskanmalarına yol açacak uygulamalara yer vermemelidir.<sup>86</sup> Kardeşlerinin kendisine tercih edildiği veya aralarında farklı muamele yapıldığı algısına kapılan çocuklar, psikolojik şiddet görüyorlar demektir.

Eşi tarafından kendisine değer verilmediği veya saygı görme yönüyle geri plana itildiği algısına kapılan kadın veya erkek, önce ânî tepkiler sergilemekte, ileri aşamada ise saldırganlığa ve şiddete teşebbüs edebilmektedir. Bu hususta eşler, birbirlerine karşı; ebeveyn de çocukları arasında kıskançlığa neden olacak söz ve eylemlere fırsat vermemeli, bilakis birbirlerine karşı sevgi, saygı ve anlayış ile çocuklarına karşı ise şefkat ve merhametle muamele etmelidir.

Gizli düşmanlık, garaz, buğz, adavet, tiksirmek, ürkmek gibi anlamlara gelen kin ve nefret duyguları da kontrol edilmedikleri takdirde şiddet olaylarına neden olabilmektedir. Kin ve nefret, fâili, saldırıya hazır potansiyel bir şiddet unsuru kılarken, muhâtabı da tedirgin etmekte ve şiddete hedef hâle getirmektedir. Bu duyguları (kin ve nefret), kendini beğenmişlik, inat, karşısındakini küçük görme gibi unsurlar beslemekte ve körüklemektedir.

İnsanlar kin, nefret, intikam alma, kıskançlık gibi duygularına yenik düşmemelidir. Kişi, hem kendi psikolojisine hem de muhatabın psikolojisine zarar veren bu duygularını kontrol etmeli; fitratındaki hoşgörü, tolerans, imrenme ve bağışlama gibi duyguları da öne çıkararak denge kurmalıdır.

#### 4.1.6. Alkol

Bireyin bilinçli söylem ve davranışlarını engelleyen alkol birçok duyguyu ve zihinsel fonksiyonu yavaşlatarak şiddete neden

<sup>86</sup> Canan, İbrahim, *Hadîs Ansiklopedisi*, I, 364-367.

olmaktadır.<sup>87</sup> Bu yönüyle alkol, önemli bir şiddet kaynağı durumundadır. Nitekim Mâide suresinin “*Şeytan içki ve kumar yoluyla ancak aranızda düşmanlık ve kin sokmak; sizi, Allah’ı anmaktan ve namazdan alıkoymak ister. Artık (bunlardan) vazgeçtiniz değil mi?*”<sup>88</sup> ayetinde de ifade edildiği üzere, içki, şiddete sebep olan düşmanlık ve kin duygularının harekete geçmesine zemin hazırlayan bir unsur olarak belirtilmiştir. Diğer taraftan içki, Allah’ı anmaktan ve kötülöklere karşı koruyucu bir kalkan olarak vurgulanan namaz<sup>89</sup> gibi önemli bir ibadetten de uzaklaştırmaktadır.

Alkol, önce vücut ve duygular üzerinde negatif etkisini göstermekte sonra da neden olduğu psikolojik problemler şiddet olgusuna yol açmaktadır. Bu bağlamda alkol ile kullanıcısının davranışları arasındaki en bariz ilişki şiddetle ifade edilmektedir. Nitekim alkolün azının da çoğunun da tamamen yasaklanması ile ilgili ayetin nüzul sebebi de şiddet olgusudur. Bu nedenle Hz. Peygamber (s)’in, içkiyi “*bütün kötülüklerin anası*”<sup>90</sup> olarak nitelemiş olması oldukça manidardır. Alkolün şiddet eylemlerini tetikleyen ve kötülüklerin merkezi ve menşei kılan özelliği sebebiyledir ki, bütün kötülüklerin anası olarak tavsif edilmiştir. Bu özelliğiyle alkolü şiddet eylemlerini besleyen bir kaynak olarak görebiliriz. Kur’ân, alkol kullanımını yasaklarken hadîsler de onun sarhoş edici yönüne dikkat çekerek haramlığına hükmetmiştir.<sup>91</sup> Buradan hareketle İslam, alkolün neden olacağı şiddet olaylarını önlemenin, onun tamamen kullanım dışı kalmasıyla mümkün olabileceğini kararlılıkla ifade etmiştir, diyebiliriz.

## 5. Şiddetin Çeşitleri

<sup>87</sup> Bkz; Turhan, Ebru, *Üniversite Öğrencilerinde Madde Kullanımı, Şiddet ve Bazı Psikolojik Özellikler*, Türkiye Halk Sağlığı Dergisi, 2011; 9 (1), s. 33-44.

<sup>88</sup> Mâide, 5/91.

<sup>89</sup> Ankebût, 29/45; “*Muhakkak ki, namaz, hayâsızlıktan ve kötülükten alıkoymaz. Allah’ı anmak elbette (ibadetlerin) en büyüğüdür. Allah yaptıklarımızı bilir.*”

<sup>90</sup> Nesâî, *es-Sünen*, Eşribe, 44.

<sup>91</sup> Buhârî, *el-Câmiu’s-Sahîh*, Edeb, 80; Müslim, *el-Câmiu’s-Sahîh*, Musâkât, 68; Nesâî, *es-Sünen*, Eşribe, 25.

### 5.1. Fiziksel Şiddet

Doğrudan temasın söz konusu olduğu hırpalama, itme, sürüklenme, tokat atma, cisim kullanarak vurma, silahla yaralama ve öldürme birer fiziksel şiddet olayıdır. Fiziksel şiddetin hem insan bedeni hem de insan ruhu üzerinde farklı oranlarda olumsuz etkileri vardır.<sup>92</sup>

Fiziksel şiddet bireyde, ailede ve toplumun farklı kesimlerinde vuku bulan sosyal bir realitedir. Kişide intihar, ailede aile içi cinayetlere, toplum katmanlarında ise toplu katliamlara uzanan vahim sonuçları vardır. Tarihi süreç içinde de daima faal olan şiddet olgusu İslam'ın ilk doğduğu günlerde de gündemdeki yerini korumuştur. Hz. Peygamber (s), özellikle Medine'ye hicretten sonra Müslümanların problemleriyle yakından ilgilenmiş ve bu bağlamda bireysel ve toplumsal birçok şiddet olayına müdahale ederek çözüme kavuşturmuştur. İntihar ve yaralamalara karşı caydırıcı yaptırımlar getirmiştir.<sup>93</sup> Ashabından Sâbit b. Kays b. Şemmâs'ı hanımına karşı uyguladığı fiziki şiddet sonucu kolunu kırması üzerine bizzat (onu) huzuruna çağırması ve hanımını boşamasını emretmiştir.<sup>94</sup> Yine ashabından kölesini döven Ebû Mes'ûd'a "Ey Ebâ Mes'ûd! Allah'ın senin üzerindeki gücü, senin bu köle üzerindeki gücünden daha fazladır" diye buyurmuştur. Bunun üzerine Ebû Mes'ûd şiddetten vazgeçerek kölesini azat etmiştir. Hz. Peygamber (s), hayatında kimseye karşı fiziki şiddet uygulamamış, uygulayanları da şiddetten vazgeçirmek için uyarmıştır.<sup>95</sup>

### 5.2. Psikolojik Şiddet

Kişi veya kişilere karşı fiziki bir müdahale olmaksızın yapılan her türlü tehdit, hakaret, rencide etme, küçük düşürme, onurunu

<sup>92</sup> Bkz; Güneş, *a.g.m.*, s. 7-28; Okuyan, *a.g.m.*, s. 93-133.

<sup>93</sup> Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, İmân, 24; 175-176; Tirmizî, *es-Sünen*, Tıbb, 27; İbn Hacer, *İsâbe*, V, 440; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VII, 472.

<sup>94</sup> Nesâî, *es-Sünen*, Talak, 53.

<sup>95</sup> Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, İmân, 36; Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, Edeb, 124.

incitme, alaya alma, iletişim, düşünce ve inanç özgürlüğüne müdahale etme, kendi düşüncelerini dayatma, kişi ve kişilerin ruh sağlığını bozan tüm girişimler bu şiddet türüne dâhildir.<sup>96</sup> Sözel ve duygusal boyutu olan psikolojik şiddet, aile içi bireylerde ikil ve çoklu toplumsal ilişkilerde argo, kaba söz, hakaret, alay ve küfür ifadeleri, kıskançlık, korkutma, dedikodu ve gizliliği araştırma şeklinde ortaya çıkar. Fiziki şiddetten daha yaygındır ve ondan daha etkili olan örnekleri vakidir.<sup>97</sup> Her psikolojik şiddet fiziki şiddettin de öncüsü konumundadır. Bu konuda Hz. Peygamber (s), psikolojik şiddet unsurlarını barındıran en küçük söylemlere bile dikkat çekmiştir. Şiddetin her çeşidine karşı olan İslam, adam öldürmeyi<sup>98</sup>, yaralamayı<sup>99</sup>, müslmeyi<sup>100</sup>, gasbı<sup>101</sup> yasakladığı gibi, insanları inciten gıybeti,<sup>102</sup> iftirayı,<sup>103</sup> alayı,<sup>104</sup> hakareti,<sup>105</sup> kini,<sup>106</sup> hasedi,<sup>107</sup> kıskançlığı,<sup>108</sup> intikamı,<sup>109</sup> hiddeti<sup>110</sup> ve bunun gibi bütün şiddet unsurlarını yasaklamış, Hz. Peygamber (s) de kimseye kaba davranmamak suretiyle örnek olmuştur.<sup>111</sup> O, Toplum içinde kimseyi küçük

<sup>96</sup> Bkz; Güneş, *a.g.m.*, s. 7-28; Okuyan, *a.g.m.*, s. 93-133; Kirman, *a.g.m.*, s. 315-332; Yılmaz, Hüseyin, *Aile İçi Şiddet ve Huzur Eğitimi*, Marmara Üniv., İlahiyat Fak., Tartışmalı İlmî Toplantı, İstanbul, 2010, s. 171-192.

<sup>97</sup> Bkz; Güneş, *a.g.m.*, s. 7-28; Okuyan, *a.g.m.*, s. 93-133; Kirman, *a.g.m.*, s. 315-332; Yılmaz, *a.g.m.*, s. 171-192.

<sup>98</sup> Maide 32; Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, İman, 145; Tirmizi, *Diyat*, 10

<sup>99</sup> Maide, 5/45; Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, İmân, 29; Ahmed İbn Hanbel, *Müsned*, Müessesetu'r-Risâle, ysz., 2001, II, 45.

<sup>100</sup> Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, Cihad, 12.

<sup>101</sup> Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, Bed'ul Halk, 7; Tirmizi, *Diyat*, 21.

<sup>102</sup> Hucurat, 49/12.

<sup>103</sup> Tirmizî, *es-Sünen*, 1/23; Ebu Davut, *Edeb*, 35.

<sup>104</sup> Hucurat, 49/11.

<sup>105</sup> Hucurat, 49/11.

<sup>106</sup> Âl-i İmrân, 3/118.

<sup>107</sup> Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, Edeb, 44.

<sup>108</sup> Nisa, 4/54.

<sup>109</sup> Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, Edeb, 80; Ebu Davud, *Edeb*, 4.

<sup>110</sup> Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, Edeb, 76.

<sup>111</sup> Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, Fedâil, 79; Hz. Peygamber (s)'in örnekliği ise Kur'an'da şöyle ifade edilmektedir. Âl-i İmrân 3/159; "Şayet sen kaba, katı yürekli olsaydın, hiç şüphesiz, etrafından dağılıp giderlerdi. Şu halde onları affet; bağışlanmaları için dua et; iş hakkında onlara danış. Kararını verdiğin zaman da artık Allah'a dayanıp güven. Çünkü Allah, kendisine dayanıp güvenenleri sever." Ahzab, 33/21; "Andolsun ki,

düşürmemiş, şayet birisi yanlış yapmışsa, ona karşı doğrudan “*sen şöyle yapmışsın*” şeklinde değil de genelleme yaparak “*bazularınıza ne oluyor ki, şöyle şöyle yapıyor*” şeklinde buyurmuşlardır.<sup>112</sup>

### 5.3. Cinsel Şiddet

Cinsel şiddet, rıza dışında zorla veya hile ile ırza tecavüz olarak ifade edilir. Çoğu zaman kadına fiziki şiddeti de kapsayan tecavüz olayları, hemen her toplumda vuku bulan şiddet olaylarındanır. Bu tür şiddet olayları sadece kadına yönelik olmayıp bazen erkeklere de yönelik olarak, üstelik toplumsal helake sebep olacak şekilde önceki kavimlerde de vuku bulmuştur. Nitekim Lût (s)’un kavminin durumu buna örnek teşkil etmektedir. Kavmi, kendisine insan kılığında gelmiş olan meleklere yönelik olarak, süflî emellerini gerçekleştirmek istemişler ve Lût (s) kendisini çok müşkül bir durumda hissetmiştir. Bu durum Hûd suresinin “*Elçilerimiz Lût’a gelince, (Lût) onların yüzünden üzüldü ve onlardan dolayı içi daraldı da “Bu, çetin bir gündür” dedi. Lût’un kavmi, koşarak onun yanına geldiler. Daha önce de o kötü işleri yapmaktaydılar. (Lût): “Ey kavmim! İşte şunlar kızlarımdır (onlarla evlenin); sizin için onlar daha temizdir. Allah’tan korkun ve misafirlerimin önünde beni rezil etmeyin! İçinizde aklı başında bir adam yok mu!” dedi. Dediler ki: Senin kızlarında bizim bir hakkımız olmadığını biliyorsun. Ve sen bizim ne istediğimizi elbette bilirsin. (Lût:) Keşke benim size karşı (koyacak) bir gücüm olsaydı veya güçlü bir kaleye sığınabilseydim!* dedi”<sup>113</sup> ayetlerinde çarpıcı bir şekilde resmedilmektedir. Bu ayetlerde bir peygamberin, kavminin cinsel sapıklıklarından kaynaklanan şiddet durumu karşısında düştüğü meşakkatli durumu ortaya koymaktadır. İslam, bu konuda kadın başta olmak üzere, tecavüzden kaynaklanan her türlü şiddet olayına önemli müeyyideler getirmiştir. Hz. Peygamber (s), cinsel şiddetin bir türü olan ve karşılıklı rızaya dayanmayan şigar nikâhı<sup>114</sup> ile süreklilik

---

*Resulullah, sizin için, Allah’a ve ahiret gününe kavuşmayı umanlar ve Allah’ı çok zikredenler için güzel bir örnektir.”*

<sup>112</sup> Buhârî, *el-Câmiu’s-Sahîh*, İtisam, 5.

<sup>113</sup> Hûd, 11/77-80.

<sup>114</sup> Buhârî, *el-Câmiu’s-Sahîh*, Nikâh, 29; Müslim, *el-Câmiu’s-Sahîh*, Nikâh, 60.

şartına uymayan mut'a nikâhı<sup>115</sup> gibi cahiliye dönemi çarpık nikâh türlerinin tümünü kaldırmış, onların yerine bugün cari olan ve karşılıklı rızaya dayanan meşru nikâh akdini getirmiştir.<sup>116</sup> Böylelikle fitrî bir durum olan cinsel ihtiyacın karşılanması meşru bir zemine kavuşurken diğer taraftan şiddet içerikli nikâh uygulamaları da bertaraf edilmiştir. İslam'ın kabul ettiği bu nikâh tarzında şiddet içeren unsurlar olmadığı gibi, bir aileyi huzurlu kılacak esasları da ihtiva etmektedir. Mesela karşılıklı rıza, denklik, saygı, sevgi, sürdürülebilirlik, meşru zaman ve meşru yollarla ilişki bunlardan bir kısmıdır.<sup>117</sup> Meşru nikâhta bile meşru yolun ve meşru zamanın dışındaki ilişkileri haram kılan İslam'ın, tecavüz gibi bir şiddet olayına kayıtsız kalması veya hoş görmesi mümkün değildir.

#### 5.4. Ekonomik Şiddet

İnsanların çalışma, kazanma ve alışveriş yapmalarının engellenmesi, zorla çalıştırılmaları; faiz, tefecilik, gasp, fahiş fiyat talebi, stokçuluk, karaborsacılık, sahtekârlık ekonomik şiddet kapsamındadır. Ekonomik şiddetin örneklerinden birisi de ölçü-tartıda hile yapmak suretiyle insanları aldatmaktır. Şuayb (s)'ın kavminin durumu buna örnek olarak gösterilebilir. A'raf suresinin "Medyen'e de kardeşleri Şuayb'ı (gönderdik). Dedi ki: Ey kavmim! Allah'a kulluk edin, sizin ondan başka tanrınız yoktur. Size Rabbinizden açık bir delil gelmiştir; artık ölçüyü, tartıyı tam yapın, insanların eşyalarını eksik vermeyin. Düzeltmesinden sonra yeryüzünde bozgunculuk yapmayın. Eğer

<sup>115</sup> Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, Nikâh, 32; Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, Seyd, 22; Nesâî, *es-Sünen*, Nikâh, 71.

<sup>116</sup> Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, Nikâh, 63; İbn Mâce, *es-Sünen*, Nikâh, 1.

<sup>117</sup> Daha geniş bilgi için bakınız; Komisyon, *İslam Hukuku*, Grafiker Yay., Ankara, 2013, s. 282-317; Kasapoğlu, Abdurrahman, *Kur'an'da Evlilik Terapisi-Günümüz Psikolojisinin Verileri Ve Uygulamalarıyla Bir Mukayese- Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, IV (2004), Sayı: 2, s. 37-74; Kasapoğlu, Abdurrahman, *İslam'a Göre Evlilikte Eşler Arasında Uyum Sorunu -İnanç ve Ahlâk Uyumunu*, Bilimname, XII, 2007/1, s. 137-161; İmamoğlu, Abdulvahit, Çelik, Yılmaz, *Evlilik Hayatında Kıskançlık-Dindarlık İlişisine Psikolojik Yaklaşım*, Dinî Araştırmalar, Eylül-Aralık 2009, Cilt: 12, Sayı: 35, s. 7-29.

*inanamlar iseniz bunlar sizin için daha hayırlıdır*<sup>118</sup> ayetlerinde ölçü ve tartıda yapılan hileler, şiddetin en büyük kaynaklarından biri olan *"ifsad/fesat çıkarmak"* ile irtibatlandırılmıştır. Buna göre, ticarî ilişkilerde yapılan hileler, toplum dokusunun bozulmasına yol açabilecek bazı olumsuz sonuçlara sürükleyebilmektedir. İslam, ekonomik şiddet içeren bütün sahtelikleri ve haksız kazanç yollarını yasaklarken, kazancın meşru yolunun da önünü açar,<sup>119</sup> ekonomik şiddet unsurlarını cezâ müeyyidelerle önlemeye çalışır. Haksız kazancın ahiretteki sorumluluğunu ve vebalini nazara vermek suretiyle kişiyi doğru davranışa sevk eder.<sup>120</sup> Bununla birlikte ticareti, çalışmayı, üretmeyi ve paylaşmayı teşvik eder.

### Sonuç

Şiddet olgusunda, şiddete neden olan etkenlerin ortadan kaldırılması veya bu etkenlere itidal kazandırılması, şiddetin önlenmesi veya hafifletilmesi açısından önem arz etmektedir. Vuku bulmuş veya vukuu muhtemel şiddet olayları için önleyici tedbirler ne kadar önemliyse, gerçekleşmiş şiddet olaylarının büyümemesi için de onların çözüme kavuşturulması bir o kadar önemlidir. İslam öncelikle şiddete giden yolları kapatır. Bu konuda bireye ihtiyaçlarını karşılama için meşru daireyi ve hukuksal çerçeveyi hareket alanı olarak gösterir. Karşılaşabileceği olumsuzluklara fırsat vermemesini öğütler. Mesela yeme-içme, barınma, evlenme gibi hayati ihtiyaçlarının karşılanmasında insanı tatmin edecek meşru alanı teşvik eder. Hak, adalet, sabır, şefkat, af, sevap gibi şiddetsizliği kapsayan kavramları fonksiyonel hale getirirken, kin, nefret, hiddet, haset, alay ve günah gibi şiddeti içeren veya şiddete neden olan kavramların varlık amaçlarını gösterir. Her birini yaratılış nedenleri doğrultusunda yönlendirerek kontrollerini sağlar. Böylece İslam,

<sup>118</sup> A'raf, 11/85.

