

BAKİ DÖVLƏT UNİVERSİTETİ  
İLAHİYYAT FAKÜLTƏSİNİN

ELMİ  
MƏCMUƏSİ

№ 01 (03) MART (MART) 2005

## **CAFERÎ USULCÜ TÛSÎ'YE GÖRE BAĞLAYICILIK AÇISINDAN HZ. PEYGAMBER'İN FİİLLERİ**

*Doç. Dr. Abdullah Kahraman<sup>1</sup>*

### **Giriş**

Kur'an'ın Hz. Peygamber'i ümmeti için örnek<sup>2</sup> ve tâbi olunması gereken bir şahsiyet olarak takdim etmesi, onun fiillerini yani yapıp ettiği davranışları önemli kılmıştır. Söz konusu fiiller, dinin ve onun iki temel kaynağından biri olan sünnetin doğru anlaşılması için de incelenmesi ve bilinmesi gereken malzemeler olmuştur. Aynı zamanda bu fiiller, İslam mezheplerinin oluşmasının veya İslam'ın farklı şekillerde anlaşılmasının en önemli etkenlerinden biri haline gelmiştir. Peygamber'in davranışlarına atfedilen bağlayıcılık türü onun dinî otoritesinin şeklini ve örnekliğini belirler hale geldiği için, usul-i fıkıh bilginleri söz konusu fiilleri bağlayıcılık açısından tasnif cihetine gitmişlerdir<sup>3</sup>. İslam mezhepleri içerisinde Peygamber'in bütün fiillerinin bağlayıcı olduğunu savunanlar bulunduğu gibi, bazılarının bağlayıcı olduğunu savunanlar da vardır. Peygamberin fiillerinin bağlayıcılığı hususunda en doğru ve sistemli bilgiyi usulcülerin verdiği kabul edilmektedir<sup>4</sup>. Şüphesiz bu konuda Sünnîler ile Şia arasında da önemli farklılıklar bulunmaktadır. Bu sebeple biz Şianın önemli fıkıh usulü bilginlerinden biri olan Ebû Cafer et-Tusî (460/1067)'nin konuya bakışını ele almak istedik. Tusî'nin bu konudaki görüşleri iyi bilindikten sonra onları Sünnî usulcülerin görüşleri ile kıyaslamak kolaylaşacaktır. Şîî usulcüler içerisinde Tusî'yi seçmemizin sebebi, onun Caferî fıkının en önemli usulcülerinden ve kurucu müelliflerinden olmasıdır.

<sup>1</sup> Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Öğretim Üyesi, Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Öğretim Üyesi ve Dekan Yardımcısı.

<sup>2</sup> Ahzab, 33/22; Al-i İmran, 3/31.

<sup>3</sup> Bilgi için bk. Şîrazî, Ebû İshak İbrahim, *Kitabu'l-lüma' fî usûli'l-fıkıh*, Mısır 1326, 44-45; Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılmasında ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara 1997, 275vd.

<sup>4</sup> Bk. Görmez, 137.

### I. Ebû Cafer et-Tûsî ve Şîî-Caferî Fıkıh Usulündeki Yeri

Esas adı, Muhammed'dir. Kaynaklarda Ebû Cafer Muhammed b. el-Hasen b. Ali b. el-Hasen olarak geçmektedir. "Tusî" nisbesiyle meşhur olmuştur. Çünkü hicrî 385 tarihinde, kendi döneminde Horasan'ın önemli ilim merkezlerinden biri olan Tus şehrinde doğmuş ve hayatının bir kısmını orada geçirmiş, hicrî 460 tarihinde vefat etmiştir. *Fakîh, usûlî, müctehid, mütekellim, muhaddis ve müfessir* gibi ilmî payelerle anılan Tûsî'nin hadis, fıkıh, kelam, fıkıh usulü, tefsir, tarih gibi sahalarda eserleri bulunmaktadır. Pek çok ünlü âlimden ders alan ve çok sayıda ilim adamının yetişmesine vesile olan bu zatın talebelerinden üçyüz kişinin âlimlik derecesini hak ettiği kaydedilmiştir. Önce Şâfiî fıkını tahsil eden Tûsî, daha sonra İmamiyye'nin önde gelen âlimlerinden Şeyh Müfid (413/1022) ve Seyyid Murtezâ Ali b. Hüseyin el-Musevî (436/1044)'den ders almış ve Şiada masum imamlardan sonra en büyük ilmî şahsiyet olarak değerlendirilmiştir. Bu yüzden de kendisine pek çok ilmî sıfat verilmiştir. "Şeyhu'l-imamiyye", "şeyhu't-tâife", "reîsu'l-mezheb", "imamu'l-fikhi ve'l-hadîs" kendisine verilen sıfatlardan bazılarıdır<sup>5</sup>.

Caferî fıkı, IV. (X.) yüzyılın sonlarına kadar rivayet ağırlıklı devam etmiştir. Başka bir deyişle, belirtilen döneme kadar Caferîliğe *ahbarîlik*<sup>6</sup> hakim olmuştur. V. Yüzyıldan itibaren *ahbarî* anlayış yerini *usulî* anlayışa terk etmiştir. Usulî fıkıh anlayışında ise Kur'an ve sahih sünnetten sonra akıl ve icthada yer verilmektedir. "Kelamcılar devri" de denilen bu dönemin üç önemli siması vardır. Bunlar Şeyh Müfid (413/1022)<sup>7</sup>, Şerif el-Murtezâ (436/1044)<sup>8</sup> ve

<sup>5</sup> Bk. Zirikli, Hayreddin, *el-Alâm*, VI, 84-85; Kehhâle, Ömer, *Mu'cemu'l-müellifin*, III, 225-226; İbn Kesir Ebu'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Beyrut 1992, XII, 104; İbn Tağrıberdî, Ebu'l-Mehâsin Cemalüddin Yusuf, *en-Nüctümü'z-zâhire fî mülûki Mısır ve'l-Kâhire*, Beyrut 1992, V, 82; İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemalüddin Abdurrahman b. Ali, *el-Muntazam fî târihi'l-mülûki ve'l-ümem*, Beyrut 1992, VIII, 173; Safadî, Selahuddin Halil, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, Wiesbaden 1962, II, 349; Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zünûn an esmâi'l-küttibi ve'l-fünûn*, İstanbul 1971, 452, 1581, 1973); Brockelman, I, 405.

<sup>6</sup> Mezhepler arasında dini hükümlerin tespiti konusunda farklı yaklaşımların bulunduğu bilinmektedir. Sünnî mezhepler bu durumu ifade etmek için, *ehl-i eser*, *ehl-i re'y* gibi kavramları, Şîî fırkalar *usûliyye* ve *ahbârîyye* kavramlarını kullanmaktadırlar. *Ahbarîyye*, imamların otoritesine mutlak bağlılık esasından hareket ederek onlardan nakledilen sözlü ve yazılı rivayetlerin akaid ve fıkıh alanlarında tek kaynak olduğunu savunmaktadır. *Usulîyye* ise ahbârîyye'nin aksine, dinî hükümlerin tespit edilmesi ve anlaşılması konusunda istidlal metodunu benimseyen okulun adıdır. (Bk. Metin Yurdagür, DİA, "Ahbarîyye"md., I, 490).

<sup>7</sup> Tam adı, Muhammed b. Muhammed en-Nu'mân el-Ukberî el-Bağdadî'dir.

<sup>8</sup> Tam adı, Ali b. İsa el-Musevî'dir.

Ebu's-Salah el-Halebî'dir. Bunlardan sonra ise usulî anlayışı devam ettiren ve bir döneme adını veren (ki bu dönem *şeyhü't-tâife* dönemi diye anılmaktadır) Tusî gelmektedir. Tusî, Sünnî fıkından da faydalanarak ve hatta ondan iktibaslarla bulunarak Caferî fikhını sistem ve muhteva bakımından *ahbar*'dan bağımsız hale getirmiştir. O, kendi geliştirdiği fıkıh sistemini *el-Mebsût* ve *en-Nihaye* adlı eserlerinde ortaya koymuştur. Bu noktada Tusî'nin özgün taraflarından birisi, usulî ve ahbarî metodları belli ölçüde de olsa uzlaştırmış olmasıdır. Bu konuda Tusî, usulcû okulun istidlal ve ictehad metodu ile hadisçi-haberci okulun haber-i vâhidle amel prensiplerini almış, hadisin sıhhatini tespitte katkıda bulunan bazı unsurlar eklemiştir<sup>9</sup>. Onun önemli yönlerinden birisi de, eserlerinde Sünnîlikten de istifade etmiş olmasıdır. Nitekim o, *el-Udde* adlı fıkıh usulü eserinde Sünnî müelliflerin ve mezheplerin görüşlerine gerektiğinde yer vermektedir. Ayrıca onun hocaları arasında Ebû Ali Hüseyin b. Ahmed (447/1055) ve Ebu'l-Hasen Muhammed b. Muhammed b. İbrahim b. Muhalled el-Bezzâz el-Bağdadî (419/1027) gibi Sünnîler vardır. Caferî fikhını ve usulünü geliştirip sağlam prensiplere bağlayan Tusî, fıkıh usulünün bütün konularını ele almış<sup>10</sup>, bunları tartışmış ve tercih ettiği görüşü çeşitli deliller ortaya koymak suretiyle savunmuştur. Bu yüzden o, teslimiyetçi (sırf mukallit) değil, sorgulayıcı ve ufku geniş bir âlim portresi çizmektedir. Nitekim fıkıh usulü telif etmenin ancak bu ilmin temel prensiplerini bilenlerce yapılabileceğini; aksi halde bu ilme dair eser yazarların sadece nakilci ve mukallit konumunda kalabileceklerini söylerken<sup>11</sup>, sırf taklidi benimsemediğini de vurgulamış olmaktadır. *el-Udde* adlı fıkıh usulü eseri onun usul konularına ve kendi tercihlerini savunmuş biçimine en iyi örnektir. Bu sebeple biz bu çalışmamızda onun mezkur kitabını esas alarak Peygamberin fiillerine bağlayıcılık açısından nasıl baktığını tespitte çalıştık.

## II. Genel Olarak Fiil Kavramı ve Fiillerin Aldığı Vasıflar

Tusî önce fiilin tanımını yapar sonra da bu tanıma göre mükellefin fiillerini ve Hz. Peygamberi'nin tasarruflarını değerlendirir.

<sup>9</sup> Ahmed Özel, "Fıkıh" md., DİA, XIII, 20; Hayreddin Karaman, "Caferiyye" md. DİA, VII, 5.

<sup>10</sup> Fıkıh usulünün bütün konularını ele aldığını *el-Udde*'sinin baş tarafında anlatan Tusî, kendinden önce bu konuda eser yazar Şeyh Müfid ve Şerif Murtaza'nın eserlerinin bütün usul konularını ele almadıklarından noksan olduklarını belirtir. (bk. *el-Udde*, I, 3-4).

<sup>11</sup> Tûsî, Ebû Cafer Muhammed b. Hasen, *el-Udde fi usûli'l-fıkıh*, Kum 1417, I, 4.



### A. Fiil

Tûsî'nin tanımına göre fiil, yapılmadan önce insan gücü dahilinde olan ve sonradan ortaya çıkan şeydir<sup>12</sup>.

### B. Fiilin Kısımları

Tûsî fiili iki ana kısma ayırır. Bunlardan biri, ortaya çıkması dışında fazladan bir niteliği olmayan, diğeri ise ortaya çıkmasına ilaveten bir niteliği de olan fiildir. Birinciye gaflet ve uyku halinde bulunan kişinin konuşmasını ve hareketlerini örnek verir. İkinci tür fiil ise *hasen* ve *kabîh* olmak üzere iki kısma ayrılır<sup>13</sup>. Tûsî'nin üzerinde detayla durduğu fiil çeşidi ikinci tür fiillerdir. O, Sünnî usulcülerin *farz*, *vâcib*, *sünnet*, *müstahab*, *mendûb*, *mubah*, *helal* kavramıyla ifade ettikleri fiilleri *hasen* kavramı altında, *haram*, *mekruh* tabirleriyle anlattıkları kavramları ise *kabîh* lafzı altında ele alır.

#### 1. Hasen

Tûsî *hasen* fiili iki ana kısma ayırır. Ancak onun sisteminde bu fiil alt kısımlarla birlikte altı kısma ulaşır. Onun *hasen* fiil ile ilgili sistematigi şöyledir:

a. *Hasen* oluşu dışında fazladan bir niteliği olmayan ve yapılıp yapılmaması arasında bir fark bulunmayan fiildir. Böyle bir fiili yapan yapılmasından ötürü övgü alamayacağı gibi, terk eden de kınanmaz. Bu gibi fiillere “*mubah*”, “*helal*” ya da “*tlk*” adı verilir. Ancak fiilin *mubah* olarak adlandırılması için fâilin o fiilin *hasen* oluşuna dair bir bilgisi veya delili olmalıdır<sup>14</sup>.

b. *Hasen* oluşuna ilaveten bir niteliği olan fiiller. Bu gibi fiilleri yapanlar övgüyü hak ederler.

Bu gibi fiillerin iki çeşidi vardır. Bunlardan biri, fâilin yapmaktan ötürü övülmeyi hak ettiği, ancak terk ettiği için yerilmediği fiillerdir. Bunlara “*muraggabun fih*”, “*mendûbun iley*”, “*neft*”, “*tatavvu*” adı verilir. Bu fiil başkası lehine yapılmışsa “*in'am*” ve “*ihsan*” adını alır. Başkası lehine yapılmamışsa ya da başkasıyla ilgisi yoksa buna, “*nedb*” ve “*müstahap*” denilir. Fiilin bu niteliği almasında yine fâilin fiilin *hasen* olduğunu bilmesi şarttır. İkinci kısmı ise terkinden dolayı fâilin kınamayı hak ettiği fiillerdir<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> Tûsî, II, 563.

<sup>13</sup> Tûsî, I, 25, II, 563.

<sup>14</sup> Tûsî, I, 25, II, 564.

<sup>15</sup> Tûsî, I, 26, II, 564-565.

Bu fiileri Tûsî el- *el-Udde fî usûli'l-fikh* adlı kitabının birinci cildinde iki kısma, ikinci cildinde ise üç kısma ayırmıştır. Ancak üçüncü kısım olarak ifade ettiği hususu ikili taksimde de konu içinde anlatmıştır. Buna göre öngörülen fiilin aynısını veya onun yerine geçerli olanı yapmayan fâil yergiyi hak eder. Bu gibi fiillere “*vâcibun muhayyerun fih*” denilir. Keffaretler, beş vakit namazın öngörülen vakitlerin tercih edilen bir cüzünde kılınması, borcun istenen dirhemle ödenmesi böyledir.

Bir fiili öngörüldüğü şekilde aynıyla yapmayan fâil de yergiyi hak eder. Bu gibi fiillere “*mudayyak vâcib*” adı verilir. Vedianın ve gasp edilen malın aynıyla iade edilmesi ve farz namazların emredildiği şekilde yapılması bu gibi fiillerin örneklerinden bazılarıdır<sup>16</sup>.

Fiili yapması gereken esas kişi ya da onun nâibi durumundaki kişi yapmadığında da mükellef yergiyi hak eder. Cenaze namazı, cenazenin yıkanması, defni ve cihad bu tür fiillerdendir. Bu gibi fiillere, “*farz-ı kifâye*” denilir<sup>17</sup>.

Tûsî'ye göre *farz* ve *vacip* kavramı arasında bir fark yoktur; bunlar aynı yükümlülüğü ifade ederler. Bunun yanında *farz* tabiri dinde miktarı ve sınırları belli yükümlülükler için de kullanılır. “Bu, sadakanın farzlarından-  
dır” denildiğinde bu cümleden sadakanın miktarları anlaşılır. “Hz. Peygamber fitır sadakasını hurmadan bir sa' olarak farz kıldı” şeklindeki hadisin ifade ettiği anlam ise, Peygamber'in fitır sadakasının miktarını bu şekilde belirlediğidir. Ancak bu cümledeki *farz* ifadesinin, terim anlamında *farz kılma* anlamına gelme ihtimali de vardır<sup>18</sup>.

Yine ona göre *mubah* ve *nedb* kavramlarının ifade ettiği anlam da aynıdır. Bunlar birbirinin müteradifi olarak kullanılabilirler<sup>19</sup>.

Tûsî'nin değerlendirmesine göre “şu şey Peygamber'in sünnetidir” denildiğinde bundan Hz. Peygamber'in o fiile devam edilmesini emrettiği anlaşılır. Ancak bu fiilin, ümmeti iktida etsin diye Peygamber'in devam ettiği bir fiil olması gerekir<sup>20</sup>. Söz konusu fiilin *vâcib*, *mendûb* ve *mubah* olması arasında fark yoktur. Tûsî'ye göre fakihler *sünnet* kavramını bağlayıcı olan ve olmayan dînî yükümlülükleri birbirinden ayırmak için kullanırlar. Onlar

<sup>16</sup> Tûsî, II, 565.

<sup>17</sup> Tûsî, I, 26, II, 565.

<sup>18</sup> Tûsî, II, 565.

<sup>19</sup> Tûsî, II, 565.

<sup>20</sup> Tûsî, II, 565.

yapılması teşvik edilen davranışlar için sünnet, farz olanlar için ise vâcib tabirini kullanmayı tercih ederler. Mesela fakîhler: “sabah namazının iki rekâtı ve gece namazı sünnet, sabah namazı farzdır” derler. Ancak Tûsî bu ayırıma ve sünnetin bu şekilde kullanılmasına katılmaz<sup>21</sup>.

Tûsî’ye göre “bâtıl” ve “fâsit” kavramları da aynı anlamda kullanılmaktadır. Çünkü “namaz bâtıldır” sözünden namazın iade edilmesinin gerekliliği anlaşılır. “Bey’ sahihtir” ifadesi, temlikin geçerliliğini ifade ederken, “bey’ fâsittir” cümlesi bu alım satım konu olan mala sahip olmanın sahih olmadığını ve o malda tasarrufun helal olmadığını ifade eder<sup>22</sup>.

## 2. Kabîh

*Kabîh*; kötü olduğunu bilen ya da yapmasına imkân vermeyecek tarzda bilmesi mümkün olan birisinin, kötü olduğunu bildiği halde yaptığı fiildir. Bu fiili yapan kişi akıl sahipleri tarafından kınanır<sup>23</sup>.

Tûsî’ye göre *kabîh* fiil *hasen* gibi kısımlara ayrılmaz. Aksine o, tek kısımdır<sup>24</sup>. Dinî terminolojide bu gibi fiiller için “*mahzûr*” ve “*muharram*” tabirleri de kullanılır. Ancak fiillerin bu niteliği alması için fâilin önceden bilgilendirilmesi veya ona bunların kötü olduğunun işaret edilmesi gerekir<sup>25</sup>.

Tûsî, kabîh fiili anlattıktan sonra Allah’ın fiilleri ile Peygamberlerin fiillerini bu açıdan değerlendirir ve özetle şu görüşlere yer verir: Kabîh konusunda fâillerin durumu farklılık arzeder. Yüce Allah’ın kabîh bir şey yapması câiz değildir. Çünkü O, kabîh olanı bilir ve onu yapmaktan müstağnidir<sup>26</sup>.

İster nebi isterse resul olsun, peygamberlerden de kabîh olan bir şey sâdir olmaz. Şeriatı koruyan imamların da kabîh fiili işlemesi düşüncülemez<sup>27</sup>.

<sup>21</sup> Tûsî, II, 566.

<sup>22</sup> Tûsî, I, 27.

<sup>23</sup> Tûsî, I, 26, II, 564.

<sup>24</sup> Tûsî, kabîh mefhumunu basit (anlaşılır) gördüğü için ayrıca, Mutezile’nin yaptığı gibi (bk. Ebu’l-Hüseyn el-Basrî, el-Mu’temed, I, 335) küçük kötülük, büyük kötülük gibi kısımlara ayırmayı gerekli görmez. Kabîh fiili *küfr*, *fisk*, *kebîre* ve *sağîre* gibi kısımlara ayıran da olmuştur. (bk. Tûsî, II, 564).

<sup>25</sup> Tûsî, I, 26.

<sup>26</sup> Tûsî, II, 566.

<sup>27</sup> Peygamberlerin ve İmamların masumiyeti ya da masum imâm anlayışı Şia ve Ehli Sünnet arasında ihtilafa konu olan temel meselelerden biridir. İmamîyeye göre Peygamberler hem peygamberlikten önce hem de sonra büyük ve fâilini hafif düşüren küçük günahları işlemekten masumdurlar. Fâilini küçük düşürmeyen küçük günahları ise peygamberlikten önce işlemeleri câiz ise de, peygamberlikten sonra onları yapmaları da caiz değildir. Bizim Peygamberimiz Hz. Mu-

Nebi, resul ve imamlar dışında kalan kimselerden kabîh fiilin sâdır olması mümkündür<sup>28</sup>.

Fiiller konusunda Tûsî'nin verdiği bilgilerden anlaşıldığına göre hem o hem de diğer Caferî usulcüler fiilleri vasıflandırırken Şâri'den değil de, mükelleften hareket etmektedirler. Ehli Sünnet usulcüler ise bu konuda mükellefin fiilinden değil, Şâri'in iradesinden yola çıkmaktadırlar. Ehli Sünnete göre, fiilin bizzat kendisi hasen ya da kabih olarak nitelendirilemez, akıl müstakil olarak bir şeyin iyi ya da kötü olduğuna hükmedemez. Bir fiile hasen ve kabih niteliği ancak Şâri'in iradesine ve ihtiyarına göre verilir. Şâri'in maksadına uygun düşen ya da fâiline övgüde bulunduğu vâcib ve mendûb fiiller hasen, O'nun maksadına aykırı olan ve fâilini yerdığı haram fiiller ise kabîh sayılır. İmamîyyenin adliyye kolü ve Mutezileye göre ise, fiillerin bizzat kendisi hasen ve kabîh gibi kısımlara ayrılır. Ancak bunların bir kısmının hasen ve kabîh olduğu akıl ile bilinir. İmanın hasen, küfrün kabîh, doğruluğun hasen, zarar vermenin kabîh olduğu gibi. Bir kısmı ise ancak nakil yoluyla bilinir. İbadetlerin hasen ve haramların kötü olduğu öncelikle nakil yoluyla bilinir<sup>29</sup>.

### III. Hz. Peygamber'i Örnek Almanın Anlamı ve Örnekliğinin Bağlayıcılığı

Tûsî'ye göre Peygamber'i örnek almak (*teessî*) iki şekilde olur. Bunlardan biri, Peygamber'in yaptığıнын aynısını şekil olarak yapmaktır. Diğer ise fiilin bağlayıcılığını dikkate alarak yapmaktır. Buna göre mesela Hz. Peygamber oruç tutmuş, namaz kılmış, haccetmiş ve itikaf yapmıştır. Biz

---

hammed ise yaratılışından ölümüne kadar hiçbir günah işlememiştir. Ehl-i Sünnet, Mutezile ve Zeydiyye ise bu konuda İmamîyyeden farklı düşünür. Onlara göre Peygamberler ancak peygamberlikten sonra masum sayılırlar. Peygamberlikten sonra küçük yanlışlar ve hatalar onlardan sâdır olabilir. Mesela Hz. Peygamber'in namazda yanıldığı sonra sehiv secdesi yaptığı vakidir. Peygamberlikten önce ise günah işlemleri genel olarak caizdir. İmamların masumiyeti konusunda ise kısaca şu söylenebilir: İmamîyye imamların masumiyetinde ısrar ederken Ehl-i sünnet bunu kabul etmez. (Bilgi için bk. Kadı Abdulcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, Kahire 1996, 752; el-İcî, Adududdin Abdurrahman, *Şerhu'l-mevâkıf*, Beyrut 1998, VIII, 381-382; Amidî, Seyfuddin, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, Beyrut ts., I, 145-146; Râzî, Fahrudin, *el-Mahsûl fî ilm-i usûli'l-fikh*, Beyrut 1997, III, 225vd.).

<sup>28</sup> Tûsî, II, 566-568.

<sup>29</sup> Bilgi için bk. el-Basrî, Ebu'l-Hüseyn, *el-Mu'temed*, Dımaşk 1964, I, 335; Amidî, Seyfuddin, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, Beyrut ts. I, 72vd.; Kadı Abdulcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, 564-568; Eşarî, Ali b. İsmail, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*, Mısır ts., 449, 555, 743; Cüveynî, Ebu'l-Meâlî, *Kitabu'l-irşâd*, Beyrut 1996, 228-234.

de sadece bu fiilleri şekil olarak yapmakla Peygamber'e ittiba etmiş ve onun örneğine başvurmuş olmayız. Çünkü onun yapmasıyla bizimki arasında farklılık vardır. Hz. Peygamber mendub olarak bir namazı kıldığı halde vâcib olarak kılan ona ittiba etmiş sayılmaz. Aynı şekilde Peygamber bir namazı vâcib olarak kıldığı halde biz mendub tarzda kılsak ona ittiba etmiş ve örneğine başvurmuş sayılmayız. Çünkü bizim fiilimizle onunki arasında bağlayıcılık bakımından fark vardır. Aynı şekilde Hz. Peygamber bir insandan zekat yoluyla bir malı aldığı halde bir başkası gasp ederek ya da sattığı şeyin bedeli olarak alsa Peygamber'e ittiba etmiş sayılmaz. Çünkü bu iki fiil hem bağlayıcılık hem de şekil olarak farklıdır<sup>30</sup>.

Tûsî'ye göre yapılaş ve bağlayıcılık tarzlarını gözetmesek de, akıl her halu kârda Peygamber'in yaptığı bütün fiilleri yapmamızın gerekli olduğunu düşünür. Ancak bu konuda aklın hükmü yeterli olmayıp mutlaka şer'î bir delil gerekir. Halbuki Peygamber'in bütün fiillerinin bağlayıcı olduğunu gösteren böyle bir delil yoktur<sup>31</sup>.

Peygamber'i örnek almanın gerçekleşmesi için onun yaptığı fiilin şekil ve bağlayıcılık yönlerinin bilinmesi gerektiğini söyleyen Tûsî, fiilin bağlayıcılığının iki şekilde anlaşılabileceğini söyler. Bunlardan biri, fiile vücut, nedb veya ibaha ifade eden bir niyetin eşlik etmesi. Diğeri ise fiilin yapıldığı maksadın belirlenmesidir. Mesela, Peygamber elbisesindeki necaseti namaz kılacağı için temizlemiş olabilir. Müslümanlardan biri de bu maksatla yaptığında Peygamber'e ittiba etmiş sayılır. Ancak elbisesini sadece temizlemek için bu fiili yapan ittiba etmiş sayılmaz. Aynı şekilde Peygamber belli azalarını abdest almış olmak için ya da namaz kılabilmek için yıkamışsa, ancak bu maksatla yıkayan ona ittiba etmiş sayılır<sup>32</sup>.

Tûsî, mükellefin fiilinin Peygamber'in fiiline muvafık olabilmesi için iki fiil arasında hem şekil hem de maksat birliği bulunması gerektiği görüşündedir. Ona göre Peygamber'e muhalefet hem fiilî hem de kavli olabilir. Fiilî muhalefet, Peygamber'i örnek almanın vâcib olduğu delil ile bilindiği halde, örnek alınmaması halinde olur. Kavli muhalefet ise Peygamber'in bir fiili emretmesine rağmen onu yapmamak ya da aksini yapmakla olur<sup>33</sup>.

<sup>30</sup> Tûsî, II, 569.

<sup>31</sup> Tûsî, II, 570.

<sup>32</sup> Tûsî, II, 570.

<sup>33</sup> Tûsî, II, 570-571.

Hız. Peygamber'in fiillerine ittiba etmenin ve onu örnek almanın vâcib olduğunu ancak bu vücubiyetin akıldan değil, nakilden kaynaklandığını savunan Tûsî, görüşünü şu şekilde delillendirir:

Şer'î meselelerde kulların maslahatları farklılık arzeder. Nitekim hayızlı kadının hükmü bu durumda olmayandan, üzerine hac ve zekatın farz olması konusunda zenginın hükmü fakirden, namazı eda etme keyfiyeti bakımından sağlıklı kişinin hükmü hastadan farklıdır. Bu örneklerde olduğu gibi, Peygamber'in fiillerinde bulunan maslahatlar kendine mahsus olabilir ve bizim durumumuz onunkinden farklılık arz edebilir. Bazen Peygamber'in yaptığını yapmamız mefseadet olabilir. Hatta böyle davranmakla yerilmiş de olabiliriz. O zaman bir fiili yapma konusunda Peygamberle müşterek olmamız ancak naklî bir delil ile sabit olabilir. Eğer söz konusu fiili bizim de yapmamıza dair bir delil varsa yaparız, aksi halde yapma zorunluluğumuz bulunmaz<sup>34</sup>.

Bu noktada Tûsî, Peygamber'in kavilleri ile fiilleri arasında bir ayırımı gider ve kavillerin bağlayıcılığının fiillerden daha kesin olduğunu savunur. Çünkü Peygamber bize maslahatımıza olan şeyleri tarif etmek için gönderilmiştir, onun tarifi ise ancak kavil ile olur. Eğer biz Peygamber'in kavline müracaat etmez isek bu durum Peygamber'in elçiliğinin işlevsiz kalması gibi bir sonuç doğurur. Halbuki onun fiilleri böyle değildir. Zira Peygamber bir şeyi emredip onu yapmamızı istediği zaman, eğer o şey vacipse onu yapmamız vaciptir. Şayet o şey, mendub ise ona karşı da teşvik duymamız gerekir. Ancak Peygamber'in yaptığı her fiili yapmamız gerekmez. Çünkü onun yaptığı her fiil, bizim de yapmamızı isteğini göstermez. Aynı şekilde Peygamber'in fiilleri öncelikle kendisine mahsustur ve bir delil bulunmadıkça başkasını kapsamaz. Kavilleri ise başka delil olmasa da ümmetinin fertlerini kapsar<sup>35</sup>.

Anlaşıldığı kadarıyla Tûsî bağlayıcılık açısından Peygamber'in fiilleri ile kavilleri arasında bir ayırım yaptığı gibi, ona ittiba ve onu örnek alma (teessî) arasında da bir ayırımı gitmektedir. Ona göre, nakil ile kendine mahsus olduğu bilinenler hariç, Peygamber'in bütün fiilleri örnek alınmalıdır. Çünkü hadiselerin hükümlerini bilmede onun kavilleri gibi fiillerine de müracaat gerekir. Peygamber bir fiili ibâha tarzında yaptığında ve bu da fiilin ya da Peygamber'in durumundan anlaşıldığında bizim onu

<sup>34</sup> Tûsî, II, 571-572.

<sup>35</sup> Tûsî, II, 572.

vücup tarzında yapmamız veya üzerimize vacib olduğuna hükmetmemiz caiz değildir. Bu konuda usulcüler arasında ittifak vardır. Usulcülerin ihtilafı, Peygamber'in bağlayıcılık yönü belli olmayan fiilleri ile ilgilidir. Usulcüler bu gibi fiillerin bizi de bağlayıp bağlamadığında ihtilaf etmekle birlikte, namaz ve oruç gibi ibadet kabilinden olan fiillerinin örnek alınması gerektiğinde görüş birliği etmişlerdir. Bunlar dışında kalan fiilleri noktasında ise görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Bazı usulcüler bu gibi fiillerin özel delil bulunmadıkça örnek alınmasının gerekmediğini savunurken, bazıları, onun fiillerinin bir kısmının örnek alınması gerekli ise bu durum, istisnalar hariç, bütün fiillerinin örnek alınmasını gerektirir, görüşünü benimsemişlerdir<sup>36</sup>.

Tûsî'nin istisnalar hariç Hz. Peygamber'in bütün fiillerinin örnek alınması gerektiği fikrinde olduğu anlaşılmaktadır. O, bu görüşü delillendirirken bazı âyetlerden ve sahabe uygulamalarından hareket eder. Onun değerlendirmesine göre, “*Şüphesiz Allah'ın Resulünde güzel örneklikler vardır...*”<sup>37</sup> âyeti ile “*... ona tabi olun*”<sup>38</sup> meâlindeki âyet, Peygamber'in örnekliğinin ve ona ittibanın, örnek alınması ve ittiba edilmesi sahih olan söz ve fiillere mahsus olduğunu göstermektedir. Yine Hz. Ömer'in haceru'l-esved'i öpmesi olayında olduğu gibi, bazı sahabilerin Peygamber'in yaptığı davranışları aynıyla örnek alması ve Peygamber'in hanımlarına müracaat ederek bazı konularda onun uygulamalarının nasıl olduğunu tespit edip ona göre hareket etmek istemeleri, bu görüşün sahih olduğunu gösteren delillerden bazılarıdır<sup>39</sup>.

Tûsî'ye göre Peygamber'in örnek alınması, hükmü ancak Peygamber'in fiiliyle bilinen hususlarda olur. Ancak Peygamber'in sözü beyan niteliğinde ya da bir hükmün gerçekleştirilmesi veya önceden geçen bir kavle uyulması tarzında ise bu hususa uyulur. Çünkü Peygamber'in bu konudaki kavli, söz konusu hususun vücubuna delalet etmektedir. Yoksa o fiil sadece Peygamber yaptığı için yapılması gereken bir şey değildir<sup>40</sup>.

Aklın sahasına giren hususlarda Peygamber'i örnek almanın zorunlu olmadığını ifade eden Tûsî, bu konuda Peygamber'in durumunun bizimki ile aynı olduğunu düşünür. Çünkü böyle bir fiilin yapılmasının zorunlu

<sup>36</sup> Tûsî, II, 572-573.

<sup>37</sup> Ahzab, 33/21.

<sup>38</sup> Enam, 6/153.

<sup>39</sup> Tûsî, II, 573-574.

<sup>40</sup> Tûsî, II, 574.

olduğunu bildiren kaynak konusunda Peygamber ile diğer insanlar aynı imkâna sahiptirler<sup>41</sup>.

#### IV. Hz. Peygamber'in Fiillerinin Bağlayıcılık Derecesi<sup>42</sup>

Hz. Peygamber'in bütün fiillerinin vücub için olmadığını ifade eden Tûsî, bu konuda Sünnî mezhep usulcülerinin görüşlerine özet olarak yer verir. Buna göre, Malikîler ve Şafiîlerin bir kısmına göre Hz. Peygamber'in bütün fiilleri bağlayıcılık açısından vücub ifade eder. Bu iki mezhep dışındakiler Peygamber'in fiillerinin bağlayıcılığı ve bağlayıcılık derecesi konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bir kısmına göre bu fiiller ibaha, bir kısmına göre nedb ifade eder. Bir kısım usulcüye göre ise söz konusu fiillerin bağlayıcılık derecesi ancak özel delile bağlıdır. Kelamcılara ve Ebu'l-Hasen el-Kerhî'ye göre Hz. Peygamber'in fiillerini farklı kısımlarda mütalaa etmek gerekir. Bunların bir kısmı mücmeli beyan kabilinden olup mübeyyin hükmündedir. Teybin ettiği hüküm vâcipse fiil vacib, mendubsa mendub, mubah ise mubahtır. Fiillerin bir kısmı hitaba sarılma (imtisal) kabilinden olup konumuzla alakası yoktur. Çünkü hitap hem Peygamber'i hem de bizi kapsıyorsa hem o, hem de biz hitabın gereğini yapmalıyız. Peygamber'in fiillerinin bir kısmı ise aklın gerektirdiği cinsten ya da kulların dünyevî maslahatları için yaptığı şeylerdir. Bunların da konuyla alakası yoktur. Nihayet onun fiillerinin bir kısmı da şer'î (dînî-hukukî) niteliklidir. İşte bu gibi fiillerin yapılış ve bağlayıcılık tarzlarının bilinmesi gerekir ki, ona göre Peygamber'e tabi olunsun. Yoksa bunların tamamının aynı derecede bağlayıcı olduğu yani hepsinin vücub veya nedb ya da ibâha ifade ettiği söylenemez.<sup>43</sup>

<sup>41</sup> Tûsî, II, 574.

<sup>42</sup> Hz. Peygamber'in yapılış ve bağlayıcılık tarzı bilinmeyen fiilleri ile ilgili olarak usulcülerin ihtilaf ettiği malumdur. Bu konudaki görüşleri ve temsilcilerini altı maddede toplamak mümkündür. 1. Delil bulununcaya kadar beklemek (tevakkuף), Eşari ve Şafiîlerin geneli bu görüştedir. 2. Nedb ifade ettiğini kabul etmek. Hanefîlerin çoğunluğu, Mutezileden ve Şafiîlerden bazıları bu görüştedir. 3. Vücub ifade ettiğine inanmak. Malikîler ve Hanefîlerin Irak ile Semerkand bölgesindeki önde gelen âlimleri bu kanaattedir. 4. İbâha olarak yorumlamak. Kerhî, Pezdevî, Debûsî gibi Hanefî usulcüler ve Amidî'nin nisbetine göre Malik de bu görüştedir. 5. Detaylandırmak. Yani ibadet kastı taşıyorsa mendub olduğuna, taşımıyorsa ibahaya yorumlamak. Gazalî bu görüşü savunmuştur. 6. Hazır (yasak bildiriyor diye) yorumlamak. (bilgi için bk. Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, I, 347; Gazâlî, *el-Mustesfâ*, II, 49; Râzî, III, 229vd.; Amidî, *el-İhkâm*, I, 149; Şirazî, *Kitâbu'l-lüm'a fi usûli'l-fıkh*, Mısır ts., 44-45; Görmez, 286-294).

<sup>43</sup> Tûsî, II, 576. Krş. Şirazî, 44-45;



Tûsî'nin bu son görüşü benimsediği anlaşılmaktadır. Zira bu görüşü müdafaa etmiş ve delillendirmiştir. Bu görüşü savunurken onun öne sürdüğü deliller kısaca şöyledir:

a. Peygamber'in bütün fiillerinin bağlayıcılık açısından vücub ifade etmesi aklî bir zorunluluk değildir. Bu konuda naklî deliller de yoktur. Bu sebeple de söz konusu fiillerin tamamının vücub için olmaması gerekir.

b. Peygamber'in fiilinin zahirinden, o fiilin Peygamber'in kendisine vacib olduğu bilinmiyorsa bize vacib olduğu evleviyetle bilinmez. Ancak Peygamber'in kavilleri bu bakımdan fiillerinden farklıdır. Çünkü onun Hz. Peygamber'den sadır olan kaviller, içerikleri Peygamber'e vacip olmasa da, onun bize yönelik emri olmaları bakımından, vücub derecesinde bağlayıcıdır ve sonuçları itibariyle bize mahsusturlar. Fiiller ise böyle değildir. Zira fiiller konusunda biz Peygamber'e göre ikinci derecede kalmaktayız.

c. Peygamber bir fiili devamlı yapmaz. Aksine bazen yapar bazen terk eder. Öyle ise böyle bir fiilin, yapılması gerekçe gösterilerek, yapılmasının terk edilmesinden evla olduğuna hükmedilemez<sup>44</sup>.

Bu konuda başkaları da çok delil iler sürmüşse de, Tûsî, kendinin gösterdiği bu delillerin itimada şayan deliller olduğunu belirtmiştir.

Hz. Peygamber'in Peygamber olması sebebiyle ya da ona muhalefetin Peygamber'e olan muhabbeti yok edeceği gerekçesiyle, aklın Peygamber'in fiillerinin vücub derecesinde bağlayıcı olduğunu kabul ettiğini ileri süren görüşü reddeden Tûsî, bu konuda kısaca şu fikirlere yer verir:

Akıl böyle bir vücubiyeti kabul etmez. Çünkü Peygamber'in fiilleri yapışındaki maslahat bizimkinden farklı olabilir. Bu konuda ileri sürülen naklî deliller de konuya hiçbir şekilde delalet etmemektedir. Mesela, Tûsî, *"Sakın Resulün yaptığı çağırışı birbirinize yaptığınız çağrılarla bir tutmayın. Gerçek şu ki, Allah, hissettirmeden aranızdan sıyrılmak isteyenleri biliyor; öyleyse, O'nun buyruğuna karşı gelmek isteyenler, başlarına bu dünyada bir belanın, bir güçlüğü ya da (öte dünyada) can yakıcı bir azabın gelmesinden korksunlar!"*<sup>45</sup>, *"... ona tabi olun"*<sup>46</sup> gibi âyetlerin Peygamber'in bütün fiillerinin vücub derecesinde bağlayıcı olduğuna delil getirilmesinin isabetsiz

<sup>44</sup> Tûsî, II, 576.

<sup>45</sup> Nûr, 24, 63.

<sup>46</sup> Enâm, 6/153.

olduğunu savunur ve şöyle der: “Peygamber’e muhalefetten sakındırmak, ona muvafık davranmayı gerektirir. Fiilleri konusunda Peygamber’e muvafakat, söz konusu fiili Peygamber’in yaptığı tarzda, yani onun yaptığı bağlayıcılık derecesinde yapmakla olur. Bu durum onun bütün fiillerinin vücub için olduğu fikrini ortadan kaldırır”<sup>47</sup>.

Tûsî, “*Sizin için Allah’ın Resulünde güzel örneklik vardır...*”<sup>48</sup> âyetinin de konuya delalet etmediğini savunmaktadır. Ona göre bu âyet tehdit veya vaîd değil, sadece rica ifade eder. Rica ise muhatabın menfaatinin olacağı hususlarda olur. Buna göre âyet vücub değil teşvik (*tergîb*) içermektedir<sup>49</sup>.

Hiz. Peygamber’in bütün fiillerinin vücub derecesinde bağlayıcı olduğunu ispat etmek için delil getirilen hadislerin âhad ve itimada şayan olmadıklarını belirten Tûsî, bu konudaki hadislerin bir kısmının da *vücub* değil *nedb* ifade ettiğini belirtmiştir<sup>50</sup>.

#### V. Hiz. Peygamber’in Fiillerinin Bağlayıcılığını Tespit Yolları

Hiz. Peygamber’in fiillerinin bağlayıcılık derecesini tespit için bazı kriterler tespit eden Tûsî, onun fiillerinin *fiil*, *terk* ve *başkasının yaptığını tasvip* (*ikrar*) şeklinde üçe ayrıldığını, bunların da *vâcib*, *nedb* ve *mübah* tarzında olabileceğini kaydeder. Daha sonra da söz konusu sünnetlerin bağlayıcılık tarzlarını ve derecelerini tespit için onları teker teker ele alır. Onun konuyla ilgili verdiği bilgileri aşağıdaki şekilde özetlemek mümkündür:

#### A. Hiz. Peygamber’in Fiil Tarzında Olan Davranışları

Tûsî’ye göre Peygamber’in fiilî sünneti, *beyân*, hitaba sarılma (*imtisalu’l-hitâb*) ve *ibtidâ* (önceden olmayan hükmü vaz etme) olmak üzere üç kısma ayrılır. Fiilî sünnetin beyan kısmı bir açıdan, mücmeli beyan, umumu tahsis ve nesh olmak üzere üç kısma ayrılır. Bir başka açıdan ise, başkası hakkında hüküm verme (kadâ) kabilinden olanlar, başkasıyla alakası olanlar ve hiç kimse ile ilgisi bulunmayanlar olmak üzere üç kısma daha ayrılır<sup>51</sup>.

<sup>47</sup> Tûsî, II, 573, 578-579.

<sup>48</sup> Ahzab, 33/21.

<sup>49</sup> Tûsî, II, 580.

<sup>50</sup> Tûsî, II, 580-581.

<sup>51</sup> Tûsî, II, 582.

Bir fiilî sünnetin *beyan* kabilinden mi, *hitaba sarılma* kısmından mı yoksa *ibtida* tarzında mı olduğunu bilmek için Tûsî'nin önerdiği yollar kısaca şöyledir:

Hiz. Peygamber'e ait bir fiilin, onun kavli gibi, beyan kabilinden olacağını kabul eden Tûsî, Peygamber'in sözlü olarak: "*Allah'ın size vacib kıldığı namazı kılın*" demesiyle, bu namazı kılıp göstermesi arasında bir fark görmez. Hatta o, fiil ile yapılan tebyînin kavilden daha güçlü olduğunu kabul eder ve sahabenin fiil ile tebyin olayına yaygın olarak başvurduklarını belirtir. Mesela sahabe, abdestin nasıl alınacağını tespitte Peygamber'in uygulamasına müracaat etmişlerdir<sup>52</sup>. Peygamber'e ait bir fiilin beyan kabilinden olabilmesi için daha önce beyanı (açıklamayı) gerektirecek bir hususun olması gerekir. Aynı zamanda bu konuda beyan yerine geçecek kavli bir açıklamasının da bulunmaması lazımdır. Zira böylesi bir ihtiyaç anında açıklama yapılmaması uygun düşmez<sup>53</sup>.

Peygamber'in fiilinin emre sarılma şeklinde olduğunu anlamak için, daha önce Peygamber'i bağlayıcı ve emir tarzında bir hitabın bulunması gerekir. Böyle bir hitap bulununca Peygamber'in fiili de âyetin gereğine sarılma olarak değerlendirilir. *İbaha* ve *nedb* tarzındaki hitapların bağlayıcılığı ve Hiz. Peygamber'in onlar karşısındaki tutumu da hitapların durumuna göre değerlendirilir.

Hiz. Peygamber'in fiilinin beyan ve emre sarılma şeklinde olmadığı tespit edilirse söz konusu fiilin *ibtidâ* yani önceden olmayan bir hükümü vazetme tarzında olduğuna hükmedilir<sup>54</sup>.

### B. Hiz. Peygamber'in Terk Tarzında Olan Davranışları

Tûsî'ye göre, Hiz. Peygamber'in bir şeyi terk etmesi bazen kendisine mahsus bir durumdan dolayı olur. Bu gibi hususların sadedinde bulunduğumuz konuyla alakası yoktur. Bazen de Peygamber, hitabın bir kısmının vucubunu gerektirdiği bir fiili terk eder. Bu ona mahsus bir şeydir. Mesela

<sup>52</sup> Tûsî, II, 431-432.

<sup>53</sup> Tûsî, Hiz. Peygamber'in fiillerinin bazısının beyan kabilinden olduğunu, bazen bunların da beyana muhtaç olduğunu ifade etmiştir: ona göre Peygamber'in bazı fiillerinin bağlayıcılık tarzı açık iken bazısı beyana muhtaçtır. Mesela, Peygamber bir namazı cemaatle, ezan ve kametle kılmışsa onun vâcib (farz) olduğuna hükmedilir. Aksi halde namaz nafilidir. (Bk. Tûsî, II, 422).

<sup>54</sup> Tûsî, II, 583.

H. Peygamber'in, el kesme cezasını düşürmeyi gerektirecek bir gerekçe olmadığı halde, çeğrek dinardan az kıymette bir mal çalan hırsızın elini kesmediğini düşünelim. Böyle bir durumda söz konusu hırsızın çaldığı miktar dolayısıyla el kesme cezasını hak etmediği anlaşılır. Ancak bu durumda el kesme cezasını terk etmesini gerektiren başka bir emir varsa, çalınan miktarın cezayı gerektirmediği anlaşılmaz<sup>55</sup>.

H. Peygamber, Kur'an'ın belli bir vakitte yapılmasını emrettiği bir fiili terk etmişse Tûsî'ye göre bu, nesh ya da tahsis sayılır. İkinci rekatta kâdeye oturmayıp üçüncü rekata kılmak için ayağa kalkmış ve kâdeye dönmemişse bu durumu söz konusu kâdenin namazın rükünlerinden olmadığını gösterir. Ancak bir özür dolayısıyla herhangi bir vakit namazını terk etmesi, namazın sâkit olduğunu göstermez. Onun terk tarzındaki fiili ancak bunun başka bir vakte tehir edilebileceğine delalet eder<sup>56</sup>.

#### **C. H. Peygamber'in Tasvip (İkrar) Tarzında Olan Davranışları**

Tûsî'nin değerlendirmesine göre, bir fiilin çirkin (*kabih*) olduğuna dair H. Peygamber'den daha önce bir açıklama sadır olmamışsa ve bir başkası o fiili yaparken de müdahale etmeyip onu tasvip etmişse, bu davranış söz konusu fiilin iyi (*hasen*) olduğunu gösterir. Zira o fiil iyi olmasaydı elbette Peygamber bu konuda fiil yapılmadan önce bir açıklama yapardı. Fiil yapılırken müdahale etmemesi ise onun iyi olduğunu haydi haydi gösterir. Şayet H. Peygamber bir fiilin çirkin olduğuna dair önceden bir açıklama yapmış, ancak daha sonra yapıldığında buna müdahale etmemişse önceki açıklamasının neshedildiği anlaşılır<sup>57</sup>.

#### **D. H. Peygamber'in Fiillerinin Mübah, Nedb, Vücub, Başkası Hakkında Hüküm Verme ve Başkasıyla Alakalı Olduğunu Tespit Yolları**

Tûsî'ye göre H. Peygamber'in davranışlarının *mübah*, *nedb*, *vücub*, *başkası hakkında hüküm verme* ve *başkasıyla alakalı* şeklinde olduğu şöylece anlaşılabilir:

<sup>55</sup> Tûsî, II, 584.

<sup>56</sup> Tûsî, II, 584.

<sup>57</sup> Tûsî, II, 584.

Bir davranışın *mübah* tarzında olduğunu anlamak için birkaç ihtimal vardır:

a. Bir fiili Peygamber yapmışsa öncelikle o fiilin iyi olduğu anlaşılır. Bu fiilin vâcib ya da mendub olduğuna dair bir delil yoksa mübah olduğuna hükmedilir.

b. Fiilinin mübah olduğunu, Hz. Peygamber'in kavli olarak ifade etmesiyle.

c. Peygamber'in fiilinin mübah bir fiili gerektiren cümlenin açıklaması kabilinden olmasıyla.

Hz. Peygamber'in fiilinin *mendub* tarzında değerlendirilebilmesi için öncelikle fiilin dînen Allah'a yaklaşma (*kurbet*) anlamı taşıdığının bilinmesi gerekir. Söz konusu fiilin nedb ifade ettiği ise;

a. Mendub bir fiili açıklayıcı nitelikte olmasıyla.

b. Hz. Peygamber'in belli zamanda o fiili yapıp, mazeret bulunmadığı halde bazen de terk etmesiyle.

c. Namazda bir fiili bir kere yapıp başka zaman yapmamasıyla.

d. Fiili yaparı övüp terk edeni ise zemmetmemesiyle.

Hz. Peygamber'in fiilinin *vücub* ifade ettiği ise aşağıdaki şekillerde anlaşılabilir:

a. Vâcibi açıklayıcı tarzda olmasıyla.

b. Fiilin, şayet vacib olmasaydı, yapılmasının da câiz olmayacak bir konumda olmasıyla. Mesela namazda kasden iki defa ruku yapmak. İki defa rükü yapmak caiz olmadığına göre bir defa yapmak vacibdir. Çünkü Peygamber rükü bu şekilde yapmıştır.

c. Fiilin, vâcibin alameti olacak tarzda yapılmasıyla. Namaz için ezan okumak gibi<sup>58</sup>.

Hz. Peygamber'in davranışının *başkası hakkında hüküm verme (kadâ)* tarzında olduğu ancak hakkında hüküm verilecek birisinin bulunması ve yapılan işin hüküm kabilinden olmasıyla anlaşılabilir. Şayet bir fiili Peygamber kendine yöneltlen soru üzerine yapmışsa bağlayıcı tarzında verdiği kararlar onun hüküm olduğu anlaşılır.

Hz. Peygamber'in fiilinin başkasıyla alakalı olması ise o kişiyi övmesi, yermesi veya cezalandırmasından anlaşılabilir<sup>59</sup>.

<sup>58</sup> Tûsî, II, 585.

## VI. Hz. Peygamber'in Farklı Fiillerinin Teâruz (Çelişki) Olarak Yorumlanıp Yorumlanamayacağı

Tûsî'ye göre Hz. Peygamber'in fiillerinde teâruz olamaz. Çünkü teâruz iki zıt fiil arasında ya da bir şeyi yapma ve yapmama arasında olabilir. Peygamber'in tek bir durumla ilgili olarak iki zıt fiil veya yapma ve terk etme şeklinde bir davranış göstermediği ise bilinmemektedir. Onun bir fiili bir durumda onun zıddını ise başka bir durumda yaptığı vakidir. Onun farklı iki durumda yaptığı fiiller her ne kadar birbirine zıt olsa da, her ikisi de örnek alınabilir. Nitekim iki ayrı durumda birbirine zıt fiiller içeren emir ve nehiy şeklindeki davranışlara uymak mümkündür. Bu nitelikteki fiillerin teâruz olarak yorumlanması mümkün değildir<sup>60</sup>.

Teâruz konusunda Hz. Peygamber'in fiilleri ile kavilleri arasında ayırma giden Tûsî, kısaca şu görüşlere yer verir: Hz. Peygamber'in fiilleri ile emirleri tezat arzedip teâruz ettiğinde bu teâruzu gidermek için nesh yöntemine başvurulur. Buna göre, eğer kavil önce ise ve fiili yapması gerekecek kadar da zaman geçmiş ve Peygamber de kavliyle teâruz eden bir fiili yapmışsa fiil kavli neshetmiştir. Mesela Hz. Peygamber sürekli içki içen birisi hakkında şöyle buyurmuştur: "Eğer dördüncü defa da içerse onu öldürün"<sup>61</sup>. Ancak dördüncü defa da içtiği halde onu ölüm cezasına çarptırmamıştır. Bu da fiilin kavli neshettiğini gösterir. Önce fiilin yapılması daha sonra da ona muâriz kavlin gelmesi durumunda da kavil fiili neshetmiş sayılır. Şayet kavil ve fiilden hangisinin önce ve hangisinin sonra olduğu bilinmez; kavil bir şeyin yapılmasının ya da terk edilmesini, fiil de aksini gösterirse kavil ile amel etmek daha evladır. Çünkü Hz. Peygamber'in fiilinin kendini aşip başkasını bağlaması ancak delil ile olur. Kavli ise böyle değildir. Zira fiilin Peygamber'e mahsus olma ihtimali varken kavlinde böyle bir ihtimal yoktur. Fiil ile kavil teâruz edip tercihte zorlanılırsa kavil tercih edilir, çünkü fiilin Peygamber'e mahsus olma ihtimali vardır. Kısacası Peygamber'in kavilleri vücut ifade ederken, fiillerinin bağlayıcılık durumu delile bağlıdır. Bütün bunlar da Hz. Peygamber'in kavlinin fiiline tercih edilmesini gerektirir<sup>62</sup>.

<sup>59</sup> Tûsî, II, 585, 586.

<sup>60</sup> Tûsî, II, 587.

<sup>61</sup> Kenzü'l-ummâl V, 495 (Hadis no: 13723).

<sup>62</sup> Tûsî, II, 587-589.

## VII. Değerlendirme ve Sonuç

Tûsî, Peygamber'in davranışlarını bağlayıcılık açısından tespit ederken daha çok klasik sistemdeki kavli, fiilî ve takrîrî sünnet kategorisinden hareket etmiştir. Onun taksimatında, Sünnî usulcülerin yaptığı, Peygamber'in müftî, hâkim, devlet başkanı sıfatıyla yaptığı davranışlar tarzında bir ayırım yer almamaktadır. Tusi'de kavli sünnetin bağlayıcılığı fiilî sünnetten daha öncedir. Aslında bu Ca'ferî usulcülerin genel kabulüdür. Onlara göre kavli sünnet, delil olma ve bağlayıcılık bakımından fiilî ve takrîrî sünnetten daha üstündür. Zira kavli sünnet duruma ve karinelere göre bağlayıcı hüküm de getirebilir. Fiil ve takrirler ise gerekli şartları taşıdığı takdirde ancak cevaza ve serbestiye (*ibâha*) delalet eder<sup>63</sup>.

Hz. Peygamber'in bütün fiillerinin bağlayıcı olamayacağını, çünkü fiilin taşıdığı maslahat konusunda Hz. Peygamber ile ümmeti arasında fark bulunduğunu ifade etmesi bizce Tûsî'nin orijinal tespitlerindendir. Tûsî, fiillerin bağlayıcılığı konusunda Peygamber'in niyetinin, fiilin taşıdığı maksadın ve kurbet (taat) manası taşıyıp taşımadığının tespitini birer kriter olarak kabul eder. Bunun yanında, aklın alanına giren hususlarda ümmetle peygamber arasında bir fark bulunmadığını ve peygamber'in bu tarz fiillerinin bağlayıcı olmadığını açık ve kesin bir dille söylemesi Şîî bir müellif için önemlidir.

Tûsî'nin kitabında gerek sistem gerekse muhteva bakımından Sünnî ve Mutezili usul-i fıkıh eserlerine o kadar benzerlik vardır ki, onun el-Udde'sini okuyanlar yer yer adeta Debusî'nin *Takvîmu'l-edillesini*, Cessâs'ın *el-Fusûl fi'l-usûl* ve Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'nin *el-Mu'temed* adlı eserini okuyormuş hissine kapılırlar<sup>64</sup>. Tûsî farklı mezhep görüşlerini serdetmekle birlikte, genellikle kendi mezhebinin tercih cihetine gitmekte, kendi mezhebi dışına çıktığı zaman ise farklı mezheplerden birinin görüşünü benimsediğini delilleriyle birlikte ifade etmektedir. Ancak -tercih etmese bile- farklı mezhep görüşlerine yer vermiş olması ona önemli bir perspektif kazandırdığı söylenebilir.

<sup>63</sup> Hayreddin Karaman, "Ca'feriyye" md., DİA, VII, 7.

<sup>64</sup> Örnek olarak bk. II, 409, 410.

## İSLAM HUKUKUNA GÖRE ANNE RAHMİNDE SAKAT OLAN ÇOCUKLARIN KÜRTAJ YOLUYLA DÜŞÜRÜLMESİNİN HÜKMÜ

*Yazan: Dr. Müsfir b. Ali b. Muhammed el-Kahtânî<sup>1</sup>*

*Tercüme: Doç. Dr. Abdullah Kahraman<sup>2</sup>*

### Araştırmanın Özeti

Bu araştırma, özellikle tıp alanında, insanların hayatına yeni giren çağdaş problemlerin en önemlilerinden biri olan anne rahminde sakat olan çocuğun düşürülmesi meselesini ortaya koymaktadır. Bu türden bir kürtajın hükmünü bilmek önemlidir. Ancak bundan önce çocuğun (ceninin) anne rahmindeki hayatını ve geçirdiği aşamaları bilmek için bir giriş yapmak gerekmektedir. Nitekim Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in sünneti bu aşamaları: Döl suyu (*nutfe*), pıhtı (*alaka*) ve et parçası (*mudga*) olarak açıklamıştır. Daha sonra ruhun üflenmesi ile çocuğun gerçek hayatı başlamaktadır ki, bu da yüzyirmi gün geçtikten sonra gerçekleşir.

Anne rahmindeki çocuğun noksan vücûb (hak) ehliyeti vardır. Bu ehliyet anne rahmindeki çocuğa (cenîn) bazı insanî haklar sağlar, ancak ona hiçbir yükümlülük getirmez. Mirasçı olma, vasiyete ehil olma, şüf'a hakkına sahip olma, hibeyi alabilme ve lehine vakıf yapılabilmesi İslam'ın bu aşamadaki çocuğa sağladığı haklardan bazılarıdır. Hayat ve neseb hakkı da böyledir. Bu konularda İslam hukukçuları arasında tafsilat ve görüş ayrılıkları bulunmaktadır.