<sup>119</sup> Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, Buyu', 19, 22, 43, 44; Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, Buyu', 47; Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, Buyu', 51; Tirmizî, *es-Sünen*, Buyu', 6, 26, 72.

<sup>120</sup> A'raf, 11/85.

bunlarla şiddete giden yolları kapatır. Bunu insanın yaratılıştan getirdiği özgür iradesine de müdahale etmeden gerçekleştirir. İyi ve kötüyü seçmede, şiddet veya şiddetsizliği tercih etmede onu aklı, inancı ve vicdanıyla baş başa bırakır.

Vakıa din, zorlamanın her çeşidini yasaklamıştır. Çünkü baskı ve zorlamalar insanın fitratındaki kabiliyetleri engellediği gibi, onların yanlış kanalizesine de yol açmaktadır. Bu nedenle Hz. Peygamber (s), insanları dine davet ederken zorlamamıştır. Çünkü İslam, insanların kişilik oluşumlarının ahlakî ve bilimsel zeminde, hür irade ile gelişebileceği realitesini esas almıştır. Hz. Peygamber (s), her konuda olduğu gibi bu konuda da Müslümanlara örnek olmuştur. Hz. Peygamber (s)'in, hayatı boyunca şefkat ve merhameti elden bırakmaması bu konuda Müslümanlar için uygulanabilir güzel bir model teşkil etmiştir.

## KAYNAKÇA

ALKAN, Cevat, *Öğrenme-Öğretme Süreçleri İlkeler*, ysz., tsz.

el-AYNÎ, Bedruddîn Ebu Muhammed Mahmûd İbn Ahmed (ö.855/1451), *Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut, 1348.

AZİMÂBÂDÎ, Muhammed Şemsu'l-Hak (ö. 1329/1911), *Avnu'l-Ma'bûd*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1990.

el-BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmâîl (ö.256/870), *el-Câmiu's-Sahîh*, Dımeşk, 2011.

el-CEVHERÎ, İsmâîl b. Hammâd (ö.400/1009'dan önce), *es-Sihâh*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 1984.

ÇAYIR, Celal, ÇETİN, Özer, *Din ve Şiddet Üzerine Psikolojik bir Yaklaşım*, Dicle Üniv., İlahiyat Fak., Dergisi, 2011, Cilt; XIII, Sayı, 1.

EBÛ DÂVUD, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî (ö.275/888), *es-Sünen*, Dâru'l-Fikr, 1990.

GÜNEŞ, Abdalbaki, *Kur'ân Işığında Şiddet Sorununa Bir Bakış*, Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi V (2005), Sayı: 3.

İBN HACER, el-Askalânî (ö.852/1448), *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Mârife, Beyrut, 1379.

İBN HANBEL, Ahmed (ö.241/855), *Müsned*, Müessesetu'r-Risâle, ysz., 2001.

İBN MÂCE, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd (ö.273/886), *es-Sünen*, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1975.

İBN MANZÛR, Cemâluddîn Muhammed İbn Mükerrerem (ö.711/1311), *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut, 1990.

İBN SA'D, Ebû Abdillâh Muhammed (ö.231/845), *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, Daru Sâdır, Beyrût, tsz.

İÇLİ, Tülin, *Toplumdan Kopuş: Suç ve Şiddet*, Sosyolojiye Giriş, Martı Yay., İstanbul, 2003.

....., *Aile İçi Şiddet: Ankara-İstanbul ve İzmir Örneği*, Hacettepe Üniv., Edebiyat Fak. Dergisi, Cilt: 11/Sayı, 1.

İMAMOĞLU, Abdulvahit, ÇELİK, Yılmaz, *Evlilik Hayatında Kıskançlık-Dindarlık İlişkinine Psikolojik Yaklaşım*, Dinî Araştırmalar, Eylül-Aralık 2009, Cilt: 12.

el-İSFEHÂNÎ, er-Râğıb (ö.V./XI. yüzyılın ilk çeyreği), *el-Müfredât fi Ğarîbi'l-Kur'ân*, Mektebetu Mustafa Bâz, ysz., tsz.

KASAPOĞLU, Abdurrahman, *Kur'an'da Evlilik Terapisi-Günümüz Psikolojisinin Verileri Ve Uygulamalarıyla Bir Mukayese*-Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, IV (2004), Sayı: 2.

....., *İslam'a Göre Evlilikte Eşler Arasında Uyum Sorunu -İnanç ve Ahlâk Uyumunu*, Bilimname, XII, 2007/1.

KİRMAN, M. Ali, *Küresel Bir Sorun Olarak Din ve Şiddet*, Dinî Araştırmalar; Cilt: 7.

KOCACIK, Faruk, *Şiddet Olgusu Üzerine*, Cumhuriyet Üniv., İİBF Dergisi, Cilt; 2, Sayı; 1 ve 2.

KOMİSYON, *İslam Hukuku*, Grafiker Yay., Ankara, 2013.

el-KURTUBÎ, Muhammed b. Ahmed (ö.671/1273), *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kahire, 1964.

el-MÜBÂREKFÛRÎ, Muhammed b. Abdirrahim (ö.1353/1934), *Tuhfetü'l-Ahvezî bi-Şerhi Câmi't-Tirmizî*, Kahire, 1963.

MÜSLİM, Ebu'l-Huseyin b. Haccâc el-Kuşeyrî (ö.261/874), *el-Câmiu's-Sahîh*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.

en-NESÂÎ, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Alî b. Şuayb (ö.303/915), *es-Sünen*, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrût, 1988.

en-NEVEVÎ, Muhyiddîn Ebû Zekeriyya (ö.676/1277), *Şerhu Müslim*, Matbaatü'l-Mısriyye, Kahire, tsz.

OKUMUŞ, Ejder, *"Sokak Çocukları"nın Sosyolojisi-Diyarbakır Örneği-*, Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, IX (2009), sayı: 1.

OKUYAN, Mehmet, *Kadına Yönelik Şiddete Kur'ân'ın Bakışı*, Ondokuz Mayıs Üniv., İlahiyat Fak., Dergisi, 2007, Sayı: 23.

et-TABERÂNÎ, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed (ö. 360/971), *el-Mu'cemu'l-Evsat*, Kâhire, 1415.

TİRMİZÎ, Muhammed b. İsâ (ö.279/893), *es-Sünen*, İstanbul, 1992.

TUĞLU, Nuri, *Bireysel ve Aile İçi İlişkilerde İslam'ın Şiddet Karşıtlığı*, Rağbet Yay., İstanbul, 2009.

TURHAN, Ebru, *Üniversite Öğrencilerinde Madde Kullanımı, Şiddet ve Bazı Psikolojik Özellikler*, Türkiye Halk Sağlığı Dergisi 2011; 9 (1).

YILMAZ, Hüseyin, *Aile İçi Şiddet ve Huzur Eğitimi*, Marmara Üniv., İlahiyat Fak., Tartışmalı İlmî Toplantı, İstanbul, 2010.

YILMAZ, Macit, *Bireysel Şiddet Davranışlarını Önlemede Yaygın Din eğitimi*, Yaygın Din Eğitimi Sempozyumu-II, Ankara, 2012.

ez-ZEBİDÎ, Muhammed Murtazâ el-Hüseyinî (ö.1205/1791), *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Matbaatu Hükûmeti'l-Kuveyt, 1965

## FIKIHTAKİ SELEFİ YÖNTEMİN GÜNÜMÜZE YANSIMALARI

Nihat TOSUN\*

### Özet

Genelde kelâm alanında bir söylem olarak meşhur olan selefilik, aslında fıkıh alanı ile de doğrudan ilişkilidir. Biz bu ilişkiyi anlayıp kavrayabilmek için selefilikğin arka planına kısaca işaret ettik. “Selefilik Kavramı” İslam Hukukunda farklı akımları ifade etmek için kullanılmıştır. Ancak bu farklı akımlardan daha ziyade iki ekolü ifade etmek için kullanımı özellikle öne çıkmıştır. Bu iki ekolden biri, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziye’yi referans gösteren Şevkânî, Muhammed bin Abdülvehhab, Abdülaziz bin Baz ve Elbâni gibi şahıslar yoluyla günümüze kadar ulaşmıştır. Bugün el-Kâide, eş-Şebâb ve DAESH vb. örgütler tarafından temsil edilmektedir. Diğeri ise, yine aynı referansları esas alan Muhammed Abduh, M. Reşid Rıza ve Efgânî gibi şahsiyetler tarafından günümüze taşınan, dinde ve siyasette ıslah anlayışıdır. Değişik yörelerde bazı savunucuları bulunmaktadır. Bu ikinci anlayışın mensupları kendilerini selefilikten ziyade ıslahatçı, reformist veya çağdaş kavramıyla ifade ederler. Bizim “Selefilik” veya “Selefiler” derken kastettiğimiz bu ekol sahipleri değil, daha ziyade birinci ekol sahipleridir. Makalemizde de birinci ekolün fıkıh anlayışının ve yönteminin günümüze yansımalarını ele almaya çalışacağız.

**Anahtar Kelimeler:** Selefi, Yöntem, İslam Hukuku, Çağdaş.

\*\*\*

---

\* Yrd. Doç. Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, nihatt@hotmail.com

## Reflections of Salafi Method in Fiqh on Nows Days

### Abstract

As a prominent kalamitic discourse, salafism is basically related with the Islamic orders too. In this study fiqh's and salafism's backgrounds were briefly mentioned for understanding this relation. Much as salafism was used to mean for different versions, in this context, especially two main schools were brought into focus. Salafism is basically put forward as a perception and judicial opinion and the way of life which is built on Ahmet b. Hanbel's thoughts and İbn Teymiye who systematized Hambel's thoughts and İbn Kayyim el Cevzi's arguments. One of these two schools is a concept which was transmitted today by Şevkani, Muhammed bin Abdulvehhab, Abdullah bin Baz and Elbani giving reference Ibn Teymiyye and Ibn Kayyim al Cevziyye and represented by the organizations like Al Qaeda, Al Shabaab and IS (Islamic State of Iraq and the Levant). The other one which has the references same as the previous section and carried by Muhammed Abduh, M. Resid Rıza and Efgani to the present day, is the reformation movement in the religion and politics. Ones who have this perception approved the notions like reformist and modern rather than salafi for themselves. When Salafism or salafis are mentioned it is meant mainly the first section. In this article it has been tried to speak of that one's fiqh methods.

**Key Words:** Predecessor, Method, Islamic Law, Contemporary.

### Giriş

Dünyada insanların haklarını korumak, insanca yaşamalarını temin etmek ve ahiret hayatlarını kazanmalarını sağlamak gayesiyle gelen İslam nizamının hukuk anlayışı, fıkıh ilmi ile tanzim edilmiştir. Bu tanzim şekli, Peygamberimiz (s)'den günümüze kadar bir takım devirlerden geçmiştir. Her devrin kendine has şartları ve bu şartlara göre geliştirdiği hüküm çıkarma yöntemleri olmuştur. Bu devirlerden birisi de bazılarınca "selef" diye adlandırılan devirdir. Bunun tanımı

ve çerçevesi aşağıda çizilecektir. Bu devirden sonraki kuşaklarda gelen bazı kişiler, dini anlama ve yaşama şekli olarak bu dönemi referans göstererek kendilerini “selefi” olarak ifade etmişlerdir.

Selefi düşünce veya anlayış daha ziyade itikat ile ilgili konularda öne çıkmış ve kelamcılar tarafından detaylı olarak ele alınmıştır. Fıkıhın alanı ile de bir o kadar ilgili olmasına rağmen, bu alanda yapılan çalışmalarda hak ettiği ilgiyi görememiştir. Ancak hicri VIII. Asırdan buyana yapılan çalışmalarda yer yer etkisini fark ettirmiştir. Dolayısıyla bu dönemlerde yapılan çalışmalarda ve fıkıh alanında ortaya konulan bazı eserlerde bunu görmek mümkün olmaktadır.<sup>1</sup>

Bugün yaşadığımız döneme ve günümüz dünyasına baktığımızda görülen manzara, bir yönü ile Afganistan, Pakistan, Suudi Arabistan, Suriye, Irak ve Afrika gibi farklı bölgelerde ortaya çıkan ve selefi olduğunu iddia eden el-Kâide, Taliban, eş-Şebab, Boko Haram, DAESH vb. oluşumların, diğer yandan Mısır’da ve dünyanın dört bir yanında dillendirilen dinde reform ve ıslah hareketi gibi oluşumların fıkıh anlayışını, yöntemini ve sergiledikleri bazı tasarrufları müşahede etmekte ve yaşamaktayız. Selefiliğin bu farklı yörelerdeki temsilcileri kendilerini farklı isimlerle ifade etmektedirler. Mesela; Mütেকaddimûn (önceki) selefilere, müteahhirûn (sonraki) selefilere, Suudi selefiliği, Suriye selefiliği, Cihâdî selefilere ve Neo selefilere gibi. Bu çalışmada farklı isimlerle gündeme gelen fıkıhtaki selefi yöntemin günlük yaşantımızdaki fikhî hükümlere etkisini irdelemeye çalışacağız.

## I. SELEFİLİĞİN TANIMI

“Selef” kavramı geçmişten günümüze kullanılmakta olan bir kavramdır. Sözlükte “önce gelmek, geçmişte kalmak veya geçmek” gibi anlamlara gelen selef kelimesi, Arapça kökenli olup ( سَلَفٌ - يَسْلَفُ )

<sup>1</sup> Bu dönemde selefi anlayışla yazılan eserlere en belirgin örnek: İbn Teymiyye’nin *Mecmu’ Fetâvâ Şeyhi’l-İslâm İbn Teymiyye* ve İbn Kayyim el-Cevziyye’nin, *Zâdü’l-Meâd* tır.

(سلفاً) den mastardır. Çoğulu (أسلاف و سلفات) olarak gelmektedir.<sup>2</sup> Türkçede ise selef kavramı, geçmiş insanlar, fazilet, ilim bakımından önce gelip geçenler, yaşça büyük veya makamca ileri gelenler, yapılan hayır işleri ve görüşleri kendinden sonra taklit edilen kimseler vb. manalarda kullanılmaktadır.<sup>3</sup>

Selef kelimesinin lügat manası ile fıkıhtaki terim manası arasında direk bir irtibat vardır. Gerçi selef kelimesi kapsamının genişliğinden dolayı terim olarak birkaç manada kullanılmıştır. Bu kullanıma imkân sağlayan iki temel unsurdan birincisi kelimenin sözlük anlamının verdiği zaman unsurudur, bir diğeri ise belli görüşe sahip âlimlerin alamet-i farikası olarak kullanılmasıdır. Bu iki unsurdan birini veya her ikisini birden dikkate alarak yapılacak tanımlama kavramın içeriğinin oluşmasında belirleyici bir etken olacaktır.

Bu iki unsurdan birisi olan zaman manası esas alınarak tanımlandığında selef, ilim ve fazilet açısından Müslümanların önderleri sayılan peygamberle yaşayan Sahabe ile Tabiûn ve Tebeu't-Tabiin gibi peygamberden sonra yaşayan üç kuşak için kullanılır. Buradan hareketle bu üç kuşağın ana kaynaklardan süzerek tanzim ettiği ilimleri ve metotları almaya Selefilik denir.<sup>4</sup> Zira selef, Sahabe ve

<sup>2</sup> Ahmed bin Muhammed el-Feyyumî, *el-Misbâhu'l-Münîr*, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, s. 285; Muhammed bin Ebu Bekir bin Abdilkadir er-Râzî, *Muhtaru's-Sihah*, Mektebetü Lübnan Tahk.: Mahmud Hatır, Beyrut, 1995, c. I, s. 326; Muhammed bin Yakub Fîruzebâdi, *Kamusu'l-Muhit*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1987, c. I, s.1060.

<sup>3</sup> M. Sait Özervarlı, "Selefiye", *DİA*, İstanbul, 1989, c. XXXVI, s. 400; Vecihi Sönmez, "Selefi Düşüncenin Arka Planı ve Selefilik", *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi*, Bışkek 2010, sayı: 9-10, s.172.

<sup>4</sup> Muhammed Said Ramazan el-Bûti, *"es-Selefiyye Merhaletün Zamaniyyetün Mübâreketün La Mezhebün İslamiyyun"*, Şam, 1988, s. 15-16; Ferhat Koca, *İslam Hukuk Tarihinde Selefi Söylem Hanbeli Mezhebi*, Ankara Okulu yy, 2002, s. 198; Fethi Kerim Kazanç, "Selefiyye'nin Nass ve Metot Ekseninde Din Anlayışı ve Sonuçları", *Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat Fakültesi Kelam Araştırmaları*, 2010, s. 93-121; İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, haz.: Sabri Hizmetli, Umran Yay. Ankara 1981, s. 61; Mehmet Hayri Kırbaşoğlu, "Soruşturma II" Gaziantep Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İlahiyat Akademi Dergisi, c. I, sayı 1-2, (10.06.2015, s. 345;

Tabiûn yolunda bulunduğunu öne süren fakih ve muhaddislerin yoludur.<sup>5</sup> Allah Teâlâ Tevbe Suresinde: “İslâm’ı ilk önce kabul eden muhacirler ve Ensar ile onlara iyilikle uyanlar var ya, Allah onlardan razı olmuş; onlar da O’ndan razı olmuşlardır”<sup>6</sup> buyurmuştur. Peygamberimiz (s) de insanların durumlarını üstünlükleri itibariyle takdir ederken şöyle buyurmuştur: “İnsanların en hayırlısı benim asrımdaki insanlardır. Sonra onlara yakın olanlar, Sonra onlara tabi olanlardır (Tebeu’t-Tabiindir). Bunların ardından bir takım kavimler gelir ki, onlardan birinin şahadeti yemininin, yemini de şahadetinin önüne geçer.”<sup>7</sup> Nübüvvetin kaynağına yakın olmalarından dolayı lehlerinde şahadette bulunduğu neslin ilk tabakasında yer alan Sahabe, dinin ahkâm ve adabını doğrudan efendimizden almış, zihinlerine ve kalplerine nakşetmiştir. İkinci tabakada yer alan Tabiûn da Peygamberi gören Sahabeyi dinlemiş ve onlardan feyiz almıştır. Üçüncü ve son tabakada yer alan Tebeu’t-Tabiin ise Tabiûndan ilim ve ahlak öğrenmiştir. Bunların yaşadıkları dönemde Arap dili saf haliyle korunduğundan birikimleri daha güçlüdür. Onların bu konumu din ve istikamet konusunda önder olmalarına sağlamıştır.<sup>8</sup> Üçüncü kuşaktan sonra İslam topraklarında bidatler hızla ortaya çıkmaya başlamış, bir takım yanlış inanç ve fikir akımlarının yaygınlaşmasıyla safiyet bozulmuştur. Görüldüğü gibi bu üç nesil, hem Kur’an ve Sünnette övgüye mazhar olmuş, hem de sahîh İslam anlayışının bizlere kadar kesintisiz sağlam bir şekilde ulaşmasında kilit rol üstlenmiştir. Onun için bu üç kuşağın yöntemleri daha sonraki asırlarda gelenler tarafından doğru yanlış ayırımının ölçüsü olarak algılanmıştır. İslam toplumlarında her ne zaman bir bozulma veya sapma söz konusu olsa, bu üç neslin temsil ettiği İslam anlayışına dönüş gayretleri sayesinde toparlanma olmuş

<sup>5</sup> Nasri Nadir, *el-Medhal ile fıraki'l-İslamiyye es-Siyasiyye ve'l- Kelamiyye*, Beyrut, 1989, s. 95; Şerafeddin Gölcük, *Kelam Tarihi*, Konya, 198, s. 68.

<sup>6</sup> Tevbe 9/100

<sup>7</sup> Muhammed bin İsmail Buhari, “*Sahih Buhari*”, Mektebetü'l- İslâmiyye, İstanbul, 1981, Şahadet 52, c. III, s.151

<sup>8</sup> Sönmez, a.g.m. s. 178: Mehmet Zeki Özcan, “Selefilik İslami Köktencilüğün Tarihi Temelleri”, İstanbul 2006, s. 26.

ve doğru çizgi muhafaza edilmiştir. Bundan dolayı bu üç ilk nesle “Selef-i Salihîn” denilmiştir.<sup>9</sup>

Selef kavramı önce gelenler veya evvelkiler olarak tanımlandığında ise, terim olarak iki anlama kullanılmaktadır. Bunlardan ilki: Selef ile tarih açısından önce gelenler anlamı kastedilerek geçmişteki âlimlerin hepsine genel manada selef denilmesidir. Bu genel adlandırma içerisine ilk dönem selefi anlayışı benimseyen, dini içine karışan yanlış unsurlardan temizleyip ilk İslam Toplumunun saf'lığına döndürme gayretinde olan bütün âlimlerin girmesi mümkündür. Bu manada “Selefiyye” kavramını ilk kullanan ve onu kavramsal içeriğe kavuşturmanın İbn Teymiyye olduğu söylenebilir.<sup>10</sup> İkinci anlama göre ise selef, geçmişte belli bir asırda yaşayan, kendine has belli yöntem ve düşünce yapısına sahip olan âlimlere verilen adlandırmadır. Özellikle bu gurup âlimlerin belli çağda yaşamalarının yanı sıra, sahip oldukları ilmi yöntemleri kendilerini özel kılmış ve selef olarak isimlendirmelerine neden olmuştur. Bu âlimlerin öne çıkan en bariz özellikleri de, naslar karşısında daha çok teslimiyetçi olmaları ve müteşâbih nasları tevil etmedeki çekimser tutumlarıdır.<sup>11</sup>

Yukarda serdedilen bilgilerden sonra ifade edilebilir ki, ehl-i Sünnet akidesinin ölçülerine göre Selef, kelâm ilmi açısından Eşarilik ve Maturidilik gibi itikadî mezhepleri kapsayan geniş bir tabir olarak kullanılırken, fikhî açıdan Sahabe, Tabiûn ve Tebeu't-Tâbiin dönemlerinde bulunan fıkıhçıların ve hadisçilerin yolu şeklinde nitelendirilmiş bulunmaktadır.<sup>12</sup> Ancak burada üzerinde duracağımız konu, günümüzde kendilerini "Selefî" olarak isimlendirenlerin

<sup>9</sup> Ebu İshak Muhammed bin İbrahim bin Musa eş-Şâtîbî, *el-İ'tisam*, Beyrut, 1997, c. II, s. 589.

<sup>10</sup> Mehmet Zeki İşcan “Tarih Boyunca Selefi Söylem” *Gaziantep Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İlahiyat Akademi Dergisi*, c. I, sayı 1-2, (10.06.2015), s. 5

<sup>11</sup> Nasri Nadir, *a.g.e.* s. 95; Gölcük, *a.g.e.* s. 68; el-Bûti, *a.g.e.* s. 9; Mehmet Bakır, “Mütekaddimun Selefiyye ve Metod Anlayışı”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sivas, Aralık 2004*, c. 8, s. 46.

<sup>12</sup> Kazanç, *a.g.m.* s. 94.

durumu ve tasarruflarıdır. Selef, başta da belirttiğimiz gibi (önce gelenler veya evvelkiler olarak tanımlandığında) geçmişte yaşayan âlimler için kullanılmaktadır. Son dönemlerde içinde bulunduğumuz çağda yaşayan bazı âlimler için “Selefi” kavramın kullanılıp kullanılmayacağı hususu ise tereddütlü görülmektedir. Zira bu durum görünüşte kelimenin anlam içeriği ile çelişmektedir. Ayrıca onların selefin görüşlerini benimsemeleri, selef âlimi olmalarını gerektirmeyebilir. Belki metotlarını benimsemiş âlimler olurlar. Çünkü (zaman manası esas alındığında) selefler dinin kaynağına yakın olmalarıyla değer bulmuşlar ve bu ismi almışlardır.

Diğer yandan selefi denilen âlimlerin özellikle son yüz yıllarda kendilerini çeşitli nedenlerden dolayı daha farklı isimlerle de andıkları görülmektedir. Mesela; İslâmî konulardaki hassasiyetlerini ifade etmek için kendilerini “Düât” (Davetçiler), “Muslihîn” (Islahatçılar), veya “Müceddidîn” (Yenilikçiler) şeklinde ifade ederler. Hadislere verdikleri önemden ve hadis nakliyle uğraşmalarından dolayı birbirinin benzeri olan “Ashab-ı Hadis”, “Ehl-i Hadis”, “Eseriyye” ve “Ehl-i Eser” ifadelerini kullanırlar. Allah'ın sıfatlarını tevil etmeyip olduğu gibi kabul ettikleri için “Sifatiyye” veya “İsbâtiyye” kavramlarını kullanmayı tercih ederler. Mutezile vb. fırkalardan ayrılmak için kendilerini “Sünnî” olarak tanımlarken, diğer Sünnilerden farklılığını belirtmek için de “Ehl-i Sünnet-i Hassa” isimleriyle anılırlar.<sup>13</sup>

Çalışmamızda günümüzdeki seleflerin görüşlerini, anlayışlarını, tutumlarını ve olaylara fikhî yönden yaklaşımlarını örnekleriyle görmeye ve incelemeye çalışacağız. Ancak onların

<sup>13</sup> Bk: Abdülaziz bin Abdullah bin Baz, *İmam Muhammed bin Abdulvahhabın Davası ve Hayatı*, Dâru'l-Kasım, Riyad, H. 1417, s. 17; Gölcük, *a.g.e.*, s. 84; Mehmet Ali Büyükkara, *İhvan'dan Cüheymana Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, Rağbet Yay, İstanbul 2004, s. 183; Mehmet Zeki İşcan, “Ehli Sünnette Dini bir Oterite Olarak Selef fikrinin Ortaya Çıkması”, *Akev Akademi Dergisi*, yıl, 9, sayı 25, s. 18; Mehmet Bakır, *a.g.m.*, s. 27.

konumunu daha kolay kavrayabilmek için kısaca tarihçelerine değinmemiz gerekecektir.

## II. SELEFİ DÜŞÜNCENİN TARİHÇESİ

İslam tarihinde dini metinlerin muhtevasını ve ilkelerini temellendirmeye, savunmaya, açıklamaya, anlamaya, yorumlamaya ve uygulamaya dönük birtakım tutum ve çabalardan söz etmek mümkündür. Bu gayret ve çabalar Peygamberimiz (s) zamanından günümüze kadar birtakım devirlerden geçerek devam edip gelmiştir. İslâmî hükümlerin ortaya çıkmasında belirleyici olan bu devirlerin en bilinen tasnifi; Peygamber (s) devri, Sahabe devri, Tabiun devri, Tebeu't-Tabiin ve müçtehit imamlar devri, taklit ve durgunluk devri şeklindedir.<sup>14</sup> Bu süreç içerisinde Müslümanlar vahiy devrinden sonra gelen Sahabe devriyle beraber içtihatla tanışıp, hükümleri belirlemede icma ve kıyası da kullanmaya başlamışlardır. Artık Müslüman âlimler hükümleri vermede Şer'î delil olarak Kitap, Sünnet, İcma ve kıyası kullanmışlar ve bu yolla problemlere çözüm aramışlardır.

İslâm Hukuku alanındaki çalışmaların zirve yaptığı, fikhî görüşlerin olgunlaşmış mezhep halinde kurumlaştığı en verimli zaman dilimi hicrî II. asrın başından, IV. asrın ortalarına kadar devam eden dönemdir. Bu devirde İslâmî ilimler çok gelişmiş, dikkat çekici biçimde büyümüş, tam olgunluğa ermiş, fıkıh, fıkıh usulü, hadis ve hadis usulü gibi alanlarda insanlığa çok değerli eserler sunmuştur. En büyük müçtehitler ve mezhep imamları bu devirde yetişmiştir. Bir kısmı zamanımıza kadar devam eden mezhepler oluşmuştur. Müçtehit hukukçular yetiştiği gibi, hadis, hadis usulü ve tefsir gibi dini konularla ilgili sahalarda da mümtaz âlimler ve şahsiyetler yetişmiştir. Bazı tasniflerde dördüncü devir olarak ifade edilen bu

<sup>14</sup> Fıkıhın geçirdiği devirler için bk.: Mustafa Ahmed Zerka, *el-Medhalü'l-Fıkhiyyi'l-Âmm*, Daru'l-Fikir, Şam (Dımeşk), 1968; Abdülvahhab Hallâf, *İlmi Usulü'l-Fıkıh*, Daru'l-Kalem, 1998, s. 11; Abdülkerim Zeydan, *İslam Hukukuna Giriş*, Ali Şafak çev.: Kayıhan yay, İstanbul 2008, s. 99; Osman Keskiöğlü, *Fıkıh Tarihi ve İslam Hukuku*, Diyanet İşleri Başkanlığı yay, Ankara, 2003, s. 16.

dönemde fıkıh tedvin olunmuş, kuralları tespit edilmiş, fıkıh usulü ilminin esasları belirlenmiş, temelleri ve bünyesi yükselmiş, ilim olarak diğerlerinden ayrılıp bağımsız bir bilim dalı hâline gelmiştir. Fıkıh ilmî tedvin olunup yazılı hâle geldiği gibi sünnet de tedvin edilmiş, hadis alanında değerli eserler ortaya konmuştur. Onun için bu devir fıkıhın gelişmesini ifade etme açısından çok büyük önem taşımaktadır. Onun için bu devir "fıkıhın altın devri", "fıkıhın yükseliş devri", "tedvin çağı" veya "müçtehitler asrı" vb. isimlerle adlandırılmıştır.<sup>15</sup> Bu devirde ehl-i rey ve ehl-i hadis ekolleri olgunlaşmasını tamamlamış, fıkıh mezhepleri olarak ortaya çıkıp ilkelerini ve temayüllerini açıklamışlardır. Bu mezheplerin hepsinin görüşlerini, uygulama ve yöntemlerini benimseyip yayan pek çok mensupları olmuştur.

İslâm fıkıhında birisi ehl-i rey, diğeri de ehl-i hadis olmak üzere iki farklı akımdan söz etmek mümkündür. Birinci akım olan ehl-i rey, nassların zahirini değerlendirdiği gibi onların arka planını anlamada ve farklı hükümlere ulaşmada aklî düşünme biçimine ağırlık vermiştir. İkinci akım ise, metne ve onun yazılı nakline bağlılığı esas alan bir tutum sergilemiştir.

Ehl-i rey'in en önemli temsilcisi olarak Ebu Hanife'yi görmekteyiz. Çünkü o Şer'î deliller üzerinde akıl yürütmeyi, kıyas yoluyla hüküm çıkarmayı metod olarak daha fazla kullanmış ve mezhebi de bu yönüyle meşhur olmuştur. Mâturidilik gibi kelâm okulları, naklin yanında aklı da kullanırken hep bu ekolden esinlenmişlerdir. İkinci akım olan ehl-i hadis de İmam Malik, İmam Şafîi ve İmam Ahmed bin Hanbel gösterilmişlerdir. Özellikle İmam Ahmed bin Hanbel'in ekolü, tüm akılcı akımlara ve özellikle de Mutezileye karşı savaş açmıştır.<sup>16</sup> Mutezile kelimacıları ile olan

<sup>15</sup> Zeydan, *a.g.e.*, s. 195.

<sup>16</sup> Kazanç, *a.g.m.*, s. 93; Bazı kaynaklardaki tasnife göre ise Ebû Hanîfe'nin rey ehli, Ahmed bin Hanbel'in hadis ehli olduğu noktasında görüş birliği olduğu zikredilirken, İmam Mâlik'in rey ehline, İmam Şâfiî'nin ise hadis ehline daha yakın olduğu belirtilmektedir. Bk.: Kâşif Hamdi Okur, "İslam Hukukunun Oluşumu ve Tarihsel Gelişimi", İslam Hukukuna Giriş, Anadolu Üniversitesi

mücadelesi ve mihne olayındaki tutumu<sup>17</sup>, Ahmed bin Hanbel'i Selef ekolünün sembol ismi haline getirmiştir.

Her devirde farklı mezheplere mensup bazı âlimler itikat ve fıkıhla ilgili konularda Selef metodunu temsil etmişlerse de, bu çizgiyi hararetle benimseyen ve onunla özdeşmiş gibi görünenler daha çok Hanbeli mezhebi âlimleri olmuştur.<sup>18</sup> İmam Ahmet bin Hanbel, selefilik denilince akla gelen ilk isimlerdendir. Onun fıkıhı, reyden ve kıyastan çok âsâra<sup>19</sup> dayanmaktadır. Mezhep müçtehitleri ve onların yolundan gidenler, Hanbeli mezhebinin hüküm çıkarmada takip ettiği usulün beş olduğunu söylemişlerdir.

1- Nas

2- Sahabe fetvası

3- Sahabenin ihtilaf ettiği hususlarda, fetvaları aralarında tercihte bulunmak

---

Açık öğretim Fakültesi Yayını, 1. Baskı, Eskişehir 2011, s. 37; Aydın Taş, *Fıkıh: Fıkıh Tarihi-Fıkıh Usûlü*, 2. Baskı, Diyarbakır 2014, s. 36.

<sup>17</sup> Mihne; sözlükte "sorguya çekip eziyete maruz bırakma" demektir. Tarihte Abbasî halifeleri devrinde bazı muhafazakâr âlimlerin sorguya çekilmesi ve bir kısmına eziyet edilmesine ilişkin olaylarla ilgili yönetimin bu tutumu "mihne" diye anılmıştır. Mihne olayı Abbasî halifelerinden Me'mûn tarafından başlatılmış, miladi 833 yılında önde gelen hadis âlimleri Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı (Halku'l-Kur'ân) konusunda sorguya çekilmiştir. Kur'an'ın mahlûk olduğunu benimsemeyenlere baskı yapıp eziyet etmişlerdir. Bu durum karşısında pek çok resmî görevli gördükleri ikrah karşısında Kur'an'ın mahlûk olduğu görüşünü benimsediğini söylemek zorunda kalmıştır. Ancak İmam Ahmet bin Hanbel, İmam Muhammed bin Nûh ve İmam Kavârirî gibi bazı dirayetli âlimler bunun aksini savunmuşlardır. Bu âlimler de dönemin yetkilisi olan İshak bin İbrahim tarafından zincire vurulup eziyet edilmiş ve şahitliklerinin kabul edilmemesi istenmiştir. Sorgulanan âlimlerin çoğu tekrar tekrar sorguya çekilmişler, sonunda İmam Ahmet bin Hanbel Bağdat'ta hapse atılmıştır. Me'mûn'dan sonra halife olan Mu'tasım Billâh devrinde halktan gelen tepkiler üzerine hapisten çıkabilmiştir. Bz: Feyyumi, a.g.e, s. 564; Feyruzebâdî, a.g.e. s. 1592; Muhammed Ebu Zehra, *Ahmet bin Hanbel*, Daru'l-Fikri'l-Arabi, Kahire 1981, s. 46.

<sup>18</sup> Özervarlı, "Selefiye" DİA, c. XXXVI, s. 24.

<sup>19</sup> Âsârdan maksat, ayet, hadis ve sahabe kavlidir.

- 4- Hakkında yeterli delil bulunmayınca Mürsel ve zayıf hadisle amel etmek
- 5- Yukarıdaki deliller bulunmadığında kıyasta bulunmak.<sup>20</sup>

İmam Ahmed bin Hanbel 'in uygulamasında da bu durum görülmektedir. Kendisine sorulan fıkıhla ilgili meselelerin büyük bir kısmına "Bana ulaşan filân hadise, filân habere göre" diye cevap vermiştir. Hüküm çıkarma usulünde İmam Ebu Hanife gibi bazı mezhep imamları, prensip olarak henüz ortaya çıkmamış bir takım problemlerin fikhî cevabını tasavvur (takdir) ederek hazırladıkları halde, İmam Ahmet bin Hanbel ancak fiilen ortaya çıkmış problemler üzerine eğilmeyi prensip edinmiş, sadece bunların çözümü için içtihatla bulunmuştur. Bu özelliğinden dolayı eserleri genelde hadis alanında. En önemli eseri Müsnettir. Bunun dışında kendisine nispet edilen Tarih, Nasih Mensuh, Kitabü'z Zühd ve Fazlu's Sahabe vb. kitapların hiçbirini bizzat kendisi kaleme almamış, hatta kendi söz ve fetvalarının yazılmasına izin vermemiştir. Fıkıhta ise tedvin ettiği veya öğrencilerine yazdırdığı bir kitabı yoktur. Eserleri daha ziyade başta oğlu Abdullah olmak üzere diğer talebeleri tarafından ölümünden sonra kaleme alınmıştır.<sup>21</sup>

Her ne kadar İmam Ahmed b. Hanbel "Birinci Dönem Selefiler" veya "Önceki Selefiler" diye isimlendiren selefi anlayışa öncülük etmiş ise de, esas selefliğin sistemleşip bugünkü görünümü ile bir akım haline gelmesi daha sonraki dönemlerde hicri VIII. (XIV.) asırda kendini göstermiştir. Bu dönemde, başını dönemin büyük

<sup>20</sup> Abdülkadir bin Bedran, *el-Medhal ile Mezhebi İmam Ahmed bin Hanbel*, Tahk.: Abdullah bin Abdülmuhsin et-Türkî, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1981, s. 113; Abdullah bin Abdülmuhsin et-Türkî, *Usul Mezheb İmam Ahmed, Müessesetü'r-Risale*, Beyrut 1990, s. 90;

<sup>21</sup> Bk.; Yusuf Şevki Yavuz, "Ahmet bin Hanbel", *DİA*, İstanbul, 1989, c. 2, s. 86; el-Hatîbü'l-Bağdâdî, *Târihü'l-Bağdâd*, Mısır H. 1394, c. IV, s. 412-423; Muhammed Ebu Zehre, *Ahmet bin Hanbel, Hayatı, asrı ve fıkhi görüşleri*, Daru Fikri'l Arabi, ts. , s.178.