<sup>1</sup> Bu makalenin yazarı, el-Kahtânî, Suudi Arabistan Kral Fahd Petrol ve Maden Üniversitesi'nin İslamî İlimler Bölümü'nde Fıkıh ve Fıkıh Usulü hocasıdır. Bu çalışma ise, yazarın Kuveyt'te yayımlanan *Mecelletü's-ş-şerî'a ve'd-dirâsâti'l-İslamiyye* adlı dergide (yıl, 18, sayı, 54, s. 158-218, 1424) "İchâdu'l-cenîni'l-müşevveh ve hukmuhû fi's-şerî'ati'l-İslamiyye" adıyla yayınladığı makalenin tercümesidir.

<sup>2</sup> Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Öğretim Üyesi. Bakü Devlet Univ. İlahiyat Fak. İslam Hukuku Öğr. Üyesi ve Dekan Yard.



Önceki İslam hukukçularımız, çocuk düşürmenin hükmünü genel olarak ele almış ve anne rahmine düşmesinin üzerinden dört ay geçen yani kendisine ruh üflenmiş çocuğun kürtaj edilmesinin haram olduğu hükmünde görüş birliği etmişlerdir. Ancak çocuk, karnında kalması durumunda öleceği kesin olan anneyi kurtarmak gibi zarûrî durumlarda çocuğun düşürülmesine cevaz vermişlerdir. Ruhun üflenmesinden önce çocuğun kürtaj yoluyla düşürülmesi konusunda ise farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bunlar içerisinde tercihe şâyan olan görüş, çocuğun düşürülmesini mübah kılan bir özür bulunması durumunda düşürmeyi câiz sayan görüştür. Hanefilerin çoğunluğu ve onlara katılan Şafii ve bazı Hanbeli fakihleri bu görüştedir.

Bazı insanlar, aile planlamasına rağbet etme, fuhşu örtbas etme, annenin AIDS hastalığına yakalanması durumu ve hamilelik yüzünden memedeki çocuğun zarar görmesi gibi mazeretler sebebiyle çocuğun düşürülebileceğini ileri sürmektedirler. Halbuki İslam hukukçuları bu hususların çoğunu çocuğun kürtaj edilmesi için bir özür kabul etmemiştir. Ancak kürtaj, çocuğa ruhun üflenmesinden önce olursa, bunların bir kısmı geçerli mazeret sayılabilir. Zaruret ise miktarınca takdir olunur.

Sakat çocuğun düşürülmesinin hükmü – ki, araştırmamızın esas konusu budur-, sakatlığın durumuna göre değişiklik arz eder. Buna göre, tedavisi mümkün olan basit yaratılış bozukluklarından dolayı çocukların kürtaj edilmesi câiz olmaz. Tedavisi imkânsız şiddetli bozukluklara gelince; bu durumda olan çocuklar çoğu kere kürtaja gerek kalmadan kendiliğinden düşmekte veya doğumdan sonra kendiliğinden ölmektedir. Tedavisi son derece zor olan, fakat zorlukla ve çile çekerek yaşayabilen ağır bozukluklara uğramış çocuklar ruh üflenmeden önce düşürülebilirse de bu aşamadan sonra düşürülmeleri câiz olmaz. Her şeyi en iyi bilen ve en güzel hüküm veren ancak Allah'tır.

### Giriş

[Hamd Allah'a aittir, O'na hamdeder, O'ndan yardım ve bağışlanma diler, nefislerimizin şerlerinden ve kötü amellerinden O'na sığınırız. Allah'ın hidayete erdirdiğini kimse saptıramaz, O'nun saptırdığını da kimse hidayete erdiremez. Allah'tan başka ilah olmadığına ve Muhammed'in O'nun kulu ve Resulü olduğuna şâhitlik ederim].

Yüce Allah şöyle buyurmaktadır:

“Ey inananlar! Allah’a karşı sorumluluğunuzun hakkıyla bilincinde olun ve O’na kendinizi yürekten teslim etmeden önce ölümün sizi alt etmesine izin vermeyin”<sup>3</sup>.

“Ey insanlar! Sizi bir tek can(lı)dan yaratan, ondan da eşini yaratan ve her ikisinden pek çok kadın ve erkek meydana getiren Rabbinize karşı sorumluluğunuzun bilincinde olun. Kendisi adına birbirinizden (haklarınızı) talep ettiğiniz Allah’a karşı sorumluluk bilinci duyun ve bu akrabalık bağlarını gözetin. Şüphesiz Allah, üzerinizde dâimî bir gözetleyicidir”<sup>4</sup>.

“Ey iman etmiş olanlar! Allah’a karşı sorumluluğunuzun bilincinde olun ve (her zaman) hakkı ve doğruyu konuşun; (o zaman, ) Allah işlerinizi değerli kılar ve günahlarınızı affeder. Ve (bilin ki) kim Allah’a ve Resulüne itaat ederse büyük bir zafere erişmiş olur”<sup>5</sup>.

[Şüphesiz en doğru söz Allah’ın kitabı, en hayırlı yol Hz. Muhammed’in yoludur. İşlerin en şerlisi (dînî konularda) sonradan ortaya çıkarılanlar (bidatler)dır. Sonradan ortaya çıkarılan her şey bidattir, her bidat sapıklıktır, her sapıklık insanı cehenneme götürür].

İslam’ın mesajı tüm insanlara yöneliktir. O, hayatın bütün alanlarında ve insanların faaliyet sahalarının tamamında tüm mahlukat için hidayettedir. İslam’ın hüküm koymadığı hiçbir hayat alanı yoktur. Hayat alanlarında İslam, ya var olan hükümleri kabul ve teyit ederek, ya tadil ve tashih ederek, ya tamamlayıp ikmal ederek, ya değiştirip tebdil ederek –ki bazen yol gösterici ve yönlendirici olarak da müdahale eder- veya hüküm ve kanun koyarak kendini gösterir. Bazen güzel öğüt verme yolunu tutan İslam bazen de caydırıcı ceza verme tarzını benimser. Bunların tamamını yerli yerince yapar. Nitekim “... Bu gün dininizi sizin için kemale erdirdim, nimetlerimin tamamını sizlere bahşettim ve sizin için din olarak İslam’ı seçtim”<sup>6</sup> buyurarak bu durumu beyan eden Allah doğru söylemiştir.

İslamî hükümler insanın bütün hayat aşamalarını, hatta doğmadan ve hayata adım atmadan öncesini de kapsamaktadır. Bundan dolayı İslam’da anne rahmindeki çocuğu (cenîn) korumaya, himaye etmeye ve haklarını gözetmeye yönelik pek çok hükmün bulunmasında şaşılacak bir şey yoktur.

<sup>3</sup> Âl-i İmrân, 3/102.

<sup>4</sup> Nisâ, 4/1.

<sup>5</sup> Ahzâb, 33/70-71.

<sup>6</sup> Mâide, 5/3.

Günümüzde evrensel bir problem ortaya çıkmıştır. Bu problem, dünya ülkelerinin çoğunda tehlikeli bir hal almış ve fiilen de yayılmıştır. Şüphesiz bu problem kürtajdır. Helal ve haram olma bakımından kürtaj problemleri evrensel meselelerden biridir. Ancak İslam Hukuku, ceninin hayat hakkına tecavüz olduğu ve annesini de zarar ve riske attığı için yasaklama ve haram kılma yoluyla kürtaj meselelerinin bir kısmına çözüm getirmiştir. İslam, ceninin pek çok hakkını garanti altına almış bunların ihlal edilmesi ve çiğnenmesi durumunda cezâî müeyyideler düzenlemiştir. Yaşama hakkı, miras, vasiyet, nesep vb. haklar cenine tanınan haklardan bazılarıdır.

Çocukların kürtaj edilmesinin tehlikeli ve zararlı olduğunu kabul ediyoruz. Ancak çağımızda ortaya çıkan bazı yeni meseleler var ki, can ve nesiller için daha büyük maslahatları ve maksatları korumak için kürtajı mübah kılmaktadır. Bu yeni meselelerden biri de, anne rahminde iken çocuğun modern araçlar yoluyla sakat bırakılması olarak bilinen husustur. Mesela çocuğun sağlıklı olup olmadığının kontrolü için annenin ultrasona girmesi çocuğu sakat bırakabilir. Nitekim doğumdan sonra, hâmile iken annenin ultrasona girmesinin (aldığı zararlı ışınlar sebebiyle), çocuğu sakat bıraktığı ortaya çıkmıştır. İşte bu sakatlık kürtaj yapmayı mübah hale getiri mi getirmez mi? Sakat çocuğun kürtaj edilmesi meselesini bahse konu etmeden önce, bu meselenin tamamen anlaşılmasıyla bağlantısı bulunan ceninin mahiyeti ve hükümleri ile – aralarındaki irtibat dolayısıyla- genel olarak kürtaj hükümlerine işaret etmeyi önemli bulmaktayım. Aynı şekilde sakat çocuğun kürtaj edilmesine dair olan meselemizin anlaşılması için gerekli olan bir girişe ihtiyaç hissetmekteyim. Bu sebeple araştırmayı bir giriş ve iki bölüm olarak ele alacağım. Giriş’te ceninin tanımı, İslam Hukukundaki hükümleri, anne rahminde geçirdiği merhaleler, ehliyeti, maddi ve manevi hakları üzerinde durulacaktır. Kürtajın hükmünün ele alındığı birinci bölümde, genel olarak kürtajın hükmü, çocuğun düşürülebileceği durumlar ve farklı görüşlerin serdedilmesi ele alınacaktır. Sakat çocuğun hükmünün ortaya konulduğu ikinci bölümde ise, sakat çocuğun tanımı, sakatlığın çeşitleri, sebepleri, sakat çocuğun kürtaj edilmesinin hükmü ve dînî sonuçlarına yer verilecektir. Allah’tan dileğimiz, bize ihlas ve başarı lütfetmesi, söz ve işlerimizde bize doğruyu ilham etmesidir. Zira bu durum Allah’ın tasarrufundadır ve buna gücü yeter. Salat ve selam Peygamberimiz Muhammed’e, âilesine ve ashabına olsun.

## GİRİŞ: Cenin ve İslam Hukukundaki Hükmü

### I. Ceninin Tanımı

#### A. Sözlük Anlamı

Anne karnındaki çocuğa *cenîn* denir. Çoğulu *ecinne* ve *ecünn*'dür. Arapça'da gizli olmak anlamına gelen *cenne* fiilinden türemiştir. Bu yüzden üstü kapalı ve örtülü her şeye *cenîn* denilir. Akıllı kapalı olduğu için akıl hastasına *mecnûn*, insanların gözüne görünmediği için de cinlere *cânn* denilmiştir<sup>7</sup>.

*Cenîn* kelimesi insan oğlu için kullanıldığı zaman spermin kadının yumurtasıyla birleşmesi sonucu anne rahminde oluşan varlığı ifade eder. Erkeğin suyunun kadınınkı ile karışmasından doğuma kadar bütün oluşum aşamalarında anne rahmindeki çocuğa *cenîn* denir. Nitekim Se'âlibî şöyle demiştir: "Rahimde bulunduğu sürece o *cenîndir*, doğunca ise çocuk (*veled*) adını alır..."<sup>8</sup>.

#### B. Terim Anlamı

İslam hukukçuları *cenîn* kelimesini sözlükteki anlamıyla kullanırlar. Ancak bunların bir kısmı söz konusu kelimeyi yaratılışın başladığı hamilelik dönemine hasretmiş, bundan önceki dönemde çocuğa *cenin* ismi vermemişlerdir. Bu görüşte olanlardan biri İmam Şafii'dir. O şöyle demiştir: "*Gurre*<sup>9</sup> denen diyeti hak etmenin asgari süresi çocuğun *cenîn* durumunda iken düşürülmesidir. *Cenîn* ise, parmak, tırnak veya göz gibi organları belirmiş olup döllemiş yumurta veya et arasındaki farkı gösterecek bir yaratılışa olmaktır..."<sup>10</sup>.

Doktorlara gelince; Onların bir kısmı *cenîn* lafzını, insan için bilinen organların oluşmasıyla insan yapısında görülen anne rahmindeki çocuk için kullanırlar. Bu da hamileliğin üçüncü ayından doğuma kadarki zamanı kapsar. Bazıları ise bu kavramı, sadece bünyesi tamamlanan ve annesinden sağ doğduğunda yaşama imkânı olan çocuk için kullanırlar. Bu da yedinci ayın başlangıcından doğuma kadarki süreyi kapsar<sup>11</sup>.

<sup>7</sup> Bk. Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münir*, s. 62; İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, XIII, 92; Firuzabâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, s. 1532; Râzî, *Muhtâru's-sihâh*, s. 100.

<sup>8</sup> Se'âlibî, *Fıkhu'l-luga*, s. 92; Suyutî, *el-Eşbah ve'n-nezâir*, s. 219.

<sup>9</sup> *Gurre*: Ceninin beden bütünlüğüne yönelik cinayet sebebiyle ölmesi durumunda ödenmesi gereken bir diyet olup, bir köle veya cariye âzad etmek ya da bunlar yerine geçerli bir şey ödemektir (bk. İbn Kudâme, XII, 59).

<sup>10</sup> Şafîî, *el-Ümm*, VI, 138.

<sup>11</sup> Bk. İbn Sina, *el-Kânûn fi't-tıbb*, II, 572.

Çocuk doktorları içerisinde cenîn kavramını, anne rahminde yumurtanın döllenmesinden sekizinci haftanın sonuna kadarki zaman aralığındaki çocuk için kullananlar vardır. Bundan sonra doğuncaya kadar olan süredeki çocuğa *hamil* adını verirler<sup>12</sup>.

Terimde münakaşa olmaz. Çünkü araştırmamızda *cenîn* terimi ile biz, çocuğun anne rahmindeki tüm hayat merhalelerini ve orada geçirdiği aşamaları kastetmekteyiz. Bu noktada yumurtanın anne rahminin içinde veya tüp bebeklerde olduğu gibi, rahmin dışında döllenmesi arasında bir fark yoktur. Çünkü tüpte döllenmiş bebekler de sonradan anne rahmine konulmaktadır.

### C. Cenînin Anne Rahminde Geçirdiği Devreler

Biz burada, cenînin geçirdiği devreler, derken bununla çocuğun rahimde aldığı şekil ve yaratılış durumlarını kastetmiyoruz. Çünkü bu, doktorların ve çocuk uzmanlarının işidir. Bizim maksadımız, cenînin geçirdiği esas merhaleleri ve her bir merhalede elde ettiği ve bazı dînî-hukûkî hükümlerin düzenlenmesiyle alakası olan özellik ve kazanımları bilmektir. Söz konusu hükümler cenînin ruhu ve bedenine yönelik olarak yaptığımız işlemi belirler ve ona karşı yapacağımız muamelenin şekil ve hukukunu öğretir.

Şüphesiz cenînin hayatıyla alakalı hükümlerin dayanağını bilmede esas hareket noktası, dine ve dinin nasslarına, özel ve genel kurallarına müracaat etmektir. Ancak burada, bu alanın uzmanlarınca his, gözlem ve deney yoluyla elde edilen beşerî bilimlerin rolü de inkâr edilemez.

Bu iki kaynak üzerinde düşünen kimse bilir ki, insan hayatının oluşumunda iki çeşit oluşum ve gelişim aşamasından geçer. Bunlardan biri, hissedilen maddî bir aşama olup bedensel oluşum aşamasındaki ardarda gelen şekillenme durumlarından ibarettir. Diğeri ise, hissedilemeyen bir gelişmedir ki, gelişmekte olan bu bedene ilave olarak onda akletme, irade ve düşünme gibi kabiliyetleri meydana getirir. Bu aşama bedene ruhun üflenmesiyle başlar<sup>13</sup>.

Bu iki gelişim aşamasının her ikisine de Allah'ın kitabında ve Hz. Peygamber'in sünnetinde işaret vardır. Nitekim Yüce Allah şöyle buyurmuştur:

<sup>12</sup> Muhammed Naim Yasin'in *Ebhâs fıkhiyye fî kadâyâ tıbbiye mu'âsıra* adlı eserinden naklen, s. 52.

<sup>13</sup> Bk. bir önceki kaynak, 53.

“Ey insanlar! Ölümden sonra dirilmeden şüphedeyseniz, o zaman, (hatırlayın ki,) Biz, gerçekten de sizi topraktan, sonra bir döl suyu damlasından, sonra döllenmiş hücreden, sonra (temel unsurları ve kabiliyetleriyle) tamamlanmış ama (bütün öğeleriyle) henüz tamamlanmamış bir cenînden yarattık ki, size (menşeinizi) böylece açıklayalım. Ve (doğmasını) dilediğimizin, (annesinin) rahminde (Bizce) belirlenmiş bir süre için kalmasını sağlarız; sonra sizi çocuk olarak dünyaya getirir ve (yaşamanıza imkân veririz); böylece (bazılarınız) olgunluk çağına erişir; öyle ki, kiminize (daha çocukluk çağında) ölüm tattırılırken, kiminiz de yaşlılığın öyle düşkün çağlarına eriştirilir ki, bildiğini bilmez olur...”<sup>14</sup>.

Kur’ân’da yer alan başka âyetler de, cenînin bir durumdan diğerine doğru gelişimini pekiştirici şekilde açıklamaktadır. İlgili âyetler şöyledir:

“Gerçek şu ki, Biz insanı balçığın özünden yaratıyoruz, ve sonra onu döl suyu damlası halinde (rahimde) özel bir koruma altında tutuyoruz; sonra bu döl suyu damlasından döllenmiş hücreyi yaratıyoruz; sonra bu döllenmiş hücreden de cenîni ve cenînden kemikleri yaratıyoruz; ve sonra da kemiklere et giydirip onu yepyeni bir yaratık halinde var edip ortaya çıkarıyoruz, öyleyse yaratanların en iyisi, en ustası olarak Allah ne yücedir!”<sup>15</sup>.

Pek çok müfessirin İbn Abbas’tan, diğer sahabîlerden ve tabîinden naklettiğine göre, “... sonra onu yepyeni bir yaratık halinde var edip ortaya çıkarıyoruz...” âyetinden maksat, çocuğun yaratılışının ve şekil alışının tamamlanmasından sonra ona ruh üflenmesidir<sup>16</sup>. Bu ve benzeri âyetler insanın yaratılışı ve gelişim aşamalarındaki Allah’ın eşsiz gücüne ve sanatkârlığına delalet etmektedir.

Sünnette de, cenînin hayat aşamalarını ve ona bedenine ruhun üflenmesinden sonra ona ârız olan halleri ele alan pek çok hadis nakledilmiştir. Bunların en meşhuru İbn Mesud’dan nakledilen hadistir. Buna göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Sizden birinizin yaratılışının başlangıcı, annesinin karnında kırk günde derlenip toparlanır. Sonra ikinci kırk günlük süre içinde pıhtı haline döner. Sonra da bir o kadar zaman içinde bir parça et olur. Daha sonra Allah bir melek gönderir ve melek, ona ruh üfler. Bu melek dört

<sup>14</sup> Hac, 22/5.

<sup>15</sup> Mü’minûn, 23/12-14.

<sup>16</sup> Bk. Taberî, XVIII, 11; Bağavî, V, 412; İbn Kesîr, V, 466; Kurtubî, XII, 76.

*şeyle; anne rahmindeki canlının rızkını, ecelini, amelini, iyi biri mi, yoksa kötü biri mi olacağını yazmakla emrolunur...*”<sup>17</sup>.

Bu hadiste anne rahminde cenîn durumundaki çocuğun maddî ve hissedilir gelişimine ilişkin ana esaslar ve ruhun üflendiği zamanın sınırı zikredilmiştir. Bundan başka, cenînin şekillenişinin başlangıcını ifade eden hadisler de vardır. Mesela bir hadiste şöyle buyurulmuştur: “*Döl sıyunun (nutfe) üzerinden kırk iki gece geçince Allah ona bir melek gönderir. Melek ona suret verir; kulağını, gözünü, cildini, etini ve kemiklerini yaratır*”<sup>18</sup>.

Bu konuda Rifâ’a b. Râfî’den gelen bir rivayete göre o şöyle demiştir: “Amr, Ali, Zübeyr, Sa’d ve sahabeden bir gurb benim yanımda oturup azil meselesini tartıştılar. Birisi: “bunda sakınca yoktur” dedi. Bir diğeri: “birilerin bunun kız çocuklarını diri olarak gömmenin küçük bir şekli olduğunu iddia ettiklerini” söyledi. Bunun üzerine Hz. Ali şöyle dedi: “Yedi aşama geçmedikçe azil işlemi kız çocuklarını diri olarak gömme gibi sayılmaz. Bu yedi aşama şunlardır: Önce balçığın özü halindedir, sonra sırasıyla döl suyu (*nutfe*), kan pıhtısı (*alaka*), cenîn (*mudga*), kemik, et ve sonra yepyeni bir yaratık (yani insanın kendisi) haline gelmesidir. Bunun üzerine Amr: ‘Doğru söyledin, Allah ömrünü uzatsın’ dedi”<sup>19</sup>. Bu rivayet, cenînin hayatının farklı merhalelerde şekillenmesine dair biraz önce zikredilenleri teyit etmekte ve açıklamaktadır.

Kur’ân ve sünnette yer aldığı ve bazı sahabîlerin zikrettiği şekliyle, cenînin hayatındaki bu gelişme, modern tıbbın ortaya koyduğu bilgilerle çok fazla farklılık göstermez. Bilindiği üzere modern tıp, teşhis ve görüntüleme âletlerindeki önemli ilerlemeler vasıtasıyla cenînin gelişimini en ince şekilde takip edebilmektedir.

Kitapları dünya üniversitelerinin pek çoğunda okutulan Kanada’nın Toronto üniversitesi çocuk bilimi profesörü Keys Mor, “Çocuğun anne rahmindeki gelişim aşamalarına dair Kur’ân’ın yaptığı taksim, XX. Yüzyılda çocuk bilimcilerin yaptığı tarif ve taksimlerden daha üstün ve daha dakik olduğunu” itiraf etmiştir<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> Buhârî, Bed’ü’l-halk, 6, Enbiyâ, 1, Kader, 1; Müslim, Kader, 1.

<sup>18</sup> Müslim, Kader, 3.

<sup>19</sup> Bk. İbn Receb, *Câmiu’l-ulûmi ve’l-hikem*, I, 156; İbn Abdilberr, *et-Temhîd*, III, 149.

<sup>20</sup> Adı geçen profesör bu hususu, Riyad’ta (Muharrem 1404) katıldığı II. Tıp Konferansındaki tebliğinde dile getirmiştir. Ayrıca bk. el-Bârr, *el-Cenînü’l-müşevveh ve’l-emrâzu’l-verâşyye*, s. 46.

Çocukbilimciler söz konusu aşamalar için şu bilgileri vermektedirler:

Döl suyu (meni) üç şekilde oluşur. a) İlk aşamada o, akıcı bir meniden, b) erkeğin menisi, yumurta veya kadının menisinden ibarettir. c) Sonra kadın ve erkeğin menisinin karışmasından döllenmiş yumurta (zigot) oluşur. Yüce Allah şöyle buyurmuştur:

*“Gerçek şu ki, İnsanın yaratılış tarihinde onun henüz anılan bir şey olmadığı bir dönem, gelip geçmiştir. Şüphesiz, (sonraki hayatında) denemek için insanı katışık bir sperm damlasından yaratan Biziz: Biz, onu iştirme ve görme (duyuları) ile donatılmış bir varlık kıldık”<sup>21</sup>.*

Bu da, normal olarak son hayızın başlangıç tarihinden ondört gün geçtikten sonra tamamlanır, böylece hamilelik oluşur. Döllenme, rahim kanallarının üçte birinde (fallop borusunda) meydana gelir. Döllenmenin tamamlanıp verimli hale gelmesinden sonra zigotu, dışarıdan gelen herhangi bir sızıntıdan koruyan kalın bir duvar kuşatır. Daha sonra bu zigot iki hücreye, her bir hücre de yüzlerce hücreye bölünür. Bunlardan pıhtı oluşur bu da, “üreyme” diye adlandırılan kök hücrelere dönüşür.

Döllenmenin altıncı gününde pıhtı (alaka) oluşur. Yedinci günde kök hücre donmuş bir kanla kuşatılarak rahim duvarına iyice batır. Orada dış ve iç olmak üzere iki deri tabakası oluşturur. Sekinzinci gün, dış deri tabakasının hücreleri iki küme halinde belirginleşirler. Bunlar da, besleyici kök hücreleri veya protoplazma ile duvarları ve ayırt edici özellikleri belirlenmiş seçkin hücrelerdir. Dış tabaka (ektoderm) ve iç tabaka (entoderm)nin oluşmasıyla bu belirginliğin aynısı dış deride meydana gelir. Embriyonun kurumaya başlaması ile ilk tabakanın üstünde küçük bir yarık oluşur. Dokuzuncu gün iç tabakadan başlayan hücre şeriti meydana gelir ve ilk yumurta sarısı kesesini oluşturarak orta deri hücreleri ile birleşir. Kök hücre tamamen rahmin içine düşer ve girdiği duvar deliğini kapatır. Onbir ve onikinci günlerde rahmin cidarında değişiklikler meydana gelir ve ilk kan dolaşımının başlangıcı görülür. Cenin ile rahimdeki kan deveranı arasındaki ilişki tamamlanır.

Kan deveranının haddinden fazla olması onüçüncü gün rahimden kan sızması ile sonuçlanabilir. Bu aşamada besleyici kök hücreleri inkişaf eder ve ilk lifler meydana gelir. Ondördüncü gün, yani ikinci haftanın sonunda cenin

<sup>21</sup> İnsan, 76/1-2.



artık ön ve arka tarafından yani baş ve kık bölgesinden birbirine yapışık iki yumruya benzeyen bir şekilde görülür. Ondört ve yirmibirinci günler arasında yani üçüncü haftada kalp atışları başlar. Üç tabaka halindeki kürek bölgesi oluşur.

Mayalanma gününden başlayarak yirmibir ve otuzuncu günler arasında zigot yapışkan bir maddeye dönüşür. Onun üstünde baş taraftan bir beden kütlesi meydana gelir sonra cenînin baş ve arka tarafı görülür. Kütle üzerinde onu pek çok paya ayıran bir sıra yarıklar çizilir. İnkişaf zamanı kütlelerin sayısı her iki tarafta kırkikiden kırkbeşe ulaşır. Onun şekillenmesi aşağıdaki şekilde olur: Önce, ilk yukarı dört kütle oluşur ki bunlar bedenın arka kısmının kütleleridir. Sonra boğaz bölgesinin sekiz kütesinin peşinden döş kısmının oniki kütesi, daha sonra bel bölgesinin beş kütesi, ondan sonra sırt bölgesinin beş kütesi ve sekizden ona kadar kuyruk sokumu kütlelerinin meydana gelme zamanı. Yani beş ve yedinci haftalar arasında kemik ve kas kısımlarını gösteren ilk kütleler oluşur. Böylece omurga sütununun alametleri görünmeye başlar. Bu kütlelerin meydana gelmesine dayanarak uzmanlar cenînin meydana geldiği günleri tayin edebilirler. Bizim “et parçası” adını verdiğimiz bu üçüncü dönme müddetinde, özellikle de otuzbir ve otuz sekizinci günlerde sinir sistemi şekillenmeye başlar. Cenîn otuzbeşinci gününe ulaştığında yukarı taraflar, kırkikinci gününde ise aşağı taraflar, tam bir haftadan sonra birbiri ardınca yukarı ve aşağı kaslar şekillenmeye başlar. Kan deveranı oluşur. Altıncı haftanın sonu ve yedinci haftanın başında çalışmaya başlayan kalp ömür boyu faaliyetine devam eder. Cinsiyet durumu kırküçüncü gün seçilmeye başlar. Eğer çocuk kız ise cinsiyeti bu vakitten biraz daha geç belli olur.

Yüzün şekillenmesi sekizinci haftada kesinleşir. Yüce Allah işitme ve görme organlarını yaratır. Cenîn bundan sonra inkişaf etmeye başlar ve beden organları olgunlaşır. Onaltıncı haftada yani hâmileliğin dördüncü ayının sonunda (yüzyirminci günde) başka bir yaratılışın inkişafı başlar ve bu, yirminci haftaya kadar devam eder. Bu devrede beyin, beynin üst beyin hücreleri ve sinir hücreleri şekillenir. İnsan, daha doğrusu cenîn bu aşamada hayatı için zaruri olan ve insanî fiilleri ile iradî tasarruflarını yerine getireceği bütün organlara sahip olur. Bunlar sayesinde onun, duygu, düşünce, hayal, hatırlama vb. özellikleri oluşur.

Buraya kadar verilen bilgileri aşağıdaki hakikatler şeklinde özetleyebiliriz:

1- Şüphesiz cenînin şekillenmesi ilk kırk günün erken aşamasında ve ikinci kırk günün başlangıcında tamamlanır. Beyin ve sinir sisteminin oluşmasıyla cenînin tam anlamıyla çocuk haline gelmesi üçüncü kırk günün sonu ile dördüncü kırk günün başında gerçekleşir. Bundan sonra cenînin bedeni doğuma kadar sadece normal gelişim gösterir.

Böylece cenînin şekillenmesine ilişkin olarak zikrettiğimiz ve Kur'ân ve sünnetin bu konudaki verilerini detaylandıran aşamalar – şüphesiz- birkaç merhale halindedir. İbn Kayyım'a göre cenînin gelişim aşamaları ikidir. O, şöyle demektedir: “Ruhun üflenmesinden önce cenînin hareket ve hissetme kabiliyeti var mıdır, diye sorulursa buna cevaben şöyle denilir: Cenînde, ruhun üflenmesinden önce, iradî olarak gıdalanma ve gelişme hareketi olmasa da, bitkilerde olduğu gibi, gıdalanma hareketi vardır. Ruh üflenince hissetme ve irade hareketi gelişme ve gıdalanma hareketine eklenir”<sup>22</sup>.

İbn Sina ve Ebû Bekir er-Razî'ye göre söz konusu aşamalar üçtür ve Dr. el-Bârr bunları bir araya getirmiş, özetlemiş ve tıbbî mahiyetlerini aşağıdaki şekilde açıklamıştır:

a. Kırk günden önceki ilk erken aşama olup hücrelerin canlılığı devresidir. Buna hücresel hayat (protoplazma) denebilir.

b. Kırk gün ve ondan sonraki süre içerisindeki aşama. Yaşama unsurlarının tamamlandığı aşama budur. Bu aşamaya, bitkisel hayat aşaması denilir.

c. Yüzyirmi günden sonraki aşama veya insanî hayat aşamasıdır. Aşamaların en önemlisi budur. Bu aşamada beyindeki sinir hücreleri oluşur ve beyin zindeliğinin doruk noktasında olur. Bu aşama, altıncı haftadan (106. günden) başlar yirminci haftada (140. günde) son bulur. Bu aşamada beynin her iki lobundaki sinir hücrelerinin çoğalması ve gelişmesi görülür. Bilindiği üzere beynin bu bölgelerinde hareket, duyu, konuşma, bilgi, düşünüp taşınma, duyu gibi karar merkezleri bulunur. Yani insanı insan yapan ve bunlar olmazsa insanın bitkilerin hayatına daha yakın olacağı tüm duyu merkezleri<sup>23</sup>.

2-İslam hukukçularının çoğunluğu tarafından kabul edilen hakikatlerden bir kısmı şöyledir:

<sup>22</sup> İbn Kayyım el-Cevziyye, *et-Tibyân fî aksâmi'l-Kur'ân*, s. 106, 351.

<sup>23</sup> el-Bârr, *et-Teşevvühâtü'l-halkiyye ve'l-emrâzu'l-verâsiyye*, s. 35-47.

İnsan hayatı, cenîne ruhun üflenmesiyle başlar. İnsanî kimliğin kabul edilmesine vesile olan beyin değil ruhtur<sup>24</sup>.

3-Ruhun üflenmesi yüzyirmi günden sonra olur. Bu da hâmileliğin dört ayının tamamlanmasıdır. Nitekim daha önce zikredilen ve İbn Mesud'dan gelen hadiste de bu durum açıklanmıştı. İmam Nevevî<sup>25</sup>, Kurtubî<sup>26</sup>, İbn Hacer<sup>27</sup>, İbn Receb el-Hanbelî<sup>28</sup>, İbn Abidin<sup>29</sup> ve diğer âlimer bu konuda görüş birliği bulunduğunu belirtmişlerdir.

Giriş mahiyetindeki bu bilgiler sayesinde, cenînin hayatına dair ve gelişim aşamalarına bağlı olarak, her bir merhalede kazandığı, kürtaj yoluyla öldürülmesi veya kendine özel bazı haklar kazanması gibi, dînî hükümlerin çeşitlilik arzettiği konusunun açıklığa kavuştuğunu umuyoruz. Bu sebeple gelecek bölümde cenînin, dînî-hukûkî haklarının en önemlilerinden bahsedeceğimiz ki, İslam'da cenînin şahsiyetinin esasları açıklığa kavuşmuş olsun.

## II. Cenînin Ehliyeti ve Dînî-Hukûkî Hakları

### A. Ehliyeti

Bir İslam hukuku terimi olarak "ehliyet"ten maksat, kişinin haklara ehil, borçlarla yükümlü olabilmesidir<sup>30</sup>. Ehliyet, *vücûb (hak)* ve *edâ (fiil)* ehliyeti olmak üzere iki kısma ayrılır.

*Vücûb ehliyeti*: İnsanın lehine ve aleyhine olan meşrû hakları kazanma yetkisidir. Yani bu ehliyet ile insan, haklarını elde eder ve borçlarından da sorumlu olur. Vücub ehliyeti, *tam vücub ehliyet* ve *eksik vücub ehliyeti* olmak üzere iki kısma ayrılır. Şayet kişi, sadece haklardan istifade edip borçlarla yükümlü değilse o, eksik vücub ehliyetine sahiptir. Cenîn anne rahminde olduğu sürece eksik vücub ehliyetine sahiptir. Hem haklardan istifade edebilen hem de borçlarla yükümlü olan kişi ise tam vücub ehliyetine sahip olur. Bu ehliyet, çocuğun annesinden ancak sağ olarak doğmasıyla başlar,

<sup>24</sup> Geniş bilgi için bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Kitâbu'r-rûh*, 242vd.; Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, VIII, 496; Derdîr, *Hâşiyetü'd-düsûkî*, I, 28; İbn Receb el-Hanbelî, *Câmiu'l-ulûmi ve'l-hikem*, I, 163; Merdâvî, *el-İnsâf*, I, 861; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, XI, 494.

<sup>25</sup> Nevevî, *Şerhu sahih-i Müslim*, XVI, 191.

<sup>26</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, XII, 8.,

<sup>27</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, XI, 494.

<sup>28</sup> İbn Receb, *Câmiu'l-ulûmi ve'l-hikem*, I, 162.

<sup>29</sup> İbn Abidin, *Hâşiyetü İbn Abidin*, I, 302.

<sup>30</sup> Bk. Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 85; İbn Emîr el-Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, III, 164; Cübûrî, *Avârîzu'l-ehliyye*, s. 70.

ölümüne kadar devam eder. Buradan hareketle İslam hukukçuları, cenîni eksik vücub ehliyetine sahip saymışlardır. Zamanı zaman onlar bu ehliyeti *zimmet* tabiriyle de ifade ederler<sup>31</sup>.

Cenînin eksik vücûb ehliyetine sahip olmasının yani hakların sadece bir kısmına sahip olmasının ve borçlarla yükümlü olmamasının iki sebebi vardır:

1. Cenînin sağ olarak doğma ihtimali bulunduğu gibi, ölü olma ihtimali de vardır. Zira bazen çocuk sağ olarak doğar ve insanın sahip olması gereken haklara sahip olur. Bazen de ölü olarak doğar ve bu durumda hiçbir hakkı olmayıp yok hükmünde olur.

2. Annesinden bağımsız olmaması. Çünkü çocuk anne rahminde bulunduğu onun hareketlerine göre hareket ettiği sürece bir yönüyle annenin parçası sayılırken, bir yönüyle de anneden bağımsız sayılır. Çünkü bağımsız kişi olmaya ve mutlak zimmet sahibi olmaya hazırdır<sup>32</sup>.

İmam Serahsî şöyle demiştir: “Cenîn anne rahminde gizli kaldığı sürece, annenin bir parçası olduğundan elverişli bir zimmete sahip değildir. Fakat onun bağımsız bir hayatı olduğundan zimmet sahibi birisi olmaya hazırdır. Bu yönüyle lehine olan, âzad edilme, miras ve vasiyetten pay alma ve neseb kazanma gibi haklara ehil olur. Anneye bağımlı olması yönü dikkate alındığı zaman haklara sahip olma ehliyeti kazanamaz, fakat doğduktan sonra onun elverişli bir zimmeti vardır”<sup>33</sup>.

## B. Dînî-Hukûkî Hakları

Cenînin dînî-hukûkî haklarını, maddî ve manevî olmak üzere iki kısma ayırabiliriz.

### 1. Maddî Hakları

Maddî hakalardan maksadımız, ister mâlî, isterse aynî olsun, cenînin hukuk (ve din) gücüyle kazandığı haklardır. Bunları aşağıdaki şekilde özetleyebiliriz:

<sup>31</sup> Bk. Pezdevî, *Keşfu'l-esrâr*, IV, 395; Serahsî, *Usûl*, II, 332; İbn Emir el-Hac, *et-Takrîr ve 'et-Tahbîr*, III, 172-212; İbn Abdîşşekûr, *Fevâtihu'r-rahamût şerhu müsellemu's-sübût*, II, 156-160; Hallaf, *Usûlu'l-fıkḥ*, s. 136-137; Ebû Zehra, *Usûlu'l-fıkḥ*, s. 330-331.

<sup>32</sup> Ebû Zehra, *Usûlu'l-fıkḥ*, s. 331.

<sup>33</sup> Serahsî, *Usûl*, II, 333.

### a. Miras

İslam hukukçuları cenînin mirasçı olabileceği görüşündedirler. Ancak bunun iki şartı vardır:

*Birincisi*; Mûrisi öldüğünde, cenînin anne karnında olduğunun kesin olarak bilinmesi. Çünkü mirasçı olmanın şartlarından birisi, mûris öldüğünde vârisin canlı olmasıdır.

*İkincisi*; kısa süreliğine de olsa, cenînin annesinden sağ olarak doğması<sup>34</sup>.

Cenînin mirasçı olabileceğini savunan İslam hukukçuları görüşlerine aşağıdaki delilleri getirmişlerdir:

1. Cabir'in naklettiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “*Canlılık alameti göstermedikçe cenînin cenazesi kılınmaz, mirasçı olamaz ve miras bırakamaz*”<sup>35</sup>.

2. Ebû Hüreyre Hz. Peygamber'in şöyle dediğini nakletmiştir: “*Doğan çocuk canlılık alameti gösterdiğinde mirasçı olur*”<sup>36</sup>.

Bu iki hadis, cenînden canlılık alameti veya bunun yerine geçerli bir şey sadır olduğunda mirasçı olacağına delalet etmektedir.

3. Cenîn ölünün halefi sayılır. Çünkü yaşayacağı kesin olmasa da ileride diri olacağı var sayılır<sup>37</sup>.

### b. Vasiyet

İslam hukukçuları, iki şartın bulunması halinde cenîn lehine vasiyetin caiz olacağı konusunda görüş birliği etmişlerdir. Bu şartlar ise mirasçı olabilmesinin şartlarından farklı değildir. Söz konusu şartlar şöyledir:

*Birincisi*; vasiyetin yapıldığı anda cenînin anne rahminde bulunması. Bu zamanda cenîn anne rahminde değilse vasiyet hükümsüz (bâtıl) olur.

*İkincisi*; cenînin annesinden sağ olarak doğması.

Cenîn lehine vasiyetin câiz olmasının gerekçesi şudur: vasiyet ölümden sonrasına yönelik bir temliktir, geçerli olması da ancak ölümden sonra olur. Bu durum, cenînin kesin olarak var olmasını gerektirmez. Çünkü vasiyet,

<sup>34</sup> Bk. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IX, 179; Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, IV, 50; Buhûfî, *Keşşâfı'l-kınâ*, IV, 463.

<sup>35</sup> Tirmizî, *Cenâiz*, 43 (Hadis no: 1032); İbn Mâce, *Ferâiz*, 17 (Hadis no: 1508).

<sup>36</sup> Ebû Davud, *Ferâiz*, 15 (Hadis no: 2920); İbn Mâce, *Ferâiz*, 17 (Hadis no: 2750).

<sup>37</sup> Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, XXX, 50; Derdîr, *Hâşiyetü'd-düsûkt*, IV, 269; Şafîî, *el-Ümm*, VI, 140; Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, VII, 158; Remlî, *Nihayetü'l-muhtâc*, VI, 30; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VI, 208; İbn Receb, *Kavâid*, s. 174.

mülkiyetin halefiyet yoluyla sabit olması yönüyle mirasa benzemektedir. Nasıl ki cenîn halefiyet yoluyla mirasçı olabiliyorsa, aynı şekilde vasiyete de hak kazanabilir<sup>38</sup>.

### c. Şuf'a (Önalım)

Bazı İslam hukukçuları cenînin şuf'a hakkından bahsetmişlerdir. Bu da cenînin bir akara ortak olmasıyla gerçekleşir. Mesela, bir akarda payı olan şahıs, hanımı hâmile iken ölür ve kadın doğum yapmadan öbür ortak payını başkasına satarsa veya bir şahıs cenîn lehine vasiyette bulunur ve o vasiyet konusu mala ortak olan diğer şahıs payını satarsa cenînin şuf'a hakkı söz konusu olur. Bu durumda Malikiler, bazı Hanbeliler ve diğer İslam hukukçuları, mirasa kıyasla, şuf'a hakkı bulunanın maslahatını koruma ve cenîn bile olsa ondan zararı bertaraf etme gerekçesiyle, cenînin şuf'a hakkı bulunduğu görüşündedirler. Cenîn kendisine bırakılan mala mirasçı olduğu gibi, o mala tabi olan mülkiyet haklarına da sahip olur<sup>39</sup>.

### d. Hibe (Bağış)

Malikî hukukçular ve Zahirî mezhebi hukukçusu İbn Hazm, faydasının tamamen ona olduğu gerekçesiyle, cenîn lehine hibenin câiz olduğu görüşündedirler. Cenîn sağ olarak doğduğu zaman lehine hibe yapılan şahıs (*mevhûbuleh*) olur. Sağ olarak doğduktan sonra ölürse mal veresesine intikal eder. Cenîn ölü olarak doğarsa hibe hiç olmamış gibi sayılır ve hibe konusu mal hibeyi yapana kalır<sup>40</sup>.

Hanefiler ise cenîn lehine hibe yapılmasını kabul etmemişlerdir. Çünkü bu, cenînin doğumuna bağlanmış (ta'lik edilmiş) bir işlemdir. Halbuki Hanefilere göre hibe ta'lik kabul etmeyen bir akitir<sup>41</sup>.

### e. Vakıf

İslam hukukçuları, kendisine vakıf yapılacak durumların farklılığına göre, cenîn lehine vakıf yapılıp yapılamayacağı hususunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.

<sup>38</sup> Kâsânî, *Bedâ'î u's-sanâ'î*, VII, 336; Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, VI, 75; Behûtî, *Keşşâfu'l-kınâ*, IV, 365; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VIII, 455; İbn Receb, *Kavâid*, s. 182.

<sup>39</sup> Malik b. Enes, *el-Mürevvenetü'l-kübrâ*, IV, 257; Zerkeşî, *el-Mensûr fi'l-kavâid*, I, 81; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VII, 511; İbn Receb, *Kavâid*, s. 176.

<sup>40</sup> Derdîr, *Hâşiyetü'd-düsûkî*, IV, 101; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, VI, 126.

<sup>41</sup> İbn Hümmam, *Fethu'l-kadir*, IX, 51; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 329; İbn Kudâme, VIII, 249.

*Birinci durum:* Vakıf işlemini yapan şahıs asıl sıfatıyla ve bağımsız olarak: “Evimi ayrıyla bu rahimde bulunan cenîne” veya “benim için doğacak çocuğa vakfettim”, deyip vakıf yapması durumu. Âlimler bu konuda iki farklı görüş ileri sürmüşlerdir:

*Birinci görüş:* Cenîn temellüke ehil olmadığından bu vakıf sahîh değildir, şeklindeki görüş. Bu görüş cumhura aittir.

*İkinci görüş:* Cenînin tamamen lehine olan şeyleri temellüke ehil olduğu gerekçesiyle bu vakfın da sahîh olduğu savunan görüş. Bu da Malikîlere aittir<sup>42</sup>.

*İkinci durum:* Vakfı yapan şahsın: “Arazimi evlatlarıma, benim için doğacak olan çocuğa sonra da fakirlere vakfettim” diyerek, cenîn lehine ve lehine vakıf sahîh olanlara tabi kılarak, doğacak olan çocuğun lehine vakfetmesi durumu. Cumhur bu durumdaki vakfın sahîh olduğu görüşündedir. Ancak Şafîîler ve Hanbelîler şöyle demiştir: Cenîn veya vakıf yapan kişi için doğacak çocuk annesinden doğmadıkça vakfedilen malda hak sahibi olmaz<sup>43</sup>.

## 2. Manevî Hakları

İslam’ın cenîn lehine koruduğu manevî haklar çoktur. Bunların bir kısmı özetle şöyledir:

### a. Yaşama Hakkı

Cenînin yaşama hakkı vardır. Bu sebeple ister ruhun üflenmesinden önce ister sonra olsun onun hayatına kastetmek câiz değildir. Bu konuda âlimlerin farklı görüşleri vardır ve ileride onlara yer verilecektir. Ancak İslam onun yaşama hakkını gözeterek cenînin öldürülmesi eylemine karşı çeşitli hükümler düzenlemiştir. Bunlardan bazıları şöyledir:

1. Cumhura göre, cenînin öldürülmesi kısas değil malî tazminat gerektirir. Annesinin beden bütünlüğüne karşı işlenen cinayet sebebiyle ölen cenînden ötürü malî tazminat gerekir. Bu da, cenîn annesinden ölü doğmuşsa *gurre* denilen diyetdir. Cenîn annesinden sağ olarak doğar ancak söz konusu cinayetten etkilenecek ölürse bu durumda normal diyet gerekir. Malikîler,

<sup>42</sup> İbn Abidin, III, 426; Derdîr, IV, 77; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, III, 527; İbn Kudâme, VIII, 201.

<sup>43</sup> İbn Kudame, VIII, 201; İbn Receb, *Kavâid*, s. 175.

annesine yönelik kasden işlenen bir cinayet sebebiyle sağ olarak doğan ancak sonra ölen cenînden dolayı kısas gerekeceği görüşündedirler<sup>44</sup>.

Gurrenin gerekli olmasının delili Ebû Hüreyre'den rivayet edilen şu hadistir: "*Hüzeyl kabilesinden iki kadından biri diğerine bir şey atarak çocuğunu düşürdü. Hz. Peygamber bu olayda gurreye yani bir köle ya da câriye âzad edilmesine hükmetti*"<sup>45</sup>.

2. Şâfiî'ye göre cenîne karşı işlenen cinayetten dolayı keffâret gerekir. Mâlik de *istihsan* kuralına göre bunu tercih etmiştir.

3. Cinayeti işleyen maktûlün mirasçılarından ise mirastan mahrum olur.

4. Kadı, maslahat görmesi durumunda düşürme ya da kürtaj yoluyla cenînin hayatına kastedenlere tazir cezası uygulayabilir<sup>46</sup>.

İslam cenînin hayatını korumak için pek çok tedbir almıştır. Çocuğunu doğuruncaya kadar hâmile kadının cezasının ertelenmesi hükmü, söz konusu tedbirlerden biridir. Bunun delili Ğâmidîyye adlı kadının başından geçen olaydır. O olayda bu kadın zina yaptığı için hâmile olduğunu söylemiş Hz. Peygamber de "*çocuğunu doğurmadan gelme*" buyurmuştur<sup>47</sup>. Aynı şekilde İslam, cenînin hayatını ve sağlığını korumak maksadıyla ramazanda hâmilenin orucunu bozmasına izin vermiştir. Çünkü Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "*Allah misafirden orucu ve namazın yarısını, çocuk emziren veya hâmile olandan da orucu kaldırmıştır*"<sup>48</sup>. Daha bunlardan başka, cenîni korumak için, onun hayatını ihlal eden, sağlığını yok eden ve selametini tehdit eden pek çok tedbir vardır.

### b. Neseb Hakkı

İslamî hükümleri araştıran kimse, bir grup hükmün cenînin neseb hakkını koruma etrafında dönüp dolaştığını görür. Boşanmış ya da kocası ölmüş kadının iddet beklemesi söz konusu hükümlerden biridir. Bu hükmün amacı kadının rahminde çocuk olup olmadığını bilmektir. Aksi halde nesepler birbirine karışır ve çocuk birden fazla babaya nisbet edilir. Bu yüzden de

<sup>44</sup> Bk. Kâsînî, VII, 324; Malik, *el-Müdevvene*, IV, 631; Şâfiî, *el-Ümm*, VI, 141; İbn Kudâme, XII, 74; Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, VIII, 322; Merdâvî, *el-İnsâf*, X, 70-75.

<sup>45</sup> Buhârî, Ferâiz, 11, Diyât, 25, 26 (Hadis no: 6512); Müslim, Kasâme, 34, 38, 39.

<sup>46</sup> Kâsînî, VII, 321; Derdîr, *Bulgatü's-sâlik liakrabi'l-mesâlik*, IV, 380; er-Rasâ', *Şerhu hudûd-i İbn Arfe*, s. 678; Şâfiî, VI, 141; İbn Kudâme, XII, 75-78; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, XXIV, 159; Merdâvî, X, 72.

<sup>47</sup> Müslim, Hudûd, 22 (Hadis no: 1659); Muvatta, Hudûd, 5.

<sup>48</sup> Nesâî, Sıyâm, 50, 51, 62; İbn Mâce, Sıyâm, 12.



hakları zayi olur. Himaye düzeni bozulur. Hâmile kadının nikâhının yasaklanması da bu kabildendir. Nitekim Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Allah’a ve âhiret gününe inanan birisinin suyunu başkasının tarlasına akıtması helal olmaz”<sup>49</sup>.

Kocası ölen kadının iddetinin dört ay on gün olmasının hikmeti konusunda İbn Kayyim el-Cevziyye şunları söylemektedir: “Şüphesiz bu süre hikmet ve maslahata uygundur. Zira belli bir sürenin olması gerekir. Bu sürelerin en iyisi rahimde çocuğun bulunup bulunmadığının bilindiği süredir. Nitekim çocuk ilk kırk günde döl suyu, sonraki kırk günde pıhtı, daha sonraki kırk günde ise et parçası halinde olur. İşte bu da dört ay eder. Dördüncü aşamada ise çocuğa ruh üflenir. Bu da, şayet kadın hâmile ise çocuğun ana karında hareket etmesiyle ortaya çıksın diye, on gün olarak takdir edilmiştir”<sup>50</sup>.

Böylece bu ve benzeri hükümlerin cenînin nesebini karışmaktan koruduğunu görmekteyiz.

İslâm’ın cenîni koruma ve haklarını himaye adına öngördüğü hükümlerin bir kısmı bunlardır. Ne kadar ilerler ve gelişirse gelişsin, beşerî hukuk sistemlerinde bu hükümler bulunmaz.

### III. Kürtajın Hükümü

#### A. Genel Olarak

##### 1. Sözlük Anlamı

Kürtajın Arapça karşılığı olan “ichâz” (إحاض) kelimesi *c. h. z* (جهض) kökünden türemiştir. Nitekim Araplar yavrusu tamamlanmadan onu doğuran devenin bu durumunu ifade etmek için “اجهضت الناقة اجهاضا” (deve düşük yaptı)” derler<sup>51</sup>.

Feyyûmî şöyle demiştir: “Sözlükte اجهضت والمراة ولدها اجهاضا ifadesi, ‘dişi deve ve kadın yaratılışı eksik olduğu halde onu düşürdü’, anlamına gelir”<sup>52</sup>.

Bu kelime İslam hukukunda da sözlük anlamının dışına taşmamak üzere kavramlaştırılmıştır. Kürtajı ifade etmek için İslam hukukçuları zaman

<sup>49</sup> Ebû Davud, Nikâh, 44 (Hadis no: 2158).

<sup>50</sup> İbn Kayam, *İ’lâmu’l-muvakkiîn*, II, 67.

<sup>51</sup> İbn Manzûr, *Lisânu’l-arab*, VII, 94; Firuzabâdî, *el-Kâmûsü’l-muhît*, s. 824.

<sup>52</sup> Feyyûmî, *el-Misbâhu’l-münir*, 63.

zaman *ichâz*'a manâ olarak yakın olan *ilkâ* (القاء), *tarh* (طرح), *inzâl* (انزال) ve *imlâs* (املاص) gibi kelimeleri birbirinin yerine kullanırlar<sup>53</sup>.

Arap Dil Kurumu, dört aydan önce anne rahminden çıkan çocuk için *ichâz* kelimesinin, dört ve yedi aydan önce çıkanlar için ise *iskât* ve *ilkâ* kelimelerinin kullanılmasını kararlaştırmıştır. Bu, XIII. Asırdan sonra oluşturulmuş bir kavramdır<sup>54</sup>.

Kürtajın tıbbî tanımı biraz önce zikredilenden fazla farklılık göstermez. Nitekim doktorlar kürtajı şöyle tanımlarlar: "Cenînin yaşamaya elverişli aşamaya gelmeden önce anne rahminden dışarı çıkmasıdır"<sup>55</sup>.

## 2. Dînî Hükmi

### Tartışma Konusunun Ortaya Konması

İslam hukukçuları görüş birliği etmişlerdir ki, cenîn kendiliğinden düşerse bu durum için helallik veya haramlık nitelemesi yapılamaz. Ancak bir haksız fiil sonucu cenînin düşmesine sebebiyet veren kişi tazir ve tazminat cezasını hak eder.

Yine İslam hukukçuları, dört ay geçtikten yani ruh üflendikten sonra bir mazeret olmadan cenînin düşürülmesinin haram olduğu hükmünde görüş birliği etmişlerdir. Nitekim İbn Mesud'dan nakledilen hadiste yer aldığı üzere, cenîne dört aydan sonra ruh üflenir. Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Sizden her birinizin yaratılışının başlangıcı, annesinin karnında kırk günde derlenip toparlanır. Sonra ikinci kırk günlük süre içinde pıhtı haline döner. Sonra da bir o kadar zaman içinde bir parça et olur. Daha sonra Allah bir melek gönderir ve melek, ona ruh üfler..."<sup>56</sup>. Buna göre çocuğa ruh üflendikten sonra yani anne rahmine düşmesinin üzerinden yüzyirmi gün geçtikten sonra kürtaj yapmak câiz değildir<sup>57</sup>.

<sup>53</sup> Ebû Abdullah Şemsüddin el-Ba'î, *el-Mutli' alâ ebvâbi'l-mukni'*, 364; Mahmud Abdülmünim, *Mu'cemu'l-mustalahât ve'l-elfâzı'l-fikhiyye*, I, 70.

<sup>54</sup> *Mu'cemu'l-vasit*, I, 398.

<sup>55</sup> Bk. Ahlâm el-Kavâsime, *Mevsû'atü'l-hamli ve'l-vilâde*, s. 121.

<sup>56</sup> Buhârî, *Bed'ü'l-halk*, 6, *Enbiyâ*, I, Kader, I; Müslim, Kader, I.

<sup>57</sup> Bu konuda İslam hukukçularının ittifakı için bk. İbn Abidin, III, 176; İbn Hümam, III, 400; Derdir, *Hâşiyetü'd-düsûkî*, II, 311; İbn Cüzeyy, *el-Kavânînu'l-fikhiyye*, s. 141; Kurtubî, XII, 8; Gazâlî, *İhyâu ulûmiddin*, II, 51; Remlî, VIII, 442; Behûtî, I, 220; Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletühü*, VI, 556; Ömer Gânim, *Ahkâmü'l-cenîn*, s. 169-170.

Cenîne ruh üflendikten sonra, anne rahminde kalması annenin hayatını riske sokacaksa kürtaj yapmanın cevaz sınırı hususunda farklı görüşler meydana gelmiştir.

Bazı İslam hukukçuları, “*Ve yine sakın, haklı bir gerekçeye dayanmaksızın, Allah’ın dokunulmaz kıydığı cana kıymayın...*”<sup>58</sup> meâlindeki âyete dayanarak başka bir canı kurtarmak için kürtaj yapmanın câiz olmadığı görüşünü benimsemişlerdir. İbn Abidin’in *Hâşiyetü reddi’l-muhtâr* adlı eserinde açıkladığı görüş budur. O, şöyle demiştir: “Hamileliğin devam etmesi halinde annenin sağlığından endişe edilirse ve cenînin düşürülmesinin annenin hayatta kalmasını sağlayacağı zannedilirse bakılır: Eğer çocuk canlı ise, düşürülmesi câiz olmaz. Çünkü çocuğun rahimde kalması halinde annenin öleceği şüpheye dayalı bir bilgidir. Şüpheye dayanarak canlı bir insanın öldürülmesi câiz olmaz”<sup>59</sup>.

Keza, ölüme zorlanan birisinin, zorlamanın derecesi ne olursa olsun, kendisini kurtarmak için başkasını öldürmesi câiz olmaz. Şayet öldürürse cumhura göre ona kısas gerekir<sup>60</sup>. Fakat cenînin anne rahminde kalması halinde hem onun hem de annesinin kesin olarak öleceği biliniyorsa ve annenin kurtulmasının tek yolu cenînin düşürülmesi ise kürtajın câiz olduğunu söyleyenler de vardır<sup>61</sup>.

Bu yaklaşım, İslam hukukçularının görüşüne muhaliftir. Fakat aşağıdaki hususlar bunun tercih edilmesini uygun kılmaktadır:

a. Fer’, aslın yok edilmesini gerektirmez. Bu sebeple, cumhura göre asıl (mesela baba) fer’ini (mesela oğlunu) öldürdüğü zaman ona kısas gerekmez<sup>62</sup>.

b. İslam hukukçularının çoğu, her ne kadar işlediği fiil haram olsa ve bu işi kasden yapsa da, cenîni öldüren kimseye kısas uygulanmayacağına görüş birliği etmişlerdir. Bu görüşlerine gerekçe olarak da, cenînin hayatının hiçbir bakımdan kâtilin hayatına eşdeğer olmadığını göstermişlerdir<sup>63</sup>.

<sup>58</sup> İsrâ, 17/33.

<sup>59</sup> İbn Abidîn, II, 238.

<sup>60</sup> Bk. Kâsânî, VII, 181; Zerküşî, I, 188; İbn Receb, 176; Suyutî, *el-Eşbâh ve’n-nezâir*, s. 85.

<sup>61</sup> Bu görüş için bk. *el-Mevsû’atu’l-fikhiyye*, II, 57; Muhammed Naim Yasîn, *Ebhâsun fikhîyyetini li kadâyâ tıbbîye muâsıra*, 195; Şevmân, *İchâzu’l-haml*, s. 48-49.

<sup>62</sup> Maverdî, *Ahkâmü’s-sultânîyye*, 286; Kâsânî, VII, 233.

<sup>63</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, VI, 138-139; Kâsânî, VII, 233.

c. Anne olan kadın çoğu kere aynı zamanda birinin eşi durumundadır. Kocasının ona olan ihtiyacı büyük ve kesindir. Kadının himayesinde çocukları da varsa bu durumda ona olan ihtiyaç daha da fazladır. Bu sebeple bize göre, annenin kaybedilmesinden doğacak mefsedetler cenînin kaybedilmesinden doğacak olanlardan daha büyüktür. İşte kürtaj ancak, çatışma anında, annenin hayatını kurtarma imkânı bulunmayınca ve çocuğun düşürülmemesi durumunda annenin öleceği kesin olunca câiz olur.