âlimlerinden İbn Teymiyye<sup>22</sup> ve öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye'nin<sup>23</sup> çektiği, kendisine “Sonraki Selefiler” veya “Müteahhirûn Selefiler” diye adlandırılan hareket ortaya çıkmıştır.<sup>24</sup> Hareketin başını çeken İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye aslında Hanbeli mezhebine mensup müçtehitlerdendir. Çalışmalarında geniş çapta Hanbeli mezhebinin kurucusu İmam Ahmed bin Hanbel'in ortaya koyduğu eski selefi anlayışı takip etmişlerdir. Şam, Kudüs ve Kahire gibi bölgelerde Hanbelî mezhebinin gelişimine önemli katkıları olmuş, hicri VIII. (XIV.) yüzyılın başlarından itibaren selefi anlayışı canlandırmaya, sahih bir İslâm anlayışını yaygınlaştırmaya ve fıkıh konularında körü körüne bir taklit anlayışını ortadan kaldırmaya çalışmışlardır. İmam Ahmed bin Hanbel miladi 780 yılında Bağdat'ta doğmuş 855'te yine orada vefat etmiştir. İbn Teymiyye ve öğrencisi İbn Kayyim İmam Ahmed bin Hanbel den beş asır kadar sonra yaşamış olmalarına rağmen onun sıkı birer takipçisi ve selefi anlayışın mücedditleri olmuşlardır. Ahmed b. Hanbel Mütekaddimûn selefiyye'den, İbn Teymiyye ve öğrencisi İbn Kayyim Müteahhirûn selefiyye'den sayılmıştır.<sup>25</sup> Daha sonra hicri XII. asırda gelen, bazılarınca mutlak müçtehit olarak ifade edilen Yemenli âlim eş-Şevkânî<sup>26</sup> de bu anlayışı takip edip devam

<sup>22</sup> İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed bin Abdilhalîm bin Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî (ö. M. 1328) Fikirleri ve öz geçmişi için bk.: Hayrettin Zirikli, *el-E'lâm*, Daru'l-İlmi lilmelâyîn , Beyrut, 1984, c. I, s. 144; Abdurrahman bin Muhammed, el-Âsımî, *Mecmu' Fetâvâ Şeyhu'l-İslâm İbn Teymiyye*, Mektebetü'n-Nahza (Kral fehd özel baskısı) Kahire H. 1404, c. I, s. 5; Muhammed bin Ali bin Muhammed eş-Şevkânî, Neylü'l-Evtar, Daru'l Cîl, Beyrut 1983, c. I, s. 4.

<sup>23</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye'nin esas adı Ebu Abdullah, Muhammed bin Ebubekirdir. Yaygın kullanımıyla Zâdü'l-Meâd Sahibidir (ö. H. 752) Düşünceleri ve öz geçmişi için bk.: İbn Kayyim, *Zâdü'l-Meâd fi Hedyi Hayri'l-İbâd*, Muhammed Hamid el-Fakî, tahk.: Matbaatü's-Sünnet-i Muhammediyye, s.4; Kazanç, a.g.m, s. 94.

<sup>24</sup> Özerverli, M. Sait, “Selefiye”, *DİA*, s. 198; el-Bûti, a.g.e, s. 17; Nasri Nadir, *a.g.e*, s. 96.

<sup>25</sup> Hasan Onat, “İslam Ortak Paydasını Kaybetmiş Nüslümanların Açmazı: Şîf-Selefi Kutuplaşması” *Gaziantep Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İlahiyat Akademi Dergisi*, c. I, sayı 1-2, (10.06.2015), s. 117

<sup>26</sup> Muhammed bin Ali eş-Şevkânî'nin hayatı için bk.: el Kanuci, er-Ravzatü'n Nediyye, c. I, s. 8;

ettirenlerdendir. Selefi anlayışla ele aldığı fikhî görüşlerini “ed-Dürerü’l behiyye fi’l-mesâil’l fıkhiyye” adıyla kitaplaştırmıştır.<sup>27</sup> Bu anlayışın âlimleri önceki dönemlerde yazılmış olan fikhî konuları yeni bir yaklaşımla ele almışlardır. Temelde Hanbelî usulünü takip etmelerine rağmen, zaman zaman mezhebin görüşlerine muhalif içtihatlarda da bulunup bağımsız görüşler ortaya koymuşlardır. Onların bu bağımsız ve aykırı görüşler ortaya koyma uygulamaları süreç içerisinde selefilik diye ifade edilen bir anlayış olarak sistematik bir yapı kazanmıştır.<sup>28</sup>

Daha sonraki dönemlerde gelen, bugün “Vehhabilik” olarak bilinen ve kendilerine “Muvahhidûn” adını veren akımın kurucusu Muhammed bin Abdülvehhab (ö. 1792) İbn Teymiyye ve İbn Kayyim’den etkilenmiş ve onların başlattığı anlayışı ve akımı canlandırmıştır.<sup>29</sup> Muhammed bin Abdülvehhâb Suudi Arabistan’ın Necid bölgesinde Riyad şehrine yakın küçük bir yerleşim birimi olan Uyeyne’de doğmuş, Benî Temîm kabilesinden Hanbelî mezhebine mensup bir âlimdir. O Necid, Mekke, Medine, Basra ve Hureymile, Bağdat, Halep, Hemedan, İsfahan, Kum, Rey, Şam, Kudüs ve Kahire gibi değişik yöreleri gezip dolaşmıştır. Başta kendi yöresi Necid olmak üzere gittiği her yerde müşahede ettiği dinî yaşantıya dair bazı yanlış fikirler ve sakıncalı uygulamalar onun davetinin, ıslahat ve tecdit hareketinin gerekçesini oluşturmuştur. Buralarda kendi anlayışı çerçevesinde ehl-i sünnetin temsilcisi olmuş ve ehl-i sünnete uymayan Şia, Mutezile ve Haricîler gibi fırkalara karşı düşmanca duygular beslemiş ve onlarla mücadele etmiştir.<sup>30</sup>

Muhammed bin Abdülvehhâb’ın bu ıslahat hareketleri cümlesinden olmak üzere, bulunduğu yörelerde âdeta bir ibadet hüviyetine bürünmüş olan cami ve türbe ziyaretleri, değişik

<sup>27</sup> Bk.: el Kanuci, a.g.e, c. I, s. 8; Vehhabilik ile ilgili eserler için bk: Mustafa Öz, “Muhammed Bin Abdülvehhab”, DİA İstanbul 1989, c. 30, s. 494.

<sup>28</sup> Bedreddin Ebu Abdullah Muhammed in Ali el-Ba’lî, *Muhtasar Fetava el-Mısriyye (et-Teshîl)*, Tahk.: Muhammed Hamid el-Fakî, Pakistan, H. 1368, s. 5.

<sup>29</sup> Kazanç, a.g.m, s. 94.

<sup>30</sup> İsa Yüceer, *Kelam Fırkalarında Yöntem*, Tablet yayınları. 2007, s. 394.

mekânlardaki ağaç, taş ve mağaralara kutsallık atfedilerek buralarda dua edilmesi ve adak adanması gibi pratiklerin Müslümanlar arasındaki yaygınlığı onu harekete geçirmiştir. Bu anlayışının bir gereği olarak bulunduğu yörelerde var olan bazı sahabe kabirlerini, türbeleri, ağaç, taş ve mağara gibi kutsallık atfedilen yerleri yıktırıştır. Onun bu tasarrufları Müslümanlar arasında sert tepkilere yol açmış ve bu tepkiler yüzünden bazı yörelerden uzaklaştırılmıştır. Farklı yörelerde bulunduktan sonra nihayetinde 1744'de bugünkü Riyad şehrinin banliyösü durumundaki Dir'iyye'ye gelerek yörenin amiri, Suudi Arabistan devletinin kurucusu Muhammed bin Suud'a sığınmıştır. Buraya yerleşmesi ve burada yaptığı çalışmalarını onun için bir dönüm noktası olmuştur. Bu esnada Suudi ailesinin kendisine ve davasına sahip çıkması ve fikirlerinin yayılmasına destek vermesi ile Vehhâbilik büyük bir ivme ve siyasi bir taban kazanmıştır. Suud ailesinin verdiği bu destek, Muhammed bin Suud ile oğlu Abdülaziz dönemlerinde de devam etmiştir. Bu dönem, Vehhâbî hareketin geleceği ve etkinliği bakımından en önemli devre olarak görülmektedir. "İmam" lakabı ile tanınan Muhammed bin Abdülvehhâb'ın 1792'de ölümünden sonra, "âli Şeyh" diye bilinen ailesi onun misyonunu sürdürmüş ve ölümünden sonra Suriye, Irak ve Hicaz yörelerinde yayılmasına gayret göstermişlerdir.

Günümüz coğrafyasında Suudi Arabistan topraklarında başlayan Vehhâbilik hareketi, bir diğer ifadeyle Selefilik, yaklaşık otuz yıl süren yavaş ve düzensiz bir yayılma döneminin ardından Suudi ailesinin Necid bölgesinin tamamına hâkim olmasıyla büyük bir ivme kazanmıştır. Bu dönem selefilik için bir kırılma noktası olmuş, hareket siyasallaşmış ve Suudi hanedanlığı nezdinde bir devlet mezhebi haline dönüşmüştür. Nihayet yaşadığımız son yıllarda Suudi Arabistan'da Abdülaziz bin Baz (ö. 1999), Selman el-Üde ve Sefer el-Havali gibi sürecin öncü isimleri ve bunların konuyla ilgili eserleri ile güncellenmiştir.<sup>31</sup> Bu anlayışın en belirgin

<sup>31</sup> Abdulaziz bin Abdullah bin Baz, "İmam Muhammed bin Abdülvehhâb'ın Davası ve Hayatı", s. 2 (önsöz). Mehmet Ali Büyükkara, "Soruşturma - 1", Gaziantep Üniversitesi, İlahiyat Akademi Dergisi, c. I, sayı 1-2, (2015), s. 318

temsilcilerinden olan Abdülaziz bin Baz, Medine İslam Üniversitesi Rektörlüğü, Dâru'l-İftâ (Fetva Dairesi Başkanlığı) ve Suudi Arabistan Umumi Müftülüğü gibi görevlerde bulunmuştur. Bin Baz'ın Suudi Arabistan'da Dâru'l-İftâ kurumunda başlayan çalışmaları ve yayınları hali hazırda bu alana hizmet etmektedir. Diğer yandan daha önce Kral Faysal (ö. 1975) zamanında başlatılan söz konusu çalışmalar son hızına ulaşmıştır. Onun girişimleriyle kurulan Şeriat Fakülteleri ve bazı kurumlar, özellikle Medine İslam Üniversitesi, Rabitatu'l-Âlemi'l-İslâmî (Dünya İslâm Birliği), İdaretü'l-Buhus (Araştırma merkezi) ve Dâru'l-İftâ gibi kurumlar bu selefi anlayışın yayılma sürecinde vazife görmüşlerdir. Diğer yandan Suudi Arabistan'ın bünyesinde bulunan Rabitatu'l-Âlemi'l-İslâmî, WAMY (Dünya İslam Gençliği Birliği) gibi uluslararası dini-kültürel kuruluşlar ise, Suudi tipi din anlayışına hizmet etmiş ve Suudilerin izlediği iç ve dış siyasete soğuk bakan İslamcı çevrelerin endişelerini zaman içinde giderici roller üstlenmiştir. Benimsedikleri selefi anlayışı siyasi boyuta taşımak için çeşitli gayretleri olmuştur. Suudi Arabistan asıllı Cüheyman el-Uteybi liderliğinde kendilerine "İhvan" ismini veren gurubun 1970'li yıllardaki çalışmaları bunun en son ve en bariz göstergelerindendir. Bu gurubun çalışmalarından hafızalarımızda kalan en canlı örneklerinden biri 1979 Aralık ayında ki (1 Muharrem 1400 yılındaki) Mescid-i Harem baskınıdır. O günlerde kimilerine göre İran'ın Kâbe baskını, kimilerine göre de Amerikan'ın Kâbe baskını olarak bilinen bu olay aslında, Vehhâbilerin bir diğer ifadeyle Selefî fikrin kendisini ifade eden bir ayaklanma hareketi olarak kurgulanmıştır.<sup>32</sup>

<sup>32</sup> 1979 Aralık ayında ki (1 Muharrem 1400 yılındaki) Mescid-i Harem baskını benim de bizzat içinde bulunarak yaşadığım bir olaydır. Selefî anlayışa sahip kişiler tarafından Suudi Arabistan'ın farklı şehirlerinde aynı anda yapılmak istenen bu kıyam hareketidir. Mekke'nin haricindeki diğer yerlerde zamanında fark edilip önlemler alınarak önlenememiş, ama Mekke'de önlenememiştir. Cüheyman el Uteybi liderliğinde yapılan bu Harem-i Şerif baskını 17 gün silahlı çatışma halinde devam etmiş, insanlar Kâbe'yi ziyaret edememiştir. Çatışmalarda onlarca insan ölmüş, ancak 18. Günde Suudi güvenlik güçleri ayaklanmanın

İmam Beyhaki, el-Esma ve Sıfat adlı eserinde, eş-Şınkîfî Advâ'u'l-Beyan'ında, Süleyman âli Şeyh Tefsîru'l-Azim'inde ve İhvanu's-Safa çalışmalarında Suudi Arabistan'daki bu selefi anlayışa hizmet eden ve ışık tutan unsurlardan sayılmıştır.<sup>33</sup>

Selefilik anlayışı günümüzde İslam âleminin Arap olan veya olmayan pek çok topluluğunda, Hindistan, Afganistan, Pakistan, Afrika, Suriye ve Irak gibi değişik coğrafyalarında karşılık bulmuş görünmektedir. Bu yönüyle Vehhâbîlik, Selefiyye hareketi olarak tesirini göstermiş ve günümüzdeki İslâmî hareketleri kısmen yönlendirmiştir.<sup>34</sup> Özellikle son dönemde İslâm âleminin değişik yörelerinde ortaya çıkan, İslâm toplumlarındaki belirsizlik ve kargaşa ortamlarından da istifade ederek kendisini selefi anlayışın temsilcisi olarak takdim eden el-Kaide, Taliban, eş-Şebap, Boko Haram, DAESH vb. oluşumlarla devam ettiği görülmektedir.

### III. SELEFİ DÜŞÜNCE YAPISININ KARAKTERİSTİK ÖZELLİKLERİ

Selefilik, kelâm alanındaki görüşlerinin yanında fikhî hükümleri çıkarmadaki metodu itibariyle de farklılık arz etmektedir. Biz burada kelâm alanındaki görüşlerinden kısaca bahsedip daha ziyade fıkıh alanındaki görüşleri ve düşünce yapısının fıkıh metotlarına yansımadaki karakteristik özellikleri üzerinde durmakla yetineceğiz. Zira diğer alanlara da değinmemiz çalışmamızın amacını ve alanını aşacaktır.

---

önüne geçebilmiştir. Sonunda hareketin lideri Cüheyman'la beraber 62 kişi yakalanıp idam edilmiştir. Bk.: Büyükkara, *İhvandan Cüheymana Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, s.184; Mehmet Ali Büyükkara, "11 Eylülde Derinleşen Ayrılık: Suudî Selefiyye ve Cihadî Selefiyye", *Dini Araştırmalar*; c. 7, s. 205-234.

<sup>33</sup> Yüceer, age, s. 349.

<sup>34</sup> İbn Teymiyye Takıyyüddîn Ahmed bin Abdilhalîm bin Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî, *el-Akîdetü'l-Kübra*, Kahire, 1952, s. 249; Hasan Turabî, *İslâmî Düşüncenin İhyası*, çev.: Sefer Turan, Adem Yerinde, Ekin Yayınları, İstanbul 1997, s. 23.

Selefilik veya Vehhabilik, karakteristik olarak ortaya çıktığı toplumun özelliklerini taşımaktadır. Düşünce yapısı ve inanç dünyası, genel olarak kendi yöresel ilim adamları tarafından geliştirilen ve o ilim adamlarının geliştirdiği usullerin ve yöntemlerin salt doğru olduğundan hareket eden ön kabullenmeler şeklindedir. Hanbelî görünümlü Necit kaynaklı Abdülvehhab mensuplarının durumunu Hanefi mezhebinin son dönem fakihlerinden İbn Abidin şöyle anlatıyor: “Onlar kendilerinin Müslüman olduklarını, onlar gibi inanmayan ve onların itikadına uymayanların ise müşrik olduklarına inanmışlardır. Bu nedenle 1233 yılında Allah güçlerini kırıp yurtlarını harap edene ve Müslüman ordularının onlara karşı zafer elde edişine kadar ehl-i sünnetin katledilmesini ve âlimlerinin öldürülmesini helal görmüşlerdir”.<sup>35</sup>

Selefilerdeki bu kabullenmeler, itimat ettikleri ilim adamlarının yöresel bazda aldığı eğitim ve sahip olduğu inanç doğrultusunda şekillenmiştir. Dolayısıyla değişmesi oldukça zor hatta imkânsızdır. Bu nedenle ilim adamları kendi düşünce yapılarına uymayan görüşleri ya reddeder veya onu kendi düşünce yapısına uygun hale getirirler. Nitekim ayetlerin yorumlanmasının ve hadislerin zayıf görülüp amel edilmemesinin temelinde de bu özellikleri belirleyicidir. Bu kadar sert ve katı tutumlarına rağmen, kendilerine has bir düşünce sistemine sahiptirler. Bu düşünce yapısının fıkıh metotlarına yansımaya aşağıda kısaca işaret edeceğiz.

Selefilik, naslara ve eserlere sıkı sıkıya bağlı kalan bir anlayışı temsil etmektedir. Bu anlayışa göre fikhî hükümler doğrudan Kur’an ve Sünnetin naslarından çıkartılır. Kişilerin görüşlerinden ve âlimlerin akli istidlallerine gerek yoktur . Bu durum onların nasları yorumlamaktan ve akli istidlalde bulunmaktan kaçınmaya götüren bir sistemlerinin bulunduğunu göstermektedir. Bu sistemde de şu iki temel unsurun öne çıktığını söylemek mümkündür.

- 1- Nasların lafzına sıkı sıkıya bağlı kalmak ve tevil etmemek

<sup>35</sup> İbn Abidin, *Haşiyetü Reddül-Muhtar*, c. IV, s. 262;

2- Nasların açık olmayan ve müteşâbih olanlarını yorumlamaktan sakınmak.

Belki buna üçüncü bir unsur daha ilave edilebilir. O da problemler karşısında susmak ve bir görüş belirtmemektir.<sup>36</sup> Bu durum zaten ikinci unsur bünyesinde olduğu için müstakil başlık olarak zikredilmesine gerek görülmemektedir. Zikrettiğimiz bu iki özellik daha ziyade itikat ile ilgili konularda kendini göstermekle beraber fıkhi hükümlerde de etkili olmaktadır. Söz konusu olan iki temel unsuru da kısaca açıklayacağız.

### A. Nassların Dışına Çıkılmamak

Bu anlayışa göre dini konularda yegâne hüküm kaynağı naslardır. Naslar da olmayan bir şeyi hiç kimsenin dine ilave etme imkânı yoktur. Nasların dışındaki kaynaklarla amel edilmesi dinden değildir. Naslardan kastedilen de Kur'an ayetleri ve Hz. Peygamberin hadisleridir. Zira Kur'an zaten Allah'ın kitabıdır ve onun hükümleri tartışılmaz, mutlaka uyulması gerekir. Aynı şekilde Hz. Peygamberin hadisleri de asıl itibariyle vahiydir, ancak bize ulaşma şekli olarak Kur'an gibi mutevâtir olmadığı gibi metlûv de değildir. Ancak hüküm itibariyle Kuran ayetleri gibi bağlayıcı ve ittiba edilmesi gereken kaynaktır.

Selefiler mezkûr görüşlerine dayanak olarak çeşitli ayet ve hadisleri göstermektedirler. Meselâ:

وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ

"O kendi arzu ve havâsından konuşmaz, onun konuştuğu ancak vahiydir".<sup>37</sup> Peygamberin her konuştuğu vahiy olduğu için de mutlaka uyulması gerekmektedir.

وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا

<sup>36</sup> Bakır, "Mütekaddimun Selefiyye ve Metod Anlayış", s. 25- 48.