Anneyi kurtarmak için çocuğun kürtaj edilmesinin zarûfî olduğu bazı durumlar şunlardır: Hamileliğin ilk aylarında rahimde aşırı kanama meydana gelmesi, yoğun mide bulantısı ve kusma, anjine, böbrek ve akciğer hastalıklarına sebebiyet veren aşırı kalk çarpması veya annenin kansere yakalanması. Bütün bu hastalıkları âdil/uzman doktorlar gözlemler ve bu durumlarda hâmileliğin devam etmesinin anneyi kesin olarak ölüme götüreceğine karar verirler<sup>64</sup>.

Dört aylık olmayan (yani kendisine henüz ruh üflenmemiş) cenînin düşürülmesi konusunda da İslam hukukçuları farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bunları aşağıdaki şekilde özetleyebiliriz:

**Birinci görüş: Ruh üflenmeden önce kürtaj mutlak olarak câizdir.**

Bazı Hanefilerin, Malikilerden İbn Rüşd'ün ve Hanbelilerden bazılarının görüşü bu şekildedir<sup>65</sup>. Bunlara göre ruh üflenmeden önce kürtaj haram değildir. Gerekçe olarak da ruhun üflenmeden önce cenînin canlı insan haline gelmemiş olmasını göstermişlerdir.

İbn Abidin, Hâşiye'sinde şöyle demiştir: "Cenînin henüz organları oluşmadan, pıhtı veya et parçası halinde iken düşürülmesi câizdir. Fakihler bu süreyi yüzyirmi gün olarak takdir etmiş ve bu durumda cenînin henüz canlı insan haline gelmemesini hükme gerekçe göstermişlerdir<sup>66</sup>.

**İkinci görüş: Kürtaj sadece ilk kırk gün içinde câizdir.**

Malikîlerden el-Lahmî, Şâfîîlerden Ebû İshak el-Mervezî ve Hanbelîler ilk kırkıncı günden süreden önce kürtajın haram olmadığına hükmetmişlerdir.

<sup>64</sup> Naim, Yâsîn, s. 196; Tarîkî, *Tanzîmu'n-nesl*, s. 214-230; el-Bâr, *Müşkiletü'l-ichâz*, s. 30-36.

<sup>65</sup> Bk. İbn Abidin, III, 176; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, IV, 335; İbn Kudâme, VII, 802; Merdâvî, I, 386. Bu görüş Hanbelî hukukçu İbn Akil'e nisbet edilmektedir.

<sup>66</sup> İbn Abidin, III, 176.

İbn Kudâme kürtajın sahih olduğunu delillendirme sadedinde şunları söylemiştir: “Cenîn et parçası olarak anne rahminden çıktığında güvenilir ebeler onda gizli bir insan suretinin bulunduğu yönünde şahitlik yapsalar bundan dolayı *gurre* gerekir. Eğer bunlar düşüğün, insanın suretinin henüz başlangıç aşamasında olduğuna ve daha sonra şekil alacağına şahitlik etseler bu konuda iki görüş vardır. Daha sahih olan görüşe göre, bunun düşürülmesinden dolayı bir şey gerekmez, çünkü henüz insan şeklini almamıştır. Pıhtıda olduğu gibi bundan dolayı da bir şey gerekmez. Zira berâet-i zimmet asıldır. Şüphe ile zimmete borç/ceza yüklenmez. İkinci görüşe göre ise bu durumda da *gurre* gerekir. Çünkü bu cenîn insanın başlangıç aşamasındadır, şayet düşürülme idi insan şeklini alacaktı. Ancak döl suyu ve pıhtı durumunda bu hüküm geçerli değildir”<sup>67</sup>.

Metnin zâhirinden anlaşıldığına göre, mezheplerinde tercih edilen görüşe göre Hanbelîler, şekillenmeden önce ve et parçası aşamasında iken cenînin düşürülmesini cinâyet olarak görmezler. Bu sebeple kan pıhtısında olduğu gibi, bundan dolayı da bir şey gerekmez. Bu göstermektedir ki, pıhtı aşamasında iken cenînin kürtaj edilmesi onlara göre tartışmasız câizdir. Bu görüş de önceki gibi, hamileliğin ilk merhalesinde kürtajın haram olmadığını ön görmektedir. Gerekçesi de cenînin henüz canlı insan durumunda olmamasıdır.

Bu görüşlere şöyle itiraz edilebilir: Birinci görüş sahiplerinin dediği gibi cenîn ruh üflenmeden önce henüz ilk aşamalarından birindedir. Veya ikinci görüşte olanların dediği gibi kırk günden az bir sürede olsa da ve henüz canlı bir insan olmasa da o, insan olmanın başlangıç aşamasındadır, kürtaj edilme-se canlı bir insan olacaktır. Evet durum böyledir. Bazı âlimler azil yapmayı da engelleme yönünde görüş belirtmişlerdir. Çünkü azil, çocuğun oluşumunu engellemektedir. Halbuki “*Açlık korkusuyla çocuklarınızı öldürmeyin, onların ve sizin rızkınızı biz veriyoruz...*”<sup>68</sup> âyetiyle çocuğun öldürülmesi yasaklanmıştır. Ancak dışarıya atılan ve rahme gitmesi engellenen suyun, azil yapılmamış olması durumunda hamilelik oluşturacağı da kesin değildir. O zaman hamilelik oluştuktan sonra kürtajı engellemek öncelikle gereklidir<sup>69</sup>.

<sup>67</sup> İbn Kudâme, XII, 74.

<sup>68</sup> İsrâ, 17/31.

<sup>69</sup> Abbas, Şevman, *İchâzu'l-haml*, s. 52-53.

Bu görüşü çağdaş âlimlerden Şeyh Ali Tantavî<sup>70</sup>, Dr. Muhammed Selâm Medkûr<sup>71</sup>, Mustafa ez-Zerkâ<sup>72</sup> ve Muhammed Said el-Bûtî<sup>73</sup> tercih etmiştir.

**Üçüncü görüş: Kürtaj ancak, ruh üflenmeden önce ve bir özürden dolayı câiz olur.**

Hanefilerin cumhurunun ve bazı Şâfiîlerin görüşü budur<sup>74</sup>. Zira bunlara göre, câiz kılacak makbul bir özür bulunması durumunda ruh üflenmeden önce kürtaj câizdir. Ancak bu görüşü savunanlar kürtajı câiz kılacak özrün türünde ihtilaf etmişlerdir. Hanefiler bu duruma, annenin memede başka bir çocuğunun bulunmasını ve hamilelikten sonra annenin süten kesileceğini ayrıca babanın süt anne tutacak malî gücünün bulunmamasını örnek göstermişlerdir<sup>75</sup>.

Şâfiîler özür olarak sadece kadının zinadan ötürü hâmile kalmış olmasını gösterirler. Nitekim Remlî bu duruma işaret ederek şöyle demiştir: “Döl zina mahsulü olursa ruhun üflenmesinden önce kürtajın câizliği düşünülür”<sup>76</sup>. Bu, hâmileliğin devamının bir utanmaya veya rezil olmaya sebebiyet vermemesi durumunda olur. (Eğer hamilelik böyle bir duruma sebebiyet verirse kürtaj evleviyetle câizdir).

Bu görüşe şöyle itiraz edilebilir: Nurlu şeriat, zinayı büyük bir suç saymış ve zina eden kadın veya erkek hakkında evli (*muhsan*) iseler ölünceye kadar taşlanma (*recim*) gibi ağır bir ceza, evli değilse kırbaç (*celde*) cezası indirmiştir. Ancak şeriat, gayrimeşru bir evlilikten meydana gelen cenînin yaşama hakkını yok etmemiş, bu sebeple de çocuğunu doğuruncaya kadar hâmileye had cezasının uygulanmasını yasaklamıştır. Ğâmidîyye adlı kadının olayı<sup>77</sup> bilinmektedir; nitekim Hz. Peygamber bu kadının zina sonucu hâmile kaldığını öğrenince doğuruncaya kadar cezasının uygulanmasını durdurmuştur<sup>78</sup>.

<sup>70</sup> Tantavî, *Fetâvâ*, s. 312.

<sup>71</sup> Ömer Ğânîm, *Ahkâmu 'l-cenîn*, s. 165.

<sup>72</sup> Zerkâ, *Fetâvâ*.

<sup>73</sup> Bûtî, *Tahdîdu 'n-nesl vikâyeten ve ilâcen*, s. 85.

<sup>74</sup> İbn Abidin, III, 176; Kâsânî, VII, 325; Remlî, VIII, 416; İbrahim el-Beycûrî, *Hâşiyetü 'l-beycûrî alâ şerhi 'l-kâsım alâ metni Ebi 'ş-Şücâ'*, II, 415.

<sup>75</sup> İbn Abidin, III, 176.

<sup>76</sup> Remlî, VIII, 416.

<sup>77</sup> Olay Müslim'de geçmektedir. Bk. Hudûd, 24 (hadis no: 1695); Ebû Davud, Hudûd, 24, 4431.

<sup>78</sup> Şevman, 54.

Bazı çağdaş âlimler ruhun üflenmesinden önce zaruret veya özür sebebiyle kürtaja cevaz vermişlerdir. Dr. Yusuf el-Kardâvî<sup>79</sup>, Dr. Vehbe ez-Zühaylî<sup>80</sup> ve Şeyh Mahmud Şeltût<sup>81</sup> bu görüşü savunanlardandır. Suudî Arabistan Büyük Âlimler Heyeti de bu yönde fetva vermiştir<sup>82</sup>.

#### **Dördüncü görüş: Kürtaj mutlak olarak haramdır.**

Malikîlerin –ki onlarda muteber görüş budur-, Şâfiîlerin ve Zahirîlerin<sup>83</sup> cumhuru bu görüştedir. Zira onlar kürtajın mutlak olarak haram olduğu görüşündedirler. İmam Gazzâlî<sup>84</sup>, İbn Teymiyye<sup>85</sup>, İbn Receb el-Hanbelî<sup>86</sup>, İbnü'l-Cevzî<sup>87</sup> vb. de bu görüştedir.

Bu görüşü savunanlar görüşlerine gerekçe olarak, döl suyunun (*nutfe*) anne rahmine yerleştikten sonra şekillenmeye başlamasını ve ruhun üflenmesine hazır hale gelmesini göstermektedirler.

Bu görüşe şöyle itiraz edilebilir: Ruhun üflenmesinden sonra olduğu gibi, ruh üflenmeden önce de kürtaj için zorlayıcı zaruretlerin dikkate alınması gerekir. Bazen çocuğun düşürülmemesi şeklindeki maslahat annenin sağlığının riske girmesi mefseleti ile çatışabilir. Çatışma anında mefseletin defedilmesi maslahatın elde edilmesinden önce gelir... Bu konuda kürtaja başvurmayı zarûrî kılan başka gerekçeler de bulunabilir.

#### **Tercih**

İslam hukukçularının cenîn yüzyirmi günlük olmadan yani ona ruh üflenmeden önce kürtaj edilmesinin hükmü konusundaki görüşlerini ortaya koyduktan sonra – Allah en iyisini bilir- bize göre tercihe şâyan görüş, Hane-fîlerin çoğunluğu ile Şâfiîlerden onlara katılanların görüşleridir. Bilindiği üzere onlar, ister dölleme, ister pıhtı isterse et parçası aşamasında olsun, bir zarûret bulununca ruhun üflenmesinden önce çocuğun düşürülmesinin câiz olduğu görüşündedirler. Bu konuda sadece özür yeterli değildir, süre de önemlidir. Kürtaj için muteber şartlar şunlardır:

<sup>79</sup> Kardâvî, *Fetâvâ muâsıra*, II, 547.

<sup>80</sup> Zühaylî, *el-Fıkhu'l-İslamî ve edilletühû*, III, 556.

<sup>81</sup> Şeltût, *el-İslamu akîdeten ve Şerîaten*, s. 204.

<sup>82</sup> Fetva numarası, 140, tarih, 20/6/1407.

<sup>83</sup> Bk. İbn Rüşd, IV, 335; Derdîr, II, 266-267; a.mlf., *Bulğatu's-sâlik*, IV, 191; Remlî, VIII, 416; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, XI, 31.

<sup>84</sup> Gazzâlî, *İhyâ*, II, 537.

<sup>85</sup> İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ'l-kübrâ'l-Misriyye*, IV, 185.

<sup>86</sup> İbn Receb, I, 163.

<sup>87</sup> Merdâvî, I, 386.

- a. Zarûret beklenen bir şey değil, bizzat var olmalıdır.
  - b. Bu işi yapmak zorunda kalan kişinin dînî emir ve yazaklara muhalif davranmaktan başka çaresi kalmaması.
  - c. Zarûret, can ya da organın yok olmasından endişe edilecek kadar şiddetli (mülci) olmalı.
  - d. Zararın defî için yapılmasına mecburen izin verilen fiil en asgari haddinde tutulmalı.
  - e. Riskin hamilelikle ve cenîn ile sıkı irtibatı bulunmalı. Yani zararı defetmek için kürtajdan başka mübah yollardan biri bulunmamalı<sup>88</sup>.
- “Zarûretler yasak şeyleri mübah kılar”, “Zarar giderilir”, “İki mefsedet çatıştığında, daha büyük olanı dikkate alınarak daha hafif olanı yapılır”, “Mefsedetlerin defî maslahatların celbinden önce gelir” ve diğer genel hukuk kuralları bu görüşü desteklemektedir. Fakat kürtaj için bir zarûret yoksa, döl- lenme aşamasında bile olsa cenîni düşürmenin câiz olduğunu söyleme im- kânı yoktur. Çünkü her ne kadar cenîn ilk aşamalarda canlı bir insan değilse de, düşürülmediği zaman insan olmanın başlangıcında sayılır. Nitekim daha önce şöyle denilmişti: Döl suyunun başlangıcından doğuma kadar cenîn şekillenme ve gelişme aşamasındadır. Bu sebeple herhangi bir aşamada insanlığını veya dokunulmazlığını ortadan kaldırma imkânı yoktur. Ne var ki, zarûret anında daha büyük zararı defetmek için daha hafif olan yapılır. Şüphesiz döl suyunun, phtının hatta et parçası haline gelip şekillenmiş veya şekillenmemiş cenînin düşürülmesi annenin ölmesi ve benzeri şiddetli zarû- retlerden daha hafiftir. Daha önce de ifade edildiği üzere, zarûret, ruhun üf- lenmesinden sonra bile cenînin kürtaj edilmesini câiz kılar. Öyleyse ruhun üf- lenmesinden önce haydi haydi câiz kılar.

### B. Cenînin Düşürülmesinin Câiz Olup Olmadığı Durumlar

Anne ve cenîne ârız olan özel bir takım durumlar vardır ki bunlar bazıları için cenînin kürtaj edilmesine gerekçe olur. Dînen/hukûken muteber bir özür bulunmadıkça kürtajın haram olduğunda karar kılmıştık. O zaman sırf annenin istememesi yüzünden cenînin hayatına kastetmek câiz olmaz. Çağımızda kürtajın mübah olduğunu ilan eden bazı sesler çıkmaktadır.

<sup>88</sup> Tarîkî, *Tanzîmu 'n-nesl*, s. 215-216; Şevmân, *İchâzu 'l-haml*, s. 56; Ebû Süleyman, *Fıkhu 'z-zarûre ve tatbikâtuha 'l-muâsıra*, s. 64-66.



Bunların bir kısmının haklı yönü bulunmakla birlikte, çoğu doğru değildir. Bu bölümde kürtajın mübah olduğunu seslendiren bu seslerin bir kısmına işaret etmeyi ve şeriatın/dinin nurlu hükümleriyle ve genel prensipleriyle ne kadar uzlaştıklarına yer vermeyi umuyoruz. Biraz özetle bunlar aşağıdaki şekildedir:

### 1. Aile Planlaması Maksadıyla

Aile planlaması veya doğumları azaltma çağrıları pek çok gerekçeye dayanmaktadır. Bunların bir kısmı şunlardır:

a. Kocası tarafından devamlı istifade edilmesi için kadının güzelliğinin ve özelliğinin korunması. Ayrıca iki hâmilelik arasındaki süre kısa olduğu için hâmileliğin ve doğumun tekrar etmesi yüzünden kadının sağlığının riske girmesine engel olma; ki. bu durum, hasta, yaşça küçük veya çeşitli zorluklar çeken âdetten kesilme yaşına gelmiş kadınlara hâmile kalmaktan caydırmaktadır.

b. Memede olan çocuğun, hâmilelik sonucunda annenin sütünün kesilmesi riskinden korunması. Yahut, emzikli kadının hâmile kalması üzerine sütte bazı değişikliklerin olması. Bu durum bazen çocukta gelişme, bağışıklık ve zeka zafı veya çeşitli kalıtsal hastalıklar meydana getirir.

c. Çocukların çokluğu sebebiyle fakirliğe düşme korkusu ya da zamanın bozulmuşluğundan endişe etme<sup>89</sup>.

Bu gerekçelere bakan birisi, bunların geçici korunmayı (azli) mübah kılmak için geçerli olabileceğini, ancak anne rahmine düştükten sonra çocuğun kürtaj edilmesi veya devamlı olarak doğurmayı engellemek için sebep olmayacağını görür. Zira bu durum, nesli korumaya çağıran ve neslin çoğalmasını teşvik eden dînî nasslarla çatışmaktadır. Bilindiği üzere söz konusu nasslar neslin korunmasını şerî hükümlerin zarûrî maksatlarından biri saymıştır. Halbuki kürtaj, neslin azaltılmasına çağırmakla veya sayısını azaltmak için hayatına kastetmek suretiyle bu nasslara aykırılık arz etmektedir.

Buradan hareketle –gerekçesi ne olursa olsun-, aile planlamasına, şekillenme aşamalarından herhangi birisinde cenînin kürtaj edilmesini mübah kılan bir özür olarak rağbet etmek muteber olmaz. Kâhire’deki İslamî Araştırmalar Akademisi (*Mecmau’l-buhûsi’l-İslâmiyye*)’nin kararı da bu

<sup>89</sup> Tarîkî, 19-29.

görüşü teyit etmektedir. İlgili karar şöyledir: “Aile planlaması maksadıyla kürtaj yapmak veya bunun için kısırlaştırma yöntemlerini kullanmak ne eşlere ne de başkasına dînen cevaz verilemeyecek bir iştir”<sup>90</sup>.

İslam Konferansı Teşkilatına bağlı Fıkıh Akademisi (Mecmeu’l-fıkhî’l-İslamî) de bu kararı desteklemiştir<sup>91</sup>. Ayrıca bir grup İslam âlimi, âile planlamasının haram olduğunu ilan etmiş ve âile planlamasına çağırان konferanslara karşı savaş açılmasını öngörmüştür<sup>92</sup>.

## 2. Gayrimeşru İlişkiyi Örtme Gayesiyle

İster nikâh isterse zinâ mahsulü olsun, İslam cenînin korunmasına çağırılmıştır. Bu sebeple yapılan gayrimeşru bir ilişkinin örtbas edilmesi için kürtaja başvurulması câiz olmaz. Bunun delillerinden bazıları şöyledir:

a. Zina edip hâmile kalan Gâmid’li bir kadına Hz. Peygamber: “doğuruncaya kadar git” demiştir. Bu hadis göstermektedir ki, gayrimeşru bir ilişkinin örtbas edilmesi için kürtaja başvurulması câiz olmaz. Zira böyle bir şey câiz olsaydı Hz. Peygamber elbette çocuğun düşürülmesini emreder ve çocuğa önem vermezdi. Halbuki Hz. Peygamber’in, çocuğun hayatına aşırı itina göstermek maksadıyla, doğuruncaya ve çocuğunu memeden kesinceye kadar kadının cezasını ertelediği bilinmektedir.

b. İster zina isterse başka yolla hâmile kalsın, İslam hukukçuları çocuğunu doğuruncaya kadar hâmileye ceza uygulanamayacağında görüş birliği etmişlerdir. Bu da, meydana geliş sebebine bakılmadan, cenînin hayatının dokunulmaz olduğunu göstermektedir<sup>93</sup>.

c. İslam hukukçularının karlaştırdığı hususlardan biri de şudur: Ruhsatlar günahlara (masiyet) dayanak ve örnek olmaz<sup>94</sup>. Gayrimeşru bir ilişkinin örtbas edilmesi için kürtaja başvurulması çocuğun düşürülmesini mübah kılan bir ruhsat değildir. Bunu, tartışma kastıyla bir özür olarak kabul etmek bile bu, şehvet ve hevâ ehlinin isteklerini gerçekleştirmeleri için yolunda bir

<sup>90</sup> Bu karara, *Mecmeu’l-buhûsi’l-İslamiyye*’nin 1385 Muharrem ayında yapılan konferansı sonucunda varılmıştır.

<sup>91</sup> Bk. Söz konusu akademinin Kuveyt’te yapılan (1-6 Cumadi’l-ûlâ, 1409) 5. dönem toplantıları.

<sup>92</sup> Bk. Suudî Arabistan İleri Gelen Alimler Heyeti (*Heyetü kibârî’l-ulemâ*)’nin kararı (karar no: 42), tarih, 13/4/1397; Tarîkî, *Tanzîmu’n-nesl*, s. 555-573.

<sup>93</sup> İbn Kudâme, VIII, 171.

<sup>94</sup> Suyûtî, *el-Eşbâh ve’n-nezâir*, s. 260.

görüş olur. İmam Karâfî şöyle demektedir: “Günahlar (masiyet) ruhsatlar için sebep olamazlar. Bu sebeple bir işyan için yolculuğa çıkan kimse namazı kısaltma ve orucu bozma ruhsatlarından istifade edemez. Zira bu ruhsatların sebebi yolculuktur. Bu şekildeki yolculuk ise masiyettir ve ruhsata münasip değildir. Çünkü ruhsat vermeyi masiyet üzerine kurmak, mükellef için vesilesini genişletmek suretiyle o masiyetin artmasını sağlamaktır”<sup>95</sup>.

d. Zinâ ürünü olan cenîn, anne-babasının velâyetini kaybeder. Zira İslam hukukunda “baba (ebb)” sahîh bir nikâh yoluyla evlat sahibi olan kişiye denilir. Nitekim Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Çocuk (doğduğu) yatağa aittir, zina eden taşlanır”<sup>96</sup>. Bu durumda yani gayrimeşru dünyaya gelen çocukların velisi sultan (kamuotoritesi) olur. Zira sultan velisi olmayanın velisidir. Sultanın tasarrufu maslahata bağlıdır<sup>97</sup>. Annenin maslahatını koruma uğrunda cenînin hayatını ortadan kaldırmakta ise maslahat yoktur. Zira buna cevaz vermek hem o anneye hem de başkalarına bu iğrenç işi yapmak için cesaret verir.

Şayet anneye zarar veriyorsa hâmileliğin ilk günlerinde kürtaj yaptırmasına, tevbe etmesi şartıyla, izin verilebilir. Bu anne için bir zaruret sayılır. Zaruret yasak şeyleri mübah kılar, zaruretler, gerekli şartlar oluşunca miktarınca takdir olunur<sup>98</sup>.

### 3. Çocuğun Tecâvüz Neticesinde Oluşması Sebebiyle

Gayrimeşru ilişkinin örtbas edilmesi kastıyla cenînin kürtaj edilmesi hükmünde zinanın isteyerek veya zorla olması konusunda İslam hukukçuları farklı görüş ortaya koymamışlardır. Yani çocuk ister gönüllü zina yoluyla isterse tecavüz yoluyla oluşsun hüküm aynıdır. Ancak bazı çağdaş İslam hukukçuları tecavüz sonucu oluşan cenînin ilk günlerde düşürülebileceği görüşündedirler. Bunlar tecavüzü, kürtajı mübah kılan bir özür ve ona ruhsat veren bir zaruret olarak değerlendirmişlerdir. Bu görüşteki İslam hukukçularından bazıları şunlardır: Yusuf el-Kardâvî, Ezher’in estî Rektörü

<sup>95</sup> Karâfî, el-Furûk, II, 33.

<sup>96</sup> Buhârî, Büyü’, 3 (Hadis no: 1947); Müslim, Radâ’, 10 (Hadis no: 1457), 36.

<sup>97</sup> Suyûtî, el-Eşbâh, 233.

<sup>98</sup> Bk. Ruhun üflenmesinden önce zina mahsulü çocuğun kürtaj edilebileceğine dair bazı İslam hukukçularının görüşleri için bk. Remlî, VIII, 416; el-Bârr, Müşkiletü’l-ichâz, s. 66-67.

Cadu'l-Hakk, şimdiki rektörü Muhammed Seyyid Tantavî. Ancak Tantavî, kürtajın ilk aylarda yapılabileceği görüşündedir<sup>99</sup>.

#### 4. AİDS Hastalığı Bulaşması Sebebiyle

AİDS virüsü, insana bulaşmış olması durumunda ağız akıntısı, gözyaşı, meme sütü, meni, kadınların iltihaplı akıntıları, frengi hastalığı, kan, ilik gibi şeylerde bulunur. Bu virüs, cinsel ilişki ve kan nakli yoluyla başkasına taşınır. Aynı şekilde virüs, AİDS'li annelerden çocuklarına, ya da bu virüsü taşıyan erkeklerden kadınlara ve dolayısıyla çocuklara bulaşır. Çünkü virüs çocuklara plesanta yoluyla, doğum esnasında ve anne sütü yoluyla taşınır<sup>100</sup>. Bu sebeple bazı âlimler, AİDS'li anne kanalıyla kendisine virüs bulaşacak cenînin hayatına son verilmesi görüşündedir ki, çocuk bu hastalığın ızdıraplarını çekmesin ve doğduktan sonra bu hastalıktan dolayı hayatı son bulmasın. Ancak bu, ruhun üflenmesinden önce cenîne virüs bulaştığının ilmen erkenden teşhis ve tespit edilmesi durumundadır. Kuveyt'teki İslam Tıbbî İlimler Teşkilatı (*el-Munazzamatü 'l-İslâmiyye li 'l-ulûmi 't-tıbbiyye*)'nın tıp konularına dair yedinci fikhî toplantısında şu tıbbî karar yer almıştır:

“Hâmilelik esnasında cenîne virüs bulaşma oranının % 10'u geçmeyecek kadar düşük olduğunu ifade etmiştik. Virüsün bulaşmasıyla ilgili bu oranın da hâmileliğin ancak son aylarında olacağına inanılmaktadır. Fakat bilim, virüsün cenîne bulaştığını daha erkenden teşhis edecek seviyeye ulaştığı zaman virüs bulaşması durumu, dînin kürtaja cevaz verdiği süre içerisinde, kürtaj gerekçesi olabilir. Mevcut bilgilerimize göre bu hastalığın şu ana kadar tedavisi bulunmamaktadır. Annenin maslahatı için kürtaja cevaz verildiği dikkate alınırsa, AİDS'in tedavisi bulunduğu zaman da bu konudaki hüküm değişmelidir. Daha önce ifade edildiği üzere, hâmilelik hastalığının oluşum aşamasını kısaltan ve ortaya çıkmasını hızlandıran etkenlerden biridir. Hâmilelik esnasında kadının durumu kötüleşmekte ve sağlığı zayıfla-

<sup>99</sup> Ömer Gânîm, *Ahkâmu 'l-cenîn*, s. 177-178; el-Bârr, *Müşkiletü 'l-ichâz*, s. 63-67, *Mecelletü 'l-hikme*, Sayı, 13, s. 354.

<sup>100</sup> Ömer Aşkar, *Dirâsât fıkhiyye fî kadâyâ 't-tıbbiyye muâsıra (el-ahkâmu 'ş-şer'iyyeti 'l-müteallika bimarazi 'liydiz)*, I, 26-33.

maktadır. Bu durumda, aslı (anneyi) korumak için kürtajın uygulanmasına bir gerekçe bulunması umulur”<sup>101</sup>.

Hastalığa yakalanan ve hâmilelik sebebiyle ölmesi muhtemel olan anneden dolayı cenînin düşürülebileceği şeklindeki görüşün itibar edilecek tarafı ve dayanakları vardır. Çünkü cenînin yaşaması zanna dayalı olduğu halde annesinininki kesindir. Zanna dayalı olanı kesin olandan dolayı kurban vermek şer’<sup>en</sup> muteber bir şeydir<sup>102</sup>. Fakat kürtaj çocuktan dolayı yapılıyorsa bu meseledeki muteber dînî görüş cenînin düşürülerek öldürülmesini gerektirmez. Bunun delilleri şöyledir:

a. AİDS virüsü bulaşmış anneden mikrobun çocuğuna intikali genellikle hâmilelikten ve ruhun cenîne üflenmesinden sonra ya da doğum esnasından olmaktadır. Cenîn bu aşamada insanlık sıfatını kazanmış olduğundan onu kürtaj etmeye bir zarûret bulunmamaktadır. O zaman – durum böyle olunca- cenîni düşürmek şer’<sup>an</sup> câiz olmaz. İslam Konferansı Teşkilatı’na bağlı *Fıkıh Akademisi* (Mecmeu’l-fıkhi’l-İslamî)’nin kararı da bu görüşü desteklemektedir<sup>103</sup>.

b. Bu durumda, cenînin düşürülmesine sebebiyet verme mefsedeti ile yaşama hakkını korumak için onu düşürmeme maslahatı çatışmaktadır. Cenîn bu durumda kalıp anne rahminde hayatına devam etse ve dünyaya gelse bu sefer de hastalığın bedenine sirayet etmesi mefsedeti ile hayatta kalıp yaşama maslahatı arasında kalmaktadır. Bu çocuk kürtaj edilmezse belki de uzun bir ömür sürecek, güçlü iman ve sâlih amel sahibi olacak, Allah tarafından yardım görecektir, halka faydalı olacak, devamlı olarak ölümü beklediği için, dünyadan daha çok âhirete yakın bir hayat yaşayacaktır. Bu konuyla ilgili fıkıh usulü kuralı şöyledir: “Belli bir amel konusunda mefsedet ile maslahat bir arada bulunur, hem mefsedeti defetme ve hem maslahatı elde

<sup>101</sup> Bu mütalaayı *el-Munazzamatü'l-İslâmiyye li'l-ulûmi't-tıbbiyye*’nin sekreter yardımcısı Dr. Ahmed Recâî serdetmiştir. Dr. Câsim Ali Salim’in *el-İsâbe bimarazi fakdi'l-münâ'ati'l-müktesebeti ve ahkâmü'l-muâmelât* adlı makalesinden naklen (s. 197-198, *Mecelletü's-ş-şerî'a ve'd-dirâsâtü'l-İslâmiyye*, Câmîatu Kuveyt, sayı, 58, Zilkade 1416).

<sup>102</sup> Bk. bir önceki kaynak, 198. Bazı İslam hukukçularının da şöyle dedikleri bilinmektedir: Bu hâmileliği sona erdirmek hâmile annenin hayatını kurtarmayı sağlamaz. Bu kadın hastalığa yakalanmışsa bu durum böyle ölene kadar devam eder. Hâmileliği devam etsin veya etmesin, kürtajın onun hastalıktan kurtulmasına bir katkısı olmaz. (Bk. Aşkar, I, 67).

<sup>103</sup> Karar no: 90. Bu karar, Ebudabî’de yapılan (1-6 Zülkade, 1415) IX. Dönem toplantısında alınmıştır.

etmeye imkân bulunmaz ve maslahat, karşısında duran mefsedetten daha büyük olursa maslahat tercih edilir”<sup>104</sup>.

c. Özellikle ilaç alanında meydana gelen tıbbî gelişme ve başarılı adımlarla birlikte, gelecekte bulunacak tedavi yöntemini beklemek için AİDS’e yakalanmış cenîni kürtaj yapmamakta maslahat vardır. Nitekim eskiden baş edilemez nice hastalıkların çağımızda ilacı ve tedavisi bulunmaktadır. AİDS de böyle olabilir<sup>105</sup>.

### 5. Memedeki Çocuğu Korumak Gayesiyle

Emzikli bir kadının bu esnada hamile kalmasının, çocuğuna verdiği sütte bulunan protein, vitamin ve diğer maddelerde bir eksilme yapabileceği tıbben bilinmektedir. Bu da süt emen çocuğa zarar vermektedir. Bu sebeple süt emen çocuğu hakkında zararlı sonuçlar doğuracağı düşüncesiyle Hz. Peygamber emzikli kadınla cinsel ilişkiye girilmesini yasaklamak istedi ve şöyle dedi: “*Emzikli kadınla ilişkiye girilmesini (gayle) yasaklamak istedim, fakat baktım ki, Rum ve Acemler bu durumdaki kadınlarla ilişkiye giriyorlar ve bu onların çocuklarına hiç zarar vermiyor*”<sup>106</sup>. Şüphesiz bu hadis çocuğu zayıflatacak şeylerden onu korumanın yolunu göstermektedir.

Hanefilere göre, babanın süt anne tutacak parası yoksa ve süt emen çocuğun da ölmesinden korkuluyorsa onun sütünün kesilmemesi için ruh üflenmeden önce kürtaj yaptırmak câizdir<sup>107</sup>.

Çağdaş âlimlerden Abdülmecîd Selîm ve Ezher’in eski Rektörü Cadu’l-Hakk bu görüşü tercih etmiştir<sup>108</sup>.

Allah en iyisini bilir, belki de tercihe şâyan olan, memedeki çocuğu korumak için ceninin düşürmenin câiz olmamasıdır. Çünkü bunu mübah kıla- cak dînî bir zaruret yoktur. Sütün kesilmesi veya azalması kürtajı gerektiren bir sebep olmaz. Özellikle günümüzde üretilen bol vitamin ve proteinli alternatif suni mamalar ve gıda maddeleri bollaştıktan sonra bu gerekçe tamamen ortadan kalkmıştır.

<sup>104</sup> İbnü’l-Vekîl, *el-Eşbâh ve’n-nezâir*, II, 50; İzzüddin b. Abdisselam, *Muhtasarü’l-kavâidi’s-sığrâ*, s. 188.

<sup>105</sup> *Mecelletü’l-hikme*, sayı, 13, s. 369.

<sup>106</sup> Müslim, Nikâh, 140, 141 (hadis no: 1442); Ebû Davud, Tıb, 16.

<sup>107</sup> İbn Abidin, I, 201; V, 276.

<sup>108</sup> Bk. *Mecelletü’l-hikme*, sayı, 13, s. 379.

#### IV. Ana Rahminde Sakat Olan Çocuğun Düşürülmesi

##### A. Sakat Çocuk Ne Demektir, Sakatlığın Meydana Geliş Sebepleri ve Türleri

Kur'an'da ifade edildiği üzere Allah insanı en güzel surette yaratmıştır. İlgili âyetler şöyledir:

*“Şüphesiz biz insanı en güzel şekilde yarattık”<sup>109</sup>, “Ey insan! Seni lütuf sahibi Rabbinden uzaklaştıran nedir? Seni yaratan ve varlık amacına uygun olarak şekillendiren, tabiatını âdil ölçüler içinde oluşturan Rabbinden”<sup>110</sup>.*

Hâmilelik esnasında cenînin veya annesinin sağlığını etkileyen maddî sebepler sonucu nâdiren bedensel özürlü veya sakat çocuklar dünyaya gelmektedir.

Sakat çocuktan ne kastedildiğini anlamak için işaret etmek gerekir ki, cenîn Allah'ın döllemesini istediği spermin yumurtaya kavuşmasıyla oluşur. İnsan anne rahminde çeşitli aşamalar geçirerek gelişir. Önce döl suyu, sonra pıhtı, sonra et parçası, daha sonra kemikler ortaya çıkar ve bunlara et giydirilir. Doğumların %99'u normal olur. Ancak %1. 5'i engelli (sakat) olarak dünyaya gelir<sup>111</sup>.

Hayatının ilk günlerinde ve ilk kırkbeş günde cenîn, dış ve iç etkenlerden etkilenebilecek çok hassas bir aşamadadır. Bu etkenler oluşumunu tamamen bozabileceği gibi, gelişim ve oluşumuna ait hareket organlarından bir kısmını, mesela kol, bacak ya da diğer organlarını işlevsiz hale getirebilir. İşte bu, çocuğun gelişim aşamalarının en tehlikelilerindendir. Tabii ki bu, çocuğa son haftalarda hiçbir olumsuzluğun isabet etmeyeceği anlamına gelmez. Aksine, uzmanların dediğine göre son haftalarda da az olmakla birlikte gelişme bozuklukları görülebilir<sup>112</sup>.

Sakat çocuğun mahiyetini tam anlamıyla tasavvur edip kürtaj edilmesine uygun hükmü bilebilmek için sakatlığa etki eden en önemli etkenleri zikredeceğiz. Aynı şekilde cenînlere bulaşan yaratılış bozukluklarının çeşitlerini açıklayacağız.

<sup>109</sup> Tîn, 95/4.

<sup>110</sup> İnfitâr, 82/6-8.

<sup>111</sup> Bk. William Berîh, *Tecennübü İskâti'l-haml*, 18-20; Abdullah Bâselame, (el-Barr'ın, *Kitâbu'l-cenîni'l-müşevvehi ve'l-emrâzi'l-verâsiyye* adlı eseri içinde), s. 483.

<sup>112</sup> Bk. Abdullah Bâselâme, s. 483.

## **B. Çocukların Sakatlanmasını Etkileyen Sebepler**

Anneye isabet edip cenînin hayatını etkileyen bir takım haricî ve aynı etkiyi gösteren kalıtsal dahilî etkenler vardır.

### **1. Haricî Etkenler**

Çocuğun sakatlanmasına etki eden haricî etkenler pek çoktur. Bir kısmını doktorlar bilmekte, bir kısmı ise hala bilinmemekte fakat etkisi hissedilmektedir. Burada sınırlama anlamında değil de örnek kabilinden bazılarını zikredeceğiz. Eğer anne hâmileliğinin ilk haftalarında rahim duvarını delebilen ve gelişmekte olan cenînin dokularına ulaşabilen bazı mikropları kaparsa, bu durum çocuğun ölümüne yol açabilecek kadar zarar verebilir veya onu bedensel özürlü yapabilir. Mesela çocuğun Alman kızamığına yakalanması böyledir.

Başka bir örnek de, kimyasal maddeler, ilaçlar veya ışınlara maruz kalmak... vb. etkenler. Bu ilaçların hepsi cenînin sakatlanmasına yönelik faaliyetini icra eder. Keza, annenin zührevî hastalıklara yakalanması, radyoaktif ışınlara maruz kalması, alkollü içkilere düşkün olması ve çoğu kere sigara da aynı olumsuz etkileri gösterir.

### **2. Dâhilî Etkenler**

Daha önce de zikrettiğimiz gibi, yaratılış bozuklukları bazen cenînde mevcut dâhilî etkenlerden yani onun başlangıcını oluşturan köklerinden (sperm veya yumurtadan) kaynaklanan etkenlerden dolayı olur. Mesela, Allah'ın yumurtayı dölemek için seçtiği spermin şekil veya hacminde, kromozom sayısında bozukluk olabileceği gibi, yumurta veya hem sperm hem de yumurta bozukluk taşıyabilir. Bu gibi etkenlerin esas kaynağı kalıttır. Kalıtım da babalardan dedelere kadar gider<sup>113</sup>.

İnsana önce cenîn durumunda iken bulaşan ve daha sonra çocukluğunda görülen yaratılış bozuklukları pek çoktur. Bunları üç grupta toplamak mümkündür:

<sup>113</sup> Bk. Bâselâme, s. 484-485; el-Bârr, *el-Cenînü'l-müşevveh*, 71-77; Denşâvî, *el-Cenînü fi hatarin*, s. 81-130.



### **Birinci Grup**

Cenîne erkenden isabet eden büyük yaratılış bozuklukları veya noksanlıkları. Bunlar ilerleyen aşamada cenînin düşmesine yol açar. Aynı zamanda bu durumlar hâmileliğin kendiliğinden sona ermesine yol açan en önemli sebeplerdendir.

### **İkinci Grup**

Sinir sistemine, kalbe, kan damarlarına, karın cidarına, idrar yollarına... vb. bulaşan büyük yaratılış bozuklukları. Bu bozuklukların bir kısmı cenîn daha anne karnında iken görülecek kadar açık olur. Bunlar çocuk doğar doğmaz da gözle görülebilir. Söz konusu bozuklukların bir kısmı cenîn anne rahminde iken veya doğar doğmaz çocuğun ölümüne yol açar. Bu bozukluklar ile çocuğun yaşamını devam ettirmesi imkânsızdır (kafatası veya beyin gelişimindeki noksanlık ya da nefes borusunun kapalı olması böyledir). Bir kısmı ise çocuğun yaşamasına imkân verse de onu olağanüstü ilgiye muhtaç eder. Çocuk bu bozukluklarla işlevsiz ve başkasına muhtaç halde yaşar. Allah'ın insanlara bir lütfu olarak bu gibi bozukluklar diğerlerine göre oldukça az meydana gelmektedir.

### **Üçüncü Grup**

Cenînin hayatını işlevsiz kılmayan, onun ölümüne sebep olmayan, çocuğun ve insanın onlarla birlikte yaşayabileceği bozukluklar. Bunların bir kısmının tedavisi mümkündür. Mesela, kalbin delik olması, beynin yeterince gelişmemesi ve buna bağlı olarak zekâ geriliği, enzim bozukluğu, beden içerisindeki bağışıklık bozukluğu, renk körlüğü veya pıhtılaşma bozukluğu, tedavi edilebilen bozukluklardandır.

Burada kayda değer bur husus da şudur: Kalıtsal hastalıkların 107'den fazlası cenîne ailesinden geçmektedir. Çocukların %20'den fazlası ise bu tür hastalıkların basitlerinden herhangi birine doğum esnasında yakalanmaktadır<sup>114</sup>.

### **B. Sakat Çocuğu Düşürmenin Dînî/Hukûkî Hükümü**

Bu mesele, tıbbın hastalıkları keşif ve teşhis alanında gösterdiği gelişmeler neticesinde çağımızda ortaya çıkan yeni problemlerden biridir. Önceki İslam hukukçuları bu meseleye değinmemiştir. Zira eskiden anne rahmindeki cenînin mahiyetini bilmek imkânsızdı. Cenînin yakalandığı yaratılış bozuk-

<sup>114</sup> Bâselâme, s. 485-486.

luklarının sebepleri ve bunların derecelerini bilme hususunda verdiğimiz bilgilerden sonra şunları söyleyebiliriz: Yaratılış bozukluklarının hükmü, kuvvet ve zayıflık bakımından bozukluğun derecelerine göre farklılık arzeder. Bunları üç kısımda toplayabiliriz:

### **1. Basit ve Tedavi Edilebilir Yaratılış Bozuklukları**

Çağdaş tıp, rahim içindeki yaratılış bozukluklarını teşhiste kullanılan bazı araçlar yoluyla bozukluğun şeklini büyük ölçüde belirleyebilir. Bu da, cenîni kaplayan sıvıdan veya dokusundan numune alma ve ultrasonla gözetleme şeklinde olur. Bu araçların bir kısmı anne ve çocuk için bazı riskler taşımaktadır<sup>115</sup>.

Sakatlığın miktarı bazen küçük olabilir. Ya da tedavisi mümkün olduğundan hayatı aksatmaz ve doğumdan sonra onunla yaşanabilir. Bunlar da döllemenin üzerinden altmış gün geçtikten sonra ortaya çıkar. Genelde bu bozukluklar, sinir sistemi ve gözle ilgili olanlar hariç, çok şiddetli olmaz. Bunların cenîne bulaşması hâmileliğin ilk altmış gününden sonraki aralıktaki bile şiddetli olur ve organların görevlerini yapmalarında bazen büyük ızdıraplara yol açacak kadar büyük olur.

Bu tür bozuklukların bazı örnekleri şunlardır: Cenînin enzimlerinde, beden içindeki bağışıklık sisteminde görülen bozukluklar, renk körlüğü, kalbin delik olması, yetersiz beyin gelişimi ve buna bağlı olarak zekâ geriliği. Bu gibi bozukluklardan dolayı kürtaj yaptırmak câiz değildir. Çünkü çocuğu düşürmeyi gerektirecek şerî özür ya da gerekçe mevcut değildir. İslam hukukçularının çoğunun görüşü böyledir. Hatta doktorlar da buna rıza göstermez ve ister ruh üflenmeden önce isterse sonra olsun, bunu bir canlıya karşı işlenmiş cinayet olarak değerlendirirler<sup>116</sup>.

### **2. Çok Riskli veya Kesin Tedavisi Olmayan Bozukluklar**

Bu tür sakatlıklar veya yaratılış bozuklukları erken yaşta çocuğun ölümüne yol açar. Beyinsiz, kalpsiz veya böbreksiz olma durumu böyledir. Buna bağlı olarak da çocuk zaten kendiliğinden düşük olur. Bu bozukluklar,

<sup>115</sup> Muhammed Habib el-Hoca, "İsmetü demi'l-cenîni'l-müşevveh" (el-Bârr'ın *el-Cenîni'l-müşevveh* ve '*l-emrâzu'l-verâsiyye*' adlı kitabı içinde), s. 468.

<sup>116</sup> Bk. bir önceki kaynak, s. 466; Ömer Gânim, s. 181.

hâmilelik esnasında çocuğun kendiliğinden düşmesinin en önemli sebeplerindendir. Bunlar genelde hâmileliğin ilk iki haftasında ortaya çıkar ve bunlarla hayatın devamı mümkün değildir. Bu sebeple genelde bunlar erkenden düştüğü için bunların kürtaj edilmesinin hükmünü bilmeye ihtiyaç yoktur<sup>117</sup>.

Bu tür bozuklukların sebebi bazen hâmile annenin büyük miktarlarda ultraviyole ışınlarla maruz kalmasıdır. Mesela rahim kanseri tedavisi veya cenînin ölümüne yol açan zehirli kanser ve tümör ilaçlarının alınması böyledir. Bazen çocukta büyük bir bozukluk ortaya çıkabilir ya da anne hâmileliğinin ilk ayında Alman kızamığına yakalanabilir. Bu durumlarda cenînin sakatlanma oranı gerçekten büyük olup %70 civarındadır ve genelde çocuğun kendiliğinden düşmesine yol açar. Şayet çocuk ilk kırk günde kürtaj edilirse –annenin Alman kızamığına yakalanması durumunda olduğu gibi– buna engel yoktur. Alimlerin çoğunun buna cevaz vermesi bir tarafa, zaten bu durumda kürtajı mübah kılan güçlü bir özür mevcuttur<sup>118</sup>.

### 3. Riskli Fakat Zorla veya Olağanüstü Gayretlerle Tedavi Edilebilen Bozukluklar

Bunlar büyük yaratılış bozukluklarıdır. Cenînin sinir sistemine ve kalbine, kan damarlarına veya idrar yollarına isabet eden bozukluklar böyledir. Bu tür bozukluklar genel olarak organların şekillenmesi aşamasında yani üçüncü ve sekizinci hafta arasında ortaya çıkar. Bunlar bazen ya anne rahminde iken ya da doğar doğmaz çocuğun ölümüne yol açar. Bazen de çocuk bu hastalıklarla devamlı tedaviye, olağanüstü ilgiye ve organları pek çok görevini yapamadığı için, başkasının yardımına muhtaç olarak yaşar. Sürekli ve şiddetli akıl hastalığı, kafada su toplanması, kafa hacminin küçük olması, omurgalarındaki çatlaklığın bulunmasından kaynaklanan sinir sistemi bozukluğu, ağır böbrek ve idrar yolları hastalıkları böyledir. Dr. Abdullah Bâselâme'nin dediği gibi, bu bozukluklar, “diğerlerine göre daha az görülen türlerdir”<sup>119</sup>.

<sup>117</sup> Muhammed Habib el-Hoca, s. 468; Ömer Gânim, s. 181.

<sup>118</sup> el-Bârr, *el-Cenînü 'l-müşevveh ve 'l-emrâzu 'l-verâsiyye*, s. 432-433.

<sup>119</sup> Bâselâme, s. 485.

Bu tür bozukluklar dolayısıyla kürtaj yoluna baş vurma konusunda farklı görüşler vardır:

a) Ağır bozukluk durumlarının veya riskli kalıtsal hastalıkların teşhisi ruhun üflenmesinden önce (yani hâmileliğin yüzyirmi gününden önce) yapılabilir. Teşhis de sonuçları zan ve şüpheyeye dayalı olmayan gerçeği yansıtacak şekilde dakîk olur, bu hastalıklar sebebiyle çocuğun hayatı kötüleşir ve bundan dolayı hem kendisi hem de âilesi ızdıraplara maruz kalacak olursa, bu özürden dolayı kürtaj yapmakta bir sakınca olmaz. Hanefiler çoğunluğu, bazı Hanbelî ve Şâfiîler ve Mâlikîlerden İbn Rüşd bu görüşü tercih etmiştir. Bu görüşü tercih edenler ruh üflenmeden önce bir özür sebebiyle cenînin düşürülmesini mübah görmüşlerdir. Hanbelîlerin bir kısmı ve İbn Rüşd ise bu süre içinde mutlak olarak (yani belli bir mazerete bağlı olmadan) cenînin düşürülmesini câiz görmüşlerdir<sup>120</sup>. Kardâvî, Cadu'l-Hakk, Halîl el-Meyyis, Habib el-Hoca, Abdullah Bisam ve Mustafa ez-Zerkâ gibi çağdaş İslam hukukçularının çoğu da bu görüşü tercih etmiştir<sup>121</sup>.

Suudî Arabistan'da bulunan *el-Lecnetü'd-dâime li'l-buhûsi'l-ilmîyye ve'l-iftâ'*<sup>122</sup> ve *Râbitatü'l-âlemi'l-İslâmî*'ye bağlı bulunan *el-Mecmeu'l-fikhî* gibi ilim konseyleri ruh üflenmeden önce, üç şartla kürtajı câiz görmektedir:

**Birinci şart:** Anne-babanın onay vermesi. Çünkü anne-babanın kürtaja ilişkin hak ve görevleri vardır ve kira akdinde doktor ile hasta arasında tıbbî izin esastır.

**İkinci şart:** “Daha hafifini yapmak suretiyle iki zararın daha şiddetli olanından kaçınmak” kuralı gereğince hâmilenin daha ağır bir riske maruz kalmaması<sup>123</sup>.

**Üçüncü şart:** Kürtajın zarûrî olduğuna iki âdil doktorun birlikte karar vermesi ve bunun hâmileye kürtajdan daha fazla risk getirmeyeceğine şahitlik etmeleri<sup>124</sup>.

<sup>120</sup> İbn Abidin, III, 176; Kâsânî, VII, 325; İbn Rüşd, IV, 335; Remlî, VIII, 461; İbn Kudâme, VII, 802; Merdâvî, I, 386.

<sup>121</sup> Kardâvî, *el-Helâl ve'l-harâm*, s. 178; Atavî, *el-İchâz beyne's-şer'i ve'l-kânûn ve't-tıbb*, s. 293-296; *Mecelletü'l-hikme*, sayı, 13, s. 372; Ömer Gânim, 184-186.

<sup>122</sup> Fetva numarası: 2484, 17/7/1399.

<sup>123</sup> Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, s. 178; Zerkâ, *Şerhu'l-kavâidi'l-fikhîyye*, s. 201.

<sup>124</sup> Bu karar. *el-Lecnetü'd-dâime li'l-buhûsi'l-ilmîyye ve'l-iftâ'*'nın 1415-1995 tarihinde yapılan XII. Dönem toplantısında alınmıştır.

b) Teşhis ruhun üflenmesinden sonra olursa –Allah en iyisini bilir-tercihe şâyan olan kürtajın câiz olmamasıdır. Zikredilen çağdaş İslam hukukçuları ve onlardan başka âlimler bu görüştedir.

Kürtajın Haram olmasının delilleri ise şunlardır:

a. Allah'ın haksız yere bir cana kıymasını yasaklayan âyetlerin ve bu konudaki hadislerin genel ifadesi. İnsan hüviyeti kazanan bir can, dokunulmaz can hükmündedir. Anne karnında iken bu yöne yönelik bir saldırı olursa ve rahimden canlı olarak çıkarsa, sonra ölürse bundan dolayı tam diyet, ölü olarak çıkarsa *gurre* lazım gelir.

b. Çocuğun sakat olarak doğmasında sağlıklılar için büyük bir ibret vardır. Nitekim Hz. Peygamber bir hadisinde şöyle dua edilmesini istemiştir: *"Allahım! Yaratılışımı güzel kıldığın gibi ahlakımı da düzgün eyle ve beni ateşten koru"*<sup>125</sup>. Buna göre sakat birini gören sağlıklı insan Allah'ın kendine verdiği nimetin farkına varır ve bundan ötürü Allah'a hamdeder. Bu durum onun Allah'a bağlılığını artırır. Aynı zamanda böyle bir durum Allah'ın kudretinin bilinmesini sağlar ve *"Rahimlerde size istediği şekli veren O'dur..."*<sup>126</sup> âyetinin ne kadar gerçek olduğunu gösterir. Zira Yüce Allah bununla kullarına kudretinin tezahürlerini ve sanatkârlığının hârikalarını gösterir. Cenînin kürtajı ise bu iradeye karşı çıkmaktır. Bazı yaratılış bozukluklarına sahip nice kimselerin yaşadığı, hayata uyum sağladığı ve bazı yönlerinde Allah'ın yaratıklarındaki büyük sanatkârlığını gösteren şeyler ortaya koyduğu görülmektedir.

c. Bilimsel gelişmeler ve yeni teknikler sayesinde saman zaman cenînler anne rahminde cerrahî operasyon, kemoterapi vb. yollarla tedavi edilebilmektedir. Hatta, anne-babadaki kan uyuşmazlığı nedeniyle kan değiştirilebilmektedir. Ki bu yapılmadığı takdirde kansızlık sebebiyle çocukta bazı gelişim bozuklukları meydana getirmekte ve anne rahminde ölümüne yol açmaktadır. Bu gibi durumların pek çoğu artık hâmilelik esnasında tedavi edilebilmektedir<sup>127</sup>. Belkide gelecekte tıp alanındaki yüksek gelişmeler yaratılış bozukluğu bulunan hastaların çekmekte oldukları zorlukların çoğunun teda-

<sup>125</sup> Beyhakî, İman, (hadis no: 8541); İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, X, 456.

<sup>126</sup> Âl-i İmrân, 3/6.

<sup>127</sup> Atavî, Fethiye, *el-İchâz beyne's-şer'i ve'l-kânûn ve't-tıbb*, s. 299.

visine imkân verecek ve Allah'ın izniyle bunlar hayatlarında istikrarı yakalayacak ve zorluklarının üstesinden geleceklerdir.

d. Dr. Bârr şöyle diyor: “Mısır, Ürdün ve Suudi Arabistan’da kürtaj yapan pek çok Müslüman doktorla karşılaştım. Ceninde, beynin gelişmemesi, böbrek olmaması gibi risklerin ve bozuklukların olduğu teşhis edilince -ki maalesef bunlar ancak yüzyirmi günden sonra oldukça geç bir zaman ses dalgaları ile teşhis edilebilmektedir- kürtaj yapmaktadırlar. Halbuki bu, son derece riskli bir şeydir. Çünkü masum bir insanın hayatına kastetmektir...<sup>128</sup>. Bunun anlamı şu ki, İslam ülkelerinin çoğu, cenînin sakatlığına hükmedip bundan dolayı da kesin olmayan ve şüpheli teşhislere göre kürtaja başvurmaktadırlar. Halbuki ilgili kural şöyledir: “Yakin (kesin olarak bilinen şey) şek ile zâil olmaz”<sup>129</sup>. Ruh üflendikten sonra sakat çocuğun kürtaj edilmesinin haram olduğunu açıklamak için özetle sunmak istediğimiz delillerin bir kısmı bunlardır. Şunu da bilmekteyiz ki, Müslüman doktorların pek çoğu bunu câiz görmemektedirler<sup>130</sup>.

### C. Sakat Çocuğu Kürtaj Etmenin Hukûkî Sonuçları

Cenîni kürtaj etmenin bir takım hukûkî sonuçları vardır ki, bu araştırmayı bunlarla sona erdirmek güzel olur. Bu sonuçların bir kısmı cenînin kendisiyle, bir kısmı ise annesiyle ilgilidir. Genelde cenîne bulaşacak yaratılış bozukluklarından ve kalıtsal hastalıklardan onu korumaya ilişkin bazı sonuçlar da vardır. Bu da o hastalıklardan kaçınmak ve tehlikelerinden korunmakla olur. Bunları aşağıdaki şekilde özetleyebiliriz:

### 1. Düşük Cenîn ile İlgili Sonuçlar

a. İslam hukukçuları, annesinden sağ olarak doğan –ki bu da ağlama ve bunun gibi, canlı olduğunu gösteren işaretlerle anlaşılır- ve doğumdan sonra ölen çocuğun yıkanacağı, kefenleneceği, namazının kılınacağı ve defnedileceği hususunda görüş birliği etmişlerdir<sup>131</sup>. İbn Münzir bu konuda icma bulunduğunu nakletmiştir<sup>132</sup>. Bunun delili Hz. Peygamber’in şu hadisidir:

<sup>128</sup> el-Bârr, *el-Cenîni 'l-müşevveh*, s. 434.

<sup>129</sup> Suyuti, *el-Eşbah ve'n-nezâir*, s. 124; Zerkâ, *Şerhu'l-kavâidi'l-fıkhiyye*, s. 79.

<sup>130</sup> Atavî, s. 293-303; Ömer Gânim, s. 181-185; *Mecelletü'l-hikme*, sayı, 13, s. 371-377; el-Bisâm, *el-Cenîni 'l-müşevveh*, s. 477-479.

<sup>131</sup> İbn Abidin, II, 227; İlliş, *Mevâhibü'l-celil*, II, 208; Nevevî, *el-Mecmû*, V, 258; İbn Kudâme, XII, 37.

<sup>132</sup> İbn Münzir, *el-İcmâ'*, s. 42.

“Canlı olarak doğan (ve hemen ölen) çocuğun cenazesi kılınır, canlılık alameti göstermezse namazı kılınmaz”<sup>133</sup>. Fakat cenîn dört aydan önce kürtaj edilirse, İslam hukukçularının çoğuna göre cenazesi yıkanmaz ve namazı kılınmaz, bir beze sarılıp, insana olan saygıdan ötürü, bir yere defnedilir. Bu kendisinde herhangi bir canlılık alameti görünmeyen çocuk içindir. Hanefîlerin bazısına göre bu durumdaki çocuk da yıkanır<sup>134</sup>.

**b.** Bilindiği üzere vârisin mirasa hak kazanabilmesi için mûrisi öldüğünde hayatta olması gerekir. Buna göre, cenîn ruh üflenmeden annesinin rahminden ölü olarak çıktığında gerekli şartı taşımadığından mirastan pay alamayacaktır. Annesinden ruh üflendikten sonra, cinâyet vb. sebeplerle erken doğduğunda ve canlılık alametleri gösterdiğinde ise – daha sonra ölse de- mirastan pay alabilecektir. Çünkü gerekli şart olan hayatta olma şartını taşımıştır. Çünkü Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Çocuk annesinden doğduğunda canlılık alameti gösterirse mirasçı olur”. Bu konuda da İslam hukukçuları görüş birliği etmişlerdir<sup>135</sup>.