<sup>37</sup> Necm 53/3

*“Peygamber size ne verdiyse onu alın, neyi de size yasak ettiyse ondan vazgeçin”<sup>38</sup>*

Peygamberimiz (sav) yeminle şöyle buyurmaktadır:

لا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّىٰ أَكُونَ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِنْ وَالِدِهِ وَوَلَدِهِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ

*“Sizden hiç biriniz, Allah Resulü kendisine evladından, anne abasından ve bütün insanlardan daha sevimli olmadıkça, iman etmiş olamaz”<sup>39</sup>* İhtilaf edilen hususlar da Allah ve Resulünün verdiği hükme gönlünde bir sıkıntı duymadan razı olup teslim olamayan kişi gerçek manada iman etmemiştir. Zira Âlemlerin Rabbi şöyle buyuruyor:

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ  
وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا

*“Allah ve Resulü bir iş hakkında hüküm verdikleri zaman, hiçbir mümin erkek ve hiçbir mümin kadın için kendi işleri konusunda tercih kullanma hakları yoktur. Kim Allah’a ve Resulüne karşı gelirse, şüphesiz ki o apaçık bir şekilde sapmıştır.”<sup>40</sup>* Ayet, bir konu da Allah ve Resulü hüküm verdikten sonra, Mümin olan kişinin başka bir tercihte bulunmasını, başkasının görüşünü almasını yasaklıyor. Bu kişi ilim ehli de olsa, mezhep imamı da olsa bu kapsam içinde mütalaa edilmekte ve ittiba edilmemesi gerekmektedir. Nas olan konuda içtihat etmemeyi, içtihadattan ve nasları talil etmekten mümkün merteye kaçınmayı öngörmektedirler. Bu hususta İbn Kayyim şöyle demektedir: “Allah Resulünün hükmünün yanında hiçbir kimsenin hükmü ve sözü olamaz. Onunla beraber hüküm de koyamaz. Ancak Onun sözlerine ittiba gerekir. O ne emretti ise emretmiştir, neyi yasakladı ise de yasaklamıştır. Diğerlerine düşen, sadece tebliğ etmek ve haber vermektir, hüküm ve kural koymak değildir. Kim kendi anlayışına ve

<sup>38</sup> Haşır 59/7.

<sup>39</sup> Buharî, Hubbu’r-Rasûl, 7; Müslim, Marifetü Rakateyn 54.

<sup>40</sup> Ahzâb 33/36.

yorumuna göre yeni bir söz söyler ve kural koyarsa, ümmetin ona uyması, onun hakemliğine gitmesi gerekmez. Bu tür kişilerin ortaya koyduğu hükümler, Peygamberin sünnetine vurulur, eğer sahih sünnete uyarsa kabul edilir, uymazda ters düşerse itibar edilmez ve terk edilir.”<sup>41</sup> Bir diğer ifadeyle, müçtehitte olsa bir takım kişilerin kıyas yoluyla vardıkları hükümlere körü körüne uyulmaz. Çünkü Hak kişilerle bilinmez, bilakis kişiler Hak ile bilinir.<sup>42</sup>

### B. Müteşâbih Nasları Te’vil Etmekten Kaçınmak

Selefi yöntemin karakteristik özelliklerinin ikincisi, müteşâbih olan ve manaları açık olmayan ayetleri açıklamaktan kaçınmaktır. Çünkü insanın buna gücü yetmez. Bu tür ayetlerin anlamlarını ancak Allah bilir, ondan bu bilgiyi nakletmeye yetkili de ancak peygamberdir. Eğer Hz. Peygamberden böyle bir izah gelmemişse o ayetlerin açıklamasının yapılmasına gerek yoktur. Zira bu hususu Yüce Mevla şöyle haber vermektedir:

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ  
فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا  
اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ

“O (Allah), sana Kitabı indirendir. Onun (Kur’an’ın) bazı ayetleri muhkemdir, onlar kitabın anasıdır, esasıdır. Diğerleri de müteşâbihtir. Kalplerinde bir eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onun olmadık yorumlarını yapmak için müteşâbih ayetlerinin ardına düşerler. Oysa onun gerçek manasını ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar, ‘Ona inandık, hepsi Rabbimiz katındandır’ derler. (Bu inceliği) ancak akıl sahipleri düşünüp anlar”.<sup>43</sup> Selefilere bu bağlamda Kur’an’da haber verilen “istiva”,

<sup>41</sup> İbn Kayyim, *Zâdü'l-Meâd*, c. I, s.5; Muhammed Said Ramazan el-Buti, *Ellâ mezhebiyye ahdar bid'atin tüheddidi eş-Şeriate'l- İslâmiyye*, Mektebtü'l-Farâbî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1984, s. 44.

<sup>42</sup> Sıddık Hasan bin Ali el Hüseyin el Kanûcî, *er-Ravza en-Nediyye Şerhu Dürerü'l-Behiyye*, tahk.: Abdullah İbrahim el-Ensârî, Katar Diyanet İşleri, c. I, s. 9.

<sup>43</sup> Âli İmran 3/7.

“vecih” (yüz), “yedeyn” (eller) gibi Allah Teâlâ’ya ait sıfatları ifade eden kavramları olduğu gibi zahiri manasıyla kabul edip tevîl yapmazlar, yapılmasını istemezler, yapanları da hoş karşılamazlar.<sup>44</sup>

Diğer yandan Mâide suresinde geçen:

الْيَوْمَ اكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا

“Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim. Size nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslâm’ı seçtim”<sup>45</sup> âyetine dayanarak dinin tamam olduğunu, bunun üzerine bir şey ilave etmenin, akılla ona bir şey eklemenin ikmale (kemale erdirmeye) aykırı düşeceğini savunurlar. Kâmil olan bir dine yeni bir şey ilâve etmekte, dinden bir şey çıkarmak da bir eksiklikler. Hatta onlar itikat ile ilgili konular da yorum yapanları zındıklık ile itham ederler. Onların nasların dışına çıkmama ve te’vilden kaçınmaları daha ziyade itikat ile ilgili konularda görülür. Mesela; Allah’ın zatı ve sıfatları ile ilgili konularda cedelden ve tevilden özellikle kaçınmakta, Allah’ı teşbih ve tescim’den, yani Alla yaratıklara benzetmek ve Ona cisim atfetmekten tenzih etmek adına müteşâbih ayetleri tevilden kaçınarak, bu tür ayetler üzerlerinde fikir yürütmemektedirler.

Selefiler, İbn Teymiyye’den itibaren Allah Teâlâ’nın sıfatları ve müteşâbih ayetler hakkında te’vil yapmayan selef anlayışını savunmuşlardır. Onlar gibi düşünmeyen Eşariler, Maturidiler, Şiiiler, tarikat saliki sofiler, diğer Müslüman fırka ve akımların mensuplarının hepsi ehli bidat olarak telakki edilip, tebliğ ve davete muhtaç olarak görülmüştür. Bu tür bidat ve hurafe ehli olanlara karşı mücadele etmeyi kendilerine birinci görevi telakki etmişlerdir.<sup>46</sup>

<sup>44</sup> İbn Kayyim, *a.g.e*, c. 1, s. 2; Muhammed bin Süleyman bin Abulvahhab *Kitabu't-Tevhid*, tahk.: Abdulkadir el-Arnaut, Daru’s Selam, Riyad, s. 7; Yüceer, *a.g.e*, s. 329.

<sup>45</sup> Mâide 5/3.

<sup>46</sup> İbn Abulvahhab, *a.g.e*, s. 191; Buyükkara, *11 Eylülde Derinleşen Ayrılık*, c. 7, s. 206.

Kelam ilmi ile ilgili konularda yorum ve cedelden kaçınan selefiler, fikhî konularda ise cedelde bulunmakta bir mahzur görmemektedirler. Bunun da dayanağı, onlara göre fikhî amelî konular insanla ilgili olduğu için insanlar tarafından algılanabilir ve değerlendirilebilir. Ama bununla beraber ayetin ve hadisin bulunduğu yerde reye başvurmayı doğru bulmamaktadırlar. Bu nedenle selefi olduğunu söyleyenler fikhî konularda daha ziyade Irak ekolü diye maruf olan ve ehli rey olarak meşhur olan Hanefi mezhebiyle pek uyuşamazlar.<sup>47</sup>

Selefilerin uyuşamadıkları ve şiddetle karşı çıktıkları bir diğer alanda tasavvufî anlayışı ve tarikatlardır. Bireysel manada zühdü önceleyen bir hayat yaşamaya çalışmalarına rağmen tasavvufun bir takım uygulamalarına karşı çıkarlar. Karşı çıktıkları şeylerde özellikle ibadetlerin ve züht hayatının peygamber zamanında olmayan, ama günümüzde ortaya çıkmış ve kurumsallaşmış halidir. Bunların en belirgin örneklerinden birisi de tarikatların uygulaya geldikleri rabita yapma ve tevessülde bulunma gibi hususlardır. Bu gibi ibadetler naslarda zikredilmediği gerekçesiyle şiddetle muhalefet ederler. Bu anlayışlarından dolayı tasavvuf ehlinin çoğunu şirkle ve küfürle itham etmekte ve onlarla mücadeleyi kendilerine görev bilmektedirler.<sup>48</sup>

#### IV. SELEFİLERİN FIKHÎ USÛL VE YÖNTEMİ

Selefi düşüncenin tarihçesini anlatırken zikrettiğimiz “Sonraki Selefiler”, veya bir diğer ifadeyle “Müteahhirün Selefilerin” ortaya koyduğu anlayış İbn Teymiyye ve öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye tarafından başlatılıp, Şevkânî ve benzerleri tarafından sürdürülmüştür. Bu hareket günümüzde Muhammed bin Abdülvehhâb’ın “Vehhâbilik” diye bilinen düşünceleri ile şekillenmiş ve onun takipçisi olan Nasruddin Elbani, Suudi Arabistan’da Abdülaziz bin Baz ve Selman el-Avde gibi bazı son dönem âlimler

<sup>47</sup> Kazanç, a.g.m, s. 96; Baktır, a.g.m, s. 25- 48.

<sup>48</sup> el-Ba’lî, *Muhtasar Fefava’l-Mısriyye*, s. 191 ve 596, İbn Abulvahhab, *Kitabu’t-Tevhid*, s. 191; Baktır, agm, s. 25- 48.

eliyle güncellenmiştir. En belirgin özellikleri kelâm alanında olduğu gibi fıkıh alanında da nasları ve nakilleri ta'lile ve te'vile meydan vermeyecek şekilde kaçınmalarıdır. Gerek Kur'an ayetlerini gerekse Sünneti anlama da başvurdukları merci ilk üç nesil ve onların yöntemleridir. Onlara göre ilk üç nesil henüz fıkıh mezheplerinin ortaya çıkmadığı dönemlerde İslâm'ı nasıl anladıysa, nasları nasıl yorumladıysa İslam odur. Nassın olduğu yerde nassın lafzından anlaşılan şekilde amel ederler, nassın olmadığı yerde de ise kendi kanaatlerini kullanır başkasının içtihat ve yorumlarına ihtiyaç duymazlar. Onlara göre rey ve tevil gibi yöntemler dinin uygun gördüğü usullerden değildir.<sup>49</sup> Hüküm çıkarırken doğrudan Allah'ın kitabına ve Rasulullah'ın sahih hadislerine müracaat ederler ve nasları yorumlamadan zahiriyle amel ederler. Ezbercilik yaparak daha önce konuyla ilgili hüküm vermiş kişilerin ve imamların hükümlerini körü körüne cahilce taklit etmezler.<sup>50</sup> Nassın olmadığı yerde belki son çare olarak farklı konularda örnekler varsa onlar benzetme yoluyla hükme varırlar. Herhangi bir mesele ele alındığında, konu bütün yönleri ile müstakil bir husus olarak ele alınır, o konuda mevcut olan deliller zikredilir ve delillerin zahiriyle amel edilir. Zahirinden istenilen hüküm elde edilemezse te'vile gidilmeden benzer meseleler varsa, onlara benzetilerek amel edilir, yoksa amel edilmez. Konuları bu usulle ele almalarından dolayı belli bir konu birçok yerde tekrar tekrar gündeme gelebilir.<sup>51</sup> Bu yöneme örnek olarak "İbn Teymiyye'nin Muhtasarü'l-Fetava'l-Mısriyye'si" adlı eserden bir bölümü nakletmek mümkündür. Eserde "Kitâbu't-Tahâra"ya şöyle başlıyor:

<sup>49</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Ahmed bin Hanbel", DİA, İstanbul, 1989, c. 2, s. 86; Kazanç, *agm*, s. 93 -121.

<sup>50</sup> İbn Kayyim el-Cevzi, Zâdü'l-Meâd, s. 4.

<sup>51</sup> el-Ba'lî, *Muhtasar el Fefava'l- Mısriyye*, s. 5.

“Rasulü Allah (s)’den sahih olarak nakledildiğine göre, Efendimize “Budâ’a” kuyusunun suyu sorulduğunda<sup>52</sup>, buyurdular ki: “*Su temizdir, herhangi bir şey onu necis (pis) yapmaz.*”

Budâ’a Kuyusunun akarsu olmadığı ittifakla sabittir. Vâkidi’den onun akarsu olduğuna dair zikredilen husus ise batıldır. Vâkidi’nin sözü bu hususta hüccet olmaz. Çünkü Medine de hiçbir zaman akarsu olmamıştır. Medine’de ki Uyunu Zerkâ ve Uyunu Hamza<sup>53</sup> gibi sular ise Peygamberimiz (s)’den sonra ortaya çıkmıştır. Budâ’a kuyusu Medine’nin doğusunda olup varlığı günümüze kadar bilinmektedir.

Ama kulleteyn (iki kulle) hadisine gelince, çoğunluk onun sahih olduğu görüşündedir, delil olarak alınabilir.<sup>54</sup> Hadis hakkında tenkit edenlere gerekli cevap verilmiştir. İmam Ebu Abdullah Muhammed bin Abdülvahid el-Makdisi hadisin sıhhati hakkında bir

<sup>52</sup> “Budâ’a” kuyusu Peygamberimiz döneminde Medinelilerin ihtiyaçlarını karşıladıkları su kuyuların biridir.

<sup>53</sup> Uyunu Zerkâ ve Uyunu Hamza, Medine-i Münevvere’de ki iki kaynak suyunun adlarıdır.

<sup>54</sup> Durgun sularda içine düşen necis bir madde ile suyun necis olup olmama hususu, suyun az su veya çok su oluşu ile ilgilidir. Suyun az veya çok oluşunu belirlemede müctehitler farklı görüşler belirtmişlerdir. Hanefi mezhebine göre yüzeyi yaklaşık 50 m<sup>2</sup>’den büyük olan (on ziraya on zira olan) ve avuçlandığı zaman dibi görülmeyecek kadar derin olan durgun sulara çok su, daha az olana ise az su denir. Az sular içine düşen necasetle tadını, rengini ve kokusunu değiştirmese de necis olur. Çok sular ise içine düşen pis bir şeyin suya karışıp renk, koku ve tadından birini değiştirmesi durumunda su pis olur ve temizlik aracı olarak kullanılamaz.

Şâfiî ve Hanbelî mezhepleri ile onların görüşünü paylaşan İbn Teymiyye’ye göre ise, az su ile çok su ayırımını yaparken ölçüyü, durgun suyun hacminin kulleteyn miktarında (yani yaklaşık 206 litre) olup olmamasına göre belirlemişlerdir. Miktarı kulleteyn miktarında ve daha fazla ise, su çok su (büyük havuz) hükmündedir, az ise küçük havuz (az su) hükmündedir. Bu hususta Muvatta’da, Süneni Ebi Davut ve Süneni Tirmizi gibi hadis kitaplarında nakledilen, Elbani’nin de sahih kabul ettiği bir hadisi şerifte peygamberimiz şöyle buyurmaktadır: (إذا كان الماء قلتين لم يحمل الخبث) “Eğer su iki kulle miktarında ise necis olmaz, pislik taşımaz”. Bk: İmam Malik, Muvatta, Vudu, c.1, s. 97; Sünen-i Nesâî, Tevkit fi’l-Ma (Ebu Ğudde düzenlemesi), 52 ve 328; Nihat Tosun, İbadet Esasları, Ravza yayıncılık, İstanbul 2014, s. 43

cilt kitap yazmış, hadis hakkında konuşan İbn Abdülber ve diğerlerine cevap vermiştir. “Kulle” kavramı kendilerince malumdur. Büyükçe testiye verilen isimdir. Hz.Peygamberin âdeti, miktar olarak ölçülen şeyleri kaplar ile belirlerdi. Mesela: Zekâta nisabı belirlerken “Beş vesaktan aşağısına zekât yoktur.” buyurdular. Vesak, deve yüküdür. Aynı şekilde, “Müd ile abdest alıyordu, sâ’ ile guslediyordu” derken, müd ve sa’ su kaplarıdır. Su miktarının kulle ile takdir edilmesi de böyledir, çünkü “kulle” su kabıdır.”<sup>55</sup>

Sıddık Hasan bin Ali el-Hüseyin el-Kanûcî’de “er-Ravzatu’n-Nediyye Şerhu Dürerü’l-Behiyye” adlı eserinde kulleteyn ile ilgili hususta benzer hükmü verdikten sonra şöyle devam etmiştir: Bu görüş, konuyla ilgili görüşlerin en kuvvetlisi ve tercih edilenidir. Delili ise, İmam Ahmed’in rivayet ettiği, İmam Ebu Davud, Tirmizi, Nesâî, İbn Mace, Dârekutnî ve Hâkim’in sahih dediği, aynı şekilde Yahya b. Muîn ve İbn Hazm’ın sahihliğini teyit ettiği Ebu Saîd hadisinde; “Ya Rasulallah! Budâ’a kuyusundan abdest mi alıyorsunuz? O, içine hayızlı kadınların kirli çamaşırlarının, köpek etlerinin ve leşlerin atıldığı bir kuyudur”, dediler. Bunun üzerine efendimiz: “Su temizdir, herhangi bir şey onu necis (pis) yapmaz” buyurdular.<sup>56</sup>

Görüldüğü gibi burada bir hususta hüküm verilirken, herhangi bir imamın görüşü nakledilmiyor, bilakis doğrudan Rasulullah’ın (s) sahih hadislerine müracaat ediliyor, hadisin durumu değerlendiriliyor ve oradan hükme varılıyor. Taklitçilik yapılarak konuyla ilgili daha önce hüküm vermiş (ilk üç asırdan sonraki) kişilerin ve imamların verdikleri hükümlere göre amel edilmiyor. Doğrudan nassın olmadığı veya benzeri hükümlerin bulunmadığı yerde ise susmak tercih edilmektedir.

<sup>55</sup> el-Ba’lî (Muhtasar Sahibi) , a.g.e, s. 12,

<sup>56</sup> el-Kanûcî , er-Ravzatu’n-Nediyye, c. I, s. 21,

## V. FIKIHTAKİ SELEFİ YÖNTEMİN GÜNÜMÜZE YANSIMALARINA ÖRNEKLER

Yukarıda mahiyetini anlatmaya çalıştığımız selefi anlayışın günümüzde birtakım hayranları, mensupları ve temsilcileri bulunmaktadır. Bunlar gerek fert olarak, gerekse siyasi olarak toplumda kendi selefi düşüncelerini hayata geçirmeyi hedef edinmişlerdir. Bu anlayışın günümüzde ortaya çıkan en son versiyonu, Suudi Arabistan’da Muhammed bin Abdülvehhâb’ın “âli şeyh” denilen ailesinin devlet kontrolünde uyguladığı Selefilik anlayışıdır, bir diğer adıyla Vehhâbiliktir. Bu anlayış yukarıda belirttiğimiz gibi değişik ülkelerde farklı isimlerle ortaya çıkmıştır. Bu oluşumların İslâm adına birtakım uygulamaları söz konusudur. Fıkıh alanında ki bu uygulamalardan günümüze yansıyan bazı özelliklerini şöyle zikredebiliriz.