**c.** Şayet kürtaj haklı bir gerekçeye dayanmayıp cenînin hayatına kastetmek maksadıyla olmuşsa bunun da bir takım hukukî sonuçları vardır ki, daha önce bu cinayetin cezasını kısaca ifade etmiştik. Ancak kürtaj, doktorun yanlış teşhisi, zararlı ilaç vermesi sonucunda ölümün meydana gelmesinden dolayı yapılmışsa bu durumda doktorun uzman olup olmamasına ve cenînin tedavisinde gösterdiği kusur ve aşırılığın miktarına bakılır. Buna bağlı olarak doktorun mesuliyetinin ve ödeyeceği tazminatın sınırını belirlemek konusunda üç ayrı durum vardır<sup>136</sup>:

**Birinci durum:** Doktorun uzman olup işinin hakkını vermesi ve kendine verilen izni aşmaması durumu. Bu durumda tedaviden meydana gelen ölüm, organ noksanlığı vb. şeylerden dolayı, İbn Kayyım’ın da naklettiği gibi, hukukçuların ittifakiyle doktor herhangi bir tazminat ödemez<sup>137</sup>.

**İkinci durum:** Doktorun uzman olmayıp bilgisiz ve doktorluk taslayan birisi olması durumu. Bu kişi İslam hukukçularının ittifakiyle tazminat öder.

<sup>133</sup> Darimî, Mirâs, II, 485; Abdurrezzak, *Musannef*, III, 529. .

<sup>134</sup> İbn Abidin, II, 228.

<sup>135</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, XXX, 50; Derdir, IV, 269; Remlî, VI, 30; İbn Kudâme, VI, 208.

<sup>136</sup> Bk. Halid el-Müşeygîl, “Tamînu’l-tabîb fî davi’ş-şer’iati’l-İslamiyye”, *Mecelletü’l-adl*, sayı, 6, s, 16-39, 1421.

<sup>137</sup> İbn Kayyım el-Cevziyye, *Zâdu’l-meâd*, IV, 139-143.

İbn Kayyım şöyle demiştir: “Tıp ilmini almış ve uygulamasını öğrenmiş ancak bilgisini ilerletmeden bir canı telef etmeye yönelmiş, bilmediği bir hususa aceleden girişmiş ve hastayı aldatmışsa bundan dolayı tazminat ödemesi gerekir. İlim ehli bu konuda icma etmiştir”<sup>138</sup>. Bu konuyla ilgili hadis gayet açıktır. Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “*Doktor olmadıği halde doktorluk taslayan kimse (verdiği zararı) tazmin eder*”<sup>139</sup>.

**Üçüncü durum:** Doktorun uzman olması, gerekli izne sahip bulunması, sanatına hakkını vermesi fakat hata yapması durumu. Bu durumda eğer cenînin ölümüne yol açmış veya organını telef etmiş ya da onun işlevini ortadan kaldırmışsa bu işi yaparken *teaddî* ya da *tefrît* içerisinde bulunması yani yapmaması gerekeni yapıp yapması gerekeni yapmamış olması halinde tazminat ödeyeceğinde görüş birliği bulunmaktadır<sup>140</sup>.

*Teaddî*nin ölçüsü, doktorun, câiz olmayan fiili yapmış olmasıdır. Gerekli ilacı verirken dozu aşması, ışıını fazla vermesi, cenîni kuşatan rahim içindeki sıvıdan fazla miktarda alıp düşmesine sebebiyet vermesi, cerrâhî vb. operasyona girişmesi ve cenînin ölümüne ya da organlarının birinin ya da özelliğinin kaybına yol açması *teaddî* sayılır.

Tefrîtin ölçüsü ise, yapması gerekeni yapmamasıdır. Mesela, cenînde bulunan hastalığı teşhiste kusur göstermesi, tedaviye elverişli olmayan zayıf bir ilaç seçmesi ve ölümüne yol açması, sorumluluk taşıdığı tıbbî yönle mutabık kalmadan, kürtajda aceleci davranması tefrît örneğidir.

Bu durumdaki doktorun tazminat ödemesi gerektiğinin delili, “... ancak vazgeçerlerse, (bilinçli olarak) zulüm işleyenlerin dışındakilere karşı tüm düşmanlıklar sona erecektir”<sup>141</sup>, meâlindeki âyettir. Zira bu doktor, yapması gerekeni yapmadığı ve yapmaması gerekeni de yaptığından dolayı, zâlimdir. Daha önce doktorun tazminat ödemesiyle ilgili olarak zikredilen hadis de bu hususta delildir.

Burada doktorun tazminat ödemesinden maksat şudur: Şayet hata etmişse ona diyet gerekir ve bunu *âkilesi* (akrabası veya bağlı bulunduğu meslek kuruluşu) öder. İslam hukukçularının çoğunluğunun görüşü budur.

<sup>138</sup> İbn Kayyım, *Zâdu'l-meâd*, IV, 139.

<sup>139</sup> Ebû Davud, Diyât, 23 (hadis no: 4586); Nesâî, Kasâme, 40 (hadis no: 4830); İbn Mâce, Tıb, 16 (hadis no: 3466).

<sup>140</sup> İbn Ferhûn, *Tabsıratu'l-hükkâm*, II, 234.

<sup>141</sup> Bakara, 2/193.



Malikîlerin bir kısmı ise, doktorun diyeti kendi malından ödemesi gerektiği görüşündedirler<sup>142</sup>.

## 2. Çocuğu Düşen Anne İle İlgili Sonuçlar

a. İslam hukukçuları görüş birliği etmişlerdir ki, et parçası (*mudğa*) aşamasında – insanî özelliklerin bir kısmı belirmiş veya ebeler bu duruma tanıklık etmişse- çocuğunu düşüren kadın loğusa sayılır. Bundan dolayı da onun hakkında loğusa ile ilgili temizlik hükümleri geçerli olur. Yine İslam hukukçuları görüş birliği etmiştir ki, söz konusu aşamadan önce düşük yapan kadın loğusa hükmünde değildir. Mesela döl suyu ya da pıhtı aşamasında düşük yapan kadın loğusa sayılmaz<sup>143</sup>.

b. Malikîlerin hariçindeki İslam hukukçularının çoğunluğu, azaları yaratılmış et parçası haline gelmeden önce düşen cenînden dolayı iddetin tamam olmayacağı ve onun doğumuna bağlanan boşama işleminin de geçerli olmayacağı görüşündedirler. Mesela kadın, cenîn henüz pıhtı, döl suyu veya azaları yaratılmadan önce düşük yapmışsa durum böyledir. Fakat insan sureti oluştuktan sonra ve ebeler de bunun insan şeklinin başlangıcı olduğuna şahitlik ettikten sonra düşürülen çocuktan dolayı iddet tamamlanır ve bu çocuğun doğmasına bağlanan boşama geçerli olur. Zira bu çocuğun anne rahminden çıkmasıyla orada çocuk bulunmadığını kesin olarak bilmiş oluruz<sup>144</sup>.

Malikîler ise çocuğun anneden ayrıldığı bütün aşamalarda, isterse pıhtı ya da et parçası olsun, iddetin tamamlanacağı görüşündedirler<sup>145</sup>. Tercih edilen görüş de budur. Çünkü iddette göz önünde bulundurulmuş husus, rahmin temizlenmesidir. Hâmîlelik sona erince iddetin devam etmesine ihtiyaç yoktur. Cumhurun, iddetin sona ermesi için cenînde yaratılma alametlerini şart koşmuş olmalarının sebebi belki de çocuğun düşüp düşmediğini pekiştirmekten başka bir şey değildir. Çağımızda bu, hangi aşamada olursa olsun kesin olarak tespit edilmektedir.

<sup>142</sup> Bk. Serahsî, XVI, 11; İbn Ferhûn, II, 231; Remlî, VIII, 35; el-Bârr, *Müşkiletü'l-ichâz*, s. 48-58.

<sup>143</sup> Kâsânî, III, 196; Derdîr, I, 117; Remlî, I, 128.

<sup>144</sup> Kâsânî, III, 196; Remlî, I, 128.

<sup>145</sup> Derdîr, II, 474; İbn Kudâme, VII, 476.

### 3. Çocukların Sakat Kalması veya Kalıtsal Hastalık Riskinden Korunması İçin Toplum Fertlerinin Alması Gereken Koruma Tedbirleri

Bu koruma tedbirlerini uygulamak Allah'a tevekkül inancına aykırılık teşkil etmez. Aksine bunlarla amel etmek, Allah'a güveni gerçekleştirmektir. Çünkü Yüce Allah, bir takım şeylerin olmasını bazı sebeplerin yerine getirilmesine bağlamıştır. Sadece sebebe dayanmak ve inanmak bir nevi şirk sayılırken, sebeplere başvurma dinin dışında değildir.

Şimdi de söz konusu tedbirlerin en önemlilerini kısaca zikrederim:

*a. Sağlıklı ve elverişli eş seçimi.* Bu eşlerin hem ahlak hem de fizik yönünden sağlam olmalarını kapsar. Eşlerin çocuğa geçebilecek kalıtsal ve genetik hastalıklara sahip olmadığından emin olunmalıdır. Bu sebeple İslam hukukçuları eşlerden birinde cüzam ve alaca hastalığı gibi bir kusur görülmesi halinde nikâhın bozulmasını ve mehrin geri verilmesini mübah görmüşlerdir<sup>146</sup>.

*b. Akraba evliliğinden kaçınmak.* Bu tür evlilikler bazen kalıtsal hastalıkların taşıyıcısı olduğu için aralarında İmam Şâfiî'nin de bulunduğu bir kısım İslam hukukçusu akraba evliliğini mekruh görmüştür. Hz. Ömer'in de "Yabancılarla evlenin ki nesil zayıflamasın" dediği nakledilmiştir<sup>147</sup>.

*c. Alkollü maddeleri kullanmaktan kaçınmak.* Dr. Bârr şöyle demektedir: "Anne rahmindeki çocukların sakatlanmasına en çok yol açan, dünyada gittikçe yayılan alkollü maddelerdir"<sup>148</sup>.

İslam alkollü içeceklerin bütün çeşitlerinin içilmesini ve aynı şekilde uyuşturucuların kullanılmasını yasaklamış buna bağlı olarak da binlerce cenîni sakat kalmaktan korumuştur. Kadının hâmilelik esnasında kaçınması, doktora sormadan kullanmaması gereken bir takım kimyevî maddeler ve ilaçlar da vardır.

*d. Gayrimeşru ilişkilerden kaçınmak.* Dr. Barr'in dediğine göre, cenînin sakat kalmasına sebebiyet veren bakteriyel hastalıkların başında zina yoluyla bulaşan zührevî hastalıklar gelmektedir<sup>149</sup>.

<sup>146</sup> *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*, I, 522; *Derdîr*, II, 277; *Behûti*, *Keşşâfu'l-kınâ*, V, 102; İbn Kudâme, X, 57.

<sup>147</sup> İbn Kudâme, IX, 521; *Feyyûmî*, *el-Misbâh*, s. 189.

<sup>148</sup> *el-Bârr*, *el-Cenînü'l-müşevveh ve'l-emrâzu'lverâsiyye*, s. 364.

<sup>149</sup> *el-Bârr*, *el-Cenînü'l-müşevveh ve'l-emrâzu'lverâsiyye*, s. 364.

Son zamanlarda sakatlığa yol açtığı kabul edilen AIDS hastalığı ortaya çıkmıştır. Bunun üzerine İslam'ın bu bulaşıcı virüslerin en önemlilerinin yayılmasına sebep olan her türlü rezil ilişkiyi haram kılmasının hikmetini anlayabilmekteyiz.

**e. Evlenmek isteyen her iki tarafın da kalıtsal bozukluk ve bulaşıcı hastalıklardan temiz olduklarının tespiti amacıyla kontrolden geçmeleri önemlidir. Bu kontrol evlilik öncesinde yapılabileceği gibi, doğumdan önce ve hamileliğin başlangıcında yapılmalıdır<sup>150</sup>.**

**f. Pek çok memlekette yayılan salgın hastalıklardan korunmak maksadıyla periyodik aşı yoluyla gerekli tedbiri almak ve ayrıca, belirli aralıklarla sağlık kontrolü yaptırmak.**

### Sonuç

Bu kısa araştırma sonunda, ulaştığımız önemli meseleleri ve sonuçları aşağıdaki maddeler halinde hatırlatmak istiyoruz:

1. Cenîn'in anlamı konusunda tıppılar, İslam hukukçuları ve sözlük bilgileri arasında farklılık yoktur. Bunların tamamı söz konusu kelimenin genel olarak "anne karnındaki çocuğu" ifade ettiği kanaatinde birleşmişlerdir.

2. Kur'an ve hadisler cenînin anne karnındaki gelişim aşamalarını döl suyu (nutfe) aşamasından et parçası (mudğa) merhalesine kadar açıklamıştır. Çocuk bilimciler de büyük oranda bu dinî taksime katılmaktadırlar. Ancak onlar ultrason ve ışınla görüntüleme sistemindeki devasa gelişmeler vasıtasıyla bu aşamaları daha dakik ve ayrıntılı bir şekilde keşfetmişlerdir.

3. Cenînde insanî hayat ruhun üflenmesinden sonra yani oluşumunun üzerinden yüzyirmi gün geçtikten sonra başlamaktadır. İslam hukukçularının çoğu bu görüştedir.

4. Anne karnındaki cenînin eksik vücup (hak) ehliyeti vardır. Bu onu bazı insanî haklara sahip kılarken, borçlarla yükümlü hale getirmez.

5. İslam hukukçuları arasında bazıları ihtilaf konusu olmakla birlikte, cenînin miras, vasiyet, şuf'a, hibe ve vakıf gibi maddi haklardan yararlanma hakkı vardır.

<sup>150</sup> el-Bârr, *el-Cenînü'l-müşevveh ve'l-emrâzu'lverâsiyye*, s. 366-367.

6. Cenînin, çiğnenmesi mümkün olmayan, yaşama hakkı ve ayrıntıları İslam hukukçuları tarafından ilgili eserlerinde ortaya konulan nesep hakkı gibi manevî hakları da vardır.

7. Cenîne ruhun üflenmesinden sonra yani anne rahmine düşmesinin üzerinden dört ay geçtikten sonra, hâmileliği devam etmesi halinde öleceği kesin olan annenin kurtulması gibi istisna haller dışında, kürtajın haram olduğunda İslam hukukçuları görüş birliği etmişlerdir.

8. Ruhun üflenmesinden önce kürtajın cevazı konusunda İslam hukukçuları farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bunlar içerisinde tercih edilen görüş, Hanefilerin çoğunluğuna, Şâfiîlerden ve Hanbelîlerden onlara katılanlara aittir. Buna göre bu aşamada mübah kılıcı bir özür varsa kürtaj câizdir.

9. Aile planlaması amacıyla kürtaj câiz değildir. Bu maksatla kürtajın caiz olduğu yönünde getirilen gerekçelerin hiçbiri dînen makbul değildir.

10. Gayrimeşru ilişkiyi örtbas etmek gayesiyle bu ilişkiden olan çocuğu ve cinsel taciz sonucu oluşan cenîni düşürmek caiz değildir. Ancak anne buna mecbur kalırsa ruh üflenmeden önce kürtaj yapılabilir.

11. AIDS'e yakalanan annenin çocuğu bazı İslam hukukçularına göre ancak ilk aşamalarda düşürülebilir.

12. Süt emziren kadının, emen çocuğuna zarar verir korkusuyla, hâmile olduğu çocuğu düşürmesi câiz olmaz.

13. Sakat ve özürlü çocuğu kürtaj etmenin hükmü sakatlığın durumuna göre farklılık arzeder. Bu konuda üç durum vardır:

*Birinci durum:* Basit ve tedavi edilebilir yaratılış bozukluğu bulunan cenînin düşürülmesi caiz olmaz.

*İkinci durum:* Tedavisi mümkün olmayan ağır ve riskli bozukluklardan dolayı çocuk genellikle kendiliğinden düşer.

*Üçüncü durum:* Tedavisi son derece zor ve riskli bozukluklar taşıyan cenînin ruh üflenmeden önce kürtaj edilmesi caiz ise de, ruh üflendikten sonra caiz değildir.

14. Cenînin kürtaj edilmesinin bazı dînî sonuçları şunlardır: Annesinden sağ doğan ve bilahere ölen cenîn yıkanır, kefenlenir ve cenazesi kılınır. Kürtaj dört aydan önce yapılmışsa İslam hukukçularının çoğunluğuna göre yıkanmaz ve namazı kılınmaz.

15. Cenînin kürtaj edilmesinin bazı hukukî sonuçları ise şöyledir: Kürtajı yapan doktor bilgisiz olması durumunda ve uzman olduğu halde tedavide

yapmaması gerekeni yaptığı ve yapması gerekeni de yapmadığı takdirde tazminat öder.

16. Çocuğun kürtaj edilmesinin anneye yönelik bazı dînî-hukukî sonuçları da şunlardır: Çocuk şekillendikten sonra düşmüşse anne loğusa sayılır ve iddeti tamamlanır. Fakat şekillenmeden önce düşmüşse bu konuda farklı görüşler bulunmaktadır: tercih edilen görüşe göre, çocuğun düşmesiyle iddet tamamlanır ve doğuma bağlı boşama geçerli olur. Çünkü iddetin gerekçesi (illet), rahimde çocuk olup olmadığının ortaya çıkmasıdır. Bu da, hayatının hangi aşamasında olursa olsun, çocuğun düşmesiyle zaten bilinmiş olur.

17. Sakat çocuk oranının düşmesine etki eden faktörlerden bazıları şunlardır: Çocuğun sakatlanmasına ve bulaşıcı ve kalıtsal hastalıkların ona geçmesine sebep olan hususların asgariye indirilmesi için bazı şeylerin yapılması gerekir. Eş seçiminde sağlıklı kişileri araştırmak, kalıtsal hastalıklardan uzak durmak için akraba evliliğinden şiddetle kaçınmak, çocuğa zarar veren kimyevî maddelerden ve alkollü maddelerden uzak durmak, eşlerin ve çocukların her türlü hastalık ve sakatlık sebeplerinden sâlim olduğundan emin olmak için evlenme ve hamilelik öncesinde gerekli sağlık kontrollerine özen göstermek ve bulaşıcı virüs taşıyan rezil ilişkilerden uzak durmak.

Çalışmaya son verirken, Allah'tan bu çalışmayı rızasına uygun kılmasını diliyorum. Eğer doğru söyledimse bu sadece Allah'ın lütfunun sonucudur. Şayet hata ettimse bu benden kaynaklanmıştır; Allah ve Resulü bundan beridir. Allah en iyisini bilir ve en iyi hükmü de O verir. Salat ve selam Muhammed'e âline ve bütün ashabına olsun!

### İstifade Edilen Kaynaklar

Atavî, Fethiye Mustafa, **el-İchâz beyne's-şer' ve'l-kânûn ve't-tıbbi**, Mektebetü Sâdır, 1. baskı, 2001.

Abdulvehhab Ebu Süleyman, **Fıkhü'z-zarûre ve tatbîkâtuhâ'l-muâsıra**, Cidde, 1. baskı, 1414.

Abdullah et-Tarîkî, **Tanzîmu'n-nesl**, 3. baskı, 1414.

Ahlam Kavasime, **Mevsûatü'l-hamli ve'l-vilâde**, Daru Üsame, 1. baskı, Ürdün, 2002.

Buhari, **Sahih**, Dâru İbn Kesir ve'l-yemâme, 3. baskı, 1407.

Behûtî, Mansur b. Yunus, **Keşşâfu'l-kınâ'**, Dâru'l-fıkr, 1402.

Ba'lî, Ebû Abdullah Şemsüddin, **el-Mutlî' alâ ebvâbi'l-mukni'**, (thk. , Muhammed Beşir el-Edlebi), el-Mektebetü'l-İslami, 1401.

Bisam, Abdullah, **Neylü'l-meârib fî tehzîbi şerhi umdeti't-tâlib**, en-Nahdatu'l-hadisiyye, 2. baskı.

Beğavî, **Tefsîr**, Dâru Tayyibe, 2. baskı, 1412.

Derdîr, Ahmed es-Sâvî, **Bülğatü's-sâlik li akrabi'l-mesâlik**, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1. baskı, 1415.

Derdîr, **Haşiyetü'd-desûkî**, İsa el-bâbi'l-Halebî, Mısır.

Ebû Mansur es-Seâlibî, **Fıkhu'l-lüga ve esrâru'l-Arabiyye** (thk. , Ahmed Faiz), Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1. baskı, 1413.

Ensârî, **Fevâtihu'r-rahamût**, Bulak, 1. baskı, 1322.

Ebû Davud, **Sünen** (thk. , Muhammed Avvame), Daru'l-kubbe, Cidde, 1419.

Feyyûmî, Ahmed Muhammed, **el-Misbâhu'l-münîr fî ğarîbi's-şerhi'l-kebîr**, el-Mektebetü'l-asriyye, Beyrut, 2. baskı, 1318.

Fîrûzabâdî, **el-Kâmusu'l-muhît**, Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 2. baskı, 1407.

Gazâlî, **İhyâu ulûmiddîn**, Daru'l-kütübi'l-ilmiyye.

Hallaf, Abdulvehhab, **Usûlü'l-fıkh**, Mektebetü'd-da'veti'l-İslamiyye, Şebâbu'l-Ezher, 8. baskı.

İbn Münzir, **el-İcmâ'** (thk. , Fuad Abdulmün'im), Tab'a ruâsetü mehâki-i Katar, 2. baskı, 1407.

İbnü'l-Vekil, **el-Eşbah ve'n-nezâir** (tahkîk, Ahmad el-Ankarî-Adil eş-Şuveyh), Mektebetü'r-rüşd, Riyat 1. baskı, 1414.

İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, **İ'lâmu'l-muvakkûin**, Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, Lübnan, 1. baskı, 1408.

İbn Kayyim el-Cevziyye, **et-Tibyân fî aksâmi'l-Kur'ân**, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, 1402.

İbn Rüşd, Muhammed el-Hafîd, **Bidâyetü'l-müctehid**, (ta'lik ve tahkik, Muhammed Subhî Hallâk), Mektebetü İbn Teymiyye, Kâhire, 1. baskı, 1410.

İbn Kesir, **Tefsîr** (thk. , Sâmi Selâme), Dâru Tayyibe, 1. baskı, 1418.

İbn Emir el-Hac, **et-Takrîr ve't-tahbîr**, et-Tab'atu'l-emîriyye, 1416.

İbn Receb el-Hanbelî, **Câmiu'l-ulûmi ve'l-hikem** (thk. , Şuayb el-Arnaûd-İbrahim Bâ Hüseyin), Müessesetü'r-risâle, 2. baskı, 1413.

İbn Abidin, **Haşiyetü reddi'l-muhtâr**, Dâru'l-fıkr, 2. baskı, 1386.

İzzüddin ed-Denşâvî, **el-Cenînu fî hatarin, emrâz ve teşevvühâtü'l-mevâlid, el-Esbabu ve't-teşhîs ve'l-ilâc**, Dâru'l-merîh, 1410.

İbn Mace, **Sünen** (thk. , M. Fuad Abdulbaki), el-Mektebetü'l-İslamiyye, Türkiye.

İbn Kayyım el-Cevziyye, **Zâdu'l-meâd** (thk. , Şuayb-Abdulkadir el-Arnaud), 15. baskı, 1407.

İbnü'l-Cevzî, **Zâdü'l-mesîr**, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1. baskı, 1414.

İbn Teymiyye, **el-Fetâvâ'l-kübrâ**, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, 1. baskı, 1409.

İbn Sina, **el-Kânun fî't-tıbb**, Dâru Sâdır, Beyrut.

İbn Receb el-Hanbelî, **Kavâid**, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1. baskı, 1413.

İbn Manzur, **Lisânü'l-Arab**, Dâru'l-fikr, Beyrut, 1. baskı, 1410.

İbn Kudâme, Muvaffak el-Makdisî, **el-Muğnî**, 1. baskı, Kahire.

İbn Teymiyye, **Mecmûu'l-fetâvâ** (nşr. Abdurrahman b. Kasım ve oğlu Muhammed), Tabatu Melik Halid.

Kadı Ebû Abdullah Muhammed el-Ensarî, **Şerhu hudûdi İbn Arfe**, Tab'u vizaratü'l-evkâf ve'ş-şuûni'l-İslamiyye el-Mağribiyye, 1412.

Kardâvî, Yusuf, **Fetâvâ muâsıra**, Dâru'l-vefâ, 3. baskı, 1415.

Kardâvî, Yusuf, **el-Helal ve'l-harâm**, Mektebetü Vehbe, 1421

Kâsım el-Konevî, **Enîsü'l-fukahâ fî ta'rîfâtü'l-elfâzi'l-mütedâvileti beyne'l-fukahâ** (thk. , Ahmed el-Kübeysî), Daru'l-vefâ, Cidde, 2. baskı, 1407.

Kasanî, Ebu Bekir b. Mesud, **Bedâiyu's-sanâyi'**, Tasvîru dâri'l-kütübi'l-ilmiyye.

Komisyon, **Dirâsât fıkhiyye fî kadâyâ tıbbiye muâsıra**, Dâru'n-Nefâis, Ürdün, 1. baskı, 1421.

Kurtubî, **Tefsir**, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1. baskı, 1408.

Kurtubî, **et-Temhîd limâ fî'l-Muvatta mine'l-meânî ve'l-mesânîd** (thk. , Said Ağrâb), 1387.

Muhammed Ebû Zehra, **Usûlü'l-fıkıh**, Dâru'l-meârif, Mısır.

Muhammed Naim Yasin, **Ebhâs fıkhiyye fî kadâyâ tıbbiye mu'âsıra**, Daru'n-nefâis, 3. baskı 1421.

Maverdî, **Ahkâmu's-sultâniyye**, Daru'l-kütübi'l-Arabî.

Mahmud Şeltut, **el-İslamu akideten ve şeriaten**, Daru's-şurûk, 13. baskı, 1414.

Merdâvî, **el-İnsâf fî ma'rifeti'r-râcihi mine'l-hilâf alâ mezhebi İmam Ahmed**, Daru ihyâi't-türâsi'l-Arabî.

Muhammed el-Bârr, **el-Cenînü'l-müşevveh ve'l-emrâzu'l-verâsiyye**, Dâru'l-kalem, 1. baskı, 1411.

Muhammed el-Bârr, **Halku'l-insan beyne't-tıbbi ve'l-Kur'ân**, Dâru's-Saudiyye, Cidde, 7. baskı, 1988.

Macid Tayfur, **Rav'atu'l-halk**, ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-ulûm, 1. baskı, 1412.

Malik b. Enes, **el-Müdevvenetü'l-kübrâ**, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1. baskı, 1415.

Muhammed el-Bârr, **Müşkiletü'l-ichâz dirâse tıbbiye fıkhiyye**, Dâru's-saudiyye, 2. baskı 1407.

Mahmud Abdurrahim Abdulmün'im, **Mu'cemu'l-mustalahât ve'l-elfâzi'l-fıkhiyye**, Dâru'l-fazîle, Kahire.

**Mevsû'atu'l-fıkhiyye**, Daru's-selâsil, 2. baskı, 1407.

**Mecelletü'l-buhûsi'l-fıkhiyyeti'l-muâsıra**, sayı, 26, 1416

**Mecelletü'l-hikme**, sayı, 13, cemâdi's-sânî, 1418.

**Mecelletü'l-adl**, sayı, 6, Rebiu'l-âhir, 1421.

**Mecelletü'l-ş-şerîa ve'd-dirâsâti'l-İslamiyye**, Camiatü Kuveyt, sayı, 28, Zülkade, 1416.

Müslim, **Sahih** (thk. , M. Fuad Abdulbaki), Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî.

Nevevi, **Şerhu sahîh-i Müslim**, el-Matbaatu'l-Mısriyye bi'l-ezher, 1. baskı, 1347.

Neseî, **Talibetü't-talebe fî'l-istulâhâti'l-fıkhiyye** (nşr. , Halid el-Akk), Dâru'n-nefâis, 1. baskı, 1416.

Ömer Muhammed Ğânim, **Ahkâmu'l-cenîn fî'l-fıkhi'l-İslâmî**, Daru'l-Endelüs el-Hadrâ, Daru İbn Hazm, 1. baskı 1321.

Pezdevî, **Keşfü'l-esrâr alâ usûli'l-Bezdevî**, Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, Beyrût, 1414.

Râzî, Ebu Bekir Muhammed b. Zekerıyya, **el-Hâvî fî't-tıbb**, Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1. baskı, 1422.

Remli, **Nihâyetü'l-muhtac**, Tab'atu Mustafa el-Babî'l-Halebî, Mısır.

Serahsî, Ebû Bekir Muhammed, **el-Mebsut**, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye.

Serahsî, , **Usûlü's-Serahsî** (thk. , Ebu'lVefâ el-Efgânî), Daru'l-kütübü'l-ilmiyye, Beyrut 1. baskı, 1414.



Suyutî, Celalüddin, **el-Eşbah ve'n-nezâir**, Daru'l-kitabi'l-Arabî, Beyrut 1. baskı, 1407.

Şirbinî, Hatib, **Muğni'l-muhtâc**, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1. baskı, 1415.

Şevkani, Muhammed b. Ali, **Neylü'levtâr**, Mektebetü'l-külliyâtî'l-Ezheriyye, Kahire.

Şevmân, Abbas, **İchâzu'l-hamli ve mâ yeterattebu aleyhi min ahkâm fi's-şerî'a**, Daru's-sekâfiyye, Kâhire, 1. baskı 1419.

Şâfiî, Ebû İdris, **el-Ümm**, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1. baskı, 1413.

Taberî, İbn Cerir, **Tefsîr**, Matbaatu'l-bâbi'l-Halebî, 3. baskı, 1388.

Tantavî, Ali, **Fetâvâ** (nşr, Mücahid Diraniyye), Dâru'l-menare, Cidde, 1. baskı, 1985.

Tirmizî, **Sünen** (thk. , M. Fuad Abdulbaki), Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Kahire.

William Berih, **Tecennübü ıskâtî'l-haml**, 1. baskı, 1412.

Zerkâ, Mustafa, **Fetâvâ**, Dâru'l-kalem, 1. baskı, 1420.

## KUR'AN HITÂBININ EHL-İ KİTABI BAĞLAYICILIĞI ÜZERİNE

*Doç. Dr. Mustafa Altundağ\**

“Kur'an'ın Evrenselliği” başlığını taşıyan bundan önceki bir makalemizde<sup>1</sup> Kur'an hitâbının – genel anlamda- zaman, mekan ve muhatap boyutuyla evrenselliği üzerinde durmuştuk. Söz konusu makalede verilen bilgiler ve varılan sonuçla, son ilâhî kitabın mesajının, inişinden kıyamete kadar bütün insanları kuşattığını ortaya koymaya çalışmıştık. Ancak konunun, Kur'an'da önemli bir yer tutan ve haklarında, semâvî olmayan din mensuplarına göre bazı yönlerden farklı hüküm ve ifadelerin yer aldığı Ehl-i kitap (yahudiler ve hristiyanlar) açısından ayrıca ele alınması gerekmektedir. Zira gayri müslim yazarlardan bazıları, Kur'an'daki Ehl-i kitaba yönelik söz konusu ifade ve hükümlerden hareketle, onun önceki semâvî din mensuplarını bağlayıcı olmadığı iddiasını seslendirmeye çalışmaktadırlar. Meselâ son dönem hristiyan (ortodoks) Kıptîlerin dinî lideri Papa Şenude bu noktada Kur'an'ın önceki kitapları tasdik edici olduğunu bildiren âyetleri ve bu çalışmada yer verilecek daha başka âyetleri öne çıkararak iddiasını ispat etme gayretinde olmuştur. Öte yandan özellikle son dönemlerde müslüman düşünür ve yazarlardan bazılarının, benzer âyetlerden yola çıkarak, Ehl-i kitabın Kur'an'a ve Hz. Peygamber'e iman etmeleri gerektiği, ancak bu dinin amelî hükümlerinin onları bağlayıcı olmayabileceği görüşünü dillendirdikleri görülmektedir.

Bu çalışma, söz konusu iki yaklaşımın Kur'an'a dayalı argümanlarını ele alıp analiz etmeyi hedeflemektedir.<sup>2</sup>

\* Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı öğretim üyesi, Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi profesörü.

<sup>1</sup> bk. Mustafa Altundağ, “Kur'an'ın Evrenselliği: Delilleri, Karşıt Görüşün Analizi”, *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin Elmi Mecmuası*, sayı 1, 2004, s. 101-134.

<sup>2</sup> Bu konuda, özellikle Ehl-i kitabın amelî hükümler sahasında kendi ahkâmı ile amel edebileceğini savunan müslüman yazarların görüşlerini değerlendirme noktasında yapılan çalışmalardan bazıları şunlardır: Talat Koçyiğit, “Cennet Müminlerin Tekelindedir”, *İslâmî Araştırmalar*, c. 3, sy. 3, Temmuz 1989, s. 85-94; Veli Ulutürk, “Hz. Muhammed'in Ebedî Risâleti Ehl-i

## A. KUR'AN HİTÂBININ EHL-İ KİTABI BAĞLAYICI OLDUĞUNA DAİR DELİLLER

### 1. İlâhî Kitaplara ve Peygamberlere İman Etmenin Gerekliliğini Bildiren Naslar

Cenâb-ı Hakk'ın gönderdiği bütün peygamberlere ve kitaplara iman, İslam'ın akîde esaslarının ikisini teşkil eder. Yüce Yaratıcı, Nisâ sûresinde (4/136) Allah'a, elçisi Hz. Muhammed'e, ona indirilen kitaba ve daha önce indirilen kitaplara imanı emrettikten sonra *"Kim Allah'ı, meleklerini, kitaplarını, elçilerini ve âhiret gününü inkâr ederse hakikatten iyice uzaklaşmış, sapıklığın en koyusuna dalmış olur"* buyurarak gönderdiği peygamberlerin ve kitapların hepsine iman etmenin gereğine dikkat çekmiş, aynı sûrenin ileriki âyetlerinde (4/150-151), Allah ile peygamberlerini birbirinden ayırmak isteyip *"bir kısmına inanırız ama bir kısmını inkâr ederiz"* diyenleri<sup>3</sup> *"gerçek kâfirler"* olarak nitelendirmiş ve inkârcılar için *"rezil ve rüsva edici bir azap"* hazırladığını belirtmiştir. Nisâ 136'da zikredilen imanın beş esası Bakara'nın 177. âyetinde de geçmektedir.

Bakara sûresinin bir pasajında da (2/135-137) Ehl-i kitabın *"yahudi veya huristiyan olun ki, doğru yolu bulasınız"* şeklindeki sözleri nakledildikten sonra müminlerden, peygamberlere verilen kitapların hepsine iman etmeleri, peygamberler arasında hiçbir ayırım yapmamaları istenir ve Ehl-i kitabın, ancak müminlerin iman ettiği gibi iman etmeleri durumunda doğru yolu bulmuş olacakları belirtilir. Bütün peygamberlere ve gönderilen ilâhî kitaplara iman emri, Âl-i İmrân'da yinelenmiş (3/84), Bakara'nın sonlarında ise (2/285) müminlerin Allah'a ve meleklerle imanın yanında bütün peygamberlere ve kitaplara iman etme vasıfları üzerinde durulmuştur.

Bir elçiyi tanımak aslında onun kendisini değil onu göndereni tanımak, tanımamak da gönderenini tanımamak demektir. Meselâ bir devletin elçisini

Kitaba da Şamildir", *Ebedî Risâlet-I*, İzmir: Işık Yay., 1993, s. 73-88; Mesut Erdal, "Kur'an'a Göre Ehl-i Kitabın Uhrevî Felah ve Kurtuluşu Meselesi", *Dicle Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, c. 4, sy. 1, Diyarbakır 2002, s. 1-33. Kur'an'da Ehl-i kitap konusunda genel bilgi için bk. Suat Yıldırım, *Mevcut Kaynaklara Göre Hristiyanlık*, İzmir: Işık Yayınları, 1996; Remzi Kaya, *Kur'an-ı Kerim'e Göre Ehl-i Kitap ve İslam*, Ankara: Altınkalem Yayınları, 1994; Ulutürk, Veli, *Kur'an'da Ehl-i Kitap*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1996; Fatih Kesler, *Kur'un-ı Kerim'de Yahudiler ve Hristiyanlar*, Ankara: TDV Yay., 1995.

<sup>3</sup> Mufessirlerin kaydettiklerine göre âyetle sözü edilenler, Allah'a inanıp peygamberlere inmayan putperestler ve diğer peygamberlere iman ettikleri halde Hz. İsa'ya veya Hz. Muhammed'e iman etmeyen Ehl-i kitaptır. Âyetin siyak ve sibakı da bunu göstermektedir.

tanımayıp reddetmek; o devleti ve kanunlarını reddetmekle eşdeğerdir. Benzer şekilde, Allah'ın gönderdiği elçiyi inkâr, Allah'ı inkâr etmek anlamına gelir. Allah'ın elçisi Hz. Muhammed'i reddeden zaten ona verilen Kur'an'ı da kabul etmiyor demektir. Bu noktada hristiyanlar Hz. Muhammed'i, yahudiler ise Hz. İsâ ve Hz. Muhammed'i peygamber olarak kabul etmemişler, böylece bu yönden hristiyanların inkârı bir ise yahudilerinki iki, putperestlerin inkârı daha fazla olmuştur. Nihayet mutlak olarak dîni ve ulûhiyeti kabul etmeyenlerin inkârının ise ucu bucağı yoktur. Sözün kısası, Allah'a itaat ile elçisine itaat arasında "karşılıklı olarak birinin varlığının diğerinin varlığını gerektirmesi" (telâzüm) ilişkisi vardır.<sup>4</sup> Dolayısıyla son peygamber Hz. Muhammed geldikten sonra diğer tüm insanlar gibi yahudi ve hristiyanların da ona ve onun getirdiği Kur'an'a iman etmeleri, hem daha önce gönderilen ilâhî kitapların hem de Kur'an'ın bir emri ve gereğidir.

## 2. Ehl-i kitabı Hz. Muhammed'e ve

### Kur'an'a İman Etmeye Çağırın Naslar

Hiçbir ayırım yapmaksızın bütün insanların ilâhî kitaplara ve peygamberlere iman etmeleri gerektiğini bildiren âyet ve hadislerin yanında, özellikle yahudi ve hristiyanların son elçiye ve onun getirdiği kitaba iman etmeleri gerektiğini bildirenler de vardır. Bir sonraki başlık altında üzerinde durulacak âyetler "iman" unsurunu da içerdiği için burada aşağıdaki âyetlerin meali ile iktifa edilecektir: "*Siz ey kendilerine (daha önce) kitap verilenler! Biz birtakım yüzleri silip enseleri gibi dümdüz etmeden, yahut Ashâb-ı sebt'i (cumartesi yasağını ihlal eden yahudileri) lânetlediğimiz gibi onları da lânetlemeden önce yanınızdakileri (kitapları) tasdik edici olarak indirdiğimize (Kur'an'a) iman edin! Allah'ın emri mutlaka yapılır*" (Nisâ 4/47); "*Ey İsrailoğulları! Size ihsan ettiğim nimetimi hatırlayın. Bana verdiğiniz sözü yerine getirin ki, Ben de size verdiğim sözü yerine getireyim. Ve yalnızca Benden korkun. Sizin yanınızda bulunanı (Tevrat'ı) tasdik edici olarak indirdiğime (Kur'an'a) iman edin. Onu inkâr edenlerin başını siz çekmeyin. Âyetlerimi az bir fiyatla (dünya menfaati karşılığında) değiştirmeyin.*"

<sup>4</sup> Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul: Matbaai Ebüzziya, 1935-38, II, 1077-1078.

*Asıl bana karşı gelmekten sakının. Haklı bâtıla karıştırmayın, bile bile gerçeği gizlemeyin*" (el-Bakara 2/40-42).

Ehl-i kitabın Hz. Muhammed'e ve Kur'an'a iman etmelerinin gerekli olduğunu bildiren hadislerden bazıları şunlardır: Müslim'in rivâyet ettiği bir hadiste Hz. Peygamber, *"Varlığımı elinde tutan Allah'a ant olsun ki, bu ümmetten, yahudi veya hristiyan, bir kimse beni işitir, sonra da benimle gönderilene (Kur'an'a) iman etmeden ölürse, o kesinlikle ateşe girenlerden olur"* buyurulmuştur.<sup>5</sup> Bir rivâyete göre Hz. Peygamber'in abdest suyunu döken, pabuçlarını tutan (hizmetini gören) yahudi bir uşak vardı. Bir gün hastalandı. Hz. Peygamber ziyaretine gitti. Babası da baş ucunda oturuyordu. Hz. Peygamber uşağa adıyla seslenerek: *"Lâ ilâhe illallâh"* demesini istedi. Uşak babasına baktı; babası bir şey demedi. Hz. Peygamber ona tekrar söyledi. Uşak babasına baktı; babası dedi ki: Ebû'l-Kâsım'a itaat et! Bunun üzerine uşak: *"Ben şahitlik ederim ki Allah'tan başka ilâh yoktur ve sen Allah'ın Resûlüsün"* dedi. Hz. Peygamber oradan ayrılırken şöyle diyordu: *"Benim sâyetimde onu ateşten kurtaran Allah'a hamd olsun!"*<sup>6</sup> Bazı rivâyetlerde Hz. Ali'nin, Hayberli yahudilerle ne yapmaları için savaşacağını sorması üzerine Hz. Peygamber, onlarla Allah'tan başka ilah olmadığına ve Muhammed'in Allah'ın elçisi olduğuna şehâdet getirmelerine kadar savaşmasını istemiş, bunu yaptıklarında –dinin yasaklarını çiğnemedikçe- kanlarını ve mallarını korumuş olacaklarını bildirmiştir.<sup>7</sup>

### 3. Ehl-i kitabı Hz. Muhammed'e ve

#### Kur'an'a Tâbi Olmaya Davet Eden Naslar

Kur'an âyetleri içerisinde yukarıda bir kısmına yer verilen ve son elçi Hz. Muhammed'e ve onun getirdiği Kur'an'a iman etmeyi emreden âyetlerin yanında her ikisine tâbi olmayı emredenler de vardır. Bu başlık altında konuyla ilgili bazı âyet kümeleri ve hadisler üzerinde durulacaktır.

<sup>5</sup> Müslim, "İmân", 240; Ahmed b. Hanbel, II, 350; IV, 396.

<sup>6</sup> Buhârî, "Cenâiz", 80; "Merdâ", 11; Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 2; Ahmed b. Hanbel, III, 175, 227, 280; İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-azîm* (nşr. M. İbrahim el-Bennâ ve dğr.), Kahire 1390/1971, II, 20-21 (Buhârî'nin rivâyetinde bazı lafız değişiklikleri vardır).

<sup>7</sup> Müslim, "Fezâilü's-sahâbe", 33.

a) Konunun en belirgin örneğini A'râf sûresinin 157 ve 158. âyetleri teşkil eder. Mekke döneminin sonlarında, hicretten hemen önce indiği tahmin edilen<sup>8</sup> sûrenin, Hz. Musâ'nın kavmiyle olan mücadelesine tahsis edilmiş olan bölümünde (103-171 arası âyetler) yer alan bu iki âyetin meali şu şekilde verilebilir: *"Onlar ki ellerindeki Tevrât ve İncil'de yazılı buldukları o elçiye, o ümmî peygamber'e uyarlar. O (peygamber), onlara iyiliği emreder, onları kötülükten men eder; onlara güzel şeyleri helâl, çirkin şeyleri harâm kılar, üzerlerindeki ağırlıkları, sırtlarındaki zincirleri kaldırıp atar. Ona iman eden, onu koruyup destekleyen, ona yardım eden ve onunla birlikte gönderilen nûra (Kur'an) uyanlar, işte kurtuluşa erenler onlardır. De ki: Ey insanlar, ben sizin hepinize, göklerin ve yerin sâhibi olan, kendisinden başka tanrı bulunmayan, yaşatan, öldüren Allah'ın Elçisiyim. Gelin Allah'a ve O'nun ümmî peygamberi olan Elçisine iman edin -ki o (peygamber) de Allah'a ve O'nun sözlerine iman etmektedir-, ona uyun ki doğru yolu bulasınız!"*

Bu iki âyette, konumuz açısından, şu hususlar câlib-i dikkattir:

- Cenâb-ı Hakk'ın engin rahmetine nail olacak olan Ehl-i kitap, ellerindeki Tevrat ve İncil'de yazılı buldukları elçiye, o ümmî nebîye (Hz. Muhammed) tâbi olanlardır.

- Ümmî peygamber onlara iyiliği emredip kötülükten men eder ve dînî-hukûkî (teşrîî) hükümler getirir; temiz ve hoş şeyleri helâl, pis şeyleri harâm kılar, onlardan ağır yükleri kaldırır. Muhammed Esed'in ifadesiyle burada, "hem Musa şeriatinin vazettiği çok sayıdaki sıkı ritüel ve yükümlülöklere, hem de muharref İnciller'de ortaya konan öğretinin belirgin bir biçimde öngördüğü çileci-eziyetçi eğilimlere işaret ediliyor. Bununla Kur'an, muayyen topluluklar için ve insanın gelişim sürecinin belli safhasında ruhsal disiplinin, ruhsal arınmanın yolları ve araçları olarak görölen bu "yük ve zincirlerin", son peygamber Hz. Muhammed'in tebliğiyle Allah'ın mesajı son ve evrensel çizgisine ulaştıktan sonra artık gereksiz olduklarını îma ediyor."<sup>9</sup>

- Kurtuluşa, ümmî peygambere iman eden, onu koruyup destekleyen, ona yardım eden ve onunla birlikte gönderilen nûra uyanlar erecektir.

<sup>8</sup> Mevlânâ Muhammed Ali, *The Holy Qur'an*, Ohio (U.S.A.), 2002, s. 326; Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı Meal Tefsir* (trc. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk), İstanbul: İşaret Yayınları, 2001/1422, s. 267.

<sup>9</sup> Esed, *Kur'an Mesajı*, s. 305.

- Hz. Muhammed, bütün insanlara gönderilmiş Allah Elçisidir. Bağlamından hareketle bazı âlimler 158. âyette “cemîan/hepinize” vurgusunun zikredilmesini şu şekilde açıklamışlardır: Bu vurgu, Hz. Muhammed’e tâbi olmayı yasaklayan yahudileri susturup azarlama, ayrıca Muhammed’in İsrailoğullarına değil de diğer milletlere mahsus bir peygamber olduğunu iddia eden bir yahudi fırkasına karşı diğer insanları ikaz etme; onun mesajının İsrailoğullarını da kuşattığını beyan etme amacına yöneliktir.<sup>10</sup>

- Doğru yolu bulabilmek için Allah’a iman etmenin yanında O’nun elçisi olan ümmî nebîye de iman etmek ve ona tâbi olmak gerekir.

Bu iki âyette Ehl-i kitap da dahil bütün insanlardan, Hz. Muhammed’e ve Kur’an’a iman etmeleri, her ikisine de tâbi olmaları istenmektedir. Kur’an’a tâbi olmak, ondaki her türlü ahkâmın gereğini yerine getirmekle, Hz. Muhammed’e tâbi olmak ise Kur’an’ın hükümlerinin yanı sıra söz ve fiillerinde Hz. Peygamber’e uymakla olur.<sup>11</sup> Süleyman Ateş’in de ifade ettiği gibi, 158. âyetteki “elçiye tâbi olun” emri, 157. âyetteki “onunla birlikte gönderilen nûra (Kur’an’a) tâbi olun” emrinden daha geneldir. Çünkü birincisi yalnız Hz. Muhammed’e vahyedilen Kur’an’a uymayı emrederken, ikincisi, onun kendisine uymayı emretmektedir. Bu âyet, Hz. Peygamber’in din konusunda, vahiy dışında kendi içtihiyâyla koyduğu hükümlere uymayı gerekli kılar. Ancak uyulması gerekli hususlar, dînî nitelikteki hükümlerdir. Âdet kabîlinden olan hükümlere uymak gerekli değildir.<sup>12</sup>

**b) Peygamberlerin ve ümmetlerinin, kendilerinden sonra gelen peygamberlere iman etme, davet ve irşat görevlerinde onlara yardım etme yükümlülüğü,** İslâm’daki nübüvvet anlayışının en önemli esaslarından birini teşkil eder. Aşağıdaki âyetler bu esası açık bir biçimde beyan etmektedir: “*Allah peygamberlerden, ‘Ben size kitap ve hikmet verdikten sonra, sizin yanınızda bulunanı (kitabı) tasdik edici bir elçi (resûl) geldiğinde, mutlaka ona inanacak ve yardım edeceksiniz’ diye söz almış, ‘Bunu kabul ettiniz, bu ağır yükümü sırtınıza aldınız mı?’ dediğinde ‘Kabul ettik’ cevabını vermişler;*

<sup>10</sup> bk. Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmûd, *Rûhu’l-me’ânî*, Beyrut: Dârü’l-fîkr, 1414/1994, VI, 121; İbn Âşûr, Muhammed Tâhîr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, Tunus: Dâru Sahnûn, 1997, IX, 139.

<sup>11</sup> bk. Fahrreddîn er-Râzî, Muhammed b. Ömer, *et-Tefsîrü’l-kebîr*, bsm. yeri yok (Matbaatü Mektebi’l-İlâmi’l-İslâmiyye), 1413 (Kahire: el-Matba’atü’l-behiyye baskısından ofset), XV, 29-30.

<sup>12</sup> Süleyman Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts., III, 400.

bunun üzerine 'Öyleyse şahit olun, Ben de sizinle birlikte şahitlik edenlerdenim" buyurmuştu. Artık bundan sonra kim dönerse işte onlar yoldan çıkmışların ta kendileridir. Onlar Allah'ın dininden başkasını mı arıyorlar?! Oysa göklerdekiler ve yeryüzündekiler isteyerek veya istemeyerek hep O'na boyun eğmişlerdir ve O'na döndürüleceklerdir" (Âl-i İmrân 3/81-83). Bu âyetler bütün peygamberlerin birbirlerini doğruladıklarını, eğer kendilerinden sonra bir peygamber gelmişse ona iman etme ve yardımcı olma sözü verdiklerini ifade etmektedir. Peygamberlerin verdikleri bu söz aynı zamanda onların ümmetleri için de geçerlidir.

M. Reşid Rıza'nın da dediği gibi, eğer aynı devirde iki peygamber gelmişse bunlar birbirlerinin yardımcılarıdır. Hz. Musa ile Harun gibi. Bir peygamber gönderildikten sonra aynı kavme bir zaman sonra henüz o peygamber hayatta iken başka bir peygamber daha gönderilse önceki, sonrakini tasdik eder. Şayet sonrakinin getirdiklerinde, öncekinin getirdiklerinin bir kısmını yürürlükten kaldıran (nesh eden) hükümler bulunursa birincisi, ikincisinin getirdiklerini kabul eder. Bu, tıpkı şuna benzer: Bir padişahтан bir elçi gönderilir, sonra ardından başka bir elçi daha gönderilirse birinci elçi, ikincinin söylediklerini doğrulayıp ona yardım eder. Ama kendi elçiliği de devam eder. Çünkü ikincisi, birincisinin görevini tamamlamak için gönderilmiştir.<sup>13</sup> Reşid Rıza'nın, aynı dönemde yaşayan iki peygamber hakkında söylediği şeyi, farklı dönem ve asırlarda yaşayan peygamberlerin ümmetleri için söylemek rahatlıkla mümkündür.

Üzerinde durulan âyetler, Asr-ı saâdetteki Ehl-i kitabın inançlarının sorgulandığı, önceki bazı peygamberlere ve yeni dine karşı sergiledikleri olumsuz tutum ve davranışların kınandığı Âl-i İmrân sûresinin uzunca bir pasajında yer alır. Bundan da, söz konusu âyetlerle Hz. Peygamber dönemindeki yahudi ve hristiyanlara, âhir zaman peygamberine iman edip destek vermelerinin gereğine işaret ve bu konuda Allah'a verdikleri sözü hatırlatma hedefinin güdüldüğü anlaşılır. Zira müfessir Taberî'nin (ö. 310/923) de kaydettiği gibi, âyetlerde öncelikle Medine ve civarında yaşayan Ehl-i kitaba şu tembihte bulunmaktadır: Peygamberleriniz vasıtasıyla atalarınızdan alınan ve Hz. Muhammed'e iman edeceğinize, tâbi olacağınıza ve onu yalanlayıp muhalefet edenlere karşı ona yardım edeceğinize dair yükümlülüklerinizi içeren

<sup>13</sup> Ateş, Süleyman, a.g.e., II, 73.



yeminle pekiştirilmiş sözü (misâk) hatırlayın ve bu sözün gereğini yerine getirin!<sup>14</sup> Bunun böyle olduğunu sûrenin 81. âyetindeki “*yanınızda bulunana tasdik edici bir peygamber geldiğinde*” ifadesi de doğrudur; Kur’an’da Hz. İlsâ ve İncil için “*kendinden öncekini veya yanınızdakini (Tevrat’ı) doğrulayıcı*”<sup>15</sup> ifadesi kullanıldığı gibi benzer ifade bir çok âyette Hz. Muhammed ve Kur’an için de kullanılmıştır.<sup>16</sup> Ayrıca Asr-ı saâdetteki Ehl-i kitabın Hz. Muhammed’i veya Kur’an’ı çok iyi bildikleri; çocuklarını tanıdıkları gibi tanıdıkları bildirilir.<sup>17</sup> Âl-i İmrân sûresinin üzerinde durulan 82. âyetinde iman ve yardım etme yükümlülüğünü yerine getirmeyenler fâsık olmakla<sup>18</sup>, 83. âyetinde ise Allah’ın dininden başka bir din peşine düşmekle suçlanırlar.

Öte yandan başka âyetlerde özel olarak İsrailoğullarından ve hıristiyanlardan alınan ahitten söz edilir ki, bu âyetler Âl-i İmrân âyetlerinde sözü edilen ahdi daha da açıklığa kavuşturmaktadır. Meselâ Mâide sûresinin 12-13. âyetlerinde İsrailoğullarından alınan ahitte namaz kılma, zekat verme gibi ibadetleri yerine getirmenin yanında “Allah’ın elçilerine” imanın da yer aldığı, ancak onların ahitlerini bozdukları; benzer bir ahdin hıristiyanlardan alındığı ama onların da kendilerine bildirilenlerden önemli bir kısmını unuttukları ifade edilir. Âl-i İmrân’da yer alan bir âyette (3/187) de Ehl-i kitaptan, kendilerine verilen kitabı insanlara açıklayacaklarına, onu gizlemeyeceklerine dair söz alındığı, fakat onların bunu kulak ardı ettikleri ve kitabı az bir dünyalıkla değiştikleri belirtilir. Bir kısım âyetlerde önceki semâvî kitaplarda Kur’an ve Hz. Muhammed’in ahir zamanda geleceğine ve her ikisine de iman edilmesi gerektiğine dair bilgiler yer aldığına göre,<sup>19</sup> Ehl-i kitabın açıklamakla yükümlü oldukları fakat yerine getirmeyip kulak ardı ettikleri, az bir dünyalıkla değiştirdikleri hususların başında Kur’an ve Hz. Muhammed’in elçiliği gelmektedir. Nitekim daha önce de zikredildiği üzere Bakara sûresinde (2/40-42) İsrailoğullarının Allah’a verdikleri sözü yerine getirmeleri, Tevrat’ı tasdik edici olarak indirilen Kur’an’a iman etmeleri, onu

<sup>14</sup> Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Tefsîrü’l-Taberî: Câmi’u’l-beyân fi te’vili’l-Kur’ân*, Beyrut: Dârü’l-kütübü’l-ilmiyye, 1412/1992, III, 333-334.

<sup>15</sup> bk. Âl-i İmrân 3/50; el-Mâide 5/46; es-Saf 61/6.

<sup>16</sup> bk. el-Bakara 2/41, 89, 97, 101; Âl-i İmrân 3/3; en-Nisâ 4/47; el-Mâide 5/48; el-En’âm 6/92; Fâtur 35/31; el-Ahkâf 46/30.

<sup>17</sup> el-En’âm 6/20; ayrıca bk. el-Bakara 2/146.

<sup>18</sup> Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrü’l-kebir*, VIII, 129.

<sup>19</sup> meselâ bk. el-En’âm 6/20; el-A’raf 7/157; es-Saf 61/6.

inkâr edenlerin ilki olmamaları, Allah'ın âyetlerini az bir karşılık ile satmamaları, bilerek hakkı batıl ile karıştırmamaları ve hakkı gizlememeleri istenir.

c) Bakara sûresinin İsrailoğulları kıssasının uzun uzadıya anlatıldığı bölümünde, Kur'an'ın genel anlatım üslubuna uygun olarak, yer yer, Asr-ı saâdetteki yahudilere de atıfta bulunulur. Bunlardan birisinde Musâ'ya Tevrat'ın verildiği, ondan sonra da ardarda peygamberler gönderildiği, Hz. İsâ'ya deliller verilip Ruhulkudüs (Cebrail) ile desteklendiği, ama ne zaman İsrailoğullarına bir peygamber onların hoşlanmadıkları bir şey getirdiyse kimini yalanlayıp kimini öldürdükleri veciz bir şekilde beyan edildikten sonra (2/87), Asr-ı saâdetteki İsrailoğullarının/yahudilerin tutumlarına geçiş yapılır. Önceleri beklenen âhir zaman peygamberi ve onun getireceği kitap sayesinde müşriklere üstün geleceklerine inandıkları ve bunu her vesile ile dile getirdikleri halde Allah katından bir kitap, içeriğini bilip tanıdıkları Kur'an onlara gelince, onu inkâr ettikleri ve Allah'ın lanetinin böyle inkârcılara yönelik olduğu; Allah'ın kullarından dilediği birine, kendi soylarından olmayan Hz. Muhammed'e peygamberlik ihsan etmesini kuskandıkları için Kur'an'ı inkâr etmelerinin çirkinliği ve bu tutumları yüzünden gazap üstüne gazaba uğradıkları beyan edilir. Kendilerine "Allah'ın indirdiğine iman edin" denilince, "Biz sadece bize indirilene iman ederiz" dedikleri, ondan başkasını inkâr ettikleri, halbuki Kur'an'ın, ellerinde bulunan Tevrat'ı doğrulayıcı olarak gelmiş hak kitap olduğu açıklanır. Onların *"Biz sadece bize indirilene iman ederiz"* sözlerindeki samimiyetsizliğe işaret için de Hz. Peygamber'in onlara *"Şayet siz gerçekten inanıyor idiyseñiz daha önce (size gönderilen) Allah'ın peygamberlerini neden öldürüyordunuz?"* diye sorması tavsiye edilir (bk. el-Bakara 2/89-91). Bu pasajda konumuz açısından dikkati çeken hususlardan birisi, Kur'an'ın hükümlerinin İsrailoğullarını da bağladığını göstermek üzere "gelmek" (câe) fiili kullanılarak, Allah katından olan ve onların da önceden bilip tanıdıkları, sabırsızlıkla bekledikleri Kur'an'ın, onlara artık gelmiş olduğunun ifade edilmesidir. Kur'an'ın onlara gelmesi demek, onların bu kitaba hem iman hem de onun hükümleriyle amel etmeleri gerektiğini ifade etmez mi?! Kur'an'ın hükümleri onları bağlamayacaksa, onu beklemelerinin anlamı olmaz. Dikkat çeken bir başka husus ise Kur'an'ı inkâr eden İsrailoğullarının Allah'ın lanetine ve gazabına maruz kaldıklarının bildirilmesidir ki bununla, Papa Şenude'nin, bu ve benzeri âyetleri görmez-

den gelerek, Kur'an'ın, bugünkü haliyle hristiyanları hak çizgide gördüğü yönündeki yaklaşımının temelden yoksun olduğu anlaşılmaktadır.

Benzer bir âyetler grubu, Bakara sûresinin daha sonra gelen bir kısmında da yer alır. Arada İsrailoğullarının bir takım inanç ve karakterleri tenkit edildikten sonra 99-101. âyetlerde meâlen şöyle buyrulur: *“Andolsun ki sana apaçık âyetler indirdik. Onları ancak fâsıklar inkâr eder. Ne zaman onlar bir ahitte bulundularsa yine kendilerinden bir grup onu bozmadı mı?! Zaten onların çoğu iman etmezler. Allah tarafından kendilerine, ellerinde bulunanı (Tevrat) tasdik edici bir elçi gelince Ehl-i kitabın bir kısmı, Allah'ın kitabını sanki bilmiyorlarmış gibi arkalarına atıp terk ettiler.”* Önceki âyetler kümesinde İsrailoğullarına Allah katından Kur'an'ın gelmesinden söz edilirken burada kendilerine Hz. Muhammed'in elçi olarak geldiğinin zikredilmesi dikkat çekicidir. Buna göre hem Hz. Peygamber hem de Kur'an başkalarına olduğu gibi İsrailoğullarına da gelmiştir.

d) Nisâ sûresinin 162. âyetinde müminlerin yanı sıra Hz. Peygamber döneminde ilimde derinleşmiş olan yahudilerden, Kur'an'a ve önceki kitaplara iman eden, namazı kılan, zekatı veren, Allah'a ve âhiret gününe iman edenlere Allah'ın büyük mükafat vereceği bildirilir. Nitekim bu âyetin önceleri yahudi iken müslüman olan Abdullah b. Selam, Sa'lebe b. Sa'ye, Esed b. Sa'ye, Zeyd b. Sa'ye ve Esed b. Ubeyd hakkında indiğine dair rivâyetler vardır.<sup>20</sup> Devamındaki âyetlerde Hz. Muhammed'in nübüvveti ispat, onun nübüvvetini inkâr eden müşrikler ve Ehl-i kitap ise ret edilir ve 166. âyette *“Allah, sana indirdiğini kendi bilgisiyle indirmiş olduğuna şahitlik eder. Melekler de (buna) şahitlik ederler. Allah'ın şahitliği de (bir şeyin gerçekliği için) kâfidir”* denilerek Kur'an'ın Allah katından indirildiği, dolayısıyla Ehl-i kitap da dahil her zümrenin ona iman etmesinin gerektiği ortaya konulur. Ardından, imana yanaşmayan ve insanları Allah yolundan alıkoyan kimseler, haktan büsbütün sapmakla nitelenir ve inkâr edip hakkı gözetmeyenleri Allah'ın asla bağışlayamayacağı, onları içinde ebedi olarak kalacakları cehennem yoluna yönlendireceği tehdidinden sonra genel bir ifadeyle şöyle seslenilir: *“Ey İnsanlar, Elçi size, Rabbinizden gerçeği getirdi. Kendi yararınıza olarak (ona) inanın. Eğer inkâr ederseniz, bilin ki göklerde ve yerde olanlar Allah'ındır. Allah bilendir, hüküm ve hikmet sâhibidir”* (4/170). Sûrenin Ehl-i itapla ilgili son pasajında hristiyan-

<sup>20</sup> İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, II, 420.

ların Hz. İsâ hakkındaki yanlış akîdeleri ortaya konulur. Ve nihayet Nisâ sûresinde bu son pasaja kadar münafık, putperest, yahudi ve hristiyan her fırkaya deliller getirildikten ve şüphelerini izale edecek cevaplar verildikten sonra bütün insanlara hitâben, *“Ey insanlar, size Rabbinizden kesin bir delil geldi ve size apaçık bir nur indirdik. Allah'a iman edip O'na sımsıkı sarılanlara gelince, (Allah), onları kendinden bir rahmetin ve lütfün içine daldıracak ve onları dosdoğru kendine ulaştıran bir yola iletecektir”* (en-Nisâ 4/174-175) diye çağrıda bulunulur.

e) Mâide sûresinde, Allah'ın İsrâiloğullarından – bütün peygamberlere iman şartını da içeren- kesin söz (mîsâk) aldığı, fakat onların verdikleri bu sözde durmadıkları, benzer bir sözü hristiyanlardan da aldığı, ama onların da sözlerinden önemli bir kısmını unuttukları beyan edildikten sonra (5/12-14), her iki zümreye hitâben şöyle buyrulur: *“Ey Ehl-i kitap! Kitaptan gizlediklerinizin çoğunu size beyan eden, bir çok kusurunuzu da affeden Resûlümüz size gelmiş bulunuyor. Size Allah tarafından bir nûr ve apaçık bir kitap geldi. Allah onunla rızasını arayanları selamet yollarına iletir, izni ile karanlıklardan aydınlığa çıkarır ve onları dosdoğru yola iletir”* (5/15-16). Müfessirlere göre hristiyanların “kitaptan gizledikleri şeyler” arasında Hz. Muhammed'in nübüvvetine dair kutsal kitaplarında yer alan bilgiler de vardır.<sup>21</sup> Ardından hristiyanların Hz. İsâ hakkındaki batıl inançları reddedildikten ve her iki zümrenin (yahudi ve hristiyanların) *“Biz Allah'ın oğulları ve sevgili kullarıyız”* şeklindeki kendilerini Allah katında imtiyazlı görmeleri üzerinde durulduktan sonra yine her iki kesime hitâben, *“Ey Ehl-i kitap! Hiç bir elçinin gelmediği uzun bir aradan sonra size (hakikati) beyan eden elçimiz geldi ki, “Bize ne bir müjdeci ne de uyarıcı gelmedi” demeyesiniz. İşte size bir müjdeci ve uyarıcı geldi. Allah her şeye hakkıyla kadirdir”* diye seslenilir (5/19).

Çağdaş müfessirlerden Süleyman Ateş, *“Allah'tan size bir nur ve apaçık bir kitap gelmiştir”* cümlesiyle işaret edilen kitabın, çoğunlukla müfessirlerin söylediği gibi Kur'an-ı Kerim değil, yahudilerin ellerinde bulunan Tevrat olduğunu söyler. Gerekçe olarak da “nûr ve hüda (yol gösterici)” vasıflarının bir çok âyette<sup>22</sup> Tevrat için kullanılmasını, ayrıca Tevrat'ın yahudilere kitap halinde gelmiş olmasına rağmen bu âyetin indiği sırada Kur'an'ın henüz bir

<sup>21</sup> bk. Fahreddin er-Râzi, *et-Tefsîrü'l-kebir*, XI, 188.

<sup>22</sup> meselâ bk. el-Mâide 5/44; el-En'âm 6/91; el-A'râf 7/154; el-Mümin 40/53-54.

kitap haline gelmemiş olmasını gösterir.<sup>23</sup> Kur'an'da "nûr ve hüdâ" vasıfları sadece Tevrat'a mahsus nitelikler olarak zikredilmez; İncil<sup>24</sup> ve özellikle Hz. Muhammed'e indirilen kitabın da nitelikleri olarak geçer.<sup>25</sup> Âyetin indiği sırada Kur'an'ın henüz bir kitap haline gelmemiş olması ve buna bağlı olarak da Kur'an için "kitap" denilemeyeceği argümanına gelince, bu, doğru değildir. Çünkü böylesi bir iddia başta Kur'anî delillere aykırıdır; en son inen sûrelerden olan Mâide bir yana Mekkî sûrelerde dahi çok açık bir biçimde Kur'an-ı Kerim'i ifade etmek üzere "kitap" kelimesinin kullanıldığı âyetler bulunmaktadır<sup>26</sup> ve Ateş de bizzat bu anlamı kabul etmektedir.<sup>27</sup> Meali verilen Mâide sûresi âyetlerindeki siyak ve sibak da 15. âyetle işaret edilen kitabın, Kur'an olduğunu destekler mahiyettedir. Şöyle ki; âyetle Ehl-i kitaba hitâben "resûlümüz size gelmiş bulunuyor" denilmekte ve resûl ile Hz. Muhammed kastedilmektedir. Bu ifadenin hemen ardından "*size Allah tarafından bir nûr ve apaçık bir kitap geldi*" denilerek Kur'an'a işaret edilmektedir. Nitekim benzer bir durum Mâide sûresinin 19. âyeti için de söz konusudur; yine Ehl-i kitaba hitâben "*size (hakikati) beyan eden elçimiz geldi ki, 'Bize ne bir müjdeci ne de uyarıcı gelmedi' demeyesiniz*" diye hitap edilmiş ve elçi ile Hz. Muhammed kastedilmiş ve hemen ardından "*İşte size bir müjdeci ve uyarıcı geldi*" buyurulmuş ve bununla da yine Hz. Muhammed kastedilmiştir. Nûr ve kitap ile Kur'an'ın kastedildiğini destekleyen delillerden birisi de, bu başlığın (3. başlık) c-şıkkinde üzerinde durduğumuz Bakara sûresinin 89. âyetidir. Orada Ehl-i kitaba gelen kitap ile Kur'an'ın kastedildiği, teville mahal bırakmayacak derecede açıktır.

Süleyman Ateş'in, Hz. Muhammed'e vahyedilen Kur'an'ı kabul etmenin, Tevrat'ın hükmü gereği olduğunu, çünkü Cenâb-ı Hakk'ın İsrailoğullarından gelecek peygamberlere karşı çıkmayıp onlara itaat edeceklerine, onları destekleyeceklerine dair kesin söz aldığını belirttikten sonra, "Burada Kur'an, İsrailoğullarını, dinlerini bırakmaya değil, fakat dinlerinin gereği olarak Hz. Muhammed'in peygamberliğini kabul edip onu desteklemeye

<sup>23</sup> Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, II, 492-493.

<sup>24</sup> meselâ bk. Âl-i İmrân 3/4; el-Mâide 5/46.

<sup>25</sup> meselâ bk. el-Bakara 2/185; en-Nisâ 4/174; el-A'râf 7/157; en-Nahl 16/64, 89; et-Tegâbün 64/8.

<sup>26</sup> meselâ bk. el-Ahkâf 46/12.

<sup>27</sup> bk. Hayrettin Karaman ve dğr., *Kur'an Yolu*, Ankara: DİB Yay., 2003, I, 335.

davet etmektedir. Yoksa Kur'an, kitap ehline, kendi kitaplarının hükümlerini uygulamalarını emretmiş ve kitaplarının ahkâmına uyan kitap ehli insanları övmüştür...<sup>28</sup> sonucuna varması isabetli görünmüyor. Bir taraftan Hz. Muhammed'in peygamberliğini kabul edip onu desteklemekle yükümlü olunurken, diğer taraftan onun getirdiği yeni dinin hükümlerinden kendini muaf görmenin izahının güçlüğü bir tarafa, Mâide 15 ve 19. âyetlerde Hz. Muhammed ve Kur'an'ın Ehl-i kitaba geldiği iki defa vurgulanmakta ve böylece bir çok âyette İslâm'ın mesajının bütün insanlara yönelik olduğu bildirilirken, bu âyetlerde özel olarak Ehl-i kitaba seslenilmektedir. Hz. Muhammed'in ve Kur'an'ın hükümlerinin onlara da gelmiş olması, iki unsurun (kitap ve sünnet) onları bağlayıcı olduğunu ifade etmektedir. Bu anlamda "gelmek" (câe) fiili putperestleri veya daha genel muhatap kitlelerini konu edinen âyetlerde de kullanılmıştır<sup>29</sup> ki, o âyetlerden Kur'an'ın veya Hz. Muhammed'in nasıl ki ilgili kesimi bağlayıcı olduğu sonucuna ulaşıyorsa, bu âyetlerden de Ehl-i kitabı bağlayıcı olduğu neticesini çıkarabiliriz. Âyetteki nûr ve kitap ile Kur'an'a (veya nûr ile Hz. Muhammed'e, kitap ile Kur'an'a) işaret edildiği gerçeği bir tarafa bırakılsa dahi, "Size resûlümüz (Muhammed) geldi" sözünün başka yönlere çekilebilecek bir yanı yoktur. Çünkü her iki âyetin söz geliminden, resûlden kastın Hz. Muhammed olduğu, şüpheye mahal bırakmayacak açıkliktadır.

f) Hz. Peygamber Muâz'ı Yemen'e yönetici olarak gönderirken ona verdiği emir ve tavsiyeler arasında şunlar da vardı: "*Sen Ehl-i kitap olan bir topluma gideceksin, onları Allah'tan başka ilâh olmadığına ve benim de Allah'ın resûlü olduğuma şahitlik etmeye çağır. Eğer buna itaat edip uyarlarsa, Allah'ın kendilerine her bir gün ve gecede beş vakit namazı farz kıldığını bildir. Buna da itaat ederlerse, Allah'ın, zenginlerinden alınıp fakirlerine verilen zekatı kendilerine farz kıldığını duyur. Bunu da kabul ederlerse onların mallarının en değerli olanlarını almaktan sakın...*"<sup>30</sup> Hz. Ali'yi Hayberli yahudilerle savaşa gönderirken de ona, önce onları İslâm'a davet etmesini ve uymaları gereken ilâhî yükümlülükleri kendilerine haber vermesini tavsiye etmiş ve "*Allah'a ant olsun ki senin elinle Allah'ın tek bir*

<sup>28</sup> Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, II, 493.

<sup>29</sup> meselâ bk. el-En'âm 6/5; et-Tevbe 9/128; el-Kasas 28/48.

<sup>30</sup> Buhârî, "Zekât", 41, 63; "Megâzî", 60; "Tevhîd", 1; Müslim, "İmân", 29, 31.

*kişiye hidâyet vermesi, senin için kırmızı develere (dünya zenginliklerine) sahip olmaktan daha hayırlıdır*” buyurmuştur.<sup>31</sup>

Bir gün Hz. Peygamber, sahâbeden bir grupla birlikte, yahudilerin dinî eğitim ve öğretim merkezi olan Beytülmidras’a gidip oradaki yahudilere “*Ey yahudi topluluğu! İslâm olunuz ki selamete kavuşasınız!*” teklifinde bulunmuş, onlar “*Sen tebliğini yaptın ey Ebü’l-Kâsım!*” karşılığını vermişler, Hz. Peygamber de “*Ben de zaten bunu istiyordum*” demiştir. Rivâyette Hz. Peygamber’in bu teklifini iki kere yinelediği, ancak aynı karşılığı verdikleri ve neticede onların Medine’den sürüldükleri bildirilmektedir.<sup>32</sup>

Hz. Ömer’in elinde Ehl-i kitaba ait bir kitap gören Hz. Peygamber, öfkelenmiş ve “*Şayet Musa sağ olsaydı bana tâbi olmaktan başka bir şey yapamazdı*” buyurmuştur.<sup>33</sup> Hz. Peygamber, mükafatları iki misli verilecek üç sınıf insandan birisi olarak, Ehl-i kitaptan olup da zamanında kendi peygamberine iman etmiş, ardından Hz. Muhammed’e yetişip ona da iman edip tâbi olmuş, onu tasdik etmiş olanları saymıştır.<sup>34</sup> Herakliyus’a yazdığı İslâm’a davet mektubunda da “*İslam dairesine gir ki selamette kalasın ve Allah sana ecrini iki kat versin*” ifadesi geçmektedir.<sup>35</sup>

## B. KUR’AN HÜKÜMLERİNİN EHL-İ KİTABI BAĞLAYICI OLMADIĞINA DELİL GÖSTERİLEN ÂYETLERİN ANALİZİ

Bir önceki ana başlık altında zikredilen âyet ve hadisler, aslında, Kur’an’ın hükümlerinin, Ehl-i kitabı da kapsadığını açıkça ortaya koymaktadır. Bununla birlikte bazı âyetlerde Allah’a ve âhirete iman edip iyi amellerde bulunan yahudi ve hristiyanların kurtuluşa ereceğinin bildirilmesi, Asr-ı saâdetde mevcut olan Tevrat, İncil ve bunların mensuplarından bazıları hakkında olumlu ifadelerin yer alması gibi hususlardan hareketle Kur’an’ın önceki semâvî din mensuplarını bağlayıcı olmadığını öne süren kitap ehline mensup yazarlar<sup>36</sup> bulunduğu gibi, Kur’an’a ve Hz. Muhammed’in nübüv-

<sup>31</sup> Buhârî, “Fezâilü’s-sahâbe”, 9; Müslim, “Fezâilü’s-sahâbe”, 34.

<sup>32</sup> Buhârî, “İkrâh”, 2; Müslim, “Cihâd”, 61.

<sup>33</sup> Ahmed b. Hanbel, III, 338, 387.

<sup>34</sup> Müslim, “İmân”, 241.

<sup>35</sup> Buhârî, “Bed’ü’l-vahy”, 6; “Tefsîr”, 3/4; Müslim, “Cihâd”, 74.

<sup>36</sup> Kıptî hristiyanların lideri Papa Şenude sözü edilenlerden birisidir. Onun bu konudaki görüşleri hakkında bilgi için bk. Muhammed Cuma Abdullah, *Reddû iftirââtî’l-mübeşşirîn ‘alâ âyâtî’l-Kur’ânî’l-kerîm*, bsm. yeri yok, 1405/1985, s. 145-199.

vetine iman şartı aramakla birlikte amelî hükümlerinin onları bağlayıcı olmadığını, bu hükümlerde kendi dinlerinin icaplarına göre hareket edebileceklerini iddia eden müslüman müfessirler<sup>37</sup> de vardır. Bu başlık altında her iki kesimin delil olarak sık sık öne çıkardıkları âyetlere yükledikleri mânalar tahlil edilmeye çalışılacaktır.

### 1. Bakara 2/62 ve Mâide 5/69. Âyetler

Kur'an hitâbının Ehl-i kitabı bağlayıcı olmadığını iddia edenler, en çok, lafız ve mana yönünden birbirine yakın olan iki âyeti öne çıkarmaktadırlar: “Şüphesiz, iman edenler, yahudi olanlar, hristiyanlar ve sâbiilerden Allah'a ve âhiret gününe iman eden ve sâlih amel işleyenler için Rableri katında mükafatları vardır. Onlara korku yoktur ve onlar üzülmeyeceklerdir” (el-Bakara 2/62; bk. el-Mâide 5/69). İddia sahipleri, yahudi, hristiyan ve sâbiilerin kurtuluşa erebilmeleri için İslâm ümmetine dahil olmaları gerektiği şeklinde bir şartın iki âyetin de metninde yer almadığını; sadece, a) şirkten uzak olarak Allah'a iman etmek, b) âhiret gününe inanmak, c) sâlih amel işlemek şeklinde üç temel şart ortaya konduğunu dikkate alarak bu üç şartı yerine getiren diğer din mensuplarının da cennete girebileceklerini savunmuşlardır. Son zamanlarda bu görüşü seslendirenler arasına, hristiyan Kıptîlerin dînî lideri Papa Şenude de katılmıştır.<sup>38</sup> Özellikle son dönemlerde bazı müslüman bilginlerin de benzer görüşü savundukları görülmektedir. Ancak onlar, yahudi veya hristiyan bir kimsenin kurtuluşa erebilmesi için Hz. Muhammed'e ve Kur'an'a iman şart görürler. Buna göre Ehl-i kitap mensubu bir insan, Hz. Muhammed'in peygamberliğine iman eder, ancak kendi dininin amelî hükümlerine göre hareket ederse âyette beyan edilen kurtuluşu yakalar.<sup>39</sup>

Bir önceki ana başlık altında verilen âyet ve hadisler, Hz. Muhammed'e iman etmenin kurtuluş için mutlaka şart olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Kur'an'ın bütünü göz önüne alındığında Papa Şenude gibi

<sup>37</sup> Müfessir Süleyman Ateş'in bu konudaki görüşlerini toplu halde görmek için bk. Ateş, Süleyman, *Kur'an-ı Kerim'in Evrensel Mesajı: Yeniden İslama I*, İstanbul: Kur'an Okulu, 1997, s. 29-145 (Bu eser, söz konusu müfessirin bu konuda yazmış olduğu makalelerinde ve tefsirinde verdiği bilgileri genel olarak ihtiva etmektedir).

<sup>38</sup> Muhammed Cuma Abdullah, *a.g.e.*, s. 195

<sup>39</sup> bk. Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, III, 33-34.



yazarların iddialarının yersiz olduğu anlaşılır. Diğer taraftan aynı başlık altında zikredilen bir çok âyetten Ehl-i kitabın Kur'an'a ve Hz. Muhammed'e iman etmelerinin yanında her ikisine de tâbi olmalarının, destek vermelerinin istendiği sonucu çıkmıştı. Bu yüzden Kur'an'ın kitap ehlinde Hz. Muhammed'e imandan öte bir yükümlülük getirmediği tarzındaki bazı İslam düşünürlerinin yaklaşımlarının da isabetli olmadığı ortadadır. Bazı âyetler, Ehl-i kitaptan Hz. Muhammed'e iman etmeyi ve tâbi olmayı isterken, diğer bazı âyetler onlardan Allah'a ve âhiret gününe iman, sâlih amel şartını arıyorsa, onların Hz. Muhammed'in getirdiği dini iman ve amel yönüyle benimsemeleri gerektiği sonucunu çıkarmak mantığın bir gereğidir. Klasik dönemdeki İslâm âlimleri bu hususu da dikkate almış olmalı ki, onlara göre iki âyette zikredilen İslam dışındaki dinlerin mensuplarından Hz. Muhammed dönemine yetişemeyenler –ki onlarda da bütün peygamberlere ve ilâhî kitaplara iman şartı aranır- âyetin hükmüne girmekle birlikte, yetişenler Hz. Muhammed'e ve Kur'an'a inanıp "İslam milletin"ne girmedikçe iman etmiş sayılmayacaklar, bu sebeple de âyette belirtilen âhiret ecine ve güvenliğine nail olamayacaklar, yani ebedi olarak cehennemde kalacaklardır.<sup>40</sup> Bu durumda iki âyette geçen "Allah'a ve âhirete iman" tabirinin İslâm'ın akîde esaslarını özetlediğini söylemek yanlış bir yaklaşım olmasa gerektir. Buna göre Allah'a ve âhirete iman, gerçek din olarak İslâm'ı benimsemekle eşdeğerdir.<sup>41</sup> Nitekim Hz. Muhammed'in getirdiği bütün esaslara iman ettiklerini söylemelerine rağmen münafıkların sırf dil ile iman ikrarları, Bakara'da (2/8) "Allah'a ve âhirete iman" olmak üzere iki unsur ile anlatılmış; Tevbe'de (9/45) ise, gerçekte mümin olmadıkları bu iki unsura iman etmediklerinin ifade edilmesiyle ortaya konmuştur. Bu iki unsur, bir çok âyette, İslâm ümmetinin gerçek müminlerinin vasfı olarak zikredilir.<sup>42</sup> Çünkü, bir çok müfessirin açıklamasına göre, Allah'a, zâtına yakışır şekilde iman eden kimse O'nun kitaplarına, resullerine ve dînî hükümlerine de iman eder. Dönüşün O'na olduğunu bilen de, bu dönüşe sâlih amellerle hazırlanır. Allah'a ve âhirete iman tabiriyle mebd' ve meâd, akıl ve sem' olmak üzere imanın iki

<sup>40</sup> meselâ bk. Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Fethu'l-kadir el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr* (nşr. Abdurrahman Umeyre), Mansûre: Dârü'l-vefâ, 1415/1994, I, 157.

<sup>41</sup> bk. Mevlânâ M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 10, 33.

<sup>42</sup> meselâ bk. en-Nisâ 5/59; et-Tevbe 9/44; en-Nûr 24/2.

tarafı boyutu belirtilmiş olur ve bu, nübüvvete imanı da içerir.<sup>43</sup> Endülüslü müfessir İbn Atıyye gibi bazı âlimler ise “peygamberlere iman” ilkesini, söz konusu iki unsurdan “âhirete iman” içerisinde mütalaa ederler. Çünkü “âhirete iman”, peygamberler aracılığıyla bilinen hususlardandır.<sup>44</sup>

Bu konuda söylenebilecek çok şey olmakla birlikte aslında En'âm sûresinin “*Bu (Kur'an), Ümmülkurâ (Mekke) ve çevresindekileri uyarman için sana indirdiğimiz, kendisinden öncekileri doğrulayıcı mübarek bir kitaptır. Âhirete inananlar buna da inanırlar ve onlar namazlarını kalmaya devam ederler*” (6/92) mealindeki âyet, tartışmaları bitirecek açıklıktadır. Semâvî dinler içerisinde âhirete, öldükten sonra dirilip hesaba çekilmeye, İslâm dini kadar vurgu yapanı olmamıştır. Bu hususlar Kur'an'da o kadar yoğun işlenmiştir ki, Kur'an'a ve Hz. Muhammed'in risâletine iman ile âhirete iman birbirinin mütelâzimi olmuş; birinin varlığı diğerrinin varlığını gerektirmiştir. Âhirete iman etmeyen bir kimsenin, meselâ bir müşrikin, Kur'an'a ve Hz. Muhammed'e iman etmesi söz konusu olamaz.<sup>45</sup> Buradan çıkan bir sonuç da şudur ki, âhirete iman eden fakat Hz. Muhammed'e ve onun getirdiği kitaba iman etmeyen bir kimsenin imanı iman sayılmaz.<sup>46</sup> En'âm sûresinin Mekke döneminde indiği dikkate alındığında âyetle, Kur'an hitâbının, âhirete iman unsurunu pek kabullenmeyen putperestlerle sınırlı olmadığına, onlar Kur'an'a iman etmeseler de âhirete iman eden kesim (yahudi ve hristiyanlar) içerisinde Hz. Muhammed'i ve getirdiği kitabı benimseyenlerin çıktığına ve çıkacağına bir işaret de sezilmektedir.<sup>47</sup> Anlaşıldığı kadarıyla Hz. Muhammed'e ve onun getirdiklerine iman, En'âm 92'nin delâletiyle “âhirete iman” unsuru içerisinde temsil edildiği gibi, İslâm âlimlerinden bir çoğunun izah ettiği şekliyle “Allah'a iman” unsuru içerisinde de yer alabilmektedir. Müfessir Kurtubî (ö. 671/1272), genel bir yaklaşımla,

<sup>43</sup> Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebir*, III, 105, VIII, 202; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, I, 235; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, II, 1740.

<sup>44</sup> İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsiri'l-kitabi'l-azîz*, Beyrut: Darü'l-kütübü'l-ilmiyye, 1993/1413, I, 158, 493.

<sup>45</sup> bk. Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, XIII, 82.

<sup>46</sup> Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1405/1985, VII, 38.

<sup>47</sup> Krş. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, VII, 372-373.

âyette zikredilen iki iman unsurunun peygamberlere ve kitaplara imanı da kapsadığını kaydetmiştir.<sup>48</sup>

Bazı müfessirlerin izahına göre Bakara sûresinin 62. âyeti, ebedî kurtuluşu kendi tekellerinde gören, kendilerinin Allah katında imtiyazlı bulunduklarını; inançları ne olursa olsun sadece İsrailoğullarından olmaları nedeniyle doğrudan cennete dahil olacaklarını, başkalarının ise cehenneme gideceklerini düşünen yahudilerin yanlış anlayışlarını ortadan kaldırmayı hedefler.<sup>49</sup> Üzerinde durulan her iki âyetin Ehl-i kitabı konu edinen âyetler içerisinde yer alması da, aslında, âyetlerin vermek istediği mesajı anlamada yardımcı bir işlev görmektedir. Âyetlerde dört zümre zikredilmekle birlikte; Türk müfessiri Elmalılı'nın da dediği gibi, gerçekte bütün insanlar kastedilmektedir: "Ehl-i kitap olanlar iman edince kabul edilecek de müşrikler iman ederse ret olunacak değildir. Zira "her kim Allah'a ve âhirete hakikaten iman eder ve salah ile çalışırsa onlara havf u hüzn yoktur" cümle-i hükmiyesi öyle bir tamimdir ki, zikrolunan dört sınıftan hariç olmak üzere tasavvur olunabilecek dinli dinsiz, mecûs, zındık vesaire her hangi bir sınıf ve her hangi bir ferdin iman ettikleri ve amel-i sâlih yaptıkları takdirde aynı hükümde dahil olacaklarını beyan etmiştir."<sup>50</sup>

## 2. Âl-i İmrân 3/113-115

Kur'an hitâbının Ehl-i kitabı içine almadığını veya en azından amelî hükümleri açısından bağlayıcı olmadığını öne sürenlerin argümanlarından birisi de, "*Hepsi bir değildir. Ehl-i kitaptan geceleri secdeye kapanarak Allah'ın âyetlerini okuyup duran bir topluluk vardır. Bunlar Allah'a ve âhiret gününe inanırlar, iyiliği emrederler, kötülükten men ederler ve hayırlarda yarışırırlar. İşte bunlar iyi kimselerdir. Ne hayır yaparlarsa bilsinler ki karşılıksız bırakılmayacaklardır. Allah kötülükten sakınanları bilir.*" (Âl-i İmrân 3/113-115) mealindeki âyetlerdir. Onlara göre bu âyetler, Ehl-i kitaba mensup olanların hepsinin bir olmadığını, içlerinde - Hz. Muhammed'in dinini benimsemeseler de- kendi dinlerinin gereği olan ibadet ve itaatleriyle Allah'ın övgüsüne mazhar olanların bulunduğunu ve onların yaptıkları

<sup>48</sup> bk. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, I, 430.

<sup>49</sup> bk. Ebû'l-A'lâ el-Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'an* (trc. Muhammed Han Kayani ve dğr.), İstanbul: İnsan Yayınları, 1986, I, 83; ayrıca bk. İbn Âşûr, *a.g.e.*, I, 538.

<sup>50</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, II, 1743.

amellerinin karşılığını alacaklarını bildirmektedir. Bu yaklaşımı savunanlar, görüşlerinin doğruluğunu 113. âyetle “*Ehl-i kitaptan... bir topluluk vardır*” ifadesinin yer almasının teyit ettiğini söylerler; çünkü Ehl-i kitaptan müslüman olanlar artık Ehl-i kitap sayılmazlar. Bu konuda müfessir Süleyman Ateş’in yaklaşımı şu şekildedir: “Yukarıdaki (113. âyetten önceki) âyetler toplumun genel karakterini, bunlar (113-115. âyetler) ise toplumun içinde bulunan seçkin insanları tasvir etmektedir. Âyetlerde övülen bu insanların, kendi dinlerini bırakıp müslüman olduklarına bir işaret yoktur. Bu konudaki rivâyetler, âyetleri kendi istedikleri biçimde yorumlayanların eseridir. İnsanlar, kendi kafalarında olanı âyetlerde okumaya çalışmışlardır. Bakara sûresinin 62 ve Mâide sûresinin 69. âyetleri de gayet açık biçimde Allah’a ve âhirete inanan ve salih amel (yararlı iş, halis ibadet) yapan müslümanların, yahudilerin, hıristiyanların ve sâbiîlerin Rableri katında ödüllendirileceklerini, korku ve üzüntü çekmeyeceklerini ifade etmektedir.”<sup>51</sup>

Bu yaklaşımı sağlıklı değerlendirebilmek için bir hususun tespiti önem arz etmektedir. Belirtilmelidir ki Kur'an, inanç gruplarının toplumsal karakterlerini daima dikkate almıştır; her inanç kesiminde beşeri ilişkilerinde dürüst, mutedil, güvenilir olanlar bulunduğu gibi tersi niteliklere sahip olanlar da bulunur. Bu noktada Ehl-i kitap da farklı durumda değildir. Kur'an'ın ifadesiyle, onların içinde öyleleri vardır ki yüklerle mal emanet etsen onu sana noksansız öder, öyleleri de vardır ki bir dinar emanet etsen tepesine dikilip durmadıkça onu sana ödemez (Âl-i İmrân 3/75). Dînî ilişkiler açısından bakıldığında; mutedil, Hz. Peygamber'e karşı hıyanetten uzak, dininde samimi olanlar Ehl-i kitabın az bir kesimini oluştururken, inkârcı, yoldan çıkmış, azgın olanlar çoğunluğu teşkil eder.<sup>52</sup> Hıristiyanlar içerisindeki insaflı, hoşgörülü ve mütevazı keşiş ve râhiplerin varlığı Kur'an'ın kabul ettiği bir gerçektir (el-Mâide 5/82).

Kur'an, Hz. Musa ve İsâ'dan bu yana ister yahudiler olsun ister hıristiyanlar Ehl-i kitabı, iman nokta-i nazarından îman edenler ve inkâr edenler (kâfirler) olmak üzere ikiye ayırır. İnkâr edenlerin tutum ve davranışlarını bir çok âyetle ortaya koyar. Hz. Peygamber döneminde inkâr edenleri ifade etmesi açısından Nadîroğulları yahudilerini konu edinen “*Ehl-i kitaptan inkâr*

<sup>51</sup> Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, II, 96.

<sup>52</sup> bk. Âl-i İmrân 3/110; el-Mâide 5/13, 62, 64, 66.

edenleri ilk sürgünde yurtlarından çıkaran O'dur..."<sup>53</sup> âyeti misal gösterilebilir. Ahzâb sûresinde de Benî Kureyza yahudilerinin başlarına gelenlerden söz edilir.<sup>54</sup> Kur'an'da tenkit edilen, kendileriyle fikrî düzeyde uzun uzadıya mücadele yürütülenler de hep bu inkâr eden kesim olmuştur. Nadîroğulları ve Kureyzaogulları yahudilerinin inkârı/küfrü ile kastedilen nedir? Hz. Muhammed'i ve Kur'an'ı inkâr etmelerinin kastedilmiş olması daha makul görünmektedir; onlardan İslâm'ı benimsemiş olanların dışında kalanların hepsi sürgüne gönderilirken, İslâm'a girmediği halde kendi dinlerine sadık kaldıkları ve Kur'an'ın bu haliyle onları hak çizgide saydığı söylenen kesim –böyle bir kesim varsa- sürgünden istisna edilmiş midir?! Onlardan İslâm'ı benimsememiş olanlar, daha önceleri Tevrat ve İncil'e gerçek manada iman etmeyen inkârcı kesimdir. Aslında iman eden-inkâr eden ayırımı yalnızca yahudi ve hristiyanlara yönelik olarak yapılmamıştır, böylesi bir taksim her peygamber ümmeti için geçerlidir; meselâ Hz. Nûh ve Hz. İbrahim'den bu yana hak çizgide yürüyenler olmakla birlikte yoldan çıkmış olanların çoğunluğu teşkil ettiği bildirilir.<sup>55</sup>

Kur'an hitâbının Ehl-i kitabı bağlayıcı nitelik taşımadığını iddia edenlerin delil olarak gösterdikleri ve mealleri verilen Âl-i İmrân sûresi âyetlerinin (3/113-115) öncesine bakıldığında benzer bir tasnifin yapıldığı görülür; 110. âyette genel bir ifadeyle "*Ehl-i kitap iman etmiş olsaydı elbette onlar için daha hayırlı olurdu, içlerinde müminler var, fakat çoğu yoldan çıkmış (fâsık) durumdadır*" buyurularak onların bir kısmının iman ettiği fakat çoğunun imana yanaşmadığı belirtilir<sup>56</sup>. Ardından yoldan çıkmış olan Ehl-i kitabın,

<sup>53</sup> el-Haşr, 59/2; ayrıca bk. 59/11.

<sup>54</sup> el-Ahzâb 33/26; Ehl-i kitaptan kâfir olanları ifade eden diğer bazı âyetler için bk. el-Bakara 2/89, 105; Âl-i İmrân 3/70, 98; el-Beyyine 98/1, 6.

<sup>55</sup> el-Hadîd 57/26.

<sup>56</sup> Müfessir İbn Âşûr'un, âyette zikredilen "iman" ile müslümanların imanının, "müminler" ile de müslümanların kastedildiğine dair izahı şu şekildedir: Âyette Ehl-i kitap için "iman etmiş olsaydı" denilmiş fakat neye iman etmeleri gerektiği (fiilin tümleci) belirtilmemiştir. Böylesi bir kullanım, söz konusu iman ile –Asr-ı saâdetteki insanlar açısından- müslümanların imanının murat edilmiş olması sebebiyledir. Zira "iman etmek" fiili Kur'an'da tümlecsiz kullanıldığı zaman onunla, İslâm dininin ikinci bir adı (lakap) durumundaki iman anlaşılır. Nitekim "imân eden kimseler" (ellezine âmenû) şeklindeki sıla cümlesi Kur'an'da müslümanları nitelerek üzere kullanılmış ve baskın bir nitelik kazanması sebebiyle de onların alemi/sembolü durumuna gelmiştir. Tümleçleri zikredilmeden meselâ "müslüman oldu" (esleme), "putperest oldu" (eşrake) denildiği zaman, bu fiili işleyenlerin, belli dinlerin sembolleri durumuna gelmiş özellikleri kazandıkları anlatılmak istenir. Âyetteki iman fiili ilâ

özellikle yahudilerin, müslümanlara verebilecekleri zarar üzerinde durulur, isyân etme ve haddi aşma niteliklerinin sâikiyla Allah'ın âyetlerini inkâr ettikleri, haksız yere peygamberleri öldürdükleri için onlara alçaklık damgası vurulduğu açıklanır. Burada hem Asr-ı saâdetteki yahudilere hem de öncekilere atıf yapılmıştır. Bu açıklamadan sonra, "*Hepsi bir değildir...*" âyetleriyle, 110. âyette işaret edilen Ehl-i kitabın müminlerinin bazı nitelikleri anlatılmaktadır. İşte bu âyetler, bazı müfessirlerin de işaret ettiği gibi, Hz. Musa'dan Kur'an'ın indiği döneme kadarki Ehl-i kitabın durumlarını konu edinmektedir. Buna göre çoğu inkâr yolunu tutmuş olmakla birlikte Ehl-i kitap içerisinde istikamet üzere olanlar var olagelmıştır. Bu kesimden Hz. Muhammed'e yetişenler, ona ve getirdiği kitaba da iman etmişlerdir.<sup>57</sup> Devamındaki âyetlerde (3/116-120) genel ifadelerle, inkâr edenler üzerinde durulmuştur ki bu gruba Ehl-i kitabın inkârcıları ve onlardan münafık olanlar da dahil olmalıdır. A'râf sûresinde "*Musa'nın kavminden hakka götüren ve onun sayesinde âdil davranan bir topluluk da vardır*" (7/159) diye tavsif edilenler, -siyak ve sibakının da delaletiyle- Hz. Musa'dan itibaren hep hak çizgide yürüyen kesim olsa gerektir.

Tefsir kitaplarında verilen bilgilere göre Âl-i İmrân sûresinin 113-115. âyetlerinde övülenler arasına Hz. Muhammed'in risâletinden önce istikamet üzere olan, mümin vasfını taşıyan Ehl-i kitap mensubu insanlar girdiği gibi, önceleri yahudi iken İslâm'ı seçen Abdullah b. Selâm, Esed b. Ubeyd, Sa'lebe b. Sa'ye, Üseyd b. Sa'ye gibi isimlerle, Necrânî, Habeşistanlı ve Rum kökenli hristiyanlardan İslâm'ı benimseyen şahıslar da girmektedir. Âyette "*Ehl-i kitaptan... vardır*" denilmesine gelince, Asr-ı saâdetteki Ehl-i

---

müslümanların imanının kastedildiğinin belirtisi (karinesi) ise onun, Ehl-i kitabın Allah'a iman ettikleri bilindiği, kimse bunu inkâr etmediği halde "Ehl-i kitap iman etmiş olsaydı" denilmek suretiyle imandan kaçındıklarını bildiren bir şart cümlesinde kullanılmış olmasıdır. İbn Âşûr'a göre, âyetteki ifadede, Necrân heyetinde yer alanlarda görüldüğü üzere Ehl-i kitabın İslâm'a tabi olma konusunda mütereddit olduklarına bir tariz de söz konusudur (bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, IV, 52-53). Nitekim daha önce üzerinde durulan Bakara 62 ve Mâide 69. âyette "İman edenler, yahudiler, hristiyanlar..." cümlesindeki "iman edenler" ifadesi ile, tercih edilen yoruma göre, müslümanlar kastedilmektedir. Benzer şekilde, yahudi ve hristiyanların Hz. Muhammed ümmetine karşı tavırlarının karşılaştırıldığı Mâide sûresinin 82. âyetinde iki defa geçen "iman edenler" tabiri ile de müslümanların kastedildiği çok açıktır. Nisâ 136 ve Hadîd 28'deki "ey iman edenler" hitâbının Ehl-i kitaba yönelik olduğunu söyleyenler olmuştusa da delâleti açık değildir.

<sup>57</sup> bk. İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, I, 492.

kitabın müslüman olan kesiminin kastedilmiş olmasından hareketle İbn Âşûr bu noktada şöyle bir izah getirmiştir: Âyette onların daha önceki durumları nazar-ı itibara alınarak –mecaz yoluyla- böyle bir ifadeye yer verilmiştir. Bu, Arap dili ve edebiyatına ve Kur'anî kullanıma uygundur; meselâ rüşd çağına gelmiş ve böylece yetimlikten çıkmış kimseye önceki hali dikkate alınarak “yetim” denilebilir.<sup>58</sup> Aslında daha önce belirtildiği üzere, Kur'anî kullanıma göre, Asr-ı saâdette yaşayanlar da dahil, Ehl-i kitap, iman edenler ve inkâr edenler olmak üzere ikiye ayrılır ve inkâr edenleri de Ehl-i kitap kapsamında mütalaa edilir; bu âyette zikredilenler onlardan iman eden kesimi oluşturmaktadır. Dinlerine şirkten ve sapmalardan uzak bir şekilde iman eden ve imanlarında samimi olan Ehl-i kitap, aşağıda zikredilecek âyetlerde görüleceği üzere, Hz. Muhammed'in gelmesiyle ona ve getirdiği kitaba da iman etmişlerdir. Tıpkı onlardan, Hz. Muhammed'e yetişemeyenlerin, ona önceden iman ettiği gibi. Nitekim müfessir İbn Kesîr'in (ö. 774/1372) işaret ettiği üzere<sup>59</sup>, bu pasajda övülen Ehl-i kitap grubu, aynı sûrenin sonlarında “*Ehl-i kitaptan öyleleri vardır ki, hem Allah'a, hem size indirilene hem de kendilerine indirilmiş olana inanırlar; Allah'a karşı saygılıdırlar; Allah'ın âyetlerini birkaç paraya (dünya menfaatine) satmazlar. Onların da Rableri katında ödülleri vardır! Şüphesiz Allah, hesabı çabuk görendir.*” (3/199) ifadeleriyle anlatılır. Âl-i İmrân 115'te onların yaptıkları hayırların karşılıksız bırakılmayacağı, 199'da da Rableri katında ödüllendirilecekleri bildirilir. 199. âyette dikkat çekici bir husus da, Ehl-i kitaptan mükâfâta nail olacakların, Allah'a iman etmenin yanında hem Kur'an'a hem de önceki kitaplara iman etme vasıflarının zikredilmesidir. Ayrıca onların, Allah'ın âyetlerini dünya menfaatine değişmediklerinin belirtilmesi de önemlidir. Çünkü bir başka âyette de İsrailoğullarına hitâben “*Elinizdekini (Tevrat'ı) tasdik edici olarak indirdiğime (Kur'an'a) iman edin; sakın onu inkâr edenlerin ilki olmayın! Âyetlerini az bir karşılıkla satmayın!. Yalnız benden korkun*” (el-Bakara 2/41) buyurularak Kur'an'a iman etmeleri ve Allah'ın âyetlerini dünya menfaati karşılığı satmamaları tembihlenmektedir. Ehl-i kitaptan dünya menfaatini Allah'ın âyetlerine tercih edenler ise bir çok âyette kötülenir ve

<sup>58</sup> bk. en-Nisâ 4/2; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, IV, 57.

<sup>59</sup> İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-azîm*, II, 87.

“kâfirler” olarak nitelenir.<sup>60</sup> Demek ki bir çok Kur'an âyetinde övülen, hak üzere oldukları ve yaptıkları iyi işlerin karşılığını görecekları bildirilen, istikamet üzere bulunan Asr-ı saâdetteki Ehl-i kitap grubu, Allah'ın Bakara sûresinde (2/41) *“Tevrat'ı tasdik edici olarak indirdiğimi Kur'an'a iman edin, onu inkâr edenlerin başını çekmeyin”* emrine uyarak daha önceki kitaplara iman ettikleri gibi Kur'an'a da iman edenlerdir. Bakara sûresinin 4. âyeti de hidâyet üzere olmanın ve kurtuluşa ermenin bir şartının da Kur'an'a ve önceki peygamberlere iman etmek olduğunu bildirmektedir.

Mâide sûresinde öteki din mensuplarının müminlere karşı düşmanlıklarının karşılaştırıldığı ayette (5/82) müminlere sevgi bakımından en yakın olanların hristiyanlar olduğu, çünkü onların içerisinde insaflı, mütevazı keşîşler ve rahiplerin bulunduğu belirtildikten sonra, böyle hristiyanların Hz. Peygamber ve Kur'an karşısındaki tutum ve davranışları şöyle beyan edilir: *“Elçi'ye indirileni (Kur'an'ı) dinledikleri zaman, hakikate dair bilgileri bulunduğundan dolayı gözlerinden yaşlar boşandığını görürsün. Derler ki: Rabbimiz! İman ettik, bizi şahitlik edenlerle birlikte yaz. Biz, Rabbimizin bizi iyiler (sâlihler) arasına katmasını umarken neden Allah'a ve bize gelen gerçeğe (hak) inanmayalım?!”* (5/83-84). Dikkat edilirse, burada övgüyle söz edilenler, Hz. Muhammed ve Kur'an hakkında daha önceden bilgileri olan, her ikisi geldiği zaman onlara iman eden kimselerdir. 84. âyetteki *“bize gelen hakka neden iman etmeyelim”* sözü de gösterir ki, Hz. Peygamber ve Kur'an, Ehl-i kitaba da gelmiştir. Ardından gelen âyette Kur'an'ın çağrısına olumlu cevap veren söz konusu hristiyanların cennetlik oldukları belirtilir. Nihayet konuyla ilgili âyetler kümesinin sona erdiği 86. âyette *“İnkâr edip âyetlerimizi yalan sayanlar ise cehennemliktirler”* (5/86) ifadesiyle Ehl-i kitaptan kâfir olanların, Kur'an'ın çağrısına olumsuz cevap verenlerin âkıbetleri açıklanır. Görüldüğü gibi bu âyetler kümesinde de hristiyanlar, inananlar ve inanmayanlar olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Beyyine sûresinde de, daha önce zikredildiği üzere, Ehl-i kitaptan ve müşriklerden inkâr edenlerin cehennem ateşinde ebedî kalacakları belirtilir (98/6). Demek ki Asr-ı saâdetde Ehl-i kitaptan oldukları halde küfür üzere olanlar vardır ve bunlar Kur'an'a ve Hz. Muhammed'e inanmayanlar olup müşriklerle aynı kategoride değerlendirilmişlerdir.

<sup>60</sup> meselâ bk. el-Bakara 2/89-90; Âl-i İmrân 3/77, 187.



Öte yandan Kasas sûresindeki “*Bundan önce kendilerine kitap verdiğimiz kimseler buna da iman ederler. Onlara (Kur’an) okunduğu zaman, ‘Ona iman ettik, şüphesiz o rabbimizden gelmiş gerçeğin kendisidir. Esasen biz bundan önce de rabbimize boyun eğmiştik’* derler. İşte sabretmelerinden ötürü onlara mükafatları iki defa verilecektir...” (el-Kasas 28/52-54) ifadeleriyle tanıtılan Ehl-i kitap da yine Hz. Musa’dan beri hep hak çizgi üzere var olagelen kesimin Hz. Muhammed’e yetişen halkasını temsil eder. Benzer bir bilgi Ankebût sûresinde verilmiştir (29/46-47); buna göre içlerinden zulmedenleri dışında Ehl-i kitapla en güzel şekilde mücadele yürütülmesi ve ilâhî kitapların hepsine iman edilmesi gerekmektedir. Hem kendilerine kitap verilenlerden hem de Araplardan Kur’an’a imân edenlerin bulunduğu<sup>61</sup> belirtildikten sonra “*Âyetlerimizi kâfirlerden başkası inkâr etmez*” denilmesi, öteki din mensuplarının Kur’an’ın hitâbı karşısında nasıl bir tavır sergilemeleri gerektiğini göstermesi açısından önemlidir. Gerek Mekke gerekse Medine döneminde Kur’an’a iman edip müslüman olanlara işaret eden başka âyetler de vardır.<sup>62</sup>

Reşid Rıza ve Süleyman Ateş gibi müelliflerin Ehl-i kitap hakkında Kur’an’da kullanılan “*içlerinde müminler var*” vb. ifadelerdeki müminlerden kastın, klasik dönem müfessirlerin anladığı tarzda Hz. Muhammed’e ve Kur’an’a iman eden, İslâm’ı benimseyen kesim olmayabileceği, Allah’a gereği gibi iman eden yahudi ve hristiyanların da anlaşılabilmesi yönündeki yaklaşımları<sup>63</sup> isabetli görünmemektedir. Buraya kadar yapılan açıklamalar bunu gösterdiği gibi, “doğru yolda” olmanın şartını, müslümanların imanı gibi bir imana sahip olmaya bağlayan âyet (el-Bakara 2/137) de göstermektedir.

### 3. Nisâ 4/123

“*Ne sizin kuruntunuz, ne de Ehl-i kitabın kuruntuları... Kim bir kötülük yaparsa onun cezasını görür ve kendisi için Allah’tan başka bir dost da bir*

<sup>61</sup> “*Daha önce kendilerine kitap verdiklerimiz ona iman ediyor, şunlardan da ona inananlar vardır*” (el-Ankebût 29/47) mealindeki cümlede geçen “şunlardan” ifadesiyle putperest Arapların kastedildiğini düşünen âlimler olduğu gibi, bazılarının göre “daha önce kendilerine kitap verdiklerimiz” ifadesi Hz. Muhammed dönemine yetişememiş olan Ehl-i kitaba, “şunlardan” ifadesi de Ehl-i kitabın Hz. Muhammed’e yetişen kesimine işaret etmektedir.

<sup>62</sup> bk. en-Nisâ 4/162; el-İsrâ 17/107-109; el-Ahkâf 46/10.

<sup>63</sup> Ateş, Süleyman, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, II, 92-94, 164.

*yardımcı da bulamaz*” (en-Nisâ 4/123) mealindeki âyetle “siz” (sizin) diye hitap edilen kesimin müslümanlar olduğu ve ne müslümanların ne de Ehl-i kitabın kuruntusunun bir şey ifade etmediğinin anlatıldığı noktasından hareketle bu âyetin, Kur'an'ın Ehl-i kitaba ameli hükümlerinde kendi dinlerinde kalma serbestisi getirdiğine delil niteliği taşıdığı öne sürülür. Her şeyden önce belirtilmelidir ki, âyetle “siz” (sizin) diye hitap edilen kesimin müslümanlar değil putperestler olduğu yönünde tâbiîn müfessirlerinden Mücahid'den gelen<sup>64</sup> ve büyük rivâyet müfessiri Muhammed b. Cerîr et-Taberî'nin (ö. 310/923) âyetin siyâk ve sibâkını dikkate alarak tercih ettiği<sup>65</sup> bir görüş vardır. Âyetin siyak ve sibâkına bakıldığında görülür ki en azından sûrenin 115. âyetinden itibaren –122. âyetle cennetliklerin durumu ele alınsa da– putperestler konu edinilmekte, ayrıca 125. âyetle şirkle mücadelenin sembolü haline gelmiş olan Hz. İbrahîm'in dinine atıf yapılmaktadır. Âyetteki “siz” zamiri ile müslümanların kastedilmiş olması durumunda dahi böylesi bir yargıya varmak zordur. Üzerinde durulan ve ardından gelen âyetlerde açıklanan husus şudur: Allah'ın sevgili kulları olmak, cennete girmek, diğer din mensuplarından daha üstün olmak gibi özellikler sırf lafla, kuruntuyla elde edilecek şeyler değildir. İster müşrik, ister yahudi veya hıristiyan isterse mümin olsun, kim bir kötülük yaparsa cezasını çeker; onu cezadan kimse kurtaramaz. Cennete mümin olmak şartıyla iyi işler yapanlar girer. Dince en güzel olan kimse ise işini güzel yaparak kendini Allah'a veren ve Hz. İbrahim'in hanîf dinine tâbi olandır. Görüldüğü gibi burada Cenâb-ı Hak, dinler içerisinde en güzel ve makbul olanın kendini Allah'a vermek ve Hz. İbrahim'in Allah'ı bir tanıyan dinine tâbi olmak olduğunu beyan ediyor ki bu din, Hz. Muhammed'in son halkasını temsil ettiği İslâm'dır. Hz. İbrahim'e en yakın olanlar da, zamanında ona tâbi olanlar, Hz. Muhammed ve iman edenlerdir.<sup>66</sup> Semâvî dinler içerisinde, bütün peygamberlerin olduğu gibi, Kur'an'da tâbi olunmasına özel bir vurgu yapılan<sup>67</sup> Hz. İbrahim'in yolunu gerçek manasıyla devam ettiren yegane din İslâm'dır. Buraya kadar yapılan açıklamalar sonunda anlaşılmaktadır ki âyet, iddia sahiplerinin görüşlerine açıkça delalet etmemektedir. Delaleti katî olmayan naslara hüküm bina

<sup>64</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, V, 396; İbn Kesir, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, II, 369.

<sup>65</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, IV, 290-291.

<sup>66</sup> bk. Âl-i İmrân 3/68.

<sup>67</sup> meselâ bk. en-Nahl 16/123.

etmek ise doğru olmaz. Bu konuda daha başka şeyler söylemek mümkün olmakla birlikte, üzerinde durulan Nisâ sûresinin 123. âyetinin birkaç âyet öncesinde yer alan “*Kim de kendine doğru yol (hüdâ) apaçık belli olduktan sonra Elçiye karşı çıkar ve müminlerin yolundan başka bir yola uyarsa, onu saptığı yola yöneltiriz ve cehenneme atarız. Orası varılacak ne kötü bir yerdir!*” (4/115) mealindeki âyet, -sebebinin hususi olduğuna dair rivâyetler bulunsa da, lafzının umumî olması sebebiyle- Hz. Muhammed’in ve ona inananların yolundan gitmenin gereğini ortaya koyması açısından yeterlidir.<sup>68</sup>

#### 4. Mâide 5/43, 44-47, 65-68

Mâide sûresinde yer alan ve Tevrat ve İncil’in hidâyet rehberi veya nûr olduklarını bildiren, ikisindeki hükümlerle amel edilmesini talep eden bâzı âyetler de Kur’an’ın hükümlerinin Ehl-i kitabı kapsamadığını öne sürenlerin argümanları arasındadır. Çeşitli vesilelerle bu konu üzerinde duran müfessir Süleyman Ateş, bir yerde şunları kaydeder: “Burada Kur’an, İsrailoğullarını, dinlerini bırakmaya değil, fakat dinlerinin gereği olarak Hz. Muhammed’in peygamberliğini kabul edip onu desteklemeye davet etmektedir. Yoksa Kur’an, Kitap ehline, kendi kitaplarının hükümlerini uygulamalarını emretmiş ve kitaplarının ahkamına uyan kitap ehli insanları övmüştür: “*İçinde Allah’ın hükmü bulunan Tevrat yanlarında dururken seni nasıl hakem yapıyorlar da sonra cayıyorlar? Gerçekten Tevrat’ı biz indirdik, onda yol gösterme ve nûr vardır. İslam olmuş peygamberler, onunla yahudilere hüküm verirlerdi...*” (el-Mâide 5/43-44), “*İncil sâhipleri, Allah’ın onda indirdiğiyle hükmetsinler...*” (el-Mâide 5/47) buyurmuştur. Demek ki kitap ehlerinden istenen, dinlerini bırakmaları değil, yeni peygamberi desteklemeleri, onun yoluna engel olmamaları, kendi dinlerinde kalsalar da yeni vahyin doğruluğunu kabul ve tasdik etmeleridir...”<sup>69</sup> Burada Mâide sûresinde önce çıkarılan âyetler, sûre içi tertibe göre maddeler halinde ele alınacaktır.

<sup>68</sup> İbn Âşûr, “kendisine doğru yol (hüdâ) apaçık belli olduktan sonra” mealindeki sözün, “Hz. Peygamber’e imân ettikten ve müslüman olduktan sonra irtidat ederse” manasına gelmesini, âyetin sebep-i nüzûlünü de dikkate alarak mümkün görür. Ona göre bu sözle, ayrıca, “Hz. Peygamber’in, bir çok mucizelerle elçiliği sabit olduktan sonra sırf inat ve İslâm’a düşmanlık yüzünden ona karşı çıkarsa” manasının anlaşılması da mümkündür (bk. *el-Tahrîr ve't-tenvîr*, V, 200-201).

<sup>69</sup> Ateş, Süleyman, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, II, 493.

a) Sûrede en fazla öne çıkarılan âyetlerden birisi “İçinde Allah'ın hükmü bulunan Tevrat yanlarında olduğu halde seni nasıl hakem tayin ediyorlar; sonra da bunun ardından yüz çevirip gidiyorlar! Onlar mümin değildirler.” (5/43) mealindeki âyettir. Müfessirlerin bu ve bundan önceki iki âyetin sebep-i nüzûlü hakkında naklettikleri rivâyetleri ikiye ayırmak mümkündür. Birincisine göre âyetler, Asr-ı saâdetde zina eden evli bir erkek ve kadına Tevrat'taki recm cezası yerine daha hafif bir ceza uygulamak isteyen ve bu doğrultuda görüş almak için Hz. Peygamber'e müracaat eden bir yahudi grubu hakkında inmiştir.<sup>70</sup> İbn Kesîr (ö. 774/1372) ve Süleyman Ateş gibi bazı müfessirler söz konusu rivâyetlerin bu âyetlerin -siyak ve sibakını dikkate alarak- iniş sebebi olma ihtimalini zayıf bulurlar.<sup>71</sup> Çünkü sûrenin bu bölümünde adam öldürme, hirâbe (eşkıyalık, haydutluk), hırsızlık, kısas gibi ceza hükümleri beyan edilmekte olup zinadan söz edilmemektedir. Diğer tasnife giren rivâyetlere göre âyetler, yahudi kabileleri veya fertleri arasında meydana gelen adam öldürme ile ilgili bir olay üzerine inmiştir veya o olayı konu edinmiştir.<sup>72</sup>

Söz konusu âyette, yahudilerin ellerinde bulunan Tevrat'ta Allah'ın hükmü bulunduğunun ve böyle iken Hz. Peygamber'i hakem tayin etmelerinin onların samimiyetsizliğine işaret ettiğinin belirtilmesinden hareketle yahudilerden her halükârda Tevrat'ın hükümleriyle amel etmeleri istendiği, kendi dinlerini bırakıp İslâm'a girmelerinin gerekmediği sonucu çıkar mı? Kanaatimize göre çıkmaz: Her şeyden önce şu belirtilmelidir ki, orijinal haliyle Tevrat Allah'ın kelamı olduğu gibi, ondaki ahkâm da Allah'ın hükümleridir. Aynı şey İncil için de geçerlidir. Sonraki dönemlerde bu iki kitaba bazı katma ve çıkarmalar yapılmış olsa da, onlarda “Allah'ın hükmü” olma niteliğini haiz amelî ve ahlâkî bir çok ahkâm mevcuttur. Nitekim mukayeseli Kur'ân-ı Kerîm-Kitâb-ı Mukaddes çalışmaları bunu ortaya koymaktadır. Âyette “Allah'ın hükmü” diye tabir edilen hüküm -daha önce geçtiği üzere- tercih edilen görüşe göre adam öldürmenin hükmüdür. Peki

<sup>70</sup> Hz. Peygamber ile yahudiler arasında geçen söz konusu diyalog hakkında bilgi için bk. Bu-hârî, “Hudûd”, 37; Müslim, “Hudûd”, 26-28.