### A. Kendileri Gibi Düşünmeyen Müslümanları Kâfir Kabul Edip Can, Mal ve Namuslarını Helal Kabul Etmeleri

Fikhî hükümlerin tespitinde iman belirleyicilik arz etmektedir. Muhammed bin Abdülvehhâb’ın temsil ettiği selefi anlayışa göre de bir numaralı gündem ve en önemli olay tevhit inancının sağlam olmasıdır. Şirkten arınmış duru bir tevhit anlayışına ve inancına sahip olmak herkesin birinci önceliğidir. Bunun gerçekleşmesi için mücadele etmekte her Müslüman’ın birinci görevidir.<sup>57</sup> Bu anlayışa göre tevhit üç kısımdan oluşur. Bunlar, Tevhid-i Rububiyeye, Tevhid-i Uluhiyye, Tevhid-i Esmâ ve Sıfat’tır. Bu manada tevhit inancına sahip olmayanları delalet ehli görürler. Yine bu tevhit anlayışlarının gereği, kendilerinin dışında ki Müslümanların bazı fiilleri yüzünden müşrik saymaları nedeniyle, bu şirki ve müşrikleri ortadan kaldırmak için veya onların benimsemediği bir hayat tarzına ortadan kaldırmak için mücadeleyi ve cihadı farz kabul ederler. Mesela; Suudi Arabistan’ın son dönemde yetişmiş en büyük âlimi olarak kabul edilen Abdülaziz b. Baz bu hususu şöyle ifade etmektedir: “Gerçekte hasımlar üç

<sup>57</sup> Abdulvehhab, *Fethu'l-Mecid*, s. 61.

kısımdır. Bunlardan birincisi; Hakkı batıl, batılı da hak olarak gören tahrifatçı âlimlerdir. Bunlar kabirlerin üzerine bina yapmayı, oraları namazgâh edinmeyi, oralarda Allah'tan başkasına dua edip yardım talebinde bulunmayı vb. uygulamaları din ve hidayet olarak kabul ediyorlar. Zannediyorlar ki bunları kabul etmeyenler Salihleri ve evliyaları kızdırıyorlar. Böyle düşünenler düşmandır ve bunlarla cihat etmek farzdır.”<sup>58</sup> 1900'lü yılların başlarında Suudi devletinin ortaya çıktığı dönemde Vehhâbilerin kendilerini gerçek muvahhitler (tevhit ehli) ve Müslüman , kendileri gibi olmayan diğer Müslümanları ve ileri gelenlerini ise müşrik kabul etmeleri nedeniyle, o dönemlerde Hicaz yarımadası topraklarında bulunan Osmanlı askerlerini de şirk ordusu kabul ederek savaşması ve binlerce insanı cihat ediyoruz diye öldürmesi, muhaliflere karşı cihadı kendine görev bilmelerindendir.<sup>59</sup> Son günlerde garip bir halde ortaya çıkıveren, hızla Suriye ve Irak gibi ülkelerde yayılan “DAEŞ” isimli örgütün yaptığı cihat ile ilgili açıklamaları da bu fetvanın bir benzeri ve uygulamasıdır. Diğer yandan ele geçirdikleri yerlerde bazı cami ve türbeleri bombalamaları, malları ganimet, kadınları cariye kabul etmeleri ve buna benzer sergiledikleri uygulamalar bu anlayışın en yeni tezahürlerindendir.

### B. Kabir ve Türbe Ziyareti

Selefiler kabirleri genel anlamda anlamda ziyaret etmeyi, selam verip onlar için istiğfarda bulunmayı meşru görmekte beraber, buraları kutsallaştırmayı, özellikle ziyaret etmeyi, üzerlerine kubbe ve mescit yapmayı, buralara el yüz sürmeyi ve oralardan yardım istemeyi şirk kabul ettikleri için, şirke vesile olan bu tür yerlerin ortadan kaldırılmasını, gerekirse bu hususta cihat edilmesini görev telakki etmişlerdir. <sup>60</sup> Bu tutumları geçmişten günümüze ümmet arasında sert tepkilere yol açmasına rağmen hiçbir zaman

<sup>58</sup> Bin Baz, *İmam Muhammed bin Abdulvahhabın davası ve hayatı*, s. 39.

<sup>59</sup> Bilgi için bk.; Muhammed Zahid el Kevserî, *Menhec İmam Kevseri*, c. I, s.7; Bin Baz, a.g.e, s. 42.

<sup>60</sup> Bin Baz, a.g.e, s. 29.

davranışlarından vazgeçmemişler, türbeleri, kabirleri, üzerinde kubbe bulunan cami ve mescitleri yıkmayı kendisine görev bilmişlerdir. Bugün Medine-i Münevvere’de bulunan, içinde Hz. Osman ve Hz. Ayşe de dâhil on bin civarında sahabenin metfun olduğu “Baki” kabristanı bu uygulamanın en bariz örneklerindedir. Suudi selefler burada bulunan bütün kabir yapılarını ve türbeleri ortadan kaldırmışlardır. Belli bazı sahabe kabirlerinin yerleri hariç, diğerleri belirsizdir. Zaman zaman yazılı ve görsel medyada Suudi Arabistan’da ki seleflerin Mescid-i Nebi’de bulunan efendimiz (s) Kabri saadetlerinin üzerinde ki yeşil kubbeyi yıkacakları söylentisi de buradan kaynaklanmaktadır. Arap Baharı ve Sonrası Mısır’da farklı isimlerle ortaya çıkan selefi guruplarda bidat ve hurafelerle mücadele adına aynı anlayışı benimsemişlerdir.<sup>61</sup> Son dönemde ortaya çıkan ve dünyayı yakıp yıkan DAESH, el-Kaide vb. oluşumların söylemleri ve değişik yörelerde ortaya koydukları bazı uygulamaları da aynı yolun takipçileri olmalarındandır.<sup>62</sup>

### C. Mezhep İmamlarını Taklit

Selefler itikâdî ve amelî konularda mezhep imamlarından herhangi birisini taklit etmemek gerektiği, mezhep imamlarına uymanın Allah ve Resulünün emrine muhalefet olduğu, herkesin karşılaştığı problemler karşısında kendi kendi çıkarımlarına göre amel etmesi gerektiği görüşündedirler. Kulun kabirde ve ahrette kitaptan ve Peygamberden sorulacağını, mezhebinden ve imamından sorulmayacağını gerekçe olarak göstermektedirler. Genel durum bu olmakla beraber İbn Teymiyye âmmi diye ifade edilen sıradan insanların, okuma yazma bilmeyecek kadar cahil olan kişilerin tayin etmeden ve bunun gerekli olduğunu inanmadan herhangi bir mezhebi taklit edebileceğini söylemiştir. Ancak durumu

<sup>61</sup> Ramazan Yıldırım, “Arap Baharı ve Sonrası Selefilik –Mısır Örneği- Gaziantep Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İlahiyat Akademi Dergisi, c. I, sayı 1-2, (10.06.2015), s. 279.

<sup>62</sup> İbn Abulvahhab, *a.g.e*, s. 87.

genelleştirmenin ve taklit etmenin gerekliliğini söylemenin Müslüman tarafından kabul edilemeyeceğini ifade etmiştir.<sup>63</sup>

#### D. Duada Tevessül ve Muska

Dua, kulun acziyetini itiraf ederek Yaratanına yalvarması ve ondan talepte bulunmasıdır. Ancak Selefiler Allah'tan başkasına dua etmenin ve Ondan başkasından yardım istemenin caiz olmadığı gerçeğinden hareketle, kişinin bir başkasını yaşarken veya öldükten sonra dualara vesile (aracı) kılınmasını, onlardan günahlarının affını Allah'tan istemelerini talep etmeyi şirk kabul ettikleri için bunu yapanları küfürle itham etmişlerdir.<sup>64</sup> Böyle bir itham ibadetler ve muamelat açısından pek çok fikhî hükmü etkilemektedir. Bu durumda ki kişinin ibadeti olur mu? İmameti caiz mi? Kestiği yenilir mi? Nikâhı caiz mi? vb. hususlar örnek olarak verilebilir.

Aynı şekilde insanların nazardan veya şeytanın şerrinden korunmak için muska kullanmasını Allah'tan başka şeylerden yardım isteme olarak gördükleri için, bu tür tasarrufları da şirk kabul edip karşı çıkmaktadırlar.<sup>65</sup>

#### E. Dâru'l-Harp ve Dâru'l-İslâm Anlayışı

Selefilerin ortaya attıkları iddialardan biriside hilafet veya imamet meselesidir. Hâkim oldukları yörelerde halifelik veya imamlık sistemini hayata geçirecekleri iddiasında bulunarak dâru'l-harp ve dâru'l-İslâm hukukunu gündeme getirmektedirler. Kendi kontrolleri altında bulunan bölgeleri dâru'l-İslâm kabul ederken, kontrolleri dışında kalan bölgeleri İslâm coğrafyasının bir parçası da olsa dâru'l-harp kabul etmektedirler. Dâru'l-harp hukuku ile ilgili

<sup>63</sup> Takiyyiddin Ebu Abbas Ahmed bin Abdülhalim bin Teymiyye, el-Fetâve'l-Kübra, Tahk.: Muhammed Abdülkadşr Ata ve Mustafa Abdülkadir Ata, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1987, c. I, s. 207 (<http://www.al-islam.com>) 05.07.2015; el-Ba'lî, a.g.e, s. 42, 556,

<sup>64</sup> Mustafa Sabri, *Mevkıfî'l-Akli*, c. I, s. 7; el Ba'lî, age, s. 191; İbn Abulvahhab, age, s. 191.

<sup>65</sup> İbn Abulvahhab, age, s. 39 – 323.

hükümleri de kendi anlayışlarına göre yorumlayarak ele geçirdikleri yörelerdeki insanları harbî ilan etmek durumundadırlar. Bunu uygulamadaki en yeni örnekleri Somali, Irak ve Suriye’de ele geçirdikleri bazı yörelerdeki insanların mallarını, canlarını ve kadınlarını kendilerine helal olduğunu ilan etmeleridir.

### F. Kılık Kıyafetle İle İlgili Bazı Uygulamalar

Selefilere nasları yegâne hüküm mercii kabul etmeleri, fikhî hükümleri doğrudan Kur’an ve Sünnetin naslarından çıkarmaları, nasları yorumlamaktan ve akli istidlalde bulunmaktan kaçınmaları vb. anlayışlarının neticesi olarak ortaya koydukları birtakım uygulamalara şahit oluyoruz. Mesela; Suudi Arabistan’da fanatik Selefiler’e göre erkeklerin elbiselerinin uzunluğu ayak topuklarına kadardır. Daha fazla uzatılması caiz değildir. Çünkü onların yalın anlayışına göre Hz.Peygamber bir hadisi şerifte “*Vay ateşten (ateşteki) topukların haline*”<sup>66</sup> derken yerlere kadar uzanan elbise ile örtülen topukları kastettiği ifade edilmektedir. Aynı hadisi kadınların tesettürü açısından değerlendirirken de, ayak topuklarının görülmeyecek şekilde örtülmesine delil göstermişlerdir. Onun için Selefiler’e göre kadınların etekleri ayak topukları görünmeyecek şekilde uzun olup yerleri süpürmektedir.

Aynı bakış açısıyla erkeklerin sakal tıraşı olması caiz görülmemiştir. Onun için sakallarını kesmezler, hatta bazıları sakalı düzeltmeyi bile caiz görmez. Çünkü Efendimizin; “*Bıyıkları kısaltın, sakalları bırakın*” emri vardır<sup>67</sup>. Dolayısıyla sakalları kesmek haramdır.

### G. Hacda Mina’da Konaklamak

Selefi bakış açısının bir yansıması da hac yaparken Mina’da görülmektedir. Hac yapan Müslümanların kurban bayramının birinci, ikinci ve üçüncü günlerinde geceleri Mina’da konaklamaları sünnettir. Şeytan taşlama günleri olan bu günlerde orada konaklanır.

<sup>66</sup> Buhari, Vudu, 29.

<sup>67</sup> Muslim, Marifeti Rekateyn, 54.

Gününüzde hacıların Mina'da konakladıkları alan çadırlarla kaplıdır. Çadırlar çok geniş bir alana yayıldığından hacılar istenen konforu yakalayamamaktadırlar. Hem alanı rahatlatmak için hem de daha konforlu bir konaklama imkânını temin etmek için çok katlı konaklama tesisleri yapılmak istenmiş, ancak söz konusu anlayış sahipleri caiz görmemiştir. Çünkü Peygamberimiz Mina'da çadırda konaklamıştır, sünnet bu şekildedir. Bu anlayıştan dolayı orası bu gün hala çadır kent halindedir. Malum anlayıştan dolayı katlı konaklama tesislerinin yapılması talebi karşılık bulmamıştır.

### H. Cihat Anlayışı

Tekfircilik aşırı kullanılır hale gelmiş, kendileri dışında kalan Müslüman kesimlere cihat adı altında şiddete yöneltmiş ve bu cihat farz kılınmıştır. Her hususta olduğu gibi cihat emrini yorumlamada da naslarda te'vil ve yoruma gitmeden aynı düz mantıkla hareket ettiği için, pratikte birtakım aşırılıklara ve yanlışlara sapmışlardır. Onlara göre en önemli olay tevhit inancının sağlam olmasıdır. Şirkten arınmış duru bir tevhit anlayışına ve inancına sahip olmak herkesin birinci önceliği olmalıdır. Bunun gerçekleşmesi için mücadele etmekte her Müslüman'ın birinci görevidir.<sup>68</sup> Tevhit, Tevhid-i Rububiyye, Tevhid-i Uluhiyye, Tevhid-i Esmâ ve Sıfat olmak üzere üç kısımdan oluşur. Bu manada tevhit inancına sahip olmayanları delalet ehli görürler. Yine kendileri gibi inanmayanları bazı fiilleri yüzünden müşrik sayarlar. Bu nedenle müşrikleri ortadan kaldırmak için cihat etmeyi farz sayarlar. Bunun en bariz örneklerinden bir tanesi, el-Kaide örgütünün "cihad" kavramının yorumundan hareketle 11 Eylül 2001 öncesi ve sonrası Amerika'da ve dünyanın diğer yerlerinde meydana gelen ölümlü olaylara onay vermesidir.<sup>69</sup> Bu anlayışın bir tezahürü ve devamı olarak bu gün Selefilik adı altında Irak, Suriye, Somali, Yemen, Afganistan vb. dünyanın çeşitli yerlerinde bir takım olaylar meydana gelmeye devam etmektedir. Görülen o ki, İslâm

<sup>68</sup> Abdulvehhab, *Fethu'l-Mecid*, s. 61; Büyükkara, agm. (Soruşturma -1), s. 318

<sup>69</sup> Bk: Büyükkara, age c. VII, s. 205-234.

adına ortaya koydukları bu tür ve diğer uygulamalar kötü bir örnek olarak devam edecektir.

## VI. MODERN SELEFİLİK VEYA NEO-SELEFİLİK

Selefi metottan bahsederken, ister istemez Selefilik söyleminin çağrıştırdığı bir diğer anlayışı da belirtmemiz gerekecektir. O da, “Yeni Selefiye Hareketi”, “Neo-Selefilik”, “Modern Selefilik” veya “Çağdaş Selefilik” gibi kavramlarla ifade edilen anlayıştır. Yukarıda belirttiğimiz selefi anlayışla örtüşmese, yakın durmasa, mensupları kendilerini selefi olarak adlandırmasa da, aşağıda belirteceğimiz nedenlerden dolayı selefilik bir başka versiyonu olarak görülmektedirler. Bu anlayışın karakteristik özelliği, XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Pan-İslamist düşünce ve aksiyon hareketi olması, ıslah ve tecdit faaliyeti olarak kendini göstermiştir.<sup>70</sup> Batı'nın hemen her alanda hâkim bir güç olarak boy gösterdiği bu dönemde Müslümanlar, askerî, siyasî, ekonomik ve kültürel alanda ne kadar geri kalmış bir durumda olduklarını tam olarak idrak ettiler. Derken, bazı Müslümanlar kendilerini tekrar selamete erdirecek yegâne formülün yeni bir İslâm anlayışıyla özdeş olduğunu düşündüler. Ancak bu İslâm anlayışı, geleneksel dinî kaynaklarda ifade edilen bir şekliyle değil de, şimdinin ihtiyaçlarına cevap verebilen bir anlayışla mümkündü. Bu da ancak temel dini metinlerin yeniden ele alınıp yorumlanması ve yeni bir İslâm anlayışı ile mümkündü. Müslümanlar ancak bu sayede güçlü bir mevzi kazanacak ve Batı'nın ilerleyişine ayak uyduracaktır.

Bu yeni yorum talebi, ıslah ve tecdit projesi ve bir anlamda da modernleşme tecrübesi olacaktır. Ancak bu tecrübe Müslüman toplumların kendilerine ait olmayan bir tarihi ve bir hayatı yaşama mecburiyetinde kalması gibi bir anlam da içermekteydi. Bu anlayış İslâm coğrafyasının Hindistan, Mısır, Türkiye gibi muhtelif

<sup>70</sup> Buyükkara, agm (Soruşturma-1), s. 323

bölgelerinde az çok farklı tonlarda makes buldu.<sup>71</sup> Mısırdaki Kavalalı M. Ali Paşa ve onunla beraber bazı Müslümanlar, İstanbul'da Tanzimat Fermanı ile başlayan batılılaşma rüzgârının tesiriyle yeni bir İslâmî anlayış geliştirdiler. Kahire'de Muhammed Abduh<sup>72</sup>, Muhammed Reşid Rızâ<sup>73</sup>, Hindistan, Afganistan, İran, Mısır, İngiltere, Fransa ve İstanbul gibi pek çok farklı yörelerde bulunan Cemalettin Afgani<sup>74</sup>, Hindistan'da Sıddık Hasan Bahadır Han<sup>75</sup> ve Pakistan'da Fazlurrahman<sup>76</sup> gibi bazı âlimlerin başını çektiği bu hareketin, kısmen de olsa son dönem seleflerinden İbn Teymiyye ile örtüşen görüşler ortaya koymaları nedeniyle, uygulamada farklılıkları olsa bile prensipte İbn Teymiyye ile birleştikleri için selefilik ile ilişkilendirilmişlerdir.

Diğer yandan bu hareket, XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ıslah ve tecdit faaliyetlerini yoğunlaştırarak İslâm âlimlerinin yeniden Kur'an'a dönmesi gerektiğini savunmaları ve taklitten uzaklaşmayı öne çıkarmaları nedeniyle Selefilik'in bu dönemde daha çok tartışılmasına zemin hazırlamışlardır. Özellikle II. Dünya savaşından sonra İslâm dünyasının büyük bir kısmının batılı ülkeler tarafından işgal edilip sömürgeleştirilmesi, İslam fıkının

<sup>71</sup> Mustafa Öztürk, "Neo-selefilik ve Kur'an-Reşid Rıza'nın Kur'an ve Yorum Anlayışı Üzerine", Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Temmuz-Aralık 2004, c. 4, s. 2.

<sup>72</sup> Muhammed Abduh'un (ö 1905) hayatı ve fikirleri için bk.: Zirikli, el-A'lâm, c. VI, s. 252; Özervarlı, Muhammed Abduh, DİA yay. c. XXX, s. 482.

<sup>73</sup> Muhammed Reşid Rıza'nın (ö 1935) hayatı ve fikirleri için bk.: ; Zirikli, a.g.e, c. VI, s. 126; Muhammed Reşid Rıza, "İslamda Kadının Hukuku ve Kadınlara Çağrı", Mehmet Çelen çev.: Nida yay, 2008, Malatya, s. 119-124; Özgür Kavak, "Modern İslâm Hukuk Düşüncesi, Reşid Rıza Örneği", Klasik yay. 2011, s. 18; Mustafa Öztürk, agm, s. 77-106.