<sup>71</sup> İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-azîm*, III, 110; Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, II, 532

<sup>72</sup> bk. Ebû Davud, “Diyât”, 1; Ahmed b. Hanbel, I, 246; Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek*, Beyrut 1411/1990, IV, 407

Tevrat'ta adam öldürmenin cezası nedir? 45. âyet bunu kısas olarak nakleder. Demek ki sebab-i nüzûle veya mevzubahse konu teşkil eden yahudiler, meydana gelen adam öldürme olayının akabinde Tevrat'taki kısas ve diyet hükümlerini reddedip Hz. Peygamber'den başka bir hüküm almak istemişlerdir. İşte bu âyet, Allah'ın hükmünü bırakıp kendi istekleri doğrultusunda uygulama peşine düşmeleri sebebiyle o yahudileri kınamakta ve bu vesileyle de Tevrat'taki "Allah'ın hükmü" olan kısas ve diyete işaret etmektedir. Dolayısıyla âyetteki "Allah'ın hükmü" tabiri ile belli bir hüküm (kisas) kastedilmektedir. Diğer taraftan adam öldürmenin Kur'an'daki cezasına baktığımızda, Tevrat'taki hükümle paralellik arz ettiği görülür.<sup>73</sup> Zaten bir çok İslâm âlimine göre Kur'an'ın -inkâr etmeden ve yürürlükten kaldırıldığını kaydetmeden- Tevrat ve İncil'den naklettiği hükümler, Hz. Muhammed ümmeti için de bağlayıcı niteliktedir ki, müfessir Süleyman Ateş de bu görüşü tercih edenlerdendir.<sup>74</sup>

Bu açıklamalar ışığında anlaşılmaktadır ki, âyette zikredilen "Allah'ın hükmü" hem Yahudilikte hem de İslâm'da geçerli olan bir hükümdür. Bu hükümle kısas ve diyetin değil recmin kastedildiği kabul edilse dahi durum değişmez. Çünkü recm de, Yahudiliğin olduğu gibi İslâm ceza hukukunun (en azından sünnet tarafından belirlenen) bir unsurunu oluşturmaktadır. Bu yüzden âyetin, İslâm'da olmayan, yahudilere özgü bir hükmü uygulamalarını istediği sonucunu çıkarmak mümkün olmadığı gibi, onların kendi dinlerini bırakıp İslâm'a dahil olmaları gerekmediği sonucuna ulaşmak da doğru değildir. Ayrıca, "*İçinde Allah'ın hükmü bulunan Tevrat*" ifadesini, Tevrat'ın zamanla tahrife uğradığını dikkate alarak "yahudilerin kendi inanç ve iddialarına göre Allah'ın hükmü bulunan Tevrat" diye açıklayan İslâm âlimleri de vardır. Şu halde, Hz. Peygamber Ehl-i kitabın davalarına bakmak durumunda kaldığında, kendilerinin Allah'ın hükümlerini ihtiva ettiğine inandıkları ve bunu savundukları Tevrat veya İncil'e göre hüküm vermesi söz konusu olacaktır ki bu uygulama, İslâm'ın, mevcut halleriyle Yahudilik ve Hristiyanlığı hak ve geçerli gördüğü anlamına nasıl çekilebilir?! Zaten, öncesiyle birlikte okunduğunda âyet, yahudilerden fitneye düşmüş, pis kalpli, hep yalana kulak veren ve durmadan haram yiyen kesimi konu edinmektedir.

<sup>73</sup> bk. el-Bakara 2/178-179.

<sup>74</sup> Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, II, 538-539.

b) Mâide sûresinde üzerinde durulacak ikinci âyetler kümesinin (5/44-47) mealleri şu şekilde verilebilir: “(44-) Gerçekten Tevrât'ı biz indirdik, onda yol gösterme (hüdâ) ve nûr vardır. İslâm olmuş peygamberler yahudilere onunla hüküm verirlerdi. Allah'ın kitabını korumaları kendilerinden istendiği için zâhidler (rabbâniler) ve bilginler (ahbâr) de (onunla hüküm verirlerdi) ve onlar, onun (hak olduğunun) şahitleri idiler. O halde insanlardan korkmayın, benden korkun da âyetlerimi az bir bedel karşılığında satmayın! Kim Allah'ın indirdiği ile hükmetmezse işte onlar kâfirlerin ta kendileridir. (45-) Onda (Tevrat'ta) onlara şöyle yazdık: Cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, dişe diş ve yaralamalar da birbirine kısastır. Kim bunu (kısası) bağışlarsa bu kendisi için bir kefâret olur. Ve her kim Allah'ın indirdiği ile hükmetmezse işte onlar zalimlerin ta kendileridir. (46-) Ardından onların (o peygamberlerin) yolu üzere kendinden önce gelmiş olan Tevrat'ı tasdik edici olarak Meryem oğlu İsâ'yı gönderdik. Ona (İsâ'ya) da içinde hidâyet ve nûr bulunan, kendinden önce gelmiş olan Tevrat'ı tasdik edici, takvâ sahipleri için bir yol gösterici ve bir öğüt olarak İncil'i verdik. (47-) İncil sâhipleri, Allah'ın onda indirdiği ile hüküm versinler. Kim Allah'ın indirdiği ile hükmetmezse işte onlar yoldan çıkmışların (fâsıkların) ta kendileridir.”

Kur'an'ın Ehl-i kitabı bağlayıcı olmadığını savunanlar, bu âyetlerde özellikle Tevrat ve İncil'in hidâyet rehberi ve nûr olarak nitelenmesini, peygamberlerin Tevrat'la hüküm verdiklerinden söz edilmesini ve kendilerine İncil verilen ümmetin Allah'ın onda indirdiği ile hükmetmelerinin istenmesini gerekçe göstermektedirler. Şu bir gerçektir ki, Allah'ın gönderdiği her bir kitap, muhatapları için elbette bir hidâyet rehberi ve bir ışıktır. Nitekim bu nitelikler diğer bazı âyetlerin yanı sıra üzerinde durduğumuz 44. âyette Tevrat, 46. âyette İncil için, ayrıca başka âyetlerde de Kur'an için kullanılmıştır. Allah'ın, değişik peygamberler aracılığı ile insanlara tavsiye ettiği dinler, öz itibarıyla hep aynı olmuştur; akîde, ahlak esasları hep korunmuş, ibadetlerin uygulama biçimi ile diğer amelî hükümlerde zamana göre bazı değişikliklere gidilmiştir. Öte yandan Hz. Musa'nın getirdiği dinin hükümleri Hz. İsâ'nın getirdiği din ile ortadan kalkmış, Hz. İsâ'nın getirdiği dinin hükümleri ise Hz. Muhammed'in dini ile sona ermiştir. Tabii bu, önceki dinlerin bütün hükümlerinin iptal edilip yeni hükümler vazedilmesi anlamında değildir. Yeni dinin tasdikinden geçen önceki dinin bir çok hükmü geçer-

liliğini devam ettirmiştir. Bu yüzden orijinal halleriyle gerek Tevrat'ta gerekse İncil'de geçen bir kısım hükümlerin Kur'an'ın ortaya koyduğu hükümler içerisinde yer alması beklenen bir durumdur. Dolayısıyla Tevrat'ın, 44. âyetle zikredilen haliyle hüküm için müracaat kaynağı olma niteliği mutlak veya ilelebet sürecek bir nitelik değildir; İncil'in gelmesiyle Tevrat'ın, Kur'an'ın gelmesiyle de İncil'in mutlak manada "kendisiyle hüküm verilen kitap" olma nitelikleri ortadan kalkmıştır. Aynı âyetle İslâm olmuş peygamberlerin –ki onların "islâm olmuş" diye nitelenmesi, yahudilere bir tariz niteliği taşır<sup>75</sup>–, yahudi rabbânîlerin ve bilginlerin Tevrat'la hüküm verdikleri beyan edildikten sonra geçmiş zaman kipiyle "*Onlar onun (Tevrat'ın hak olduğunun) şahitleri idiler*" denilmesi de bizim bu yaklaşımımızı desteklemektedir. Âyetle geçen "peygamberler" (en-nebiyyûn) sözü ile Hz. Musa'dan itibaren –Hz. Muhammed de dahil– bütün peygamberlerin kastedildiğini söyleyen âlimler olmuşsa da, kanaatimize göre, İsrâîloğulları peygamberlerinin kastedildiği yönündeki görüş<sup>76</sup> daha kuvvetlidir.

Yukarıdan beri benimseyip ortaya koymaya çalıştığımız yaklaşımı Mâide sûresinin üzerinde durduğumuz 44-47 ve ardından gelen âyetlerinin iç örgüsü de doğrular mahiyettedir. Şöyle ki, 44. âyetle içinde hidâyet ve nûr bulunan Tevrat'ı Cenâb-ı Hakk'ın indirdiği, peygamberlerin, rabbânîlerin ve zâhidlerin onunla hüküm verdikleri ve onların Tevrat'ın şahitleri konumunda bulundukları beyan edildikten ve 45. âyetle Tevrat'ta kısasla ilgili olarak yer alan hükümler nakledildikten sonra, 46. âyetle Hz. İsmâ ve ona verilen İncil'e intikal edilmiştir. Bu yapılırken "*Ardından onların (o peygamberlerin) yolu üzere kendinden önce gelmiş olan Tevrat'ı tasdik edici olarak Meryem oğlu İsmâ'yı gönderdik...*" tarzında bir ifadenin kullanılmış olması konumuz açısından önemlidir. Demek ki, 44. âyetle zikri geçen peygamberler, Hz. İsmâ'ya kadar gelmiş olanlarla sınırlıdır ve Hz. İsmâ yeni bir din vazetmek üzere gönderilmiştir. Bu âyetle ayrıca İncil için "*içinde hidâyet ve nûr bulunan, kendinden önce gelmiş olan Tevrat'ı tasdik edici, takvâ sahipleri için bir yol gösterici ve bir öğüt*" olma nitelikleri üzerinde durulmuş, böylece Tevrat ile hüküm vermenin artık İncil'in tasdiki şartına bağlandığına işaret edilmiş, ardından gelen âyetle "*İncil sâhipleri, Allah'ın-onda indirdiği ile hüküm*

<sup>75</sup> bk. Şevkânî, *Fethu'l-kadir*, II, 45.

<sup>76</sup> bk. Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebîr*, XII, 3; Şevkânî, *a.g.e.*, II, 45.

*versinler!*" denilerek gelen yeni dinin hükümlerine göre amel edilmesi istenmiştir. Kıraat imamlarının çoğu hüküm verme fiilini mealini verdiğimiz şekilde "ve'l-yahkum: hüküm versinler" diye emir kipiyle okurken Hamza, lâ'm'ın kesresi ve mîm'in fethası ile "ve li-yahkume: hüküm vermesi için" tarzında okumuştur<sup>77</sup> ki bu okuyuş Tevrat'tan sonra Hz. İsrâ'ya verilen İncil'in hristiyanların kendisiyle hüküm vermeleri amacıyla indirildiğini belirtir. "İncil sâhipleri" diye tercüme edilen tamlamanın orijinal hali olan "Ehlü'l-İncil" aslında kendilerine İncil verilen zümre demektir ki, 'hristiyanlar' yerine böyle bir tabirin kullanılması da ayrıca önemlidir.

Bu açıklamalardan da anlaşılmaktadır ki, İsrâiloğulları peygamberlerinin ve din bilginlerinin kendisiyle hüküm verdikleri Tevrat artık yerini İncil'e bırakmıştır. Tabii, İncil'in ve Hz. İsrâ'nın tasdikinden geçen bir çok Tevrat hükmü geçerliliğini sürdürmüştür. Ama artık Hz. İsrâ ve İncil'in tasdikini nazara almadan Tevrat ile doğrudan ve mutlak olarak amel etmek caiz değildir. Âyetlerden çıkan manaya göre Hz. İsrâ ve İncil'i tanımayıp Yahudilik iddia edenler haddi zatında kafir ve zalimdirler. Fakat bunlar kendi iddia ve inançlarına nazaran İncil'in hükümleri ile mutlak olarak ilzam olunamazlarsa da, Tevrat ahkamıyla mutlak manada ilzam olunurlar. Hâlâ Tevrat'a, ahkâmı ile amel edilmesi gerekli ilâhî kitap olarak iman etmeyi lazım gören yahudiler, Tevrat ile hükmetmedikleri veya Tevrat'ın gereği olarak kendi aleyhlerine verilen hükme itiraz ettikleri takdirde, kendi iddialarını nakız ve inkâr etmiş, haksızlıklarını itiraf etmiş, kendilerinin kendi nazarlarında da kâfir ve zâlim olduklarını ispat etmiş olurlar. Tevrat ile yahudiler aleyhine hüküm ve ilzam böyle olduğu gibi, hristiyanlar hakkında da İncil böyledir. O halde hristiyanlara düşen de İncil ile mutlak, Tevrat ile ise İncil'in tasdiki dairesinde kayıtlı olarak hükmetmek ve bu suretle verilen hükümleri kayıtsız şartsız kabul eylemektir. Allah'ın indirdiği hükümlerle hükmetmeyenler ise fâsık kimselerdir.<sup>78</sup>

44-47. âyetlerde Tevrat ve İncil sâhiplerinin durumları kronolojik olarak verildikten sonra söz, son peygambere ve ona verilen Kur'an'a getirilir: "Sana da kendisinden önceki kitapları tasdik edici ve onları koruyucu olarak bu kitabı hak ile indirdik..." (5/48). Bu âyette önceki kitaplarla irtibatı

<sup>77</sup> bk. Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, XII, 9-10; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, VI, 221.

<sup>78</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, II, 1695-1696.



yönünden “tasdik edici” olarak çevrilen “musaddik” ve “koruyucu” diye meali verilen “müheymin” olmak üzere Kur’an’ın iki vasfı öne çıkarılmıştır.

Aralarında Mekki olanların da yer aldığı bir çok âyette Kur’an’ın, önceki kutsal kitapları tasdik edici olarak nitelendirilmesi<sup>79</sup>, Tevrat ve İncil’i orijinal halleriyle Allah kelamı olarak kabul etmesi ve bunların ihtiva ettiği genel geçer hükümleri devam ettirmesi anlamında düşünmek en isabetli yaklaşım olsa gerektir. Ayrıca, Fahreddin er-Râzî’nin değişik vesilelerle kaydettiği gibi, Kur’an’ın özelliği ve durumu önceki kitaplarda zikredilmişti. İşte Kur’an’ın Hz. Muhammed’le birlikte o kitaplarda zikredildiği haliyle gelmesi, o kitapları tasdik etmesi anlamına gelir.<sup>80</sup> Daha önce değinildiği üzere, bir taraftan önceki bir peygamberin ve ümmetinin daha sonra gelecek olan peygamberlere iman etmeleri, onlardan birine yetişirlerse ona tâbi olmaları, diğer taraftan sonra gelen bir peygamberin ve ümmetinin, önceki peygamberleri ve kitapları tasdik etmeleri, Cenâb-ı Hakk’ın nübüvvet alanında koyduğu temel ilkelerden birini oluşturur. Buna göre, sonra gelen her peygamber ve ilâhî kitap, öncekileri tasdik etmiştir. Nitekim Hz. İsa ve İncil, daha önce gönderilen Hz. Musa ve Tevrat’ı tasdik edici olarak gelmişlerdir (bk. el-Mâide 5/46). Kur’an’da nakledildiğine göre Hz. İsa’nın kendisi, İsrâiloğullarına hitâben “*Hakikaten ben, benden önce gelmiş olan Tevrat’ı tasdik edici ve benden sonra gelecek olan Ahmed adında bir elçiyi de müjdeleyici olarak size Allah tarafından gönderilmiş bir elçiyim*” demiştir.<sup>81</sup> Bu konuda İncil’de de bilgi vardır.<sup>82</sup> Kur’an’ı dinleyen bir cin grubunun, kavimlerine döndüklerinde onlara onu anlatırken niteliklerinden birisi olarak “kendinden öncekileri tasdik edici” ifadesini kullanmaları (el-Ahkâf 46/30) da ilâhî kitaplardan, sonrakilerin öncekileri tasdik edici olma vasfının önceliğini ve önemini vurgulamaktadır.

Tabii burada, Kur’an’ın, önceki semâvî kitapların ahkama yönelik bir kısım hükümlerini nesh ederken, diğer taraftan o kitapları tasdik edici olması arasında bir çelişki zannı ortaya çıkabilmektedir. Orijinal halleriyle önceki semâvî kitapların ameli ahkam dışında kalan ve dolayısıyla neshe konu olma-

<sup>79</sup> bk. el-Bakara 2/41, 89, 91, 97, 101; Âl-i İmrân 3/3; en-Nisâ 4/47; el-En’âm 6/92; Yunus 10/37; Yusuf 12/111; Fâtır 35/31.

<sup>80</sup> bk. Fahreddin er-Râzî, *a.g.e.*, VIII, 127.

<sup>81</sup> es-Saf 61/6; ayrıca bk. Âl-i İmrân 3/50.

<sup>82</sup> Matta, 5/17-18.

yan alanlarını Kur'an doğrulayıp devam ettirmiştir. Bu alanlarda konumuz açısından bir sıkıntı söz konusu değildir. Amelî ahkam alanına gelince, Fahreddîn er-Râzî'nin de dediği gibi, önceki kitaplar, Kur'an'ı ve Hz. Muhammed'i müjdelediklerine ve söz konusu hükümlerinin Hz. Muhammed dönemine kadar sabit olduğuna ve Kur'an'ın inmesiyle bunların yürürlükten kaldırılmış olacağına delalet ettiklerine göre, o kitaplar bu alanda da Kur'an'a muvafık düşmüş, bu yönden Kur'an onları tasdik edici olmuştur.<sup>83</sup> Önceki semâvî kitaplara insanlar tarafından bazı katma ve çıkarmalar yapıldığından, bu kitapların ihtiva ettiği genel geçer esasların tespit ve tasdiki gerekmektedir. İşte Kur'an ve Hz. Muhammed bu noktada da tasdik edici bir rol oynamaktadır. Nitekim benzer bir işlevi, daha önce İncil, Tevrat için görmüştür. Bu yüzden, hristiyanların Kıptî lideri Papa Şenude'nin savunmaya çalıştığı gibi, Kur'an'ın İncil'i tasdik edici olmasını Kur'an'ın mevcut Hristiyanlığı hak ve geçerli saydığı anlamına yormak isabetli değildir. Onun yaklaşımından yürünecek olursa her semâvî dinin, diğerlerini mevcut halleriyle hak kabul etmeleri gerektiği sonucuna götürür ki bu günkü haliyle ne Yahudilik ne de Hristiyanlık, İslâm'ı hak din olarak kabul etmektedir. Mesajı evrensel olan İslâm da temel kaynaklarına taban tabana ters düşen Ehl-i kitap inanç ve uygulamalarını asla tasdik etmez. Kaldı ki "tasdik edici olma" Kur'an'ın önceki peygamberler ve kitaplar açısından haiz olduğu tek vasıf değildir. Kur'an'ın diğer semâvî kitap ve dinler karşısındaki konumu değerlendirilirken, üzerinde durduğumuz 48. âyetle zikri geçen diğer vasfı "müheymîn" de göz önünde bulundurulmalıdır.

Müheymîn kelimesi "koruyan, gözeten, tanıklık eden, doğrulayıp destekleyen, barındıran; kefil (emîn, garantör)" anlamlarına gelmektedir.<sup>84</sup> Bu vasıf, konumuz açısından önemlidir; buna göre Kur'an, kendinden önceki kitapların koruyucusu ve denetleyicisidir; Tevrat ve İncil'in kıyamete kadar amel edilmesi gerekli olan hükümlerini koruyup gözetecek, bunların zayi olmasını veya değiştirilip bozulmasını önleyecek, tanıklığı ile hakikatleri tashih, tahrifatı iptal edecektir. Kendisinin onayından geçmeyen yahut kendisine muhalif olan önceki kitapların ve şariatlerin hükümleri ile amel caiz olmayacaktır. Kur'an'dan sonra Tevrat veya İncil'in hükümlerinin geçerliliği

<sup>83</sup> Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, VII, 169-170.

<sup>84</sup> bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, IV, 606-6/8.

Kur'an'ın tasdik ettikleri ile kayıtlı bulunacaktır. Kısacası Kur'an, önceki kitaplarda yer alan bilgilerin doğruluğu ve geçerliliği açısından bir ölçüdür; önceki kitaplara yapılan katmalara ve tahriflere işaret eder. Ayrıca, Kur'an'ın Tevrat'tan anlattığı şeyler, eğer bugün Tevrat'ta yoksa bunlar zamanla kaybolmuş demektir.<sup>85</sup>

48. âyetin devamı, “*Artık aralarında Allah'ın indirdiği ile hükmet! Sana gelen gerçeği bırakıp da onların isteklerine uyma! Her birinize bir din yolu ve bir yol yöntem verdik. Allah dileseydi sizi bir tek ümmet yapardı*” mealindeki ifadeleri içerir ve “kendisiyle hüküm verilen kitap” niteliğini, artık Kur'an'ın haiz olduğunu bildirir. “Din yolu” diye çevirisi yapılan “şir’a” (şeriat) kelimesi, sözlükte, bir ırmaktan veya her hangi bir su kaynağından su içmek için girilen yol, din; “yol yöntem” diye çevirisi yapılan “minhâc” ise açık yol, metot demektir.<sup>86</sup> Müfessirler içerisinde iki kelimenin aynı manaya geldiğini söyleyenler olduğu gibi, ikisi arasında mana yönünden ayırım yapanlar da vardır. Buna göre şir’a (şeriat), Allah Teâlâ'nın peygamberler aracılığı ile gönderdiği dinin, zaman ve ahvalin değişmesiyle birlikte değişiklik arz eden ayrıntılarına (fürû') ait hükümleri, minhâc ise daima sabit olan ve hiç değişmeyen esaslarını belirtir. Hz. Peygamber'in, “*Biz peygamberler 'allât' (baba bir) kardeşleriz, dinimiz birdir*” hadisi<sup>87</sup> de buna işaret etmektedir. Bütün ilâhî dinlerin müşterek olduğu akâid ve ahlâk gibi temel esaslar minhâcî, şeriat (hukuk sistemi) sahibi her peygambere mahsus amelî hükümler ise şir'âyı oluşturur. Kur'an'da peygamberler ve getirdikleri hukuk sistemlerinin ittifak ettikleri noktayı gösteren âyetlerin<sup>88</sup> yanında bunların ihtilaf ettikleri noktayı gösteren âyetler de görürüz. Nitekim Mâide sûresinin üzerinde durduğumuz âyetler kümesinde, önce birbirlerinin izleri üzere gönderilen peygamberler ve kitaplardan sonrakilerin, öncekileri tasdik ettiği, sonra, bu ardarda gelme ve öncekini tasdik etme içinde dinlerin hukuk sistemlerinin ve buna bağlı olarak ümmetlerin farklılık arz ettikleri beyan olunmuştur.<sup>89</sup>

<sup>85</sup> bk. Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, II, 1696; Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, III, 7.

<sup>86</sup> Elmalılı, *a.g.e.*, II, 1697.

<sup>87</sup> Buhârî, “Enbiyâ” 48; Ahmed b. Hanbel, II, 406, 437.

<sup>88</sup> meselâ bk. el-En'âm 6/90; eş-Şûrâ 42/13.

<sup>89</sup> Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebir*, XII, 12.

Büyük Türk Müfessiri Elmalılı Hamdi Yazır'ın ifadesiyle, İncil'in kendinden önceki Tevrat'ı; Kur'an'ın da kendinden önceki Tevrat ve İncil gibi bütün ilâhî kitap cinsini tasdik edici olduklarını ve bu kitaplardan her birinin sahip oldukları derecelerine göre diğerinden mütemayiz olarak nazil olduklarını beyandan sonra bu âyet bize gösteriyor ki, gelmiş geçmiş muhtelif ümmetlere hevâyâ uymamaları için hallerine münasip birer hukuk sistemi ve hiç değişmeyen bir minhâc (temel ilkeler) verilmiştir. Meselâ, Hz. Musa'dan Hz. İsmâ'nın gönderilmesine kadar olan ümmetin hukuk sistemi Tevrat'ta; Hz. İsmâ'dan Hz. Muhammed döneminde kadar olan ümmetin hukuk sistemi İncil'de<sup>90</sup>; Hz. Muhammed'den itibaren mevcut olan ümmetinki de Kur'an'dadır. Bütün bu hukuk sistemlerinin ittifak ettikleri külli düzeyde temel esaslar vardır ki bunlar Kur'an'da mevcuttur. Şimdi, Allah Teâlâ muhtelif zamanlarda farklı ümmetlere değişmeyen temel esasların yanında belli şeriatler verdiği ve sonra geleni, öncekini tasdik edici ve ona hâkim kıldığına göre, gelişinden itibaren yeni şeriatin, önceki ümmetin de şeriatı olduğunda, yani İncil'den itibaren yahudilerin Hristiyanlığı, Kur'an'ın inmesinden sonra da yahudi ve hristiyanların İslâm'ı tanımaları gerektiğinde şüphe yoktur. Yalnız burada önce gelen şeriatin, sonraki ümmetin de şeriatı olup olmadığı İslâm âlimleri arasında mevzubahis edilmiş; bir kısmı, her ümmete bir şeriat verilmiş olması gerçeğinden hareketle "önce gelmiş olan şeriat sonraki ümmetin şeriatı sayılmaz" derken, diğer bir kısmı sonraki şeriat tarafından yürürlükten kaldırılmamış olmak şartıyla bunu kabul etmiştir. Buna göre, İncil veya İsa'nın sünneti ile nesh edilmemiş olan Tevrat'a ait hükümler hristiyanların da şeriatı olduğu gibi, Kur'an veya Hz. Muhammed'in sünneti ile nesh edilmemiş olan Tevrat ve İncil'in hükümleri müslümanların da şeriatı demektir ve müslümanların söz konusu şartı taşıyan yahudi ve hristiyanlara ait hükümlerle amel etmeleri caizdir. Hulasa, bizden öncekilerin şeriatı, Kur'an veya sünnet tarafından yürürlükten kaldırılmamış olmak; Kur'an veya sünnet tarafından inkâr edilmeden nakledilmiş olmak şartıyla, bizim için de şeriatir. Demek ki önceki hükmün nesh edilmemiş olması, sonrakine muhalif bulunmaması yeterli değil, o hükmün Kur'an veya Hz. Muhammed'in tasdikinden geçmiş olması da şarttır. Bu durumda, me-

<sup>90</sup> Burada, İncil'in ve Hz. İsmâ'nın, Tevrat'taki bir çok hükmü geçerli gördüğü, bir kısmını değiştirdiği hususu dikkate alınmalıdır (meselâ bk. Âl-i İmrân 3/50).

selâ, Mâide sûresinin 45. âyetinde Tevrat'tan yapılan kısas ahkâmı, İslâm ümmeti için de geçerli demektir.<sup>91</sup>

Son ilâhî kitap olan Kur'an'ın indiriliş gayesi Mâide sûresinin 48. âyetinde olduğu gibi 49. âyetinde de *"Aralarında Allah'ın indirdiği ile hükmet, onların arzularına uyma! Allah'ın sana indirdiği hükümlerin bir kısmından seni saptırmaları hususunda onlardan sakın! (diye Kur'an'ı indirdik). Eğer yüz çevirirlerse bil ki Allah onların bazı günahları sebebiyle başlarına bir bela getirmek istiyordur. İnsanların bir çoğu gerçekten yoldan çıkmış (fâsık) kimselerdir."* mealindeki ifadelerle açıklanır. Görüldüğü gibi Kur'an indirilmeye başladıktan sonra, artık insanlar arasında onun hükümlerinin uygulanması istenmekte, onun dışında bir hüküm mercii arayanlar yoldan çıkmış olmakla; 50. âyette de *"câhiliye devrinin hükmünü istemekle"* suçlanmaktadır.

Buraya kadar yapılan açıklamalar ışığında denilebilir ki, Hz. Musa'dan itibaren İsrailoğulları peygamberleri için hep hüküm kaynağı olan Tevrat ile Hz. İsa'dan itibaren hristiyanlar için hüküm mercii olan İncil, Hz. Muhammed'in gelmesiyle yerlerini Kur'an'a bırakmışlardır. Artık, orijinal halleriyle hem Tevrat'ın hem de İncil'in, akîde ve ahlak gibi temel esaslarının yanında, bir çok ameli hükümünü doğrudan veya onlardan -inkâr etmeksizin- nakil yapmak suretiyle barındıran Kur'an ve İslam hükümleri bağlayıcı konuma gelmiştir. Hem 48 hem de 49. âyette Hz. Peygamber'den *"onların arasında"* (beynehüm) Allah'ın indirdiği ile hükmetmesi emredilmektedir ki, her iki âyette geçen "onlar" zamirinin kapsamına öncelikle Ehl-i kitap da dahil olmalıdır. Zamirin mutlak zikredilmesi bir yana, önceki âyetlerden itibaren sözün gelimi de bunu teyit etmektedir. Zaten müfessirlerin bir kısmı, zamiri "insanlar, Ehl-i kitap ve sair din mensupları" şeklinde umuma şamil olacak bir biçimde açıklarken<sup>92</sup> bir kısmı da "yahudiler veya Ehl-i kitap" olarak tasrih etmişlerdir.<sup>93</sup> Ayrıca üzerinde durulan âyetlerin devamı da yine Ehl-i kitap konusunu işlemeyi sürdürmektedir; 51. âyet *"Ey İman edenler! Yahudileri ve hristiyanları veli edinmeyin..."* mealindeki ifade ile başlamakta ve 86. âyete kadar devam eden bölüm genelde Ehl-i kitabın akîde

<sup>91</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, II, 1698-1700; ayrıca bk. Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, II, 538-539.

<sup>92</sup> bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, IV, 609; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-azîm*, III, 120.

<sup>93</sup> Fahreddin er-Râzî, *a.g.e.*, XII, 11; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, VI, 223.

ve amel boyutundaki sapkınlık ve taşkınlıklarını konu edinmektedir. Dolaşısıyla 48 ve 49. âyetlerde Hz. Peygamber'den aralarında Kur'an ile hükmetmesi istenen insanların, Ehl-i kitap dışında kalan kesim olduğunu düşünmek isabetli değildir.

c) Mâide sûresinde bu başlık altında üzerinde durulacak son kısım 65-68 arası âyetler kümesidir: “(65-) Eğer Ehl-i kitap iman edip (günahtan) korusalardı, kuşkusuz biz de onların kötülüklerinden geçerdik ve onları nimeti bol cennetlere dahil ederdik. (66-) Eğer onlar Tevrât'ı, İncil'i ve Rablerinden kendilerine indirileni gereğince uygulasalardı, muhakkak ki göğün ve yerin türlü türlü nimetlerinden yararlanırlardı. İçlerinde aşırılığa kaçmayan bir zümre var; ama onlardan çoğu, ne kötü işler yapıyorlar?! (67) Ey elçi, Rabbinden sana indirileni tebliğ et! Eğer bunu yapmazsan, O'nun mesajını tebliğ etmemiş olursun. Allah seni insanlardan koruyacaktır. Doğrusu Allah, kâfirler toplumunu hidâyete iletmez. (68-) De ki: 'Ey Ehl-i kitap! Siz Tevrât'ı, İncil'i ve Rabbinizden size indirileni doğru dürüst uygulamadıkça tuttuğunuz yol, yol değildir. ' Rabbinden sana indirilen, onlardan çoğunun azgınlığını ve inkârını artıracaktır. Sen o kâfirler toplumu yüzünden üzülme!’”

Günümüzde bazı hıristiyan ve müslüman yazarlar, bu âyetlerde Ehl-i kitaptan Tevrat ve İncil'i uygulamalarının istenmesinden hareketle, Kur'an'ın, yahudi ve hıristiyanlardan kendi dinlerini bırakıp İslâm'a girmelerini gerekli görmediği sonucuna ulaşmak istemektedirler. Tabii bu âyetlerde sadece Tevrat ve İncil'in doğru dürüst uygulanması istenmemekte, ikisinin yanında “Rablerinden kendilerine indirilen”i de ikame etmeleri talep edilmektedir. 66. âyetteki “Rablerinden kendilerine indirilen” ifadesi ile neyin kastedildiği konusunda, a) Tevrat ve İncil'deki hükümler, b) Hz. Muhammed'in geleceğinin müjdesini de içeren Habkuk ve Danyal gibi peygamberlerin sahifeleri, c) Kur'an veya Kur'an'daki Ehl-i kitaba yönelik âyetler vb. olmak üzere farklı görüşler ortaya konmuştur.<sup>94</sup> Önceki kitaplarda Hz. Muhammed müjdelendiğine, ve birinci ana başlık altında görüldüğü üzere bir çok Kur'an âyeti Ehl-i kitabı Hz. Muhammed'e ve Kur'an'a hem iman etmeye hem de tâbi olmaya çağırdığına göre bu âyetlerden öncelikle çıkarılacak mana, son elçiye ve ona verilen kitaba iman edip gereği ile amel

<sup>94</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, II, 1734-1735; Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, III, 29.

etmek olacaktır. Âyetteki sıralama ve az önce zikri geçen sahifelerin elde bulunmadığı dikkate alındığında, 66. âyetteki ifadeden Kur'an'ın kastedildiği görüşünün daha isabetli olduğunu söylemek mümkündür. Yine bu âyetin, "Doğru dürüst uygulamış olsalardı" şeklinde çevirisi yapılan kısmı için getirilen yorumları "ilâhî kitabı hiçbir değişikliğe uğratmadan hep göz önünde tutsalar ve onun içeriğine gerektiği gibi uysalardı" şeklinde özetlemek mümkündür.<sup>95</sup> 65. âyette "Eğer Ehl-i kitap iman edip (günahtan) korunsalardı" denilir ki buradaki iman ile -Hz. Muhammed'e ve onun getirdiklerine iman bir tarafa- Tevrat ve İncil'e gerçek manada iman kastedilmiş olsa dahi, böyle bir iman, Hz. Muhammed'e ve getirdiklerine iman etmeyi de içine alır. Çünkü Kur'an'a göre Tevrat ve İncil, Hz. Muhammed'i haber vermektedir ve Ehl-i kitap onu çok iyi, çocuklarını tanıdıkları gibi tanımaktaydılar.<sup>96</sup> 66. âyette sözü edilen Ehl-i kitabın "aşırılığa kaçmayan zümre"si ile kimlerin kastedildiği meselesi daha önce ele alınmıştı (bk. B/2).

Şu halde bu açıklamalar ışığında müfessir Süleyman Ateş'in "... Ancak şunu da belirtmek lazımdır ki eğer gerçekten Rablerinden kendilerine indirilenden kasıt Kur'an ise kitap ehli, Kur'an'ın Allah tarafından vahyedildiğini doğrulamaya, bunu kabul etmeye çağrılmaktadır. Onlardan istenen, Kur'an'ın vahyen indiğini kabul edip ona saygılı davranmak, yoksa kendi dinlerini bırakmak değildir. Çünkü Kur'an kendinden önceki kitabı doğrulayıcı olarak indiğinden, onu da hak kitap olarak kabul etmekte, ona layıkıyla uyanların da felah bulacağını bir çok yerde vurgulamaktadır"<sup>97</sup> şeklindeki açıklamalarının bu âyetlerle uyumadığını rahatlıkla söylemek mümkündür. Çünkü 66. âyette kullanılan ve kendisinin "gereği gibi uygulamak" manası verdiği "ikâme etmek" fiili, hem Tevrat ve İncil hem de "Rablerinden kendilerine indirilen"i yani Kur'an'ı içine almaktadır. Şu da var ki, aynı müfessir, Kur'an'ın da işaret ettiği gibi, Hz. Muhammed'in vasıflarını anlatan Tevrat parçalarını Asr-ı sâadetteki Ehl-i kitaba mensup din bilginlerinin sakladıklarını, halka söylemediklerini belirtir<sup>98</sup> ki, Kur'an onları amelî hükümlerinde de bağlayıcı değilse, bu saklamanın amacı nasıl izah edilecektir? Sonra 68. âyetteki "Siz Tevrat'ı, İncil'i ve Rabbinizden size indirileni doğru dürüst uygulamadıkça

<sup>95</sup> Karaman, Hayrettin ve dğr., *Kur'an Yolu*, II, 247.

<sup>96</sup> bk. el-En'âm 6/30.

<sup>97</sup> Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, III, 29-30

<sup>98</sup> Ateş, Süleyman, *a.g.e.*, II, 495.

*tuttuğumuz yol, yol değildir.*” mealindeki ifadede geçen “Rabbinizden size indirilen” tabiri ile Kur'an'ın kastedilmiş olma ihtimali daha kuvvetlidir. Kelimeye Tevrat ve İncil için gereği gibi uygulamak” manası verip Kur'an'a gelince “sadece iman etmek” manasını yüklemek isabetli bir yaklaşım olmaz. 68. âyetin tefsirinde Süleyman Ateş, “Demek ki Kur'an, yalnız müslümanlara değil, kitap ehline ve bütün insanlara indirilmiştir. ” dedikten sonra 65 ve daha önce ele aldığımız 69. âyeti ve benzerlerini kendi anlayışına göre yorumlayarak Ehl-i kitabın Kur'an'a sadece iman noktasında olumlu yaklaşmasını yeterli görebilmektedir.<sup>99</sup> Halbuki bazı âyetler Ehl-i kitaba, Kur'an'a iman etmenin yanında ona tâbi olmayı, onu gereği ile uygulamayı âmir iken diğer bazıları genel ifadelerle imanı âmir ise, ikinci gruba giren âyetleri birinci gruptaki âyetler ışığında anlamak gerekir. Tersini yapmak dil ve mantık kurallarına uymaz. Sonra aynı pasaj içerisinde yer alan 67. âyet, Hz. Muhammed'in Kur'an'ı tebliğ etmesini emretmektedir ki sözün geliminden, tebliğ edilecek kesim içerisine öncelikle Ehl-i kitap girmektedir. Bu tebliğin onların aşırıya kaçmayanlarına değil de inkâr edenlerine yapılacağına dair işaret de yoktur. Kur'an Ehl-i kitaba da tebliğ edilecekse, bundan onların Kur'an'ın bütün ahkamıyla; akîde ve ahlak esaslarının yanı sıra ameli hükümleri ile de muhatap oldukları sonucuna varmak mantıksız bir yaklaşım mıdır? Asıl, bu âyetlerden Kur'an'ın hiçbir yönden Ehl-i kitabı bağlayıcı olmadığını veya onları sadece “iman etmeye” çağırdığını, dinlerini bırakıp İslâm'a girmelerini şart koşmadığını öne süren iddia tutarsız görünmektedir. Böyle bir iddia, Kur'an'a parçacı bir yaklaşımdan kaynaklanmış olmalıdır. Bu tebliğ âyetinin Medine döneminin sonlarında indiği bildirilen Mâide sûresinde ve Ehl-i kitabın konu edindiği bir bağlamda yer alması, bir taraftan Kur'an'ın eksiksiz olarak Ehl-i kitaba da tebliğ edilmesinin gereğini bildirirken, diğer taraftan Ehl-i kitap din bilginlerinin Kitâb-ı Mukaddes'ten bazı bilgileri ve hükümleri insanlara açıklamadıklarına, bunları gizlediklerine dair bir tariz de hissedilmektedir.

Hem 66 hem de 68. âyette üç büyük ilâhî kitabın birlikte doğru dürüst uygulanması istenmektedir. Müfessir Taberî (ö. 310/923), “Ehl-i kitap, farklılıklar taşıyan ve aralarında nesih (yürürlükten kaldırma) ilişkisi bulunan Tevrat, İncil ve Hz. Muhammed'e indirileni bir arada nasıl uygulayabilirler?”

<sup>99</sup> Ateş, Süleyman, a.g.e., III, 33.



şeklinde hatıra gelebilecek soruyu şöyle cevaplar: Bunlar arasında bazı hüküm farklılıkları bulunsa bile, hepsi Allah'ın elçilerine iman etmeyi ve onların Allah katından getirdiğini yürekten onaylamayı emretme noktasında birleşmektedir. Tevrat, İncil ve Hz. Muhammed'e indirileni birlikte uygulamalarından maksat ise bunların içeriklerini (Allah katından olduğunu) yürekten kabul etmek, hepsinin birleştiği hükümleri uygulamak, farklı hükümler bakımından da kendisine uymanın farz kılındığı dönemle sınırlı olarak her birine göre amel etmektir.<sup>100</sup> Bu uygulama ise önceki kitapların hükümlerinin sonra gelen kitabın tasdikinden geçirilmesi tarzında gerçekleşecektir.<sup>101</sup> Aslında bu, ilâhî kitapların birbirlerini tasdik edici olmalarının doğal bir sonucudur.<sup>102</sup>

Netice itibariyle, Tevrat ve İncil'in asıllarının korunamadığı, dolayısıyla Ehl-i kitabın bu hitap esnasında onları tam olarak uygulamalarının mümkün olmadığı dikkate alınırsa, burada muhatapların son peygamber Hz. Muhammed'in bildirdiklerine ihtiyaçlarının bulunmadığı iddiaları çürütülmüş ve Kur'an'a başvurma dışında alternatiflerinin bulunmadığına dikkat çekilmiş olmaktadır. Zira Allah katından geldiği hususunda hiçbir kuşkuyla mahal bırakmayan Kur'an, bir taraftan Tevrat ve İncil'i (orijinal halindeki içeriğini) onayladığını diğer taraftan da Ehl-i kitabın bu kutsal kitapları tahrif ettiğini haber vererek, kendilerinin de çok iyi bildiği bir olgudan hareketle kendi hakemliğine başvurmanın kaçınılmazlığını ortaya koymaktadır.<sup>103</sup> Bu durumda Ehl-i kitabın Tevrat ve İncil'i gereği ile uygulamalarından kasıt, Kur'an'ın da haber verdiği gibi, her iki kutsal kitapta yer alan Hz. Muhammed ve Kur'an hakkındaki müjde ve bilginin gereğini yerine getirip İslâm'ı benimsemeleri olacaktır.

Müfessir Süleyman Ateş'in yaklaşımından yola çıkarak Asr-ı saâdetde mevcut Tevrat ve İncil'in lafız yönünden tahrif edilmediğini, Kur'an'ın her ikisini de sahih gördüğünü varsaysak bile, yine kendisinin ifadelerine göre daha sonraki dönemlerde Kitâb-ı Mukaddes'e katma ve çıkarmalar yapılmıştır. Tevrat'a ait bazı parçaların bugün mevcut olmadığı, ayrıca bugün elimiz-

<sup>100</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, IV, 644; Karaman, Hayrettin ve dğr., *Kur'an Yolu*, II, 247.

<sup>101</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, II, 1738.

<sup>102</sup> bk. Kaya, Remzi, "Ehl-i Kitap", *DİA*, İstanbul 1994, X, 518.

<sup>103</sup> Karaman, Hayrettin ve dğr., *Kur'an Yolu*, II, 251.

de bulunan İnciller'in Hz. İsa'ya gelen vahiyleri içermediği görülmektedir.<sup>104</sup> Bundan da anlaşılmaktadır ki, bugün elde mevcut Tevrat ve İnciller lafız yönünden de tahrife uğramış vaziyettedir. Asr-ı saâdetteki Kitâb-ı Mukaddes elde mevcut olmadığına göre her halükârda Kur'an'ın şahitliğine ve hakemliğine başvurmak gerekecek, kısacası Ehl-i kitap için de yegane merci, Kur'an olacaktır.

Bütün bu açıklamaların yanında, 66 ve 68. âyette geçen "Rablerinden kendilerine indirilen" ile Kur'an değil de Hz. Musâ'dan sonra gelen İsrailoğulları peygamberlerine verildiği söylenen sayfeler kastedilmiş olsa dahi, bu, daha önce değinildiği üzere, Kur'an'ın amelî hükümlerinin Ehl-i kitap için bağlayıcı olmadığı anlamına gelmez. Çünkü Kur'an, önceki kitaplarda Hz. Muhammed ve Kur'an hakkında malumat bulunduğunu, Ehl-i kitabın bu hususu çok iyi bildiklerini beyan etmektedir. Öyleyse Tevrat, İncil ve sair vahiyleri uygulamayı âmir âyetlerden öncelikle anlaşılan mana, o kitaplarda sözü edilen âhir zaman peygamberine ve ona verilen kitaba iman edip gereği ile amel etmek olacaktır. Böyle olmasa, 68 ve ondan da önce 64. âyette Hz. Muhammed'e hitâben "Rabbinden sana indirilen, onlardan bir çoğunun azgınlığını ve inkârcılığını kuşkusuz arttıracaktır" denilmesinin izahı güçleşecektir.

## SONUÇ

Kur'an, insanları inanç gruplarına ayırırken Ehl-i kitaba diğer din mensuplarından farklı bir yer vermiştir. Bu farklılık yeme içme, evlenme, uluslararası dostâne ve hasmâne ilişkiler gibi bir çok sahada kendini gösterir. Tabii bunda müslümanlar gibi onların da aslında semâvî din mensubu olmaları önemli bir etken olmalıdır. Bu durum bir yönüyle müslümanlara dünya sathında sosyal, ekonomik ve daha başka bir çok yönden genişlik ve hareket alanı da sağlamaktadır.

Peki, bütün bunların yanında onların Kur'an'ın evrensel mesajı karşısındaki sorumluluk ve yükümlülükleri nedir? Bu çalışmada verilen bilgi ve yapılan değerlendirmeler ışığında denebilir ki, hristiyan Kıptîlerin lideri Şenude'nin "Kur'an, hristiyanların dinini mevcut haliyle sahih kabul

<sup>104</sup> Tevrat ve İncil'in zamanla değiştirildiğine dair görüşleri için bk. Ateş, Süleyman, *a.g.e.*, II, 495- 497; III, 40.

etmektedir” şeklinde özetlenebilecek görüşü Kur’anî herhangi bir esasa dayanmamaktadır. “Kur’an’ın Evrenselliği” başlığını taşıyan ve daha önce kaleme aldığımız makalede üzerinde durulan nasların yanında bu çalışmada zikredilen ve Ehl-i kitabı Kur’an’a iman etmeye ve tâbi olmaya çağıran âyet ve hadisler bu hususu, tartışmaya açma ihtiyacı hissettirmeyecek açıklıkta ortaya koymaktadır. Onun öne çıkardığı âyetler ise iddiasına delil olma niteliği taşımamaktadır. Benzer durum, Ehl-i kitabın Kur’an’a ve Hz. Muhammed’e iman etmelerini gerekli gören, ancak amelî ahkam sahasında kendi kitaplarına göre hareket edebileceklerini öne süren müslüman yazar ve araştırmacıların yaklaşımı için de geçerlidir.

Kur’an’ın önceki kitapları tasdik edici olması ile, onların orijinal içeriğiyle Allah kelamı olduğunu kabul etmesi, zamanla beşer müdahalesine maruz kalan bu kitapların evrensel esaslarını kendisinde barındırıp muhafaza etmek suretiyle doğrulaması, ayrıca Hz. Muhammed ve Kur’an’ın, Tevrat ve İncil gibi önceki ilâhî kitap ve sahifelerde anlatılanlara uygun düşecek biçimde gelmesi olarak anlaşılabilir. Bu noktada önceki kutsal kitaplarla ilişkisi açısından Kur’an’ın, hakem, şahit, kefil ve koruyucu olma (müheymin) vasfı da dikkate alınmalıdır.

Yahudi ve hıristiyanların da dahil olduğu din gruplarına ebedi kurtuluş için a) Allah’a, b) âhiret gününe iman, c) amel-i sâlih şartlarını getiren âyetleri mutlak olarak anlamamak lazımdır; Allah’a ve âhirete iman Kur’an’a ve Hz. Muhammed’e imanı da içermektedir.

Bu çalışmada zikredilen bir çok âyetin yanında Nisâ sûresinin “*Kim de kendine doğru yol (hüdâ) apaçık belli olduktan sonra Elçiye karşı çıkar ve müminlerin yolundan başka bir yola uyarsa, onu saptığı yola yöneltiriz ve cehenneme atarız. Orası varılacak ne kötü bir yerdir!*” mealindeki âyeti (4/115), lafzının umum oluşuyla, Hz. Muhammed’e karşı çıkan ve müminlerin yolundan ayrılanların iflah olmayacaklarını açıkça beyan etmektedir. Bu âyet ayrıca bildirmektedir ki, Allah’ın cehennemle tehdidi, esas itibarıyla, yegane hak din olan İslâm’ın mesajı bütün açıklığı ile kendisine ulaşmış, buna rağmen hakkı kabul etmemiş olanlara yöneliktir. Nitekim bir başka âyette de “*Biz, bir elçi (resûl) göndermedikçe (kimseye) azap edecek değiliz.*” (el-İsrâ 17/15) buyrulmaktadır.

Şu husus da belirtilmelidir ki, Kur’an’ın amelî hükümlerinin Ehl-i kitabı mutlaka bağlayıcı olmadığını savunanların delil gösterdikleri âyetlerin içe-

riği, -bu çalışmada ortaya konduğu üzere- en azından, iddia sahiplerinin yüklemeye çalıştıkları manalara münhasır kılınamaz; âyetlerin başka türlü anlaşılması da pekala mümkündür. Bu da öne çıkarılan âyetlerin mücmel olduğu, delaletlerinin kati olmadığı sonucuna götürür ki, böylesi bir durumda bu âyetlerin konuyla ilgili muhkem naslar ışığında yorumlanması gerekir. Bu çalışmanın birinci ana başlığı (A) altında zikredilen ve genelde bütün peygamberlere ve kitaplara iman etmeyi âmir olanların yanında, özelde Ehl-i kitaba Hz. Muhammed ve Kur'an'a iman etmeyi, ayrıca her ikisine tâbi olmayı âmir olan âyet ve hadisler muhkem olduğuna göre konuyla ilgili diğer âyetlerin bu naslar çerçevesinde anlaşılması gerekir.

Sonuç itibariyle, Kur'an, Ehl-i kitabı hem iman hem amel boyutuyla müslüman olmaya davet etmektedir. Müslümanların, bu davete olumlu cevap vermeyen Ehl-i kitapla ilişkilerinin nasıl olacağı İslâm tarafından belirlenmiştir. Müslümanlarla savaş halinde olmayan putperestlerle dahi dostane ilişkilerin kurulabileceğini (meselâ bk. el-Mümtehine 60/8), yapılan antlaşma çerçevesinde verdikleri söze sadık kaldıkları sürece müminlerin onlara karşı verdikleri sözde durmaları gerektiğini (et-Tevbe 9/7) belirten Kur'an, benzer ilişkinin Ehl-i kitapla kurulmasına engel olmaz. Bu noktada İslâm, art niyetten uzak, kutsal değerlere karşılıklı saygı çerçevesinde bir araya gelmeleri; dünya barışına katkı sağlamaya, açlık, hastalık, zararlı madde bağımlılığı gibi insanlığın müşterek sıkıntılarını ortadan kaldırmaya yönelik faaliyetlerde Ehl-i kitapla ve diğer inanç kesimleriyle işbirliği yapmayı kesinlikle yasaklamaz. Ehl-i kitapla yapılan fikrî-ilmî düzeydeki karşılıklı dînî tartışmalar ise bu güne kadar sürdürüldüğü gibi gelecekte de devam edecektir.

## İMAN ESASLARI KONUSUNDAKİ MEZHEP KABULLERİ ÜZERİNE

*Dr. Kamil Güneş\**

### Giriş

*İman*, lügatte kalp ile tasdik demektir. İsteyerek tasdik etmek, gönülden kabullenmek ve doğrulamak, kabul edilmesi istenen bir şeyi yüreğinde yalandan uzak tutmak, kabullenmek ve onun doğruluğuna güvenmek gibi manalar da bu kelimenin kapsamındadır.<sup>1</sup>

İmam Mâtürîdî (333/944), Bâkılânî (403/1013) ve Gazzâlî (505/1111) gibi âlimlere göre imanın esas yeri kalptir. Dil ile ikrar, kalpteki imanın tercümanı olup, dünyevi ahkâmın icrası için gereklidir. Zira Bâkılânî'nin dediği gibi iman, dilde hangi manaya geliyorsa şeriat da aynı manaya gelir.<sup>2</sup> İman, Hz. Peygamber'in Allah'tan getirdiği her şeyi gönülde hiçbir şüphe duymadan kabul ve tasdik etmedir. Küfür, Hz. Muhammed'in getirdiği şeylerin birini yalanlama, inkar etmedir.<sup>3</sup>

Her şeyden önce bilinmelidir ki, Hz. Adem'den Peygamberimize kadar bütün peygamberlerin tebliğ ettiği tevhid inancı hiç değişmemiştir. Hz. Adem hangi inanca çağırılmışsa, Hz. Peygamber (s.a.v.) de aynı inanca çağırılmıştır, bunlar arasında herhangi bir değişiklik yoktur. Çünkü iman esasları zaman ve mekana göre değişmez. Dinde, neye inanılacağını, neye inanılmayacağını belirleyen ancak Allah Teala'dır. Kimsenin de bu inancı değiştirme

\* Selçuk Üniv. İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı, Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyyat Fakültesi.

<sup>1</sup> Bâkılânî (403/1013), Ebu Bekir Muhammed b. Tayyib, *Kitabu Temhidi'l-evâil ve telhisi'd-delâil*, Müessesetü'l-kütübi's-sekafiyye, Beyrut, 1987, s. 389; Gazzâlî (505/1111), Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *Kavâidü'l-akaid*, Âlemü'l-kütüb, Beyrut, 1985, s. 236; Cürcanî (816/1413), Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, *et-Tarifât*, Daru'l-kitabi'l-Arabî, Beyrut, 1405, s. 60.

<sup>2</sup> Mâtürîdî (333/944), Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed, *Kitabü't-tevhid*, tahkik: Fethullah Huleyf, Daru'l-camiati'l-Mısriyye, İskenderiyye, ts. , s. 375-376; Bâkılânî, *Temhid*, s. 390; Gazzâlî, *Kavâidü'l-akaid*, s. 236.

<sup>3</sup> Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika* (Mecmûatü resâilü'l-İmâm el-Gazzâlî, III içinde), Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1986, s. 78-79.

hakkı ve yetkisi yoktur. Kur'an'da olmayan ve peygamberin açıkça beyan buyurmadığı bir konuda, sanki eksik varmış da tevil ve felsefe yoluna başvurmak gerekiyormuş gibi dolambaçlı yollara girerek mezhebini haklı çıkarmak için akide koymaya kimsenin hakkı olamaz.

Esasen sahih yapıları itibariyle bütün semavî dinlerde olduğu gibi, ilâhî dinlerin sonuncusu ve mükemmeli olan İslamiyyette de iman esasları aynıdır. Kur'an-ı Kerim'e baktığımızda açıkça görürüz ki, peygamberlerin insanları imana davet ettikleri temel esaslar tevhid, nübüvvet ve ahiret inançlarıdır.<sup>4</sup>

İmanın en temel kelimeleri kelime-i şهادet ve kelime-i tevhiddir. Hz. Peygamber'in ömrü boyunca çağırdığı esaslar ve kelimeler bunlardır. Sebebi ve gerekçesi ne olursa olsun hiç kimsenin, hiçbir mezhebin buna ekleme ve çıkarmada bulunması doğru değildir. Yani Peygamberin demediğini deme hakkı yoktur.

Kelime-i şهادet: *Eşhedü en la ilahe illallah ve eşhedü enne Muhammeden abduhu ve rasûlüh*; Kelime-i tevhid ise: *La ilahe illallah Muhammedün Rasûlullah* sözlerinden ibarettir.

Bu iki temel kelime inanç esaslarının öz manasını/icmalî imanı ifade etmekle birlikte, tafsilatlı biçimde Müslümanların iman esaslarının ne olduğunu gösterecek en önemli kaynak Kur'an'dır. Mütevatir olduğunda hadisler de akidede kesin delil olurlar. Hiç şüphesiz ki Allah Teala, kendi dinini, özellikle iman esaslarını açıkça beyan buyurmuştur. Kitabın geliş amacı zaten insanlara Allah'ın dininin ne olduğunu açıkça bildirmektir.

Bununla birlikte biz iman esaslarının çok açık olduğunu düşünürken, mezheplerin iman esası olarak iddia ettikleri bazı hususlar vardır ki, geçmişte kafa karıştırdığı gibi bugün de kafa karıştırmaya devam etmektedir. Hal böyle olunca Şia, Mutezile ve Ehl-i Sünnet çerçevesinde iman esası gibi

<sup>4</sup> Bu ayetlerin bazısının mealı şöyledir: "Ey iman edenler, Allah'a, peygamberine, peygamberine indirdiği kitaba, daha önce indirdiği kitaba iman edin! Kim Allah'tı, meleklerini, kitaplarını, peygamberlerini ve ahiret gününü inkar ederse, pek derin bir sapıklığa saplanıp gitmiştir." (en-Nisa 4/136); "Senden önce gönderdiğimiz her peygambere: «Benden başka tanrı yoktur, Bana kulluk edin» diye vahyetmişizdir." (el-Enbiya 21/25); "Şüphe yok ki, iman edenler, Yahudiler, Hristiyanlar ve Sabiiler; bunlardan her kim Allah'a ve ahiret gününe gerçekten iman eder ve iyi bir amel işlerse, elbette bunların Rableri yanında mükaflatları vardır. Bunlara bir korku yoktur ve bunlar mahzun da olmayacaklardır." (el-Bakara 2/62); "Medyen'e de kardeşleri Şuayb'tı gönderdik ve Şuayb: Ey kavimim! Allah'a kulluk edin, ahiret gününe umut bağlayın, yeryüzünde bozgunculuk yaparak karışıklık çıkarmayın! dedi." (el-Ankebut 29/36).

sunulan konuların gerçekten iman esaslarından olup olmadığını Kur'an ile test etmemiz gerekmektedir. Esasen Mutezile'nin tarih içerisinde kalmış bir gurup olduğu düşünülürse, bugün pratik olarak Şîî ve Sünnî dünyanın iman esaslarının temellerini Kur'an'dan hareketle ortaya koymak büyük önem arz etmektedir. Gerçekte aynı şeylere mi iman edilmektedir, yoksa iki gurubun inandığı esaslar başka başka mıdır? Bu konudaki zihin karışıklığından kurtulmak için Kur'an'dan nasıl istifade edebiliriz?