<sup>74</sup> Adı Muhammed b. Safdar el-Hüseynî olan Cemalettin Afkani'nin (ö. 1897) hayatı ve fikirleri için bk.: Yusuf Hanif, "Ehli sünneti müdafaa ve Bitatleri tenkit, Türkiyeli Masonlar Afgani Kardeşe sahip Çıktı," Bedir yayınları. İstanbul, 2005, c. 1, s. 459, Fevzi, Filipeli, A. Halil, Afganiye reddiyenin ön sözü, Sadık Albayrak Sad.: Sabah Gazetesi, 1976, s. 7, Zirikli, a.g.e, c. VI, s. 168,

<sup>75</sup> Sıddık Hasan Han Bahadır'ın hayatı ve fikirleri için bk.: er-Ravza en-Nediyye Şerhu Dürrerü'l-Behiyye, Abdullah İbrahim el-Ensârî tahk.: Katar Diyanet İşleri, c. I, s. 11,

<sup>76</sup> Fazlurrahman'ın hayatı ve fikirleri için bk.: Ebu Bekir Sifil, Fazlurrahman, Ehli sünneti müdafaa ve Bitatleri tenkit, Bedir yayınları. İstanbul 2005, c. I, s. 226.

uygulanamaz hale gelmesi sonucunda meydana gelen bu acı durumun sebepleri ve **çıkış** yollar hakkında sorgulamalar ve fikir arayışları başlamıştır. Bu bağlamda birçok ilim adamı **hicri** ilk asırdan sonra dinde bir takım sapmaların olduğunu, çeşitli hurafe ve yanlış anlayışların dine girdiğini, ulemâ arasında körü körüne taklidin yaygınlaştığını, nasların ve diğer ilk kaynakların yerine fukahanın, kelâmcıların ve müfessirlerin şahsî görüşlerinin önem kazandığını, tasavvuf ve tarikatların halkı miskinleştirdiğini, dolayısıyla yeniden İslâm'ın özüne dönülmesi gerektiğini ısrarla belirtmişlerdir.<sup>77</sup> Bu tür düşüncelerinin de yine İbn Teymiyye'nin savunduğu görüşlerle örtüşmesi onların seleflik ile ilişkilendirilmesine neden olmuştur.<sup>78</sup>

Bu yeni selefiler akla, ilme ve teknik gelişmelere çok önem vermişlerdir. Batının bilimsel ve teknik ilerleyişinin etkisinde kalarak eğitimde, yönetimde ve siyasette modernleşmeye taraftardır. Dinî inanç ve ilkelerin geleneksel yorum ve ilâvelerden temizlenmesi gerektiği görüşünü savunmuşlardır. Bu yönüyle onların önceki selefleri aşan, temel anlayış olarak onlarla örtüşmeyen bazı yorumları vardır. Mesela; Muhammed Abduh'un, otobiyografisinde amaç ve hedeflerini belirtirken düşünceyi taklit zincirinden kurtarma ve Selef'in anladığı yolla dini anlama, dinde hataya düşmemek için Allah'ın bahsettiği akıl ölçüleri içinde o bilgilere önem verme gibi kriterlerin sıralanması dikkat çekicidir.<sup>79</sup>

Bu ekolün sahipleri dinde ve siyasette ıslah hareketinde bulunmuşlar, İslâmî ilimlerin yeniden ihyası için çalışmışlardır. "İslâmî çağdaşlaşma" diyebileceğimiz bir projeyle, İslâm adına elimizde ne varsa hepsinin tartışılıp sorgulanması ve yenilenmesi fikrini savunmuşlardır. Dinler arası diyalog, evrensel kardeşlik gibi

<sup>77</sup> Muhammed Reşid Rıza, *Mecelletü'l-Menar*, hicri 1315, c. I, s. 2.

<sup>78</sup> Muhammed Zahid el-Kevserî, *Kevseri*, Muhammed Zahid, Menhec İmam Kevseri fi Muharebeti Bid'a, ts. c. I, s. 3.

<sup>79</sup> Özervarlı, Muhammed Abduh, DİA yay. c. XXX, s. 482; Ziriklî, el-A'lâm, c. VI, s. 252.

gayretlerle ılımlı bir İslâm anlayışının kabul edilmesi için uğraşmışlardır. Hıristiyan, Yahudi ve Sabiîlerden ehl-i fetret olanlar, bir diğer ifadeyle iki peygamber arasında yaşayanlar eğer Allah'a, ahiret gününe iman ediyorsa ve amel-i salih işlemişlerse, ehl-i necat yani ahirette kurtuluşa erecek kimseler sayılarak, Hz. Peygambere (s) inanmasa da ahirette kurtulacağı görüşünü savunmuşlardır.<sup>80</sup>

Modern Selefiler'e göre kadının toplumdaki konumu ve toplumun ona bakış açısı, mutlak taklit ve mezhep bağlılığı gibi bazı hususlar İslâm âleminin çöküşünün ve geri kalmışlığının başlıca nedenleri arasındadır. Onun için, meselelere çözüm bulma noktasında Müslümanların belli bir fıkıh mezhebine tabi olmasını uygun görmemektedirler. Mesela Reşid Rıza “ وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ ” *“İnsanlardan bazıları Allah'tan başkasını Allah'a denk tanrılar edinir ve onları, Allah'ı severcesine severler...”*<sup>81</sup> ayetini tefsir ederken şöyle diyor: Âyette “endâd” denilen (Allah'a) denk ve ortak koşmanın bir diğer kısmı da, Allah ve Resulü tarafından insanlara açıklayıcı olarak geldiğine dair bir emir olmamasına rağmen, dinî konularda delili bilinmese de sözüne uyulan, sözleri dinen uyulması gerekli olan kişidir. Onun sözleri Allah ve Resulünden gelene ters düşse de, Allah'ın vahyini taklit eden kişiden daha iyi ve daha geniş manada bildiği ve anladığı için itimada layıktır. Hâlbuki bunlar hakkında Allah Teâlâ şu ayeti indirmiştir; “(Yahudiler) Allah'ı bırakıp, hahamlarını; (Hıristiyanlar ise) rahiplerini ve Meryem oğlu Mesih'i Rab edindiler. Oysa bunlar da ancak, bir olan Allah'a ibadet etmekle emrolunmuşlardır. Ondan başka hiçbir ilâh yoktur. O, onların ortak koştukları her şeyden uzaktır.”<sup>82</sup> Son Osmanlı

<sup>80</sup> Hayrettin Karaman, “Necat (ahirette kurtuluş) konusunda bir tartışma”, Yeni Şafak Gazetesi, 22 Ağustos 2008, (<http://www.yenisafak.com/>); Fetullah Gülen, “Küresel Barışa Doğru Kozadan Kelebeğe 3”, Polemik Değil Diyalog”, Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yay., s. 41.

<sup>81</sup> Bakara 2/165.

<sup>82</sup> Tevbe 9/31.

Seyhülislâm'ı Mustafa Sabri Efendi<sup>83</sup>, Sıddık Mısrî'den bu ayeti tefsir ederken Reşid Rıza'nın şöyle dediğini duyduğunu naklediyor: Bu ayetin müşrikleri ifadeye denk geldiği gibi, dört mezhebi taklit edenlere de denk gelmektedir. Kıyamet gününde İmam Ebu Hanife Hanefilerden teberrî edeceği (onlardan beri/uzak olduğunu söyleyeceği) gibi İmam Mâlik, İmam Şafiî ve İmam Ahmet bin Hanbel gibi mezhep imamları da kendi müntesiplerinden teberrî edeceklerdir.<sup>84</sup>

Bu anlayış sahiplerine göre, fıkıhta içtihat uygulaması en geniş çerçevede işletilmeli, hatta içtihatla bulunurken klasik fıkıh anlayışına alternatif olarak "modern fıkıh düşüncesi" dedikleri fıkıh dışı kaynaklardan bile istifade edilebilmelidir. Bir nevi içtihat yegâne hüküm koyma mercii haline gelmelidir. Onun için uygulamada Reşid Rıza, Muhammed Abduh, Ferit Vecdi, Ezher Şeyhi Merağî, vb. insana kanun koyma yetkisi verecek kadar, hatta müçtehitlik iddiasında bulunanların bütün arzularını karşılayacak kadar içtihat kapısını genişletmişlerdir.<sup>85</sup> Mesela; Muhammed Abduh Mısır Anayasa mahkemesinde müsteşar olduğu dönemde içtihatla bulunarak Şer'î kanun ile Fransız kanunlarını birleştirmiştir.<sup>86</sup>

Bu yeni selefiler, her ne kadar görüşlerinin bazı noktalarda selefiliğin duâyeni kabul edilen İbn Teymiyye'nin ve İbn Kayyım el-Cevziyye'nin savunduğu görüşler ile örtüşmesinden dolayı Selefilik ile ilişkilendirilseler de, ortaya koydukları düşüncelerinden ve

<sup>83</sup> Mustafa Sabri Efendi son devir İslâm âlimlerindedir. 127. Osmanlı Şeyhülislâmıdır. 1869 yılında Tokat'ta doğdu, 1919 tarihinde Şeyhülislâm oldu. 1922 den itibaren Ezher Üniversitesinde müderrislik yaptı. Mısır'da bulunduğu sürece batı hayranı Abduh ve benzerleriyle ilmi münazaralarda bulundu. İslâm dünyasında hâkim olan siyâsî düzenleri tahlil ve tenkit etti. Yahudilerle mason localarının tehlikeli sonuçlar doğuran faaliyetlerine dikkat çekti. Problemlerin çözümüne katkı sağlamak için Türkçe ve Arapça çeşitli eserler yazdı. 1954'te Mısır'da vefat etti. Bk.: Mustafa Sabri Efendi, *Mevkıfu'l-Akli ve'l-İlmi ve'l-Âlem min Rabbi'l-Âlemin*, c. I, s. 5 (önsözü); Ebu Bekir Sifil, *Ehli sünneti müdafaa ve bidatleri tenkit*, c. I, s. 116; Zirikli, *el-A'lâm*, c. VII, s. 236.

<sup>84</sup> Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l Akli*, c. IV, s. 352,

<sup>85</sup> Mustafa Sabri, age c. IV, s. 350.

<sup>86</sup> Mustafa Sabri, a.g.e, c. IV, s. 353.

uygulamalarından veya batı bilim adamlarının yaptığı gibi ilimle din arasında bir anlaşmazlık varmış gibi davranmalarından dolayı, bazı Müslümanlar tarafından sefilikten ziyade mezhepsiz, modernist, reformist, din tahripçisi veya batı taklitçisi olarak algılanmışlardır.<sup>87</sup> Bu dönemde yaşayan ve ömrü bu tür anlayış sahipleriyle mücadele içinde geçen Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi bu durumu anlatırken söz konusu bilginler için şöyle demektedir: İslam âleminin doğusundaki çağdaş kültürlü kesim çağdaş ilimlerle bozuldu. Hakkı terk ederek akli ilme tâbi kıldılar. Akla ve ilme intisap edenlerin de dinsizliklerini gizlemekten, (Mısırın entelektüellerinden) Heykel Paşa ve Ferit Vecdi'nin felsefi bir akım olarak başını çektiği isbatçıların mezhebine gitmekten başka yolları kalmadı.<sup>88</sup>

Söz konusu anlayışlardan dolayı, bu dönemdeki çalışmalar, sefilikten ziyade İslam'da reform hareketi konumundadır. Bir diğer ifadeyle İslam'ı batı formatında dizayn etme gayreti ve hareketi durumundadır. Zaten kendileri de konumlarını ifade ederken sefilik kavramını pek kullanmamaktadırlar. Dolayısıyla, biz burada fıkhıdaki sefeli yöntemden bahsederken, bu modernist anlayışı ve sahiplerini değil de, hicri VIII. (XIV.) asırda ortaya çıkan ve kaynaklarda kendilerine "Sonraki Selefiler", veya bir diğer ifadeyle "Müteahhirûn Selefiler" diye belirttiğimiz, günümüzde değişik uygulamalarına şahit olduğumuz anlayıştan ve onların fıkhıta ki yönteminden bahsettik.

## SONUÇ

İslam âlimleri arasında "Selef" kavramının hicri ilk üç asırda yaşamış âlimler için kullanıldığı konusunda görüş birliği vardır. Ancak daha sonraki dönemlerde gelen âlimler için, özellikle de günümüzdeki âlimler için ise, "selef" kavramın kullanıp

<sup>87</sup> Mustafa Sabri, a.g.e, c. II, s. 18; Özervarlı, "Selefiye", DİA yay, c. XXXVI, s. 198; Sönmez, "Selefi Düşüncenin Arka planı ve sefilik", s. 179.

<sup>88</sup> Mustafa Sabri, a.g.e, c. I, s. 442, 526.

kullanılamayacağı hususu ihtilafıdır. İslam fıkının geçirdiği devirlere bakıldığında “Selefilik devri” diye bir devre rastlanmamıştır. Bilakis bu kavram sonradan türetilmiştir. Adeta Müslümanlardan belli bir gurubu ifade etmek için ihdas edilmiştir. Onlar da bu isimden hareketle kendilerine has bir düşünce yapısı ve buna bağlı olarak bir takım ayırt edici özellikler kazanmaya çalışmakta ve Müslüman fırkalardan birisi olmaya gayret göstermektedir. Hâlbuki selef-i salihîn ve onların yolunu izleyenler, “Selefilik” kavramını kesinlikle bir gurubu, bir fikrî oluşumu veya fikhî bir mezhebi diğerlerinden ayıracak bir mana için kullanmamışlardır. Buradan hareketle, Selefilik denilen zihniyeti tarihsel dönemden ziyade, ilkeler belirlemektedir sonucuna varılabilir.

Selefilik denilen bu anlayış hicri IV. Asırdan bu yana İmam Ahmet bin Hanbel, İbn Teymiyye, İbn Kayyım el-Cevziyye, eş-Şevkânî, Muhammed bin Abdülvehhab ve onun takipçileri yoluyla günümüze kadar uzanmıştır. Günümüzde de bu anlayış, el-Kaide, eş-Şebab ve DAESH gibi oluşumlar ve ortaya koydukları uygulamaları ile kendisini göstermektedir. Bu uygulamalardaki fıkıh anlayışı kendilerine has bir durum arz etmektedir. Gerek fıkhi konularda gerekse kelâm ilmi ile ilgili konularda nasları olduğu gibi alma düşünceleri, tevil ve tefsire girişmeme taraftarı olmaları yönüyle Zahiriye’ye çok benzemekte ve birbirinden ayırmak adeta zor görünmektedir. Yöntem olarak İslâm hukukçularının, kahir ekseriyetinin kılı kırk yarararak koyduğu dakik usul kaidelerinden, hüküm çıkarma kurallarından ziyade, kendilerinin belirlediği sığ ve katı kurallarla hareket eden, fikhî derinlikten uzak, zaman zaman Hanbeli taassubunu anımsatan bir yapıları vardır. Söz konusu anlayışın İslâm coğrafyasında yer bulmasının, İslâm’ın âlemlere rahmet olan anlayışını gölgeleyen bir takım tavırlar ve uygulamalar sergilemesinin dinî açıdan bir takım sebeplere dayandığını söylemek mümkündür. Bunların başlıcaları şunlardır:

1) Bu sebeplerin başında, İslâm dünyasının dinî ve siyasî olarak başsız ve dağınık oluşu gelmektedir. Yaptırım gücü olan dinî bir otorite merkezi olmayınca din adına her kafadan bir ses çıkmakta, hüküm vermede herkes kendini otorite görmektedir.

2) Diğer yandan İslâm'ın tevhit inancı ve hayat tarzı ile Müslümanların içinde yaşadıkları ortam arasında birtakım farklılıkların bulunmaktadır. İtikâdî ve amelî noktadan bu tür farklılıkların yaygın olduğu toplumlarda Selefilik daha kolay kabul görmekte ve yayılma istidadı göstermektedir. İslâm dini Müslümanlardan tevhit esasına uygun hareket etmelerini ve dinin bidatlerden arındırılmasını istemesine rağmen, Müslümanların yaşadığı sosyal hayatta haramların ve günahların resmî veya sivil alanlarda tepki çekmeden rahatlıkla işlenir olması bu tür anlayışlara davetiye çıkarmakta ve propaganda alanı oluşturmaktadır.

3) Bir diğer neden de, bu görüş sahibi âlimlerin yöresel bazda ve dünya konjonktüründen bihaber aldıkları eğitimidir. İslam toplumlarında sağlıklı bir dinî eğitimin verilememesi ve bu eğitimi verecek eğitim kurumlarının çeşitli bahanelerle önünün tıkanması gibi yanlış uygulamalar bu çarpık İslam anlayışının hayat bulmasının şartlarını tetiklemektedir. Bu ve benzeri uygulamalardan dolayı İslâm âlemi yetkili ve etkili kurumlardan ve âlimlerden mahrum kalmıştır.

4) Öte yandan Müslüman toplumların başında bulunan yetkililerin İslâm ve Müslümanlarla barışık olmayan tavırları, çarpık din anlayışları ve yanlış uygulamaları, belki daha da kötüsü İslâm'ı bilenlerin veya gerçekleri söyleme makamında olanların mevki ve mansıp kaygısıyla haksızlıklar karşısında susması veya yanlış yapanların yanında yer alması bu tür oluşumların meydana gelmesine ve dinî otorite olarak ortaya çıkmasına zemin hazırlamaktadır.

## KAYNAKÇA

Abdülaziz bin Abdullah bin Baz, “İmam Muhammed bin Abdulvahhabın davası ve hayatı”, Dâru'l- Kasım, Riyad, H. 1417.

Abdülvehhab, Abdurrahman bin Hasan, “Fethu'l-Mecid”, tahk.: Dr. Velid b. Abdurrahman, Daru İbn Esir, Riyad, 2010.

Âsımî, Abdurrahman bin Muhammed, “Mecmu' Fetâvâ Şeyhu'l-İslâm İbn Teymiyye”, Mektebetü'n-Nahza (Kral Fehd özel baskısı) Kahire H. 1404.

Ba'lı, Bedreddin Ebî Abdilleh Muhammed bin Ali, “Muhtasaru Fefava'l-Mısıryye” (et-Teshîl), tahk.: Muhammed Hamid el-Fakî, Pakistan, H. 1368.

Bağdâdî, el-Hatîbü'l Bağdâdî, “Târihu'l-Bağdâd”, Mısır 1394.

Baktır, Mehmet, “Mütekaddimun Selefiyye ve Metot Anlayışı”, Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi Sivas, Aralık 2004.

Buhari, Muhammed bin İsmail, “Sahih Buhari”, Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul, 1981.

Buhari, Muhammed bin İsmail, “Sahih Buhari”, Tah.; Mustafa Dîb Boğa, Daru İbn Kesir, Beyrut, 1987.

Bûtî, Muhammed Said Ramazan, “Ellâ mezhebiyye ahdar bid'atin tüheddidü eş-Şerîate'l-İslâmiyye”, Mektebtü'l-Farâbî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1984.

Bûtî, Muhammed Said Ramazan, es-Selefiyye Merhaletün Zemeniyyetün Mübareketün La Mezhebün İslamiyyun, Şam, 1988.

Büyükkara, Mehmet Ali, “11 Eylülde Derinleşen Ayrılık Suudi Selefiyye ve Cihadî Selefiyye”, Dini Araştırmalar, c. 7, s. 205-234.

Büyükkara, Mehmet Ali, “İhvandan Cüheymana Suudi Arabistan ve Vehhabilik”, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2004.

Büyükkara, Mehmet Ali, "Soruşturma -1", Gaziantep Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İlahiyat Akademi Dergisi, c. I, sayı 1-2, (10.06.2015).

Cürçânî, Şerif Ali bin Muhammed, "et-Tarifât", Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1983.

Ebu Ğudde, Abdulfettah, İmam Abdulhay el Leknevinin "er-Ra'û ve't-Tekmil fi'l-cerhi ve't-Ta'lil" adlı eserinin tahkiki, Mektebetü'l Matbuâtü'l İslâmiyye, Halep, 1987

Ebu İshak Muhammed bin İbrahim b. Musa eş-Şatıbî, "el-İ'tisam", Beyrut, 1997.

Ebû Zehra, Muhammed, "Ahmed bin Hanbel", Dâru'l-Fikri'l-Arabi, Kahire 1981.

Fevzi, Filipeli A. Halil, "Cemaleddin Afganiye reddiye", Sad.: Sadık Albayrak, Sabah Gazetesi, 1976, s. 4

Feyyûmî, Ahmed bin Muhammed, "el-Misbahu'l-Münir", el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, ts.

Fîruzebâdi, Muhammet bin Yakub, "Kamusu'l-Muhit". Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1987

Gazzâlî, "el-Mustasfâ", Tah.: Muhamet Abdusselam, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1413.

Gölcük, Şerafeddin, "Kelam Tarihi", Konya, 1998.

Gülen, Fetullah, "Küresel Barışa Doğru Kozadan Kelebeğe 3", Polemik Değil Diyalog, Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yay.

Hallâf, Abdülvahhab, "İlmi Usulü'l-Fıkh", Daru'l-Kalem, 1987.

Hanif, Yusuf, "Türkiyeli Masonlar Afgani Kardeşe sahip Çıktı", Ehl-i sünneti Müdafaa ve Bidatleri Tenkit", Bedir yay., İstanbul 2005, s. 17.

İbn Abdulvahhab, Muhammed bin Süleyman, “Kitabu’t-Tevhid”, tahk.: Abdulkadir el Arnavut, Daru’s Selam, Riyad 1998.

İbn Abidin, Muhammed Emin, “Haşiyetü Reddi’l-Muhtar”, Daru’l Kahraman, İstanbul, 1984

İbn Baz, Abdulaziz bin Abdullah, “İmam Muhammed bin Abdulvahhabın Davası ve Hayatı”, Daru’l-Kasım, Riyat, H. 1417.

İbn Bedran, Abdülkadir, “el-Medhal ile Mezhebi İmam Ahmed bin Hanbel”, Tahk.: Abdullah bin Abdülmuhsin et-Türkî, Müessesetü’r-Risale, Beyrut 1981.

İbn Kayyım el-Cevzîyye, Muhammed bin Ebi Bekir “İlâmu’l-Muvakkîn”, Tahk.: Taha Abdurrahnam Saad, Daru’l-Cîl, Beyrut, 1973.

İbn Kayyım el-Cevzîyye, Muhammed bin Ebi Bekir, “Zedü’l-Meâd fi Hedyi Hayri’l-İbâd”, Tah.: Muhammed Hamid el-Fikhî, Matbaati es-Sünne Muhammediyye, ts.

İbn Teymiyye, Takiyyüddîn Ahmed bin Abdilhalîm bin Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî, “el-Akidetü’l-Kübra”, Kahire, 1952.

İbn Teymiyye, Takiyyiddin Ahmed b. Abdülhalim bin Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî, “el-Fetâva’l-Kübra”, Tahk.: Muhammed Abdülkadir Ata ve Mustafa Abdülkadir Ata, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1987.

İşcan Mehmet Zeki, “Tarih Boyunca Selefi Söylem” Gaziantep Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İlahiyat Akademi Dergisi, c. I, sayı 1-2, (10.06.2015)

İşcan, Mehmet Zeki, “Ehl-i Sünnet’te Dini bir Oterite Olarak “Selef” fikrinin Ortaya Çıkması”, Akev Akademi Dergisi, yıl, 9, sayı 25, (Güz 2005),

İzmirli İsmail Hakkı, “Yeni İlmî Kelam”, haz.: Sabri Hizmetli, Umran Yay, Ankara 1981.

Kanûcî, Sıddık Hasan bin Ali el Hüseyin, “er-Ravza en-Nediyye Şerhu Dürerü'l-Behiyye”, Tahk.: Abdullah İbrahim el-Ensârî, Katar Diyanet İşleri Başkanlığı. Ts.

Karaman, Hayrettin, “Necat (ahirette kurtuluş) konusunda bir tartışma”, Yeni Şafak gazetesi, 22 Ağustos 2008. (www.HayrettinKaraman.net, 09.08.2015).

Kâşif Hamdi Okur, “İslam Hukukunun Oluşumu ve Tarihsel Gelişimi”, İslam Hukukuna Giriş, Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayını, 1. Baskı, Eskişehir 2011, s. 26-47.

Kavak, Özgür, Modern İslâm Hukuk Düşüncesi, Reşid Rıza Örneği, Klasik yay, 2011.

Kazanç, Fethi Kerim, Kelam Araştırmaları, “Selefiyye'nin Nass ve Metot Ekseninde Din Anlayışı ve Sonuçları”, Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat Fakültesi, 2010.

Keskioğlu, Osman, Fıkıh Tarihi ve İslam Hukuku; DİB yayınları, Ankara 2003.

Kevseri, Muhammed Zahid, Menhec İmam Kevseri fi Muharebeti Bid'a, ts.

Kırbaçoğlu, Mehmet Hayri, “Soruşturma II” Gaziantep Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İlahiyat Akademi Dergisi, c. I, sayı 1-2, (10.06.2015

Koca, Ferhat, İslam Hukuk Tarihinde Selefi Söylem Hanbeli Mezhebi, Ankara Okulu yay, 2002.

Müslim bin Haccac, “Sahih”, el-Mektebetü'l-Faysaliyye, Mekke-i Mükerreme, ts.

Müslim bin Haccac, "Sahih", Tah.: Muhammed Fuad Abdülbaki, Daru ihya Tüрасü'l-Arabî, Beyrut 1975.

Nasri Nadir, "el-Medhal ilâ Fırakî'l-İslamiyye es-Siyasiyye ve'l-Kelamiyye", Beyrut, 1989.

Onat, Hasan "İslam Ortak Paydasını Kaybetmiş Nüslümanların Açmazı: Şiî- Selefi Kutuplaşması" Gaziantep Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İlahiyat Akademi Dergisi, c. I, sayı 1-2, (10.06.2015),

Öz, Mustafa, "Muhammed bin Abdülvehhab", DİA, İstanbul 1989.

Özcan, Mehmet Zeki, "Selefilik İslami Köktencilüğün Tarihi Temelleri", İstanbul 2006.

Özerverli, M. Sait, "Muhammed Reşid Rıza", DİA, İstanbul 1989. c. 35, s. 18.

Özerverli, M. Sait, "Selefiye", DİA, İstanbul, 1989. c. 36, s. 402.

Öztürk, Mustafa, "Neo-selefilik ve Kur'an-Reşid Rıza'nın Kur'an ve Yorum Anlayışı Üzerine", Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 4, Sayı 2, Temmuz-Aralık 2004, s. 78.

Razi, Muhammed bin Ebi Bekir bin Abdilkadir, "Muhtaru's-Sihah", Mektebetü Lübnan Tahk.: Mahmut Hatır, Beyrut, Lübnan 1995.

Rıza, Muhammed Reşid, "İslam'da Kadının Hukuku ve Kadınlara Çağrı", çev.: Mehmet Çelen, Nida yay, 2008, Malatya.

Rıza, Muhammed Reşid, Mecelletü'l-Menar, hicri 1315.

Sabri, Mustafa, "Mevkıfu'l-Akli ve'l-İlmi ve'l-Âlem min Rabbi'l-Âlemin", İhya Tüрас el-Arabi, 1981=1401.

Sifil, Ebubekir, "Fazlurrahman", "Ehl-i sünneti Müdafaa ve Bidatleri Tenkit", Bedir yayınları. İstanbul 2005, s. 45.

Sifil, Ebubekir, "Muhammed Zahid bin Hasan el-Kevserî", "Ehl-i sünneti Müdafaa ve Bidatleri Tenkit", Bedir yayınları. İstanbul 2005,

Sönmez, Vecihi, "Selefi Düşüncenin Arka planı ve selefilik", Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmi Dergisi, sayı, 9-10, Bişkek 2010, s. 176.

Şaban, Zekiyüddin, "İslâm Hukuk İlminin esasları" (Usûlü'l Fıkh), Çev.: Prof. Dr. İbrahim Kâfi Dönmez, TDV yayınları, Ankara 2007.

Şevkânî, Muhammed bin Ali bin Muhammed, "Neylü'l Evtar", Daru'l-Cil, Beyrut 1983.

Taftâzânî, Sadettin Mesud bin Ömer, "et-Telviḥ Ale't-Tavziḥ", tahk.: Zekeriya Umeyrat, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1996.

Taş, Aydın, "Fıkıh: Fıkıh Tarihi-Fıkıh Usûlü", 2. Baskı, Diyarbakır 2014.

Tosun, Nihat, "İbadet Esasları", Ravza yayıncılık, İstanbul 2014.

Turâbî, Hasan, İslâmi Düşüncenin İhyası, çev.: Sefer Turan, Adem Yerinde, Ekin Yayınları, İstanbul 1997.

Türkî, Abdullah bin Abdülmuhsin, Usul Mezheb İmam Ahmed, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1990.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Ahmed bin Hanbel", DİA, İstanbul 1989. c. 2, s. 87.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Muhammed bin Abdülvahhab", DİA, İstanbul 1989. c. 23, s. 364.

Yıldırım, Ramazan, Arap Baharı ve Sonrası Selefilik –Mısır Örneği- Gaziantep Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İlahiyat Akademi Dergisi, c. I, sayı 1-2, (10.06.2015). s. 279

Yüceer, İsa, Kelam Fırkalarında Yöntem, Tablet yay. 2007.

Zerka, Mustafa Ahmet, “el-Fıkhu'l-İslâmî fî sevbihî'l-cedîd: el-medhalü'l-fıkhiyyi'l-âmm”, Daru'l-Fikr, Şam, 1968.

Zeydan, Abdülkerim, İslam Hukukuna Giriş, çev.: Ali Şafak, Kayıhan yayınları, İstanbul 2008.

Zirikli, Hayrettin, el-A'lâm I-VIII, Daru'l-İlmi lilmelâyîn, Beyrut, 1984

## DİCLE ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

### YAYIN İLKELERİ

- 1- Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki kez yayımlanan bilimsel ve hakemli akademik bir dergidir.
- 2- Derginin yayın dili Türkçedir. Diğer dillerdeki yazıların yayımına Yayın Kurulu karar verir.
- 3- Yayın kurulu, 10 (on) kişiden oluşur.
- 4- Dergide telif, tercüme (yazarından ve yayıncı kuruluştan izin alınmak koşuluyla), sadeleştirme, edisyon kritik, kitap ve sempozyum değerlendirmeleri vb. bilimsel çalışmalar yayımlanır. Tercümelere ayrılan yer, derginin toplam sayfa sayısının ½'sini geçemez.
- 5- Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır.
- 6- Yazıların ana başlıktan sonraki kısmına İngilizce başlık; 100-150 kelime arasında Türkçe ve İngilizce özet; en fazla beşer kelime olmak üzere Türkçe ve İngilizce anahtar kelimeler ve makale sonuna yararlanılan eserleri gösteren kaynakça eklenmelidir.
- 7- Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez.
- 8- Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, öncelikle şekil açısından incelenir. Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadığı görülen yazılar, içerik incelemesine tabi tutulmadan gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir. Yayın ve yazım ilkelerine uyan

yazılar, editörün ön incelemesinden sonra konunun uzmanı üç hakeme gönderilir.

9- Yazının gönderildiği her üç hakemden olumlu rapor gelmesi halinde yazı yayımlanır. İki hakemin olumsuz görüş belirtmesi halinde yazı yayımlanmaz. İki hakem olumlu, biri olumsuz görüş belirtirse, yazı hakkında verilen olumsuz raporun içeriği dikkate alınarak yazardan yazıyı düzeltmesi istenir ve yazı yayımlanır.

10- Yayımlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında “düzeltmelerden sonra yayımlanabilir” görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına iade edilir. Düzeltmeler yapıldıktan sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı editör tarafından kontrol edilerek son karar verilir.

11- Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağı konusunda en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.

12- Sayı hakemlerinin isimleri derginin ilgili sayısında yer alır.

13- Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.

14- Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yazara, makalesinin bulunduğu dergiden beş adet gönderilir.

15- Yayımlanan çalışmanın bilimsel, hukuki ve diğer her türlü sorumluluğu yazarına ya da yazarlarına aittir.

16- Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi’ne aittir.

17- Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi Yayın Kuruluna aittir.

18- Yayımlanması istenen yazılar aşağıda belirtilen adrese “ekli Word belgesi” olarak gönderilmelidir.

**Yazışma Adresi:** Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı, İlahiyat Fakültesi Dergisi, Kampüs Diyarbakır

## DİCLE ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

### YAZIM İLKELERİ

1- Dergimize gönderilen yazılar, PC Microsoft Office Word (en az Office 2000 sürümü) programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Gönderilen yazıların bütün ekleriyle birlikte dergi formatında toplam 35 sayfayı aşmaması tercih edilir.

2- Makale ile birlikte yazar/çevirmen'e ait iletişim bilgileri de e-postaya eklenmelidir.

3- Her makalenin başına Türkçe ve İngilizce özetleri konulmalı, özetler 100-150 kelimeyi geçmemeli ve 10 punto Palatino Linotype fontu ile yazılmalı; makalenin ismi Türkçe ve İngilizce olarak da yazılmalıdır. Ayrıca 5-6 kelimeyi geçmeyecek şekilde anahtar kelimeler verilmelidir.

4- Kaynakça yazarın soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir.

5- Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinlerin fotokopileri eklenmelidir. Ayrıca kitap tanıtım ve değerlendirmelerine kitap kapak resmi JPEG formatında eklenmelidir. Çalışmada özel bir font varsa font da yazı ile birlikte gönderilmelidir.

6- **Sayfa düzeni:** A4 dikey boyutunda, 176x250 ebadında, kenar boşlukları soldan 2,5 cm, sağdan 2,5 cm, üstten 2,5 cm ve alttan 2,5 cm, soldan 1 cm cilt payı verilerek ayarlanmalıdır.

7- **Yazı biçimi:** Metin kısmı Palatino Linotype yazı tipi, punto 10,5 ve başlıklar sadece baş harfleri büyük ve bold olarak yazılmalıdır. Ana metin kısmı birden çok 1,15 satır aralıkla, dipnotlar ise birden çok 1,1 satır aralıkla ve metinle aynı yazı tipinde 9 punto ile yazılmalıdır. Arapça metinlerde Traditional Arabic yazı tipi ve 14 punto kullanılmalıdır.

8- **Dipnotlar,** sayfa altında sıralı numara sistemine göre düzenlenmeli ve aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulmalıdır:

**a. Kitap:**

**Basılmış eser:** Yazar-yazarların ad ve soyadı, eser adı (italik), çeviri ise çevirenin, tahkikli ise tahkik edenin, sadeleştirme ise sadeleştirenin, edisyon ise editörün veya hazırlayanın, yayınevi, kaçınıcı baskı olduğu, baskı yeri ve tarihi, cildi, sayfası.

**Tek yazarlı:** Osman Aydınlı, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslam Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı*, Hititkitap Hay., Ankara 2008, s. 20.

**Çok yazarlı:** İsmail E. Erunsal ve diğerleri, *İlahiyat Fakülteleri Tezler Katalođu-1*, İSAM Yay., İstanbul 2008.

**Derleme:** Kenan Çağan (edit.), *İdeoloji*, Hece Yay., Ankara 2008.

**Çeviri:** Mevlana Ebu Said Muhammed Hadimî, *Berîka*, çev.: Bedrettin Çetiner, Kahraman Yay., İstanbul 2000, c. 1, s. 10.

**b. Tez Örnek:** Mahmut Erol Kılıç, Muhyiddin İbnu'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri: Vücûd ve Merâtibu'l-Vücûd, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1995, s. 51.

**c. Yazma eser:** Yazar adı, eser adı (italik), kütüphanesi, varsa kütüphane bölümü, kayıt numarası, varak numarası.

Örnek: Mehmed Emin Tokadî, *Şerh-i Kelimât-ı Hâcegân*, Millet Ktp., Ali Emîrî-Şeriyye, no: 832, vr. 18a.

**d. Hadis kitaplarında,** ilgili eserin hadis alanında meşhur olan referans yöntemi kullanılmalıdır.

Örnek: Buharî, İman 1.

**e. Makale:** Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı, yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi, sayı numarası, sayfası

*Telif makale örnek:* O. Nuri Küçük, "Zaman Düşüncesinin Tasavvufî Açılımı", *Tasavvuf*, Ankara 2002, c. 5, sayı: 9, s. 221.

*Çeviri makale örnek:* Hamid Algar, "İlk Dönem Nakşbendî Geleneğinde İbnü'l-Arabî'nin Düşüncelerinin İzleri", çev.: Salih Akdemir, *İslâmî Araştırmalar*, Ankara 1991, c. 5, sayı: 1, s. 20.

**f. Basılmış sempozyum bildirileri**, ansiklopedi maddeleri ve kitapta bölümler makalelerin kaynak gösteriliş düzeniyle aynı olmalıdır.

**g. Dipnotlarda kullanılan** kaynak ilk geçtiği yerde yukarıdaki şekilde tam künye ile verilmelidir. İkinci defa gösterilen aynı kaynaklar için; yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, birden çok cilt varsa cildi ve sayfa numarası yazılır.

Örnek: Kuşeyrî, er-Risale, s. 21.

**h. Arapça eser isimlerinde**, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce, vb. diğer yabancı dillerdeki ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.

**i. Birden çok yazarı** ve hazırlayanı olan eserlerde her şahıs isminden sonra virgül konmalıdır.

**j. Ayetler italik karakterle yazılmalı**, referansı (sure adı, sure no/ayet no) sırasına göre verilmelidir.

Örnek: *el-Bakara*, 2/10.

**k. İnternet kaynakları:**

İnternet kaynaklarında yararlanıldığı tarih belirtilmelidir.

Örnek: <http://www.freeminds.org/ts3/km368.tif> (erişim: 05.05.2008)

**l. Dipnot referans numaraları** noktalama işaretlerinden sonra konulmalıdır.

**9- Dergimizde kullanılan kısaltmalardan bazıları:**

Adı geçen eser : age

Adı geçen makale : agm

Aleyhi's-selam : (s)

Araştırma Görevlisi : Ar. Gör.

Aynı müellif : a.mlf.

Bakınız : bk.

Baskı : bs.

Celle celalühu : (cc)

Cilt : c.

Çeviren : çev.:

Editör : edit.:

Hadis numarası : h.no:

Hazırlayan : haz.:

Hazreti : Hz.

Hicrî : H.

Karşılaştırmamız : krş.

Kütüphane : Ktp.

Mektup numarası : m.no:

Miladî : M.

Milli Eğitim Bakanlığı İslâm

Ansiklopedisi : İA

Numara : no:

Ölümü : ö.

Sadeleştiren : sad.:

Sayfa : s.

Sayfadan sayfaya : ss.

Sayı : sayı:

Tahkik : tahk.:

Tarihsiz : ts.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm

Ansiklopedisi : DİA

Üniversite : Ü.

Varak : vr.

Ve benzeri : vb.

Ve devamı : vd.

Yardımcı : Yrd.

Yayın yeri yok : y.y.

Yayınevi, yayınları : Yay.