Şunu hemen ifade edelim ki, mezheplerin birbirlerini karşılıklı olarak, imanı reddediyor diye suçladıkları karışık gibi gelen bu durumdan, ancak neyin inkar, neyin iman konusu olduğunu bilmekle kurtulmak mümkündür.<sup>5</sup>

Esasen bütün müminleri bağladığı düşünülen akidenin Kur'an'da açıkça beyan edilip edilmediğini bilmek her müminin hem hakkı, hem de görevidir. Kur'an'dan başka daha önce bakabileceğimiz ve akidemizi öğreneceğimiz başka bir kaynak da yoktur. Müminlerin bilmesi ve iman etmesi yeterli ve gerekli olan hususların zikredilmesi ve zikredilen kısımların anlaşılmasında, Kur'an ayetlerinin manaları herkesin anlayacağı şekilde açıktır. Bu hususta İslam bilginlerinin izahına, aklî ve felsefî yorumlara gerek yoktur. Doğrusu, Kur'an'ın bu apaçıklığına bakarak, iman esasları çerçevesinde Kur'an'da açıkça zikredilen konuların dışında ifade edilen hususların, tarih içerisindeki siyasi endişelerden çıkarılmış ve akideleştirilmiş konular olduğunu söylemekten kendimizi alamıyoruz. Zira Kur'an ayetleri şunlara şunlara iman edin diye apaçık söylerken, lafı fırlandırarak ve evirip-çevirerek şu da iman esasıdır, bu da iman esasıdır denilmesi, hiç de dinî bir mesele olarak görünmemektedir. Buna göre, imana dahil edilen bu tür konuların, siyasî veya başka amaçlarla/sebeplerle söylenmiş bir söz olarak değerlendirilmesi isabetsiz olmasa gerektir. Bir mezhebin bir konuda Kur'an'dan delil getirmesi, delil getirdiği hususun bir akide konusu olduğu manasına gelmez. Zaten mezheplerin -doğru veya yanlış, hak veya batıl- Kur'an'dan delil getirmekten başka çareleri yoktur. Zaten mezhepçilik mantığının işleyişinde bir adet vardır ki, mezhepçi kişi önce kendi görüşünü söyler, sonra da delil getirmek amacıyla bir ayet ya da hadis zikreder; önce inanır, sonra delilini aramaya koyulur. Bu noktada en başta delil getirilen kaynak da şüphesiz Kur'an olacaktır. Mezhepçi, kendi görüşü ile Kur'an arasında öyle bir ilgi kurar ki, okuyucu, bu ayetle o

<sup>5</sup> Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*, s. 79.

görüş arasında ne alaka var diye bakar kalır. Zira Kur'an lafzında, mezhepçinin sözünü destekleyecek herhangi bir şey yoktur. Buna rağmen mezhepçi kişi, "ne olursa olsun dediğime inanmak gerekir" diyerek sözü süslemeye, dolandırmaya, ilgisiz ayet ve hadislere gidip yardım istemeye çalışır. Birbirine benzer kelimeleri bulup, sanki hepsi aynı manada toplanıyormuş gibi, tüm delillerin manalarını bir yere toplamaya başlar. Kur'an'ın yorumundan istifade ederken de en çok tarihî delillere başvurduğu gözden kaçmamaktadır. Zira Kur'an'a söylettirilemeyen bilgiler, tarihî rivayetlere kolayca söylettirilebilir. İşte muhtemel bu menfi yaklaşımlara karşı Kur'an'ın bozulmadan elimizde olması, akidemizin bozulmadan kalması için en büyük teminattır.

Kur'an-ı Kerim'in, özellikle akide mevzuunda kesinlikle apaçık olduğunu; mezheplerin, akidenin içinde ya da akidenin özü diye iddia ettikleri şeylerin Kur'an'la karşılaştırıldığında hiç de öyle olmayabileceğini belirtmek istiyoruz. Bu makalenin amacı, akidenin basit bir şekilde Kur'an'da anlatılan ve Allah'ın, *iman etme* kelimesiyle birlikte zikrettiği kelimelerin etrafında dönüp dolaştığını ortaya koymaya çalışmak olacaktır. Günümüzde yaşayan önemli İslam mezhepleri çerçevesinde konuyu değerlendirdiğimizde Kur'an'ın müminleri birleştirici, aklî-felsefî yorumların ise ayırıcı olduğunu, zira aklî-felsefî izahlarla detaylandırılan konuların akide mecrasından düşünce mecrasına kaydırıldığında farklılıkların oluştuğunu, bu farklılıkların kaynağının Allah değil, insanlar olduğunu ortaya koyma çabası da bu çalışmamızın amaçlarından biridir. Zira Allah farklılaşmayı değil, kendisinin anlattığı iman etrafında birleşilmesini murad etmektedir: *"Kendilerine apaçık deliller geldikten sonra parçalanıp ayrılığa düşenler gibi olmayın. İşte bunlar için büyük bir azap vardır. "* (Al-i İmran 3/105); *"Şüphesiz bu, benim dosdoğru yolumdur. Buna uyun. (Başka) yollara uymayın. Zira o yollar sizi Allah'ın yolundan ayırır. İşte sakınmanız için Allah size bunları emretti. "* (el-En'am 6/153)

Ancak, bizim bu sözlerimizden aklî ve felsefî çabaların yürütülmemesi gerektiği gibi bir sonuç çıkarılmamalıdır. Bu tür gayretlerin ilim ve tefekkür ehli tarafından kesinlikle ortaya konması gerektiğini düşünüyoruz. Ancak düşünce mahsulü olan sonuçların akide haline getirilmemesi, kabul etmeyenlerin iman dışında görülmemesi kaydını da düşmek istiyoruz. Şu halde Kur'an'dan iman esaslarını öğrenmek nasıl mümkün olur, bunu ortaya koymamız gerekmektedir.



## A. MEZHEPLERDE DİNİN ESASLARI VE TELAKKİNİN AKİDELEŞTİRİLMESİ

### 1. İman Esaslarının Bilinme Yolları

Öncelikle belirtmek lazımdır ki, iman edilmesi gerekli bir husus, kat'î/kesin delile dayanmalıdır; inançla ilgili haber *mütevâtir* olmalıdır. Zira mütevâtir haber, zaruri olarak kabul edilmeyi ve bilinmeyi gerektirir.<sup>6</sup> Mütevâtir haber, yalanda birleşmeleri mümkün olmayacak derecede kalabalık bir topluluğun, kendileri gibi bir topluluktan rivayet ettikleri ve rivayetin her bir tabakada böylece devam ettiği, işitene kesin bilgi veren haberdır.<sup>7</sup> Mütevâtir haber, bir insana haberin ilk kaynağından bizzat kendisi işitiyormuş gibi bir mana verir. Haberin ilk kaynağından son işitene, bu haberde hiçbir şüphenin olmadığı bildirimini yapar. Bundan dolayı dini ilgilendiren mütevâtir bir haberin inkarı küfrü gerektirir. Tevatüren bize aktarılmış ve sıhhatinde hiçbir şüphe bulunmayan Kur'an-ı Kerim, her konuda olduğu gibi akide tespitinde de ilk bakılacak kaynaktır.

Haber-i vahid (âhâd haber)lerin inkarı ise -doğru görülmemekle birlikte- küfrü gerektirmez.<sup>8</sup> *Âhâd haberler*, yani mütevâtir olmayan haberler, imanla ilgili konularda kesin delil olmazlar. Zira bunlar, yakîn değil, zan ifade eder.<sup>9</sup> Zira haber-i vahidde ravinin yanılma veya haberin yalan olma ihtimali vardır. Böyle bir haber, başka bir manaya ihtimalin önünü tamamen kesen kat'î bir bilgi vermez. Bununla birlikte haber-i vahid'in her zaman tek kişinin rivayeti demek olmadığının ve mutlaka yalan haber manasına gelmediğinin de bilinmesi gerekir. Haber-i vahidin sahih olanı da vardır, olmayanı vardır. Tek tek rivayetlere bakmak gerekir.<sup>10</sup> Âhâd haberlerin akidede kesin delil olmaması, hiç itibara alınmaması, yok sayılması, müminin inancına yön vermemesi, yol göstermemesi demek değildir. Kastedilen, mütevâtir olmayan bir haberden dolayı -Kur'an'da olduğunun aksine- mevzubahis olan herhangi bir

<sup>6</sup> Gazzâlî, *Fezâihu'l-bâtıniyye*, Müessesetü daru'l-kütübî's-sekafiyye, tahkik: Abdurrahman Bedevî, Kuveyt, ts. , s. 142.

<sup>7</sup> Cürcanî, *et-Tarîfât*, s. 130; İbn Hacer el-Askalanî (852/1448), Ahmed b. Ali, *Nuhbetü'l-fiker*, Daru'ihyâi't-türâsî'l-Arabî, Beyrut, ts. , s. 1

<sup>8</sup> Cürcanî, *et-Tarîfât*, s. 130.

<sup>9</sup> Bağdâdî (463/1071), Hatib Ahmed b. Ali, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivaye*, el-Mektebetü'l-ilmiyye, Medine, ts. , s. 16-17; Şirâzî (476/1083), Ebu İshak İbrahim b. Ali, *et-Tabsıra*, Daru'l-fikr, Dimâşk, 1403, s. 299; Gazzâlî, *Fezâihu'l-bâtıniyye*, s. 135; a. mlf., *Faysalü't-tefrika*, s. 89; a. mlf., *el-Mustasfâ*, Daru'l-kütübî'l-ilmiyye, Beyrut, 1413, s. 116.

<sup>10</sup> Şirâzî, *et-Tabsıra*, s. 299; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 116.

konuya mutlaka iman etmenin istenemeyeceğidir. Bu zorunluluğun olmamasından ve zan ifade etmesinden dolayı, âhâd haberleri inkar edenlerin vasfı da küfürden aşağı düşmektedir. Günahkâr denilebilir, bidatçi denilebilir, ancak bunlar için kafir demek olmaz. “İman etmek vacip değildir” ifadesi, âhâd hadislerin kabul edilmemesini istemek manasına değildir. Bununla kastedilen şudur: Eğer birisi bu tür hadisleri kabul etmezse onun kafir olarak kesin cehenneme gideceğine hükmedilemez. Sonuç itibarıyla buradan, mütevatir olmayan rivayetleri kabul etmesek de olur gibi bir manayı kesinlikle çıkarmamak gerekir. Zira hadisler, mütevatir olmasa bile akide konularında müminlerin inanışlarına istikamet verir. Bu çalışmada sadece Kur'an'dan hareketle nelere iman etmemiz istendiğini ortaya koymaya çalışmak, hadislerde iman esasları ile ilgili hususların bulunmadığı, bulunsa bile bunların yok sayılması gerektiği manasına değildir. Bununla birlikte temel iman esaslarını açıkça ifade etmede Kur'an'ın yeterli olduğunu söylemek gerekir. Hadislerin daha çok, Kur'an'da zikredilen iman esaslarının detaylarını verdiğini söyleyebiliriz.

Akideye konu olan mütevatir haberlerin teville ihtiyaç duymayacak derecede açık seçik olması, herkes tarafından anlaşılır olması, mutlaka birilerinin izah etmesine ihtiyaç duymaması gerekir. Eğer bir şeye iman etmemizi isteyen ayet ya da hadis, başka manalara da ihtimali olan bir tarzda gelirse, o zaman farklı anlayışların her birinin iman konusu olma hakkı doğar. Bu ise akidede birliği değil, ayrılığı getirir. Sanki Allah ümmeti birleştirmek için değil de, ayırmak için Kur'an'ı göndermiş gibi yanlış bir mana ortaya çıkar. Eğer mezhep perspektifinden uzak bir yaklaşımla Kur'an'a bakarsak görürüz ki, Allah'ın nelere iman edileceğine dair beyan buyurduğu ayetleri hiçbir mezhep mensubu mümin farklı anlamamaktadır. Farklılık, Kur'an'da doğrudan zikredilmeyen ve boş bırakılan hususların farklı şekillerde doldurulmasından kaynaklanmaktadır. Elbette Allah'ın boş bıraktığı yerlerin doldurulmasının yasak olduğunu söyleyemeyiz. Ancak bizim sorduğumuz suallere kendi zihnimizden verdiğimiz ve yan anlamlarla desteklemeye çalıştığımız cevapların, mutlaka Allah'ın muradı olan akide esasları olduğunu da söyleyemeyiz. Kur'an'ın 112. suresi olan İhlas suresinde buyurulduğu gibi Allah'ın tek oluşunu her mümin rahatlıkla anlamaktadır. Ama buradan Allah'ın sıfatlarının zatının aynı olduğu gibi bir mananın çıkarılması, bizim zihnimizdeki bir boşluğu, doğrudan Kur'an'da cevabını bulamadığımız ve

yorumu bize ait bir bilgi ile doldurmamız manasına gelecektir. Dolayısıyla Allah'ın tek oluşu, iman edilmesi istenen bir konudur, ancak sıfatların zatın kendisi mi, yoksa başka bir mana mı olduğu konusu imanı istenen bir konu değildir. Buna göre, mezhepler veya kişiler tarafından verilen herhangi bir farklı cevap -doğru ya da yanlış olarak nitelense de- imanı istenen açık bir konunun reddi olmadığından küfrü gerektirici değildir.

Bir insanın dini ve akideyi yalanlıyor sayılması için, rivayet edilen haberin naklinin mütevatir olması, lafzının teville ihtimalinin olmaması, bu haberin zıddına herhangi bir delil getirmenin imkansız olması gerekir. Böyle bir haber iman konusudur ve buna muhalif olmak bizzat dini ve peygamberi yalanlama demektir.<sup>11</sup>

Buna karşılık, mezheplerin tevil ve anlamaları, sadece aklî bilgi düzeyinde anlama çabalarıdır. Bu çabalar bizzat kendi dairesi içinde, düşüncenin serbestliği içerisinde normaldir, iyidir. İslam düşüncesinin gelişmesine katkı sağlayıcı niteliktedir. Ancak, açıkça Kur'an'da bildirilmeyen bir konunun iman konusu haline getirilmesi, hem dinin özü bakımından, hem de sosyal yapı nazarından doğru değildir; ayırıcıdır, parçalayıcıdır, karıştırıcı ve bölücüdür. Ama düşünce ve telakki olarak kalması inkişaf ettiricidir. İlave olarak, farklı akideye mensup olana bakışla, farklı düşünceye sahip olanlara bakış arasında büyük farklılıklar vardır. Bilinmesi gereken en önemli şey şudur: İman başkadır, düşünce başkadır.

İmanın başka, düşüncenin başka olduğunun anlaşılması, özellikle farklı inançları taşıdıkları düşünülen ve farklı mezheplerin bulunduğu coğrafyalardaki müslümanların zihni karışıklıklarına aydınlatıcı bir katkı sağlayacaktır. Mezheplerin ana karakterlerini oluşturan esasları bilmemiz, daha sonra da Kur'an'da zikredilen iman esaslarını ortaya koymamız, iman ile düşünce arasındaki farkı anlamamıza daha çok yardımcı olacaktır.

## **2. Mezheplerin Din Esaslarına Genel Bir Bakış**

### **a. Ehl-i Sünnet'e göre imanın esasları**

İman esaslarının hepsini içinde toplayan lafızlar Kelime-i tevhid ve kelime-i şehadettir. Ehl-i Sünnet'in daha geniş ve açık biçimde ifade ederek benimsediği iman esasları altı olup, şunlardır:

<sup>11</sup> Gazzâlî, *Faysalü 't-tefrika*, s. 89.

1. Allah'a,
2. Meleklerine,
3. Kitaplarına,
4. Peygamberlerine,
5. Öldükten sonra dirilmeye, ahiret gününün varlığına, cennet ve cehenneme,
6. Hayrı ve şerriyle kaza ve kaderin varlığına inanmak.<sup>12</sup>

Ehli Sünnet'in imanın şartları olarak zikrettiği ilk beş esas, aynen Kur'an'da zikredilmektedir. Kaza-kadere imanı doğrudan emreden ayet yoktur. Doğrudan doğruya kadere iman sözünün geçtiği kaynak, Peygamberimiz'in sözleridir. Bu konuda Cibril hadisi oldukça meşhurdur.<sup>13</sup>

Hüseyin Atay gibi bazı mütekellimler, kaza-kadere imanı Kur'an'da açıkça zikredilmediği ve bu konuda zikredilen hadisler mütevatir olmadığı için iman esaslarından saymazlar.<sup>14</sup> Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin (508/1114), iman esaslarını *Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, ahiret gününe iman* şeklinde beş kısımda ele almasını da aynı mantıkla değerlendirmek mümkündür.<sup>15</sup>

Kaza-kader konusunun burada tartışmasını yapacak değiliz. Ancak konunun tamamen askıda kalmaması için bazı hususların bilinmesinde yarar olduğunu düşünüyoruz. İnsanın, fiillerinde Allah'a hesap vermede mazereti

<sup>12</sup> Ebu Hanife (150/767), Numan b. Sabit, *el-Fıkhu'l-ekber*, "İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri" içinde, Derleyen ve tercüme eden: Mustafa Öz, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayınları, İstanbul, 2002, s. 55, 70; Bin Badis (1940). Abdülhamid, *el-Akâidü'l-İslamiyye mine'l-âyâtü'l-Kur'aniyye ve'l-ehâdisi'n-Nebeviyye*, Daru'l-feth, eş-Şârîka, 1995, s. 41: Bekir Topaloğlu-Y. Şevki Yavuz-İlyas Çelebi, *İslam'da İnanç Esasları*, Çamlıca yayınları, 3. baskı, İstanbul, 2002, 34-35. Esasen bu sonuncu kaynağın tüm planı, imanın altı esasını açıklama üzerine kuruludur. Hiçbir mezhebin değil, İslam'ın Kur'an'da geçen inanç esaslarını ana başlık olarak almaları ve izah etmeleri çok isabetli olmuştur.

<sup>13</sup> bk. Ahmed b. Hanbel (241/855), *Müsned*, I-VI, Müessesetü Kurtuba, Mısır, ts. , I, 51; Müslim (261/875), b. Haccac, *es-Sahih*, I-V, Daru ihyai't-türa el-Arabî, Beyrut, ts. , I, 37; Ebu Davud (275/888), Süleyman b. Eş'as, *es-Sünen*, I-IV, Daru'l-fikr, ts. , IV, 223; İbn Mace (275/888), Muhammed b. Yezid, *es-Sünen*, I-II, Daru'l-fikr, Beyrut, ts. , I, 24; Tirmizî (279/892), Muhammed b. İsa, *es-Sünen*, I-V, Daru ihyai't-türa el-Arabî, Beyrut, ts. , V, 6; Beyhekî (458/1066), Ahmed b. Hüseyin, *es-Sünenü'l-kübrâ*, I-X, Mektebetü'd-dârü'l-bâz, Mekte, 1994, X, 203.

<sup>14</sup> bk. Hüseyin Atay, *Kur'an'a Göre İman Esasları*, Ankara, 1961, s. 89-97. (Ahmet Saim Klavuz'un *İslam Akaidi ve Kelama Giriş* (Ensar Neşriyat, İstanbul, ts. . s. 32) adlı kitabından naklen).

<sup>15</sup> Nesefî, Ebu'l-Muîn, Meymun b. Muhammed (508/1114), *Tabsıratu'l-edille*, I-II, tahkik: Claude Salamé, Dimaşk, 1993, I, 522-524.

olmayacak kadar özgür olduğu kesindir. Ancak imana konu olan esas boyut/yön bu değildir. İmana girip girmediği tartışılan konu, insanın yapıp ettiklerinin Allah tarafından yaratılıp yaratılmadığıdır. Mutezile'ye göre, insanın iradeli fiilleri Allah tarafından yaratılırsa, insan özgür olamaz ve Allah ona hesap soramaz. Eğer bu takdirde Allah, insanın davranışlarından hesap sorarsa bu, O'nun adaletiyle bağdaşmaz. Öyleyse insan, fiillerinde tamamen özgür olmalı; fiillerini Allah değil, kendisi yaratmalı; insanın fiillerinin hiçbir yerinde Allah'ın tesiri bulunmamalıdır.<sup>16</sup> Görüldüğü gibi burada, insan tarafının ağır bastığı bir anlayış ortaya çıkmakta ve Allah'ın ilmi, dilemesi, kudreti ve mülkünde tek yaratıcının kendisi olduğu inancının üstü örtülmektedir. Dikkat edilirse Mutezile, Allah'ın sıfatlarını inkar etmemekte, buna karşın Allah'ın sıfatları ile kulların fiillerini bir arada nasıl yorumlayacağını hesabını yapmakta, Allah'ın adaleti adına ilim, irade, kudret, yaratma sıfatlarını insanın lehine doğru izah etmekte, fakat sonuçta Allah'ın zalim olmaması ile bunu birleştirmektedir. Cebriyye'de durum tam tersinedir. Onlarda, insanın fiillerinden sorumlu olacak derecede gücü, iradesi ve kendi isteği ile yapıp etmesi son derece zayıf niteliklerle anlatılır. Hatta insan iradesinin rüzgarın önündeki yaprak gibi olduğu, nasıl yaprağın herhangi bir kudret ve tesiri yoksa fiillerinin ortaya çıkmasında insanın da rolünün bulunmadığı, fiillerini yapmaya mecbur olduğu belirtilir.<sup>17</sup>

Bu iki aşırı ve dengeyi bozan görüş karşısında Ehl-i Sünnet âlimlerinin tamamına yakını, kaza-kader konusunun Allah'ın ilim, irade, kudret ve yaratma sıfatlarıyla ilgili olduğunu, her ne kadar Kur'an'da açıkça zikredilmese bile bazı ayetlerde her şeyin takdirinin Allah'a ait olduğuna işaret edildiğini bildirmişlerdir. İlim, Allah'ın her şeyi bilmesi, var olan şeylerin Allah'ın ilminde mutlaka mevcut olduğu; kudret, Allah'ın her şeye gücü yetmesi ve olan şeylerin Allah'ın kudreti olmadan olamayacağı, irade ise Allah'ın her şeyi dilemesi ve olan her şeyin Allah'ın dilemesi ile olmasıdır.<sup>18</sup> İşte bu söylediklerimize iman, Allah'a imanın bir parçasıdır. Çünkü Kur'an'ın sayısız

<sup>16</sup> Bk. Kâdî Abdülcebbar (415/1024), b. Ahmed, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, Tahkik: Abdülkerim Osman, Mektebetü Vehbe, 2. Baskı, Kâhire, 1988, s. 151-152, 354-382.

<sup>17</sup> Mâtürîdî, *Kitabu't-tevhîd*, s. 228-229.

<sup>18</sup> Mâtürîdî, *Kitabu't-tevhîd*, s. 229; Bekir Topaloğlu ve diğerleri, *İslam'da İnanç Esasları*, s. 144; Ahmet Saim Klavuz, *İslam Akaidi ve Kelama Giriş*, s. 32. İlgili ayetler için bk. el-Kamer 54/49; Meryem 19/21; el-Furkan 25/2; el-Hicr 15/21.

yerlerinde Allah'ın her şeyi bilen<sup>19</sup> ve her şeye gücü yeten olduğu,<sup>20</sup> O dilemeden hiçbir şeyin olamayacağı<sup>21</sup> anlatılır. Allah'ın bu vasıflara sahip olduğunda hiç kimsenin şüphesi yoktur. Ancak insanın fiilleri bu vasıflarla birlikte değerlendirildiğinde problem ortaya çıkmakta ve çözümü zorlaşmaktadır. Zira yine Kur'an'ın pek çok ayetinde, insanın eylem yapabilme gücünün bulunduğu<sup>22</sup> ve bunlardan sorumlu olacağı: iman ya da inkar etmesinin kendisine bırakıldığı;<sup>23</sup> sonuçta muhakkak hesap vereceği<sup>24</sup> ve fiillerinin bizzat insanın kendisi tarafından yapıldığı<sup>25</sup> zikredilmektedir.

Ayetler çerçevesinde düşündüğümüzde bir yönden, insanların bir şeyi yapma özgürlüklerinin bulunduğu, bundan dolayı hesaba çekilecekleri açıktır. Fiilleri, bizzat insanlara nispet edilmektedir. Diğer yönden baktığımızda Allah'ın her şeyi bilen, dileyen olduğu, her şeye gücünün yettiği, O'nun izni, bilgisi, gücü-kudreti ve yaratması olmadan yeryüzünde hiçbir şeyin olmadığı da açıktır. Bu vasıflar O'nun Tek İlah oluşunun özellikleridir. Bunları ayrı ayrı değerlendirip kabul ettiğimizde her şey gayet açıktır. İşte imana konu olan kısım, Allah'ın sıfatlarıyla ilgili olan bu açıklamalardır.

İnsanın yaptığı bir fiil üzerinde hem Allah'ın, hem de insanın tesiri nasıl mümkün olur? Bu fiilin gerçek sahibi kimdir? Bu fiili gerçekte dileyen Allah mıdır, yoksa insan mıdır? Bu fiile güç yetiren gerçekte insan mıdır, yoksa Allah mıdır? Bu fiili bizzat varlık alemine geçiren insan mıdır, Allah mıdır? gibi sorular sorulduğunda ve yaptığımız bir fiilin mahiyeti, hakikati felsefî olarak çözümlenmeye çalışıldığında problemler de başlıyor. İşin esası felsefî cihetten çözümü gerçekten zor bir problemle karşı karşıyayız. Ancak Allah Teala bu işin sırrını öğrenin dememiştir ki! O, kendi İlahî niteliklerini söylemiş,

<sup>19</sup> "O, her şeyi hakkıyla bilendir." (el-Bakara 2/29)

<sup>20</sup> "Şüphe yok ki Allah her şeye kadir, daima kadirdir." (el-Bakara 2/20)

<sup>21</sup> "Alemlerin Rabbi olan Allah dilemedikçe, sizler dileyemezsiniz." (et-Tekvir 81/29)

<sup>22</sup> "Bir toplumu, kendi içindekileri değiştirmedikçe Allah, o toplumu değiştirmez." (er-Ra'd 13/11)

<sup>23</sup> "Ve de ki: O hak Rabbimizdendir. Artık dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin. Çünkü biz zalimler için öyle bir ateş hazırlamış ki, duvarları, çepçevre onları içine alacaktır. Eğer feryad edip yardım isteseler, erimiş maden gibi yüzleri haşlayan bir su ile cevap verilir. O ne kötü bir içecek ve ne kötü bir dayanma yeri!" (el-Kehf 18/29)

<sup>24</sup> "Rabbini hakkı için, onların hepsini sorguya çekeceğiz!" (el-Hicr 15/92)

<sup>25</sup> "Allah her şahsı, ancak gücünün yettiği ölçüde mükellef kılar. Herkesin kazandığı (hayır) kendine, yapacağı (şer) de kendinedir. Rabbimiz! Unutursak veya hataya düşersek bizi sorumlu tutma. Ey Rabbimiz! Bizden öncekilere yüklediğin gibi bize de ağır bir yük yükleme. Ey Rabbimiz! Bize gücümüzün yetmediği işler de yükleme! Bizi affet! Bizi bağışla! Bize acı! Sen bizim mevlamızsın. Kâfirler topluluğuna karşı bize yardım et!" (el-Bakara 2/286)

insanlara kendini anlatmıştır. Bu ayrı bir yöndür. İnsanlar da kendilerinin, bizzat yaşadıkları hissî ve zihnî tecrübelerinde düşünce ve iradelerinin esir alınmadığını bilip durmaktadırlar. Kimse kendisinin yaptığı işe mahkum olduğunu düşünmemektedir. Suçlarını kadere atan insanların yaptığı işe tamamen tembellik ve kaçıştır. Şu halde, nasıl insan kendi isteğiyle yaptığı işlerden dolayı dünyada iyi-kötü karşılık alıyorsa, ahirette de karşılığını alacaktır. İlahî olanla beşerî olanı birbirine karıştırmadan, bunları kendi bulundukları anlam alanlarında anlayarak Selef âlimlerinin yaptığı gibi düşünersek, yapacağımız işi bilirsek bir problem yaşamayacağız. Ancak fiillerimizin felsefî mahiyet ve hakikatini düşündüğümüzde verdiğimiz suallere farklı cevaplar bulacağız. Nitekim mezhepleri ikiye indirerek söyleyecek olursak Mutezile ile Ehl-i Sünnet'in kaza-kader konusundaki tartışmaları meşhurdur.

Sonuçta, beşerî fiillerin felsefî mahiyetini çözücü çabaya girmeden Allah'ın kendisini anlattığı vasıflara iman, iman konusudur. Yukarıda sordüğümüz suallere cevap vermeye başladığımızda kelam yapmaya, düşünce üretmeye, felsefî bir çabaya girmiş oluyoruz. Burada verilen cevaplar doğrudan iman konusu değildir. Farklı yerlerde duran görüşlerin doğru veya yanlış olmasından söz edilir, ancak tarafların iman ya da küfründen söz edilemez. Çünkü ortalıkta Allah'a ve insana ait özelliklerin inkarı yoktur, sadece bunların nasıl yorumlanacağı konusu vardır. Taraflar da ayetleri delil getirmekte, merkeze aldığı ayetlere bakarak diğerlerini anlamaktadır. Muhteva olarak Kur'an'da zikredilse de konuya mezheplerce farklı yaklaşımlar vardır. Bu yaklaşımların her birisi için akide konusu demek doğru değildir.

Bizim düşüncemize göre kaza-kader, bu karışık yapısından dolayı bizzat iman konusu edilmemiştir. Zira konunun hem İlahî vechesi, hem de beşerî vechesi vardır. Esasen yaşadığımız dünya hayatı öyle bir hayattır ki, her şeyin Allah'ın ilmi, iradesi, hükmü, gücü, kudreti ve yaratmasıyla olduğunu bildiğimiz halde mesela, bir trafik kazasında kazaya haksız yere sebebiyet veren şoföre yaklaşımımız daha çok, aklî, sorumluluğunu hatırlatıcı tarzda olmaktadır. Zaten bir yönüyle hukuk da bunun için vardır. Evinden cenaze çıkanlara yaklaşımımız ise daha çok, cebrî, işi Allah'a havale edici, her şeyin Allah'ın elinde olduğunu hatırlatıcı tarzda olmaktadır. Böyle yapıyoruz ki, suçlu ve hatalı durumda olanlar suçlarını kadere atmadan hallerini düzeltsinler. Başına sıkıntı gelenler de, sebepler olmasa sanki ölüm gelmeyecekmiş

inancına kapılmasınlar. Zira bu dünya sebepler dünyasıdır. Allah Teala, yarattığı sebeplerle, var kılmayı dilediği şeyleri gerçekleştirmektedir.

İman esaslarını sadece Kur'an çerçevesinde değerlendirdiğimizde kaza-kadere imanı, suallerini sorduğumuz ve cevabını aradığımız çerçevede doğrudan bir iman konusu yapmayabiliriz. Bu zikrettiğimiz işin düşünce yönüdür. Bu yönüyle kaza-kader meselesi iman esası değildir. Ancak kaza ve kaderin, hayır ve şer tüm vaki olanların Allah'ın ilmi, dilemesi, kudreti, kontrolü ve yaratması dışında olduğunu düşünmek mümkün değildir. Nitekim yukarıda zikri geçen meşhur Cibril hadisinde belirtildiği gibi hayır ve şer olarak ne varsa her şeyin bilicisi, dileyicisi, yaratıcısı ancak Allah Teala olduğunu kabul etmek imandandır. Ayrıca kaza-kaderle ilgili sıfatlar olarak zikredilen Allah'ın ilmi, iradesi, kudreti ve yaratmasının Kur'an'da mevcut olmadığını söylemek kesinlikle mümkün değildir. Bu yönüyle kaza-kadere iman Kur'an'da istenmektedir ve doğrudan doğruya Allah'a imanla ilgilidir. İşte bu cihetten kaza-kadere iman, imana dahildir ve iman esaslarındandır. Tekrar belirtmekte yarar var ki, bize göre, bu farklı yönlerinden dolayı kaza-kadere iman konusu, açıktan açığa, doğrudan doğruya Kur'an'da iman ediniz, denilen yerlerde zikredilmemiştir.

Muhaddis İmam Buharî (256/870), *Kitabu'l-iman*'da iman esaslarına dair açtığı baba (*babu umûri'l-iman*) el-Bakara suresinin 177. ayetini<sup>26</sup> zikretmekle başlamaktadır.<sup>27</sup> Bu ayette *Allah'a, ahiret gününe, meleklerle, kitaplara, peygamberlere iman* vardır. Ancak Cibril hadisiyle ilgili açtığı babta, Peygamber Efendimiz'in (sav) imanı, Allah'a, meleklerle, Allah'a kavuşmaya, peygamberlere, öldükten sonra dirilmeye iman şeklinde anlattığını rivayet etmektedir.<sup>28</sup> Bu hadise göre, Tevhid, nübüvvet, melek ve ahiret inancı zikredilmiş olmaktadır.

<sup>26</sup> "İyilik, yüzlerinizi doğu ve batı tarafına çevirmeniz değildir. Asıl iyilik, o kimsenin yaptığıdır ki, Allah'a, ahiret gününe, meleklerle, kitaplara, peygamberlere inanır. (Allah'ın rızasını gözeterek) yakınlarla, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışlara, dilenenlere ve kölelere sevdiği maldan harcar, namaz kılar, zekât verir. Antlaşma yaptığı zaman sözlerini yerine getirir. Sıkıntı, hastalık ve savaş zamanlarında sabreder. İşte doğru olanlar, bu vasıfları taşıyanlardır. Muttakiler ancak onlardır!"

<sup>27</sup> Buharî (256/870), Muhammed b. İsmail, *es-Sahih*, I-VI, Daru İbn Kesir-Daru'l-Yemame, Beyrut, 1987, I, 12.

<sup>28</sup> Buharî, *es-Sahih*, I, 27.



Ancak İbn Hacer, aynı hadisin pek çok yoldan diğer rivayetlerini vererek buralarda kaza-kadere imanın zikredildiğini anlatmaktadır.<sup>29</sup>

Diğer varyantlarıyla birlikte *Cibril hadisinde* Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, ahiret gününe, hayır ve şerriyle kaza-kaderin Allah'tan olduğuna iman zikredilmekte, pek çok âlim bundan hareketle iman esasını altı olarak vermektedir. İmam Mâtürîdî de bunlardandır.<sup>30</sup>

Sonuç olarak, Ehl-i Sünnet'in, ilk başta verdiğimiz altı esası iman esası olarak kabul ettiklerini söyleyebiliriz Kaza-kadere, konunun felsefî detayına ve tartışmasına girmeden biraz uzun değinmemizin sebebi, konunun imana bakan yönü ile düşünceye bakan yönünü izah edebilmek içindi. Bunun tekrar belirtilmesinde fayda mülâhaza ediyoruz. Nitekim bu düşüncenin bir gereği olarak Ehl-i Sünnet Mutezile'yi, karşı fikri ısrarla savunmasına rağmen tekfir etmemiştir. Zira akide konularından biri üzerinde ihtilaf olmasına rağmen, tartışılan kısmın bizzat akide esası boyutunda değil düşünce boyutunda gerçekleşmiştir. Ayrıca, aradaki ihtilafta, tevatüren sabit olan ve başka türlü anlaşılması kesinlikle mümkün olmayan bir nassın inkarı yoktur; sadece iki tarafında iman ettiği nassların sonuçta nasıl anlaşılacağı üzerinde bir düşünce farklılığı vardır. Anlama ve düşünme farklılığından dolayı ise kimse tekfir edilmemelidir.

#### **b. Mutezile'ye göre dinin esasları**

Mutezile'nin dinin esası olarak gördüğü husus beştir:

1. Tevhid
2. Adalet
3. Va'd-Vaid
4. el-Menzile beyne'l-menziyeteyn
5. Emr-i bil maruf nehy-i anil münker.<sup>31</sup>

Mutezile, *el-Usûlî'l-hamse* dediği bu beş esası, dinin esasları olarak görmektedir.<sup>32</sup> Kâdî Abdülcebbar'ın (415/1024) dediği gibi Mutezile'ye göre

<sup>29</sup> İbn Hacer el-Askalanî, Ahmed b. Ali, *Fethu'l-bârî*, I-XIII, Daru'l-marife, Beyrut, 1379, I, 118-119.

<sup>30</sup> Mâtürîdî, *Kitabü'l-tevhid*, s. 393. Ayrıca bk. Bekir Topaloğlu ve diğerleri, *İslam'da İnanç Esasları*, s. 35.

<sup>31</sup> Kâdî Abdülcebbar'ın *Şerhu'l-Usûlî'l-hamse* adlı eseri bu beş esası açıklamak üzere kaleme alınmıştır.

dinin esasının beş olarak zikredilmesi, bu konularda muhaliflerle olan ihtilaf-lardan dolayıdır. Sıfatları nefyedenler, Dehrîler ve Müşebbihe ile ihtilaf, tevhid konusunun içinde tartışılır. Cebriyye ile mücadele, adalet konusunun içindedir. Mürcie ile tartışma, va'd-vaîd konusundadır. Haricilerle tartışma, el-menzile beyne'l-menziileteyn (iman ile küfür arasında bir yer) konusunda anlatılmaktadır. İmamiyye ile ihtilaf, emr-i bil maruf nehy-i anil münker konusunun içerisinde yer alır.<sup>33</sup> Bu beş esası, adaletten sonra zikredilen üç esas, adalet prensibinin içinde değerlendirilmek suretiyle *adalet ve tevhid* olmak üzere ikiye indirmek de mümkündür.<sup>34</sup> Nitekim Mutezile, kendilerinin *ashabü'l-adl ve't-tevhîd* olduklarını her fırsatta söylemektedir. Kâdî Abdülcebbâr'ın oldukça hacimli eserinin adı da mezhebin kimliğini vermeye yeterlidir: *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*.<sup>35</sup>

Belirtmek gerekir ki Mutezile için, ayetlerde zikredilen ve imanı istenen Allah, melek, kitap, peygamber, ahiret inançlarını iman esası olarak kabul etmiyor, diyemeyiz. Esasen onlar, bu açık iman esaslarını söylemeye bile gerek duymamışlar, ancak bu esaslar üzerine inşa ettikleri aklî ilkelere bağlılığa çağırılmışlardır. Mutezile'nin, dinin esası diye sunduğu bu beş esasın, Allah'ın iman etmemizi doğrudan istediği beş esas olmadığını bilmemiz gerekir. Bizim düşüncemize göre bu beş esas, Mutezile nezdinde din ile ilgili en temel beş esas olsa da, dinin ve imanın beş esası değil, mezhebin beş esasıdır. Çünkü dinin esasını yukarıda sıralanan esaslar çerçevesinde beş olarak ele alma, tamamen Mutezilî karakter taşıyan bir şeydir. Zira ne Kur'an'da, ne

<sup>32</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 123-124; İbn Ebi'l-Hadîd (656/1258). Abdülhamid, *Şerhu Nehcü'l-Belâğa*, 10 c.de 20 cilt, Kitaphane-i Ayetullah Mer'aşî, Kum, 1404, XVI, 65.

<sup>33</sup> Kâdî Abdülcebbâr *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 123-124.

<sup>34</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 122.

<sup>35</sup> Aslında yirmi cilt olan bu hacimli eserin on dört cildi bulunabilmiştir. Bulunabilenler, Mısır'da farklı kişilerin tahkik ve editörlüğünde basılmıştır. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî'nin*, İslâm şeriatının diğer şeriatlara, ümmetin diğer ümmetlere, Mu'tezile mezhebinin diğer mezheplere karşı övüneceği bir kitap olduğunu belirtmektedir. (Cüşemî, Hâkim b. Kerrâme (494/1101), "Şerhu Uyûni'l-Mesâil", *Fazlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mutezile* içinde, tahkik: Fuad Seyyid, Tunus, 1986, s. 369-370) Gerçekten de bu kitap, hemen tüm kelâm konularını içine alan son derece detaylı ve düzenli bir kitaptır. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî'yi* yirmi senede (360-380) yazdığını, ancak bu kadar gecikmesinde, başka eserler de yazmış olmasının payı olduğunu belirtmektedir. (Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: el-İmâme*, c. XX (I-II), (thk. Abdülhalim Mahmud-Süleyman Dünya-İbrahim Medkûr, ed. Taha Hüseyin), ed-Dâru'l-Misriyye li't-te'lif ve't-terceme, Mısır, ts. , XX/II, 258). 1, 2, 3, 10, 18, 19. ciltler halen bulunamamıştır.

dé âhâd olsun mütevatir olsun hadislerde dinin, imanın esaslarının bu şekilde beş olduğunu bildiren hiçbir rivayet yoktur. Mutezilî telakkî/düşünce/anlayış/yorum/akıl, bu beş esasın, dinin en temel noktalarını oluşturduğunu düşünmüştür. Bu düşünceye varırken de Kâdî Abdülcebâr'ın belirttiği gibi diğer mezheplerle olan tartışması belirleyici rol oynamıştır. Eğer diğer mezheplerle tartışma olmadan dine bakılsa idi, bu beş esasın ortaya çıkması düşünülmeydi. Nitekim Mutezile'den önce dinin esaslarını bu şekilde beşe ayırıp da söz söyleyen kimse olmamıştır. Üstelik dinin esaslarını, tartışma ortamlarında değil, bizzat dinin ana kaynaklarının kendi tabîî ortamlarında arayıp bulmak gerekir. Zira din ve esasları, zamana, mekana, tartışma ortamlarına göre değişken bir yapı arz etmez. Bununla birlikte kabul etmeyeninin kafir sayılmadığı telakkî ve yorumlar ise zamana, mekana, ilmî ortama, kişilere ve mezheplere göre farklılık gösterebilir.

Görüldüğü gibi karşılıklı tartışmalar içerisinde ve diğer mezheplere bakarak geliştirilmiş bir usulüddin önümüze çıkmaktadır. Kelamın, akide haline getirilip avamın bile bilmesi istenen inanç esasları haline dönüştürüldüğünün misalini Mutezile cephesinden Kâdî Abdülcebâr'da rahatlıkla görmekteyiz. Kâdî, iman esasları ve dinin asılları olarak Kur'an'da zikredilen açık esasları değil, Mutezile'nin formüle ettiği mezhep esaslarını öne sürmektedir. Kur'an'da Allah'ın tek olduğu anlatılmaktadır. Ancak Mutezile'nin tevhidden anladığı ve inanılmasını istediği husus, Allah'ın sıfatlarının nasıl anlaşılacağı konusudur. Mutezile'nin de kabul ettiği gibi Kur'an'da Allah'ın sıfatları vardır. Ancak Kur'an, Allah'ın sıfatlarının zatıyla ilişkisinin ne olduğundan asla söz etmemektedir. Kâdî Abdülcebâr ise, Allah'ın söz etmediği ve istemediği bir konuda mezhebin anlayışını dinin esası olarak takdim edebilmektedir. Sıfatlar konusunun tevhid içerisine dahil edilmesinin tamamen muhaliflerin tutumuna bakarak vaki olduğunu söyleyen de bizzat Kâdî Abdülcebâr'dır.

Sonuç itibarıyla, biraz sonra Kur'an'da zikredilen iman esaslarını sayıp döktüğümüzde görülecek ki, Mutezile'nin esasları, sadece ve sadece mezhebin esaslarıdır; tarihteki düşünce çekişmeleri içerisinde gelişmiş, şekillenmiş ve formüle edilmiş beşerî anlama ve yorumlama çabalarının ürünüdür. Bunları din ve iman diye anlatmak hiç de doğru değildir. Nitekim Mutezile'nin bu konudaki en büyük yanlışlarından birisi tevhid konusu içinde ele aldıkları halku'l-Kur'an (Kur'an'ın yaratılmışlığı) meselesini akide konusu haline getirip, Abbasiler

döneminde devlet adamlarından aldıkları destek ile âlimleri ve halkı buna inanmaya çağırma, kabul etmeyenleri işkencelere tabi tutmaları, âlimlere büyük eziyetler yaptırmalarıdır.<sup>36</sup> Adalet konularının en önemli tartışma alanı olan kaza-kaderin mahiyetinin ne olduğu konusu da iman esasları olacak nitelikte değildir. Esasen her müslüman bilir ki, var olan her şeyin yaratıcısı Allah Teala'dır. Allah'ın ilminden hiçbir şey gizli kalmaz. İnsanlar da yaptıklarında serbesttirler ve hesaplarını vereceklerdir. Geri kalan tartışma, tarihte de görüldüğü gibi konu üzerinde aklî izah doğrusunu kimin nasıl yakalayacağıdır. Nitekim Ehl-i Sünnetin kaza-kadere bakışı Mutezile'den farklıdır. Şimdi, bunlardan hangisi düşüncesinden dolayı dinin dışında kalacaktır?

### c. Şia'ya göre iman esasları

En temel ve asgari ifadelerden başlarsak bazı Şîî âlimler, İmamiyye'nin inanç esaslarını üç grupta toplamaktadırlar. Çağdaş âlimlerden Tabatabaî ve Fadlallah usulüddini, 1- tevhid, 2- nübüvvet, 3- ahiret(mead) olarak belirtmektedirler.<sup>37</sup>

Allame Meclisî (1110/1699) ise biraz farklı bir ifade ile, Şia'ya göre iman esaslarını üç başlıkta ele almaktadır: Tevhid, adalet, peygamberlere ve imamlara iman.<sup>38</sup> Meclisî'nin zikrettiği üçlü taksime rağmen, mead konusunu adalet ilkesinin içerisinde gördüğünü söyleyebiliriz. Zira Allah'ın adaleti gereği olarak dünyadaki amellerin karşılıklarının verildiği gün kıyamet günü olduğuna göre mead inancını, adalet inancıyla birlikte değerlendirebiliriz. Melek inancını da peygamber inancının bir gereği olarak görebiliriz.

<sup>36</sup> Kur'an'ın yaratılmışlığını kabul etmeyenlerin kendilerini sünnete nispet etse de, hakkın ve cemaatin kendileriyle olduklarını iddia etseler de bunların, insanları aldattıklarını halbuki Kur'an'ın bu kimseleri yalanladığını söyleyen Halife Me'mûn 218/833'te cereyan eden mihne olaylarında, Kur'an'ın mahlûk olduğunu kabul etmeyenlerin fetva ve rivayetten men edilmelerini emretmiş, şahitliklerini kabul etmemiş, âlimleri cahillik, din tüccarlığı, gösterişçilik yapmakla suçlamış, onları ümmetin en şerlileri olarak ilan etmiş, imanları eksik, yalan önderleri gibi vasıflarla nitelemiş, aşağılamış, hatta Kur'an'ı mahluk olduğunu söylemeyen âlimlerin bu tavırlarını küfür, ilhad, şirk gibi ağır ithamlarla değerlendirmiş, ölümlerini isteyecek kadar ileri gitmiştir. (Taberî (310/922), Muhammed b. Cerir, *et-Tarih*, I-V, Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1407, V, 188-195; Suyutî (911/1505), Celâleddin Abdurrahman b. Ebu Bekir, *Târihu'l-Hulefâ*, tahkik: Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, el-Mektebetü'l-asriyye, Beyrut, 1989, s. 311.)

<sup>37</sup> Tabâtabâî, *İslâm'da Şia*, s. 104; Fadlallah, <http://www.bayynat.org/www/arabic/aqaed/imama.htm>.

<sup>38</sup> Allame Meclisî (1110/1699), *Bihâru'l-envâr*, I-CX, Müessesetü'l-vefa, Beyrut, 1404, LXVI, 128.

Bu yorumlarımıza rağmen, Meclisî'nin ifadelerinde mezhepçiliğin ağır bastığını tespit etmemiz gerekmektedir. Zira Meclisî'nin, ahiret inancına yer vermeden imameti iman esaslarının içine yerleştirmekte acele ettiği görülmektedir. Halbuki Kur'an'da ahiret inancının gücü, imamet konusuyla mukayese bile edilemez. Ayrıca, İslam dininin inanç esasları sayılırken, orada imametın zikredilip de, ahiretin zikredilmemesi hiç uygun düşmemiştir. Kur'an'ın bize anlattığı iman esaslarına baktığımızda bu tutumu izah edemeyiz. Maalesef aşırı mezhepçi bir yaklaşımı, kendisini buna sürüklemiş olmalıdır.

Tabatabâî *İslam'da Şia* adlı eserinde biraz daha geniş olarak inanç esaslarını şu şekilde belirtmektedir:

1. *Allah'ı tanıma* (Varlık ve hakikat açısından dünyaya bakış, İnsan ve dünya ilişkileri açısından dünyaya bakış, Allah'ın birliği, Allah'ın zatı ve sıfatları, Allah'ın sıfatlarının anlamı, sıfatlarla ilgili açıklama, fiili sıfatlar, kaza ve kader, insan ve ihtiyar).<sup>39</sup>

2. *Peygamberleri tanıma* (Genel hidayet, özel hidayet, akıl ve kanun, vahiy denen gizli şuur, peygamberler ve ismet, peygamberler ve semavi din, peygamberler ve vahiy ile nübüvvetin delilleri, peygamberlerin sayısı, şeriat sahibi ülü'l-azm peygamberler, Hz. Muhammed'in peygamberliği, Peygamber-i Ekrem ve Kur'an).<sup>40</sup>

3. *Ahireti Tanıma* (İnsanın ruh ve bedenden oluşması, ruhun hakikati, İslam açısından ölüm, berzah alemi, kıyamet ve ahiret, yaratılışın sürekliliği yani mahlukatın Allah'ın yaratmasıyla varlıklarını devam ettirmesi).<sup>41</sup>

4. *İmamı tanıma* (imamın anlamı, İslam hükümetinde peygamberlerin halifesi ve imamlık, ilahi öğretilerde imamet, imam ve nebi arasındaki fark, amellerin batınında imamet, İslam liderleri ve imamlar, on iki imam, özel naibler).<sup>42</sup>

Görüldüğü gibi ilk başta verdiğimiz üçlü grupta peygamberlik, imameti; Allah'ı tanıma (tevhid) ilkesi ise adaleti içine almaktadır. Tabatabâî'nin buradaki ifadesine bakarsak inanç esası olarak sunulan başlık dördttür. Benzer tasnif daha önceden Molla Ahmed Mukaddes Erdebilî (993/1585) tarafından yapılmıştır. Müellif, *Akâidü'l-İslam* adlı eserini Şia inançlarına hasretmiş, Şii

<sup>39</sup> Tabâtabâî, *İslam'da Şia*, s. 122-137.

<sup>40</sup> Tabâtabâî, *İslam'da Şia*, s. 138-159.

<sup>41</sup> Tabâtabâî, *İslam'da Şia*, s. 160-173.

<sup>42</sup> Tabâtabâî, *İslam'da Şia*, s. 174-220.

akidesini toplam 60 sayfada *tevhid* (*Vacibü'l-vücut'un isbatı, subutı sıfatlar, selbî sıfatlar*), yaklaşık 30 sayfada *nübüvvet*, 180 sayfada *imamet*, yaklaşık 30 sayfada *mead* (*ahiret bilgileri*) olarak açıklamıştır. Buna göre Erdebilî'nin Şia inançlarını *tevhid*, *nübüvvet*, *imamet*, *mead* olarak dört grupta ele aldığını görüyoruz.<sup>43</sup>

Şia'nın kabul ettiği iman esaslarını en geniş ve tam bir şekilde Şeyh Müfid'den (413/1022) öğrenmekteyiz. Buna göre Şia'nın kabul ettiği inanç esasları 1- tevhid, 2- adalet, 3- imamet, 4- nübüvvet ve 5- mead olmak üzere beştir.<sup>44</sup>

Şeyh Sadûk İbn Bâbeveyh el-Kummî'nin (381/991), yukarıda zikredilenlerden biraz daha farklı bir şekilde anlattığı Şia akidesini şöyle özetleyebiliriz: Tevhid, nübüvvet/peygamberlere iman, meleklerle iman, kitaplara iman, imamlara iman, ahirete iman.<sup>45</sup>

Kanaatimizce, yaşadığı devir itibarıyla zikrettiğimiz âlimlerden önce gelen Şeyh Sadûk'un akide ile ilgili söyledikleri, Erdebilî ve Meclisî'ye bakarak Kur'an'a daha yakındır. Meleklerle ve kitaplara imanı özellikle zikretmesi bunu açıkça göstermektedir.

Esasen, Şia'nın iman esaslarından gördüğü imamet, Kur'an'da doğrudan *iman etme* kelimesine bağlanan bir akide konusu değildir. Nasslarda imameti doğrudan ve açıkça gösteren hiçbir ifade yoktur. Delil getirilen nassların hepsi, izah edilmek için hep başka desteklere muhtaçtır. Zira imametle hiç ilgisi bulunmayan ayetler, ancak Şiî kaynaklarda geçen birtakım sebeb-i nüzullerle özel manalara büründürülmektedir.

Burada, Şia tarafından imamete işaret ettiği ısrarla vurgulanan bazı ayetleri zikretmemiz, ayetlerin imameti ne kadar gösterdiği hakkında bizi fikir sahibi yapmaya yetecektir. Ayrıca daha aydınlatıcı olur düşüncesiyle, sadece

<sup>43</sup> Bk. Erdebilî (993/1585), Molla Ahmed Mukaddes, *Akaidü'l-İslam*, Hazırlayan: Mirza Rasul İsmailzade, Hüda Neşriyyatı, Tahran, 1380. Müellifin akideyi anlatırken Allah inancına 60, peygamberlik inancına 30, ahiret inancına 30, imamet inancına 180 sayfa ayırması dikkat çekicidir. Tüm inançlara ayrılan sayfa adedi toplansa bile, yine de imamet inancı kadar anlatım yeri bulmamaktadır. Burada iki şeyi düşünmek mümkündür. Birincisi ya Kur'an, sünnet ve akıl her taraftan imamete o kadar çok işaret ediyor ki müellif mecburen bunları kitabına almak zorunda kaldığından çok yer işgal etmiş. İkincisi ise, imamet inancı hakkında o kadar çok şüphe var ki bunun ispatlanması için çok konuşmak gerekmiştir.

<sup>44</sup> Şeyh Müfid, Muhammed b. Numan (413/1022), *en-Nüketü'l-itikadiyye*, Kum, 1413, s. 16-46.

<sup>45</sup> Şeyh Sadûk (381/991), İbn Bâbeveyh el-Kummî, *el-Emali*, İntişârât-ı İslâmiyye, İran, 1362, s. 639-640.

Şia'nın delil olarak gösterdiği kısımları değil, ayetin bütünü vermek istedik. Altı çizili kısımlar Şia'nın konuyla ilgili vurguladığı yerlerdir:

1- *حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخَيْزِيرِ وَمَا أَهَلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمُتَرَدِّيَّةُ وَالطَّيْحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُحِيَ عَلَى النَّصَبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلامِ ذَلِكَ فِسْقُ الْيَوْمِ بَیْسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَحْسَبُوهُمْ وَاحْسِنُوا الْيَوْمَ اكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِبْلِهِ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ*

1- "Leş, kan, domuz eti, Allah'tan başkasının adı anılarak kesilen; boğulmuş, vurulmuş, yukardan düşmüş, boynuzlanmış, canavar yırtmış olup da canlı iken kesmedikleriniz; dikili taşlar (putlar) üzerine boğazlanan hayvanlar ve fal oklarıyla kismet (şans) aramanız size haram kalındı. Bunların hepsi doğru yoldan çıkmaktır. Bugün kâfirler, dininize karşı ümitsizliğe düşmüşlerdir. Onlardan korkmayın, benden korkun. Bugün dininizi kemale erdirdim, size nimetimi tamamladım. Size din olarak İslâmı beğendim. Kim açlıktan daralır, günaha istekle yönelmeden bunlardan yemek zorunda kalırsa, ona günah yoktur. Çünkü Allah bağışlayan, merhamet edendir." (el-Maide 5/3)<sup>46</sup>

Zahirinde imametle ilgili hiçbir açıklık olmamasına rağmen bu ayet, Şii kaynaklarda Gadir Hum olayı ile alakalandırılır ve Şia'ya göre dinin kemale ermesi, tamamlanması ancak Hz. Ali'nin imamlığa tayini ile sonuçlanır. Aksi takdirde din noksan kalmış olur.<sup>47</sup>

2- *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَآئِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ \* إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ \* وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ*

2- "Ey inananlar, sizden kim dininden dönerse (bilsin ki) Allâh, yakında öyle bir toplum getirecek ki (O) onları sever, onlar da O'nu severler. Mü'minlere karşı alçak gönüllü, kâfirlere karşı onurlu ve şiddetlidirler. Allâh

<sup>46</sup> Bk. Küleynî (329/941), Ebu Cafer Muhammed, *el-Kaфі*, I-VIII, Daru'l-kütübi'l-İslamiyye, Tahran, 1365, I, 199; Şeyh Tûsî (460/1068), Ebu Cafer Muhammed b. Hasen, *Tehzibü'l-ahkâm*, I-X, Daru'l-kütübi'l-islamiyye, Tahran, 1365, I, 145.

<sup>47</sup> el-Ayâşî (320/932), Muhammed b. Mesud, *Tefsîru'l-Ayâşî*, I-II, Çaphane-i ilmiyye, Tahran, 1389, I, 292-293; Şeyh Sadük, *el-Emalî*, İntişârât-ı kitaphane-i İslâmiyye, İran, 1362, s. 2, 191, 354; İmadüddin Taberî (553/1158), *Beşâratü'l-Mustafâ*, Kitaphane-i Hayderiyye, Necef, 1383, s. 211-212; Seyyid Şerafüddin Hüseyinî Esterâbâdî (940/1533), *Te'vilü'l-ayâti'z-zâhira*, İntişârât-ı camia-i müderrisin, Kum, 1409, s. 151.

yolunda cihâd ederler, hiçbir kınayıcının kınamasından korkmazlar. Bu, Allâh'ın bir lutfudur, onu dilediğine verir. Allâh'(ın lutfu) geniştir, (O); bilendir. \* Sizin dostumuz Allah, peygamberi, namaza devam eden ve Allah'ın emirlerine boyun eğerek zekat veren mü'minlerdir. \* Kim Allah'tı, O'nun Rasûlünü ve müminleri dost edinirse, (iyi bilsin ki) Allah'ın taraftarları galip geleceklerdir. " (el-Maide 3/54-56)

Şîî kaynaklar, Hz. Ali'nin, rüku halinde iken zekat verdiği rivayetlerine bakarak 55. ayetin onun hakkında indiğini ve bu ayetin daha başka yollarla da desteklenmesi suretiyle Hz. Ali'nin imamlığına delil olduğunu ileri sürmüşlerdir.<sup>48</sup>

Dolayısıyla Şia'nın bu ayete verdiği meal de farklılaşmaktadır. Mesela Abdülbaki Gölpınarlı tercümesi şöyledir: "Sizin dostunuz, sahibiniz, ancak Allah'tır ve Peygamberidir ve inananlar, namaz kılanlar ve rükû ederken zekât verenlerdir."<sup>49</sup>

3- يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ

النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ

3- "Ey şanlı Rasûl! Rabbinden sana indirileni tebliğ et! Eğer bunu yapmazsan O'nun peygamberlik görevini yapmamış olursun. Allah seni insanlardan korur. Doğrusu Allah, kâfirler toplumunu doğru yola iletmez." (el-Maide 5/67)

Bu ayetin de Gadir Hum'da indiği ve Hz. Ali'nin imametine işaret ettiği ileri sürülür.<sup>50</sup>

Ayetlerin nerede ve ne zamana nazil oldukları konusuna girmeden belirtirsek, her şeyden önce imamet, Gadir Hum olayı ile ilgilendirilmesini ve sebep-i nüzulden hareketle Maide suresinin 3, 55 ve 67. ayetlerinin imamete delil olarak ileri sürülmesini gerçekten uzak bir yorum olarak görüyoruz. Zira başka bir yere bakmaya gerek kalmayacak derecede açık olması gereken iman esaslarını, kıyaslandığında hiçbir zaman Kur'an gibi kesinlik arz etmeyen, kimi zaman üzerinde mezhep mensupları dışında birliktelik bulunmayan, kimi zaman da farklı rivayet ve yorumlara açık olan tarihî olaylara

<sup>48</sup> Küleynî, *el-Kâfî*, I, 288, 289. Seyyid Şerafüddin, *Te'vîlü'l-ayâti'z-zâhira*, s. 156; Seyyid b. Tavus (664/1266), *et-Tahsin*, Müessesesi-i darü'l-kitab, Kum, 1413, s. 581-582.

<sup>49</sup> Tabâtâbâi de *el-Mizan* adlı tefsirinde aynı anlamı vermiştir. Tabâtâbâi, *el-Mizan fî tefsiri'l-Kur'an*, I-XX, Darü'l-kütübü'l-İslamiyye, Tahran, 1397, VI, 12.

<sup>50</sup> Küleynî, *el-Kâfî*, I, 289; Seyyid b. Tavus, *et-Tahsin*, s. 580



teslim etmek son derece yanlıştır.<sup>51</sup> Sebeb-i nüzul, Kur'an'ın anlaşılmasına katkı sağlar, ama manayı oraya hapsetmez. Eğer bir iman esasını sebeb-i nüzule bağlarsak bu, Kur'an'ın, kendi lafzının iman esaslarını açıkça anlatmada yeterli olmadığı gibi bir manaya çıkar gelir. Amelî konuların detaylarında mutlaka sünnete bakmak gerekse de iman esaslarında Kur'an lafzı son derece açıktır.

Nitekim Kur'an'da Allah inancı, peygamberlik inancı, ahiret inancı anlatılırken, ilgili ayetlerden doğrudan doğruya bu inançları anlar ve görürüz. Mesela Allah inancının, peygamberlik inancının ve ahiret inancının anlatıldığı ayetlere baktığımızda hiçbir zaman sebeb-i nüzule veya başka delillere ihtiyaç hissetmeden hemen orada iman edeceğimiz gerçeği anlarız ve biliriz. Bu konularda ilgili ayetleri, çalışmamızın son ana başlığı altında zikrettiğimizde iman esaslarının ne kadar da açık bir şekilde beyan buyurulduğu hemen görülecektir. Ama İmamete işaret ettiği söylenen ayetlerin hepsinde, imamete delil olduğunun ispatlanması için hep başka yerlere gitmek gerekmektedir. Bu da en baştan akidenin açık seçik Kur'an'dan anlaşılır olması ilkesine ters düşmektedir. Dolayısıyla imamet, dinin değil, en fazla mezhebin bir esası olması daha uygun düşmektedir. Zira imanın ne olduğunu bildirme Allah'a, yorum ve anlama bize aittir. Din Allah'a, mezhep bize aittir. Anlama ve mezhep, din ve iman esasları üzerinde yürüse de, sonuçları bize aittir, biz ise görüşümüzü ve anladığımızı din gibi sunma hakkına sahip değiliz. Sadece “doğru bildiğimiz budur” diyebiliriz; “bunun dışındaki kabuller küfürdür” diyemeyiz.

Vazgeçilmez bir kesinlik bildirmemesinden olsa gerek, imamet inancının, Şia'nın en bariz ayırıcı vasfı olmakla birlikte mezhep içerisinde, dinin mi, yoksa mezhebin mi esası olduğuna dair farklı görüşler vardır.

Allah inancı gibi, peygamberlik inancı gibi, ahiret inancı gibi asla kesinlik bildirmeyen imamet, bu karakterinden dolayı olsa gerektir ki, Ayetullah el-uzma Seyyid Hüseyin Fadlallah, diğer Şii âlimlerden farklı olarak imameti, dinin değil mezhebin esası olarak kabul ettiğini belirtmektedir. Ona göre eğer imamet dinin esası olarak kabul edilirse, imamet, iman

<sup>51</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “İmamîyye'nin Usûlü'd-din'e İlişkin Görüşlerinin Değerlendirilmesi”, *Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu* içinde, İlmî Neşriyat, İstanbul, 1993, s. 684. Değerlendirmenin tamamı için bk. s. 667-689.

esasları olduğunu kabul etmeyen birisi dinin dışında/kafir kabul edilmiş olacaktır. Eğer imamet mezhebin esası olarak kabul edilirse, imameti kabul etmeyen başka birisini Müslüman olarak görmek gerekecektir. Demek ki, günümüz Şii âlimlerinden Fadlallah, imamet dinin bir esası değil, mezhebin esası olduğu görüşünü kabul etmekte, dolayısıyla imameti kabul etmeyenlerin, dinin değil mezhebin dışında olduklarını belirtmektedir. Buna göre imameti kabul etmeyen kimse Şii değildir, ancak o kişinin Müslüman olmadığını söylemek mümkün değildir. Mezhebin esaslarından birine inanmasa da bir kişi müslümandır, ona kafir denilmesi kesinlikle yanlıştır. İmameti kabul etmeyen bir müslüman hakkında Şia tarafından en fazla söylenebilecek şey, onun yanlış yolda ve bidat üzerinde olduğudur. Bu konuda Ayetullah Mekârim Şîrâzî'nin de Fadlallah gibi düşündüğünü görüyoruz.<sup>52</sup>

Fadlallah ve Mekârim Şîrâzî'nin görüşünün, hem imamet gerçeği açısından, hem de dünya müslümanlarının sosyal ve siyasal gerçeği açısından daha uygun olduğu açıktır.

Bununla birlikte Şia'nın genelinin imamete, mezhebin değil, dinin esası gözüyle baktıklarını söylemek gerekir. Küleynî (329/941), İmam Cafer'in (148/765), Hz. Ali'nin (40/661) ve vasilerin imamlığına iman etmeyenlerin ebedi cehennemde olacaklarını söylediğini zikretmekte ve bu konuda pek çok ayetle delil getirmeye çalışmaktadır. Ayetlerden bazısının meali şöyledir: *"Hayır! Kim bir kötülük eder de kötülüğü kendisini çepeçevre kuşatırsa işte o kimseler cehennemliktirler. Onlar orada devamlı kalırlar."* (el-Bakara 2/81); *"Onlar kendilerine meleklerin gelmesini mi yoksa Rabbinin gelmesini mi, yoksa Rabbinin bazı mucizelerinin gelmesini mi bekliyorlar? Rabbinin bazı mucizeleri geldiği gün, daha önce iman etmemiş ya da imanı doğrultusunda bir hayır kazanamamış olan kimseye o günkü imanı bir fayda sağlamaz. Onlara de ki; Bekleyin bakalım, biz de bekliyoruz."* (el-En'am 6/158).<sup>53</sup> Şeyh Müfid olarak meşhur Muhammed b. Numan (413/1022) da, Küleynî ile paralel tarzda, imamlardan birinin imamlığını reddeden kişinin

<sup>52</sup> Fadlallah'ın bu görüşünü kendisinin resmi internet sitesinde verdiği bilgilerden anlıyoruz: <http://www.bayyinat.org/www/arabic/aqaed/imama.htm>. Prof. Dr. Ali Özek, Ayetullah Mekârim Şîrâzî'nin 1991'de Kum'daki görüşmeleri esnasında kendilerine, imamet inancının müslüman olmanın değil, Şii olmanın şartı olduğunu söylediğini aktarmaktadır. Bk. Ali Özek, "İmamiyye-İsnâaşeriyye Şiası ve Tefsir Anlayışı", *Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, İlmî Neşriyat, İstanbul, 1993, s. 216.

<sup>53</sup> Bk. Küleynî, *el-Kaşı*, I, 428-429.

kafir olduğunda ve ebedi cehennemi hak ettiğinde İmamiyye'nin ittifak ettiğini söylerken imameti inkarı, Allah'ın vacip kıldığı farzlarından birini inkarla eş tutarak zikretmektedir.<sup>54</sup> İşin doğrusu, ayetlerin Hz. Peygamber döneminde Küleynî'nin anlattığı şekilde anlaşılmadığı kesindir. Çünkü ne Hz. Peygamber'in bu manada bir söz söylediği rivayeti vardır, ne de herhangi bir sahabe'nin bu konuda bir görüşü vardır. Ayrıca ayetlerde bu iddiayı destekleyecek bir açıklık da yoktur. Tamamen zihinde kabul edilen bir meselenin, umumi ifade niteliği taşıyan ayetlerin içine doldurulduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu yorumların İmam Cafer'e ait olmaması pek muhtemeldir.

Şîî âlimlerin dedikleri bir bütün olarak değerlendirildiğinde Ehl-i Sünnet ve Şia, imamet dışındaki ana iman esaslarında birleşmektedirler. Kelamî ve yorumsal farklılıklar, müminleri bölücü ve ayırıcı karakterde olmamalıdır. Şerafeddin Gölcük'ün deyimiyle imamet meselesi ve ona bağlı konular bir tarafa bırakılırsa Şia'nın usulüddin'inin Kur'an-ı Kerim'e dayandığını söylemek mümkündür.<sup>55</sup> Ehl-i Sünnet gözüyle bakıldığında -bidat ve yanlış yola girme olarak nitelense de- imameti iman esası haline getirme küfür olarak nitelenmez. Zira iman esası ile mezhep esası birbirinden ayrı değerlendirilir ve imamet, Şia'nın dinin esası olarak görmesine rağmen, mezhebî bir kabul olarak ele alınır. İmamet'in dinin değil, mezhebin esası olduğu konusunda Fadlallah ve Ehl-i Sünnet'in birleştiklerini görüyoruz. Ancak, bir taraf imameti kabul edenlerin bidate düştüğünü söylerken, diğer taraf imameti reddedenin bidate düştüğünü ileri sürerek birbirinden ayrılmaktadır. Fakat bu ayrılık dinden ayrı kalmayı gerektiren türden değildir. Görüyoruz ki, aynı dinin içinde kalan müslümanların dine ait olanla mezhebe ait olan birbirine karıştırmamaları çok isabetli olmuştur. Bu konuda biraz daha detaylı bilgili ilerleyen bölümlerde vermeye çalışacağız.

İman esası ile mezhep esasının mahiyetini bilmek, olması gerekenle olması muhtemel olanı, imanla düşüncüyü birbirinden ayırt edebilme imkanı verecektir. Bununla birlikte Ehl-i Sünnet, Mutezile ve Şia'nın, inanç esası ya da inancın bir parçası olarak ileri sürdükleri hususların gerçekte iman esası mı, mezhebin esası mı olduğunu ele almak uygun olacaktır.

<sup>54</sup> Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, Kum, 1413, s. 44.

<sup>55</sup> Şerafeddin Gölcük, "Avni İlhan'ın Şia'da Usulüddin Konulu Tebliğine Müzakere", *Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu* içinde, İlmî Neşriyat, İstanbul, 1993, s. 444.

### 3. İman Başkadır, Telakki Başkadır

Lafzının Allah'a ait olmasında ihtilaf olunmayan Kur'an, ayetlerinin manaya delaleti bakımından iki kısımda ele alınabilir. Birincisi, manaya delaleti kesin ve kat'î olan ayetler. İhlas suresi ayetlerini buna misal verebiliriz: "1-De ki; O Allah tektir. 2-Allah eksiksiz, sameddir (Bütün varlıklar O'na muhtaç, fakat O, hiç bir şeye muhtaç değildir. 3-Doğurmadı ve doğurulmadı. 4-O 'na bir denk de olmadı" (112/1-4). İkincisi manaya delaleti açık olmayan ayetler. "Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir." (el-Feth 48/10) mealindeki ayeti buna misal verebiliriz. Birinci guruba giren ayetlerin içeriği hakkında hiç ihtilaf vaki değildir. Ancak ikinci guruptaki ayetlerin tevil edilip edilmemesinde, yani mananın herhangi beşeri bir keyfiyete benzetmeksizin olduğu gibi bırakılması ile Allah'ın zatına uygun bir biçimde tevil edilmesi arasında ihtilaf edilmiştir. Selefî âlimler, bu ayetlerin tevil edilmesine kesinlikle karşı çıkarken ve bunların beşerî manalarda olduğu zannedilmeksizin olduğu gibi kabul edilmesi gerektiğini düşünürken<sup>56</sup>, Mutezile ile sonraki dönem Eş'arî ve Mâtürîdî âlimleri bu tür ayetleri tevil etmekte bir sakınca görmemişlerdir. Gazzâlî (505/1111), teveli kabul eden âlimlerdendir.<sup>57</sup>

Birinci grup ayetleri iman, ikinci grup ayetleri telakki/düşünce ve tefekkür ile kabul edilen diye iki kısımda ele alabiliriz. Her iki durumda da ayetlerin Allah'tan geldiğine kesin iman gereklidir. Bu yön, peygamberin Allah'tan getirdiği şeylere/kitaplara imanla ilgili yöndür. Ancak kitabın içinde zikredilenlere iman yönüne gelince; bazı ayetler, olduğu şekilde bırakılabileceği gibi, tevil edilmesi gerekli diye de düşünülebilir. Bazı âlimlerce tevil edilmesi gerekli görülen ayetlerin müevvel (tevil edilmiş) manasına iman, İhlas suresinde beyan buyurulan İlahî vasıflara imanla aynı değerdedir. Zira tevil etme durumunda, tevil edenin telakkisi işin içine girmektedir. Tevilin doğru yapılıp yapılmaması bir yana, tevilin yapılmasına karşı olan selefî âlimlere göre yapılan tevil, sonuçta tevil yapanın telakkisidir, ayetin zahirine teşbihsiz iman gerekirken, onu mecrasından çıkarmasıdır.

Bununla birlikte her iman, aynı zamanda bir telakkidir. Biz, elbette aklımız ve anlayışımız olmadan robot gibi ayetleri kabul ve onlara iman

<sup>56</sup> İbn Teymiyye (728/1328), Ahmed b. Abdülhalim, *el-Akidetü'l-vâsitiyye*, er-Riâsetü'l-âmmeli idâratü'l-bühûs ve'l-ifâ, Riyad, 1412, s. 19-29.

<sup>57</sup> Bk. Gazzâlî, *Kavâidü'l-akaid*, s. 165-168; a. mlf., *Faysalü'l-Tefrika*, s. 127-129.

edemeyiz. Nass ile aramıza, imanımız ile aramıza akıl mutlaka girmektedir. Burada akıl derken, Allah'ın gönderdiği lafız ile, lafzın işaret ettiği mana arasında zorunlu olarak bağ kuran anlama, derk eyleme gücünü kastediyoruz. Fakat, nasslardan yorum yapan, manayı zahirin dışında anlamaya sevk eden, muhakeme ve kıyas yapan, yoruma giden ve hüküm veren anlamındaki akıl ise telakkî eden akıl olarak ifade etmek istiyoruz. Buradan hareketle imanın akıl aracılığı ile gerçekleşmesine, bir çeşit algılama gücü/telakkî ile mevcut olmasına rağmen, her telakkîyi yani anlamada ortaya çıkan yorumları ve ictihadları iman esası olarak görmemek gerektiğini belirtmek istiyoruz. Nasslar üzerinde, aklî yorum ve ilk görünen mananın dışında başka bir manayı delille kabul etme devreye girdiğinde, cehd ve ictihad sonucu burhan ehlinin yaptığı bu işe, iman etmenin vacip olduğunu söyleyemeyiz. Eğer tevil edilmiş hakikatlere iman vaciptir dersek, seleflerin imanı tam değildir, ya da yoktur gibi bir mana çıkar ki, yanlışlığı ortadadır.

Neyin iman, neyin telakki olduğunun nasıl belirlenmesine gelince,

a) Kur'an'da açıkça *"iman edin"* denilen yerlerle, *"kim bunları inkar ederse"* şeklinde gelen ayetler açıkça imanı istenen esasları bildirmektedir.

b) Tevile gerek kalmadan tüm müslümanların manasında ittifak ettiği nassların içeriği iman esası olarak alınmalıdır. Ama tevile veya başka anlamalara kapı açan nassların içeriği, yorum devreye gireceğinden, iman esası gibi değil, imanı kabul edişle alakalı görülmelidir. Böyle düşünülmelidir ki, başka türlü telakkî eden birisini imanın dışında görmeyelim. Bu esaslarla ilgili de olsa suali biz sorup biz cevap aktarıyorsak işte o zaman ortaya çıkan sonuç telakkidir. Biz telakkînin olmamasını değil, telakkî/yorum ile sonuçlanan bir hususun dönüşü olmayan iman esası gibi takdim edilmemesi gerektiğini vurgulamak istiyoruz.

Her ne olursa olsun felsefe yaparak akide oluşturmak doğru değildir. Ama akidenin felsefesini yapmak doğrudur. Akıl bunun hikmetlerini, aklî düzeyde nasıl ifade edileceğini bir bilgi felsefesi içerisinde araştırabilir. Şu durumda akide-kelam alakasında iki durumla karşı karşıya bulunmaktayız: Birincisi, Kur'an'da doğrudan akideye konu olan bir hususun kelam ilmi çerçevesinde felsefî izah ve yorumlarının yapılması. İkincisi, Esasen Kur'an'da akide konusu olarak zikredilmeyen ve akidenin değil, beşerî yorumun sonucu olan ve kelam ilmiyle alakası olması gereken konuların akide konusu haline getirilmesi. İlke

düzeyince vermeye çalıştığımız bu bilgileri bazı örneklerle açmamız, konunun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacaktır.

#### **4. İman Esası mı? Mezhep Esası mı ?**

Mezheplerin öne sürdükleri esasların, gerçekte mezhebin mi, yoksa dinin mi esasları/usulü olduğunu bilmek son derece önemlidir. Zira mezhep usulü olarak iman telakkisi/esası diye kabul edilen bir hususu, başka düşüncedeki bir gurup ya da kişi kabul etmezse mezhebin dışına çıkmış olur, ama imanın dışına çıkmış olmaz. Ama dinin usulünün kabul edilmemesi karşı tarafı dinin dışında görmeye sevk eder. Bazı hususlar var ki, bunların imana konu olduğu Kur'an'da doğrudan zikredilmektedir. Allah, melek, kitap, peygamber, ahiret inancı gibi. Bu konuda İslam içindeki mezheplerin ihtilafı yoktur.

##### **a. İmamet**

Gerçekte, "imamete inanın" gibi Kur'an'da herhangi bir akide konusu yoktur, buna rağmen mezhebin telakkilerine göre akide konusu haline getirilmiş bir imamet vardır. Kur'an'da, "Kur'an mahluk mu değil mi" diye bir akide konusu da yoktur, ama mezheplerce kabul ya da reddedenin, mümin ya da kafir olarak görüldüğü akideleştirilmiş bir halku'l-Kur'an konusu vardır.

Mutezile'nin, Kur'an'ın mahluk olduğu iddiasını akide konusu haline getirmesiyle, Şia'nın imameti akide konusu haline getirmesi birbirine çok benzemektedir. Her iki durumda da açıkça Kur'an'da zikredilmeyen kelimeler bir konu, hatta imamet gibi sonuçta insanların dünya işlerinin idaresiyle ilgili siyasî karakterli bir konu akidenin içine girdirilmiş, bunlara inanmayanların küfrü üzerinde durulmuştur. Her iki taraf da, açıkça Kur'an'da zikredilmeyen bu iddialarını yine Kur'an'dan getirmeye çalıştıkları delillerle ispatlamaya çalışmışlardır. Mukayese yapmak gerekirse Mutezile'nin tevhid ile alakalı Kur'an'ın mahluk olduğuna dair iddiası, Şia'nın nübüvvetle alakalı imamet iddiasına göre daha teolojiktir, siyasetten daha uzaktır. İmamet, Şî'î iddialara bakıldığında tamamen nass kaynaklı ve teolojik bir karakterle birlikte sunulsa da, sonuçta imametın mahiyeti tamamen siyasidir. Yani Kur'an'ın mahluk olması, tesir alanı itibariyle tamamen enfüsi bir durumken, imamet inancı sonuçları itibariyle doğrudan topluma yönelik tesirleri olan bir inançtır. Dikkat edilmelidir ki, bir iddianın bir takım siyasi amaçlarla kullanılması

veya kullanılmış olması ayrı, iddianın bizzat kendisinin doğrudan siyasi mahiyet arz etmesi ayrıdır.

Zira Kur'an'ın mahluk olduğu iddiasıyla tarihte meşhur olmuş Mutezile mezhebi, neredeyse tamamen zihinsel ve kalbî nitelik taşıyan bu inancını siyasî bir arenaya taşıyarak, konuyu siyasallaştırmıştır. Ama bu, halku'l-Kur'an konusunun mahiyet itibariyle siyasi olduğunu göstermez. İmamette ise siyasal karakterli bir konu, akideleştirilmiştir. Zira, imamet konusu, Kur'an'da doğrudan imanı emredilen bir mesele değildir. Biz, bu konunun, felsefesi yapıldıktan, yorucu izahlar getirildikten sonra akideleştirilen bir konu olduğunu düşünüyoruz. En başta gelen delilimiz şudur: Kur'an-ı Kerim'de *iman* kelimesi ile imamet kelimesinin yan yana kullanıldığına rastlamak mümkün değildir.

#### **b. Sıfatlar ve halku'l-Kur'an**

Kelamî ve felsefî konuların akideleştirilmesine misal verilebilecek diğer iki meşhur konu, Allah'ın sıfatlarının zatının aynı mı gayri mi olduğu meselesi ile Kur'an'ın mahluk olup olmadığı meselesidir. Kur'an'da Allah Teala'nın alîm, hakîm, semî', basîr, kadîr, mürîd ve diğer sıfatlarından çokça söz edilir. Ancak hiçbir yerinde Allah'ın zatî sıfatlarının, subûfî sıfatlarının olduğundan söz edilmediği gibi, sıfatlarının, O'nun zatının aynı mı gayri mi olduğundan da söz edilmemektedir. Allah ve peygamberi tarafından bildirilmeyen bir husus sonradan, siyasi, kültürel, yabancı düşünce tesiri, serbest düşünce gibi sebeplerle bir problem olarak gündeme getirilmiş, herkesin ya da mezhebin kendi anlayışına göre verdiği cevaplar, diğer insanlar tarafından da iman edilmesi gerekli hususlarmış gibi dayatılmıştır.

Benzer örnek Kur'an'ın mahluk olup olmaması meselesidir. Kur'an'ın Allah kelamı olduğunda hiçbir İslam mezhebinin ihtilafı yoktur. Ancak Kur'an'ın mahluk olup olmaması mevzusunda o kadar derin bir ihtilaf vardır ki, taraflar birbirlerini zaman zaman tekfir bile etmişlerdir. Kelamullahın mahluk olup olmadığı konusu sanki bir iman-akide konusu olmuştur. Halbuki Kur'an'da, kelamullahın mahiyetine dair hiçbir açıklık yoktur. Bu konu hakkında yapılan tüm izahlar, öncelikle aklîdir. Bununla birlikte mezhepler, aklî izahlarını nasslarla desteklemeye çalışmışlardır. Fakat ne olursa olsun, Kur'an'da açıkça iman edilmesi istenmeyen ve akideye konu kılınmayan bir hususu, tarihî şartlar içerisindeki tartışmalardan sonra ortaya çıkmış neticeyi ve varılan kişisel değerlendirmeleri diğer insanların da kabul

etmeleri gerekli bir akideymiş/iman esasıymış gibi sunmak kesinlikle doğru değildir. Kelamî konular, mevzu itibarıyla iman konuları üzerinde tartışılabilir -zira bunlar amelî ve ahlakî konular değildir- bunları iman edilmesi gerekli esaslar gibi sunmak uygun değildir. Bunlar iman farklılığı değil, olsa olsa Müslümanların iman esaslarını aklî düzeyde izah ederlerken yaptıkları çaba ve vardıkları düşünce farklılıklarıdır.<sup>58</sup>

Kur'an'ın Allah kelamı olduğunda müslümanlar arasında bir ihtilaf yok iken, onun mahluk olup olmadığına ihtilaf edilmiştir. Kur'an'da Allah'ın sıfatlarından söz edildiğinden ve Allah için sıfatların varlığından şüphe yoktur, ama bunların Allah'ın zatı ile alakasının nasıl kurulacağı noktasında derin ihtilaflar vardır. Kur'an'ın, Allah kelamı olması akide konusu iken ve buna iman istenirken, Kur'an'ın mahluk olup olmadığı akide konusu değildir ve Kur'an'a imana davet edilen bir insana, aynı zamanda onun mahluk olmadığına (Ehl-i Sünnet görüşü) ya da mahluk olduğuna (Mutezile görüşü) iman etmesini istemek din değildir, dinin istediği bir şey de değildir. Hz. Peygamber de, Kur'an'a imana davet ederken onun mahluk olup-olmadığına ilişkin bir davette kesinlikle bulunmamıştır. Dahilî ve haricî bazı sebeplerle müslümanların gündemine gelen kelimullahın mahluk olup olmadığı konusu doğrudan akideye mevzu olan bir husus değil, ancak entelektüel bir olgudur. Bu, farklı düşünenlerin imanın dışında tutulmadığı, sadece doğru ya da yanlış düşünenlerin bulunduğu anlamına gelir. Zira hiç kimse Kur'an'ın Allah kelamı olduğunu inkar etmemektedir. Kur'an'ın Allah'tan gelen bir vahiy olduğu hususunda bütün müslümanlar aynı şeyi düşünceye sahiptirler. Kelamın mahiyetinin ne olduğu gibi felsefî-aklî bir konu, akide mevzusu değil, bir akide konusu üzerinde yürütülen aklî yorum ve beşerî çıkarımlardır. Böyle bakıldığında farklı düşünceleri, İslam kültür tarihinde ortaya çıkan düşünce zenginliği olarak görmek mümkün olacaktır. Ancak tarihî seyre baktığımızda mezhepler arasındaki çatışmaların bizim bu tezimizi pratikte pek doğrulamadığı görülmektedir.<sup>59</sup> Yine de biz, mevcut ve birbirini dinden dışlayıcı ihtilaf-

<sup>58</sup> Halku'l-Kur'an etrafındaki tartışmaların geniş bir biçimde değerlendirilmesi için bk. Kamil Güneş, *Akl ve Nass*, İnsan yayınları, İstanbul, 2003.

<sup>59</sup> Gerek Mutezile'den Ehli Sünnet'e, gerek Ehli Sünnet'ten Mutezile'ye halku'l-Kur'an konusundaki görüşlerinden dolayı karşılıklı tekfir suçlamaları bunu göstermektedir. Kâdî Abdülcebâr, ileri giderek Allah'ın kadim sıfatlarını ve bu arada kelâmını kabul eden Sünnîleri Hristiyanlara benzetmiş, onları icmâdan ve dinden çıkmakla nitelemiştir. (bk. Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: Halku'l-Kur'an*, c. 7, tahkik: İbrahim el-



lı durumun varlığına rağmen, olması gereken açısından baktığımızda, bunun dinden dışla(n)mayı gerektirmediğini düşünüyoruz. Öncekilerin şiddetli düzeyde ve doğrudan Kur'an'ın talep etmediği tartışmalarının, bizzat iman ve akidenin kendisiymiş gibi yeniden takdim edilmesini doğru bulmuyoruz. Ama sadece bir tefekkür ve aklî anlama çabası olarak ilmî gayretlerin devamının da gerekli olduğunu düşünüyoruz.

### c. Muhtelif kalamî mevzular

Kur'an'ın içerdiği inanç sistemini savunmak ve aklî düzeyde ifade etmek amacıyla yukarıdaki konulara ilaveten kader, ru'yetullah, mürtekb-i kebîrenin (büyük günah işleyen) hükmü, hüsün-kubuh, kıyamet alâmetleri ve ahiret hayatının (kabir azabı, hesap, kitap, mizan, cennet ve cehennem) mahiyeti, şefaât, keramet, fetret ehlinin durumu, imanda artma-eksilme ve istisnânın olup olamayacağı, aslah olanı yaratmanın ve itaatkârı ödüllendirmenin Allah'a vâcib olup olmadığı gibi meseleler üzerinde yapılan değerlendirmeler ve ileri sürülen görüşler başlangıçta birer içtihat olarak mütalaa edilirken zaman içinde akîde gibi algılanmaya başlanmıştır. Her mezhep kendi imamının içtihatlarını, kabulü zorunlu bir inanç gibi görmeye başlamıştır.<sup>60</sup>

Akaid konusunda mezheplerin, Kur'an ve Sünnetten anladıkları esasları formüle ettikleri başlıklar, esasen inanç esasları demek değildir. Mesela Mutezile ve Şia'nın iman esasları diye sundukları başlıklar, iman esaslarını kendilerine göre sınıflandırmaları şeklinde anlaşılmalıdır. Değilse onların formüle ettikleri beşli veya daha başka tasnifle iman esası olarak sundukları şeyler, bizzat Kur'an ve Sünnet tarafından bize bildirilmiş akide konuları değildir. Kur'an ve Sünnet'te iman edilecek konuların listesi verilip de bunların tevhid, adalet, nübüvvet, imamet, mead, el-menzile beyne'l-menzileteyn, va'd-vaîd, emr-i bi'l-maruf nehy-i ani'l-münker olduğuna dair

Ebyârî, edisyon Tâhâ Hüseyin, Matbaatü dâri'l-kütüb, Mısır, 1961, VII, 116. Ancak tekfir anlayışı tek taraflı değildir. Eş'arî de Kur'an'ın yaratılmış olduğunu söyleyen Mutezile'yi tekfir etmiştir. (bk. Eş'arî, Ebü'l-Hasen Ali b. İsmail (324/936), *el-İbâne fî usûli'd-diyâne*, Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1990, s. 60). Burada her iki tarafın da aşırı gittiği ve doğrudan bir nassın inkarından öte, tarafların ortak kabul ettikleri bir şey üzerinde yorum farklılığının bulunduğu açıktır. Zira hem Ehl-i Sünnet hem de Mutezile Kur'an'ın Allah'ın kelâmı olduğunda müttefiktirler. Esasen, akide konusu olup iman edilmesi gereken husus da zaten budur.

<sup>60</sup> İlyas Çelebi, "Akidenin Kelamlaşması ve Kelamın Akideleşmesi Süreci Üzerine", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2:1, 2004, s. 25; Ethem Ruhi Fırlalı, *Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri*, Şa-to yayınları, İstanbul, 1999, s. 13.

hiç bir nass yoktur. Bunlar mezheplerin iman esaslarının anlaşılmasında vazgeçilmez diye düşündükleri hususları sistemleştirmesi ve formüle etmesinden ibarettirler. Bununla birlikte mezheplerin zikrettikleri bu konuların hepsinin içeriğinin Kur'an ve Sünnette olmadığını da söyleyemeyiz. İçerik olarak bu konulardan bazıları doğrudan Kur'an'da zikredilmektedir, bazıları da mezhebin kendi özel tercihi ile özel bir mana ifade etmektedir. Mesela Allah'ın tevhidi (birleşmesi) ve adalet sahibi olduğu Kur'an'da defalarca zikredilmekle beraber, bunların kelamî bir içerikle Mutezile ve Şia'nın anladığı manada ve bağlamda zikredildiğine rastlamıyoruz. Tarihsel şartlar içerisinde yeni manalar kazanan tevhid ve adalet kelimeleri, yeni izahlarıyla birlikte farklı içerikli akide konusu haline getirilmişlerdir. Esasen tevhid ve adalet konuları, hem bu iki mezhepte, hem de Ehli Sünnet'te sıfatlar ve kaza-kader bağlamında içeriği yeniden şekillendirilerek, tarih içerisinde imana dahil edilmişlerdir. Böylece hem iman esaslarının kelamlaşmasını, hem de kelamın akideleşmesini bir arada görmüş olmaktadır.

Akıdeyle doğrudan ilgili olduğu düşünülen birtakım konular, gerçekten de özü itibarıyla Kur'an'da yer almaktadır. Peki bu kadar farklılık ve ihtilaf nereden ve nasıl çıkmaktadır? Şüphesiz ki, iman esaslarına veya değişik konulardaki ayetlere Kur'an'da izahı açıkça yer almayan bazı sorular sorulduğunda ister istemez felsefî-aklî izahlar devreye girmekte ve verilen cevaplar da farklılaşmaktadır. Hz. Peygamber'in vefatıyla birlikte vahyin kesilmesi ve ilahi kader, nassların kendinden kaynaklanan sebepler, siyasi etkenler, başka din ve kültürlerin tesiri, cehalet, arapçayı iyi bilmemek, şeriatın maksatlarını iyi bilmemek, dini konulara aklı hakim kılmak, dini mevzularda kendi görüş ve arzularına uymak, taklit ve diğer mezhebe tepki gibi sebepler kelamı ve mezhepleri oluşturan ve geliştiren sebepler olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>61</sup>

<sup>61</sup> Gazzâlî, *İlcâmü'l-avâmm an ilmi'l-keâm* (Mecmûatü'r-resâilî'l-İmâm el-Gazzâlî, IV içinde), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1986, s. 97; Subhî, Ahmed Mahmûd, *Fî İlmi'l-keâm*, I-II, Dâru'n-nahdati'l-Arabiyye, Beyrut, 1985, I, 15, 21-24; M. Fuad Köprülü, "İzah ve Düzeltmeler", *Barthold, İslâm Medeniyeti Tarihi* adlı esere yaptığı tercümede, DİBY, Ankara, 1963, s. 149; Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmi -Giriş-*, Damla Yayınevi, İstanbul, 1996, s. 160-163.

### 5. İman Konularında Yorumların Ekolleşmesi ve Aşırı Yorumun Sonucu: Tekfir

Şimdiye kadar iman esaslarının, mezhep esaslarıyla karıştırılmaması gerektiğini anlatmaya çalışmıştık. Bu aşamada, iman esaslarını kendi yorumlarıyla sistemli bir şekilde izah eden mezheplerin hangi durumda olduklarının tasvir edilmesi ve bunun değerlendirilmesi uygun olacaktır. İşin doğrusu iman esasları üzerinde akıl yürütmek ve bunların sistemli felsefesini yapmak normaldir. Belli bir görüş etrafında bir takım insanların toplanması da gayet tabiidir. Ama içine girilen bu dairenin, olabilecek tek dinî sınır olduğunu iddia etmek ve aşırı yorumda bulunularak bu daire dışında kalanların kafir olduğunu söylemeye kadar varmak kabul edilebilir gibi değildir. Şu halde mezhepçilik ve bunun sonucu olarak görebileceğimiz tekfir mantığıyla ilgili açıklamalarda bulunmaya çalışmak konumuzun bütünlüğü açısından önem arz etmektedir.

#### a. Mezhep ve mezhepçilik

*Mezheb*, sözlük anlamıyla gidilen yol, tarz, tutum, yorum, tavır manalarına gelir. İslam Mezhepleri denildiğinde, İslam'dan hareket ederek din konusunda sistemli, bütüncül yoruma ulaşmış ekol kastedilir. Mezhep müçtehidî, dinin ana kaynaklarından –ki Kur'an ve sünnettir- hüküm çıkarabilen, yorum yapabilen, deliller üzerinde aklî gücüyle çaba sarf edebilen, ilmî gücü olan kişidir.

Mezhep, dinin dışında görülmesi gereken bir vakıa olmadığı gibi, bizzat dinin kendisi de değildir. Dolayısıyla mezhebi, kutsallık havası içerisinde dokunulmazlık zırlına büründürmemek gerekir. Mezhep, yorum gücüne sahip ilim adamlarının anlama tercihleri olduğuna göre, bir toplumda ne kadar farklı görüş varsa, düşünce de o kadar canlı ve güçlü olur. Bu durumda düşünce, kendisini daha güçlü kılmanın yollarına bakacaktır. Zira fikirlerin bir araya gelip karşılaşmasından hakikat ortaya çıkar. Ama düşüncüyü din haline getirmek, onu dondurmak ve belli kişilerin kutsallık alanlarına terk etmek, Tanrı adına konuştuğu ileri sürülen birtakım insanların hegemonya alanına davetiye çıkarmak demektir. Elbette bu menfi durumdan istifade edenler, özgürce dini anlama ve farklılaşma yerine, farklılaşmasının dini parçaladığı iddialarıyla din adına, kendi akideleştirdikleri esaslara dogmatik bir şekilde davete devam edeceklerdir. Fakat, insanın kendi düşünsel zindanından kurtulması, yine aklın ve ilmin özgürlüğü ile mümkündür. Bu

durumda özgür düşünen beyinlerin, istediği mezhebi seçmesi, tefekkür ve ilimle vardığı istediği düşünceye sahip olması normal hale gelecektir. Herhangi bir müslüman şahıs, kendi vardığı görüşün iman esası değil, sadece bir telakki olduğunu kabul ettiği zaman, epistemik cemaat denilen bilgili ve bilinçli toplumun önü açılmış olacaktır. Zira düşüncenin önündeki bağnazlık engelleri ortadan kalkmış olacaktır.

Buradan anlaşılmış olmaktadır ki, ilim ve düşünce özgürlüğüne karşı mezhep sayısının tek olması da, dört olarak dondurulması da yanlıştır. Zira bu, büyük bir ilmî mirasın yok sayılma tehlikesini beraberinde getirir. Ancak tek bir fırkanın hidayet üzere olacağı ve sadece onun kurtulup cennete gideceğini ifade eden hadislerle<sup>62</sup> dair düşünceyi gözden geçirmek ve bu tür rivayetleri Kur'an bütünlüğü içerisinde değerlendirmek ufuk açıcı olacaktır. Mesela Kur'an'da hidayete veya sapıklığa düşenler anlatılıyorsa, o zaman, yorumu sağa sola çekmeden, mezhebî ilkeler ve amaçlarla tahrif etmeden doğrudan Kur'an'ın yönlendirdiği manaya sahip olanları hidayette ya da dalalette diye görsək ve böylece hadislerle Kur'an'ı bütüncül olarak bir arada düşünsək, bu tür rivayetleri mezheplerin kendi tekellerinde olmaktan kurtarmış olacağız.

Gazzalî'nin de belirttiği gibi taklit ve mezhepçilik son derece kötüdür. Eş'arî mezhebine muhalif olmak küfrü gerektirmediği gibi, Mutezile veya Hanbelî mezhebine aykırı bir görüşe sahip olmak da küfrü gerektirmez. Bunun aksini düşünmek gerçekten idrakten yoksunluk alametidir. Kendi mezhebini din, muhalif olan tarafı da kafir görececek kadar ileri gitmiş kişinin boynuna taklit dolanmış, kalbi ve gözü gerçekten kör olmuştur. Bu tür insanlara yanlışlarını izah etmek, hatalarını görmelerini sağlamak, delil getirip doğruyu idrak etmelerini sağlamak çok zordur. Esasen böyle taklitçi birisiyle karşı mezhepteki taklitçi birisi arasında bir fark yoktur. Mesela bu taklitçilerden birisi, belki de arkadaşı vasıtasıyla Eş'arî olduysa, sonuçta zanneder ki, Eş'arîliğe muhalefet etmek küfürdür. Halbuki mesela kendisi de bir Eş'arî

<sup>62</sup> Dârimî (255/869), Abdullah b. Abdurrahman, *es-Sünen*, I-II, Daru'l-kitabî'l-Arabî, Beyrut, 1407, II, 314; Hakim en-Neysabûrî (405/1014), Muhammed b. Abdullah, *el-Müstedrek ale's-sahihayn*, I-IV, Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut, 1990, IV, 477; Ebu Davud (275/888), Süleyman b. Eş'as, *es-Sünen*, I-IV, tahkik: Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Daru'l-fikr, yy., ts, IV, 198; İbn Mace (275/888), Muhammed b. Yezid, *es-Sünen*, I-II, tahkik: Muhammed Fuad Abdülbakî, Daru'l-fikr, Beyrut, ts., II, 1372; Ahmed b. Hanbel (241/855), *el-Müsne'd*, I-VI, Müessesetü Kurtuba, Mısır, ts, III, 145.

olan Bâkılânî, sıfatlar konusundaki bir meselede İmam Eş'arî'ye muhalefet etti diye kafir mi olması gerekecek? Eğer ortada küfre düşmeyi gerektirecek bir husus varsa Bâkılânî'nin, küfre düşmeye Eş'arî'den daha layık olduğunu söylemenin bir mantığı yoktur. Zira hakk, ötekinin değil, mutlaka berikinin yanında olacak diye bir şey yoktur. İmam Eş'arî'nin zaman olarak daha önce gelmesi, hakikatin mutlaka onunla bulunduğu ve sonra gelenlerin küfre düşmeye daha layık olduğu manasına gelmez. Eğer böyle olsaydı İmam Eş'arî'den önce gelen Mutezile âlimlerine bakarak küfre düşmesi gereken İmam Eş'arî olacaktı. Tüm bunları bir kenara koysak, acaba Eş'arî'nin ilimdeki yüceliği mi, başkalarına göre küfre düşmekten onu daha uzak kılmaktadır? Peki kendi tabi olduğu imamının, insanların en faziletlisi ve âlimi olduğunu hangi terazi ve hangi ölçü ölçecek? Sıfatları yok sayıyor diye Mutezile'yi son derece ağır eleştirenlerin durumu da aynıdır. Zira bir Mutezili, Allah'ın her şeyi bilen (alîm), ve her şeye gücü yeten (kadîr) olduğunu kabul etmektedir. Onlarla Eş'arîlerin ihtilafı Allah'ın zatı ile yoksa zatına zaid bir sıfatla mı âlim ve kadîr olduğu noktasındadır. Mutezile'nin birtakım konularda yanlış olduğuna yöneltilebilecek eleştiriler olduğu gibi, Eş'arî'ye de yöneltilebilecek eleştiriler olabilir.<sup>63</sup>

Mezhepler konusunda insafı olan düşünce şudur: Hak, düşünen insanlardan sadece birisine ait olan bir şey değildir. "Bir tane doğru vardır, o da bizimkidir, başka doğru olması mümkün değildir; başkaları küfürdedir" anlayışı, esasen küfre daha yakın düşüncedir. Zira o kişi, mezhebinin ya da imamının düşüncesini, tüm hatalardan masum peygamberin durumuna yükseltmiş; mezhep imamının sözlerini, tıpkı peygamberin sözlerini kabul etme derecesine çıkarmıştır. Peygambere iman, ancak ona muvafakat etmekle mümkündür, küfür de peygambere muhalefet etmekle gerçekleşmektedir. Mutaassıp mezhepçiye göre imamının sözü iman konusu gibidir, ona muhalefet ise küfürdür. İşte mutaassıp, ancak peygamberler için sabit olan bir hakikati, mezhep imamına vermekle yeni bir iman kapısı açmış olmaktadır. Bundan dolayı, kendisinden farklı düşüneni küfre nispet edeceğine, kendi sözünün küfre daha yakın olduğunu durup düşünmelidir.<sup>64</sup>

<sup>63</sup> Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*, s. 77.

<sup>64</sup> Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*, s. 78.

İman ve küfür, Kur'an ve tevatüren gelen hadislerin şeksiz, şüphesiz, ihtilafsız manalarına iman edip etmemekle ortaya çıkar. Dikkat edilirse tevatüren gelen lafızların bizzat kendilerine imanı kastetmiyoruz. Zira, iman esası olmasa da Kur'an'ın zikrettiği herhangi bir ifadeyi inkar etmek küfürdür. Çünkü burada kitabın, ya da bir kısmının Allah'tan geldiğini inkar vardır; konu ne olursa olsun Allah'ın sözünü yalanlama vardır. Fakat bizim özellikle kastettiğimiz, içerik olarak iman edilmemiz istenen konuların açık seçik olması durumunda bunları inkarın küfrü gerektirdiğidir.

Şu halde farklı mezhep ve düşünce mensuplarının birbirlerine yöneltebilecekleri en ağır itham olan “küfür” üzerine birkaç söz söylemek yerinde olacaktır.

### b. Tekfir üzerine birkaç söz

İman ve küfür bu kadar açık olmasına rağmen, bazı insanların kafasında bu durum oldukça karanlıktır. Buna göre de her fırka, kendisine muhalif olanı tekfir etmekte ve onu peygamberi yalanlamış olmakla itham etmektedir. Mesela bir Hanbelî, Eş'arî birisini, “Allah Teala hakkında *fevk (üstte olma)* ve *arşa istiva etme* gibi durumları kabul etmiyor ve böylelikle peygamberimizi inkar ediyor” iddiasıyla/zannıyla rahatlıkla tekfir edebilmektedir. Aynı şekilde bir Eş'arî, Hanbelî birisini, Allah'ı yaratıklara benzetiyor iddiası ve *Allah'ın hiçbir şeye benzemeyeceği* ayetini<sup>65</sup> inkar ettiği gerekçesiyle tekfir etmektedir.<sup>66</sup> Diğer taraftan bir Eş'arî, Mutezilî birini, “cennette Allah'ı görmeyi ve Allah'ın ilim ile kudret sıfatlarını inkar ediyor, böylelikle de peygamberi yalanlıyor” gerekçesiyle tekfir ederken diğer yandan, bir Mutezilî Eş'arî birini, “Allah'a sıfatlar isnad etmekle pek çok kadim varlığın mevcudiyetini kabul ve böylelikle peygamberini inkar ettiği” iddiasıyla çekinmeden tekfir edebilmektedir.<sup>67</sup>

Mezheplerin, nassları inkar etmeksizin yaptıkları tevillerden dolayı küfre nispet edilmeleri doğru değildir. Birbirlerini en fazla “yoldan dışarı çıkmış, bidatçı” gibi kelimelerle niteleyebilirler, ama birbirlerine “kafir” demeleri kesinlikle doğru değildir. Bu bağlamda Hanbelî, Eş'arî ve Mutezilîlerin birbirlerini tekfir etmelerini İmam Gazzâlî asla doğru bulmamakta<sup>68</sup> ve biri

<sup>65</sup> “لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ” O'nun benzeri hiçbir şey yoktur.” (eş-Şûrâ 42/11).

<sup>66</sup> Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*, s. 79.

<sup>67</sup> Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*, s. 79.

<sup>68</sup> Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*, s. 84.

vasiyet, diğeri kanun şeklinde iki teklif getirmektedir. Vasiyeti ve tavsiyesi şöyledir: *La ilahe illallah Muhammedün Rasûlullah* diyen ve bu inancını bozmayan ehli kible birisini asla tekfir etmeyin! Zira küfre düşme, peygamberi bilerek ve doğrudan yalanlayan insanlar için söz konusu olabilir.<sup>69</sup>

Mezhep mensuplarının mümin ya da kafir olarak değerlendirilmelerinde önemli ve kesinlikle dikkate alınması gereken bilgi (kanun) ise şudur: *İmanın aslı üçtür*: 1-Allah'a iman, 2-Peygamberine iman, 3-Ahret gününe iman. Bunların dışındakiler, bu üç inanç içerisine dahildirler. Bunların dışında teferruatı ilgilendiren hususlarda farklı düşünüyor diye başkalarını kafir görmek caiz değildir. Bununla birlikte eğer Rasûlullah'tan mütevatir olarak gelen dinî bir esas inkar edilirse bu, küfür olur. Küfrü gerektiren şartlar oluşmadığı için, imamet ve sahabe ile ilgili düşüncelerinden dolayı Şia'yı tekfir değil, bidate nispet etme mümkün olur.<sup>70</sup>

İmametın aslı, tayini, şartları ve diğer durumları ilgili düşüncelerden dolayı kimseyi tekfir etmez gerekmez, zira bu durumlarda tekfiri gerektirecek bir durum yoktur. İmameti, olduğundan fazla büyütüp imama imanı, Allah'a ve peygambere imanla yan yana getirip bir tutma yanlışına düşenlere itibar edilmez. İmama inanıyor diye Şia'yı tekfir edenlere de itibar edilmez. Her iki durum da aşırılıktır. Çünkü imamı iman konusu haline getirenler de, onları reddeden muhalifleri de asla peygamberi yalanlıyor değildirler. Eğer tevatüren gelen bir haberde peygamberi yalanlama varsa küfür de vardır. Mesela birisi, Mekke'deki ev, Allah'ın haccetmeyi emrettiği Kabe değildir derse bu, küfür olur. Zira Rasûlullah'tan gelen haber bunun hilafıdır. Mesela birisi Hz. Aişe'ye kötü kadınlık isnad etse bu, küfür olur. Zira Nur suresinde, onun iftiraya maruz kaldığı ve tertemiz olduğu<sup>71</sup> açıkça belirtilmiştir.<sup>72</sup>

İnkarı halinde dinin temel esaslarından birini yok etmeye sebep olmayan ve bu anlamda dinde herhangi bir zararı olmayan, ilave olarak ispatı kesin delille gerçekleşmeyen/burhanî olmayan bir konunun inkarı küfür değildir. Mesela Mutezile'nin kıyamet gününde Allah'ın görülmesini inkarı, bidat olsa

<sup>69</sup> Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*, s. 89.

<sup>70</sup> Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*, s. 89; Ethem Ruhi Fırlalı, *Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri*, Şa-to yayınları, İstanbul, 1999, s. 13.

<sup>71</sup> en-Nur 24/11-26

<sup>72</sup> Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*, s. 89.

da, küfür değildir.<sup>73</sup> İşin doğrusu, İslam akaidini delilleriyle bilmeyen müslümanların avamının tekfir edilmesi, Allah'ın geniş rahmetinin daraltılması ve sanki cennet, birkaç kelim, fikir ve ilim adamının elindeymiş gibi bir manaya gelir ki, bu kesinlikle doğru değildir.<sup>74</sup>

Gazzâlî'nin *Faysalü't-tefrika* adlı kitabından hareketle tekfir konusunda şunlara dikkat çekmek istiyoruz:

1- Zahirinden uzaklaşılan nassın tevile ihtimali var mı, yok mu? Eğer tevile ihtimali varsa, bu uzak bir ihtimal mi, yakın bir ihtimal mi? Bunları ancak Arapça'yı ve Arap dilinin kullanılış mantığını, Arap adetlerini, atasözlerini, darb-ı mesellerini çok iyi bilen mahir bir ilim adamı bilebilir. Zira tevil işi kolay bir iş değildir.

2- Üzerinde konuşulan ve manası terk edilen nassın, tevatüren mi, âhâd olarak mı yoksa icma ile mi sabit olduğuna bakmak gerekir. Eğer tevatüren sabit olduysa gerçekten tevatürün şartlarını taşıyor mu, taşıyor mu? *Tevatür*, peygamberlerin ve meşhur beldelerin varlığı gibi hakkında hiçbir şüphe bulunmayan bilgidir. Tevatür, Peygamberimize varıncaya kadar her dönemde mevcut olmalıdır. Üzerinde konuşulan haberin rivayet adedi geçen zaman içerisinde düşüklük içeriyor mu, içermiyor mu? Eğer delil getirilen nass Kur'an ise hiçbir problem yoktur. Ancak Kur'an dışında bir haber söz konusu ise o zaman haberin mütevatir olup olmadığını tespit etmek o kadar da kolay değildir. Bu konuda ancak, tarih kitaplarını, geçmiş dönemlerin durumlarını, hadis kitaplarını, rical kitaplarını ve ravilerin mezhepler tarihindeki mevkilerini ve niyetlerini çok iyi araştıran âlimler söz sahibi olabilir. Zira bazen bir haberde, mütevatir haberde istenen sayıya erişilebilir ve ravinin adedi çok olabilir, ancak buna rağmen tevatür gerçekleşmez, dolayısıyla bu tür haber kesin bilgi de vermez. Böyle bir durum özellikle mezhep mensupları arasında taassup ortaya çıktıktan sonra pek mümkündür. Mesela Şia'nın, Kur'an ve hadis Hz. Ali'nin imamlığına delalet ettiği ve bu konuda tevatür bulunduğu iddiaları böyledir. Şia'nın bir konu etrafında mutlaka birleşmesi gerektiğine dair mezhepçi iddiaları, kendileri dışındaki diğer Müslümanların katında mütevatir olan pek çok hususun aksine, kendi mezhepleri içerisindeki birleşmeden dolayı görünürde başka bir tevatür

<sup>73</sup> Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*, s. 90.

<sup>74</sup> Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*, s. 93.



ortaya çıkarmaktadır. İşte bu tür mezhepçi tevatür haberleri gerçeği yansıtmamaktadır.<sup>75</sup>

Bir konu üzerindeki icma iddiaları da böyledir. İcma, anlaşılması en kapalı konulardan biridir. Zira icmanın gerçekleşebilmesi için, bir problemi çözme ve karara bağlamada yetkin insanların bir karar etrafında, açık bir ifade ile toplanması, gelen devirlerde de aynı şekilde âlimlerin o konu etrafında ihtilafsız görüş birliğine varmaları gerekir. Neticede daha sonraki bir devirde gelen âlimler bunu kitaplarda kaydetmeli, geçmiştekilerin icma ettikleri fetvalarını almalıdır, zira bu görüşün hilafına fetva doğru değildir, icma edilen görüşten yüz çevrilemez. İşte böyle bir durumdan sonra bile eğer bu görüşe muhalif olan birisi olursa tekfir edilir mi? Bunu düşünmek gerekir. Zira, mesela birisi diyebilir ki, o vakitte söz sahibi âlimlerin bir görüş üzerinde birleşmiş olmaları mümkün, ama onlardan bir kısmının sonradan görüşünden dönmüş olması da imkansız değildir...Bu durum da kapalıdır.<sup>76</sup>

3- Bir görüşe delil olarak öne sürülen haberin tevatüren mi, yoksa icma ile mi gelmiş olduğuna bakmak gerekir. Çünkü insanlar analarından doğar doğmaz hemen mütevatirleri öğrenmiyorlar, üzerinde icma edilen konular da ihtilafli konulardan hemen ayrılmıyorlar. İnsanlar bunları azar azar, yavaş yavaş öğreniyorlar. Selefin icma ve ihtilaf ettiği konuları anlatan kitapları okuduktan sonra bu tür bilgilere erişiyorlar. Bu konuda bir iki kitap okumakla icma ve ihtilafı öğrenebilmek mümkün değildir. Gazzâlî'nin belirttiğine göre Ebu Bekir el-Farisî adında bir âlim, icma edilen meseleleri toplayan bir kitap yazmış, ancak âlimler pek çok konuda kendisini reddetmiş, bazı meselelerde ise ona muhalif olmuşlardır. Öyleyse icmaya muhalefet eden birisi cahil ve hatalıdır, ancak kesin bir delille gelen haber konusunda peygamberi yalanlayan birisi değildir, buna göre de o kişiyi tekfir etmek olmaz. Gerçekte icma konusunu ihtilaf olunmayacak biçimde ortaya koymak hiç de kolay değildir.<sup>77</sup>

4- Zahirin aksine olarak ulaşılan bir görüşün burhan şartlarına göre olup olmadığının bilinmesi gerekir. Zira delil burhana dayalı olursa –uzak da olsa-

<sup>75</sup> Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*, s. 91.

<sup>76</sup> Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*, s. 91-92.

<sup>77</sup> Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*, s. 92.

tevil mümkündür. Zahirin dışına çıkmayı gerektirecek delil kesin olmazsa, akla hemen gelen yakın tevili yapmak belki mümkün olur...<sup>78</sup>

5- Yapılan tevilin dinin esaslarına zararının olup olmadığına bakmak gerekir. Eğer inanın dinin temel esaslarına zararı büyük değilse iş nispeten kolaydır. İnanç haline getirilen bir söz ne kadar çirkin ve apaçık batıl da olsa, onu kabullenmek mümkün olmasa da dinin özüne zararı olmaz. Mesela, İmamiyye mezhebine mensup birisinin, imamın gaip olduğunu ve çıkacağı vakti beklediği inancı, gerçekten kabullenilmesi mümkün olmayan, son derece yanlış bir inanış da olsa böyle bir kabullenişin zararı dinin özüne değil, buna inanan insanlardır. Çünkü buna inanan birisi, yaşadığı her gün imam çıkacak, ya da bugün çıkabilir diye bekleyip duruyor ve geldiğini görmeyince evine meyus bir şekilde dönüyor. Bu sadece bir örnektir. Burada demek istediğimiz, yanlışlığı apaçık da olsa böylesi her inanışa küfür denilemeyeceğidir.<sup>79</sup>

Sonuç itibariyle bir insanı iman dairesinin dışına çıkarmak bu kadar araştırma aşamalarından sonra gerçekleşebilir. Dolayısıyla Eş'arî'ye muhalif diye hemen önüne geleni tekfir etmek mümkün değildir.<sup>80</sup> Zira Eş'arîlik, akide demek değildir. Bunun gibi Şîlik de akide demek değildir, Mutezilîlik de akide demek değildir.

Peki akidemiz nedir? Nelere iman edelim? Kur'an, bizden açıkça nelere iman etmemizi istemektedir? İmdi akide esaslarının ne olduğunu Kur'an'dan öğrenme aşamasına gelmiş bulunuyoruz.

İşin doğrusu, her müslüman, hatta her insan Kur'an'ı okuyarak ondan nelere iman edeceğini rahatlıkla anlayabilir. Kur'an'da, açıkça iman etmemiz istenen esaslar, Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine ve ahirete iman esaslarıdır. Kaza-kadere iman edin diye açıkça zikredilmese de, eğer konu, Allah'ın izni, dilemesi, yaratması olmaksızın hiçbir şeyin gerçekleşmeyeceği konusu ise bu da Kur'an'da anlatılan Allah'ın vasıflarıyla ilgili iman esaslarından biridir. Esasen, Kur'an'ın belli yerleri, ayetleri değil, tamamı bir ömür boyu okuma ve anlama programı içerisinde ameale dönük okunursa, Kur'an'ın müminleri ayırması, parçalaması, dağıtması düşünülemez. Şüphe-

<sup>78</sup> Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*, s. 92.

<sup>79</sup> Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*, s. 92.

<sup>80</sup> Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*, s. 92.

siz Kur'an en doğru ve en sağlam yola iletir. Nitekim, taassuptan uzak bakıldığında, mezhep farklılıklarına rağmen müminlerin bu iman esasları etrafında toplandığı görülmektedir. Yalnızca belli bir mezhebe bağlı olanlar değil, ancak bütün müminler kardeşirler. Zira Allah Teala şöyle buyurmaktadır: “*Muhakkak mü'minler kardeşirler. Kardeşlerinizin arasını düzeltin ve Allah'tan korkun ki size rahmet edilsin*”<sup>81</sup>

### B. Nelere İman Etmemiz Gerekliğini Bildiren Ayetler: Kur'an'da

**كفر – يكفر ve آمن – يؤمن kelimelerinden sonra zikredilen lafızlar**

Kur'an-ı Kerim'de zikredilen *âmene-yu'minu* fiilleri (آمن - يؤمن) ve bunların türevleri olan lafızlarından<sup>82</sup> sonraki kelimeleri tespit etmek, Allah'ın nelere iman etmemizi istediği hususunda bizlere yol gösterecektir.

Aynı şekilde imanın zıddı olan *kefera, yekfuru, küfr ve kâfir* lafızlarından sonra zikredilen kelimeleri tespit etmek de iman etmemiz istenen hususların tespit ve tekidi açısından son derece önemlidir. Bu din Allah'ın olduğuna göre nelere doğrudan iman etmemiz, neleri doğrudan iman olayının dışında tutmamız gerektiğini Allah kelamı Kur'an'dan öğrenmemiz en uygun yoldur. Bundan başka bir yol aramamız da doğru değildir. Bu çalışmamızın ana metodu budur. Biz iman edilmesi doğrudan istenen ana başlıkların, *iman* kelimesi ve onun türevleriyle birlikte zikredilen kelimelerde aranmasının doğrudan hedefe götüren bir metod olduğunu düşünüyoruz.

Fakat bu tür ayetlerin dışında iman esasını doğrudan gösteren ifadelerin olmadığını söylemiyoruz. Mesela Tâhâ suresi 14. ayetindeki:

إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي

“Gerçekten Benim Ben, Allah; Benden başka ilah yoktur; onun için Bana ibadet et ve Beni anmak için namaz kıl!” ilahî hitap, kelime-i tevhidi doğrudan anlatmakta ve *iman* kelimesine bitişik olmadan, iman esasını bize apaçık olarak bildirmektedir. Bunun gibi örnekler çoğaltılabilir. Ama buna benzer getirilen her bir misal, *iman* kelimesinden sonra zikredilen ve iman esası olarak belirtilen kelime ve başlıkların içine dahil olmaktadır. Burada şu genellemeyi yapmak yanlış olmasa gerekir: “İman” kelimesi ve türevlerine

<sup>81</sup> Bk. el-Hucurat 49/10.

<sup>82</sup> Kur'an'da iman edilmesi gerekli hususlar, mazi sıygasıyla آمن (iman etti); muzari sıygasıyla يؤمن (iman eder, ediyor); masdar olarak إيمان (iman etmek); emir sıygasıyla آمنوا (iman ediniz), ism-i fail olarak مؤمن (iman eden, mümin) şeklindeki lafızlarla verilir.

bitişik gelen her bir yer bize iman esaslarını verir; ancak “iman” kelimesi ve türevlerine bitişik gelmeyen her yer iman esasını vermez. İşte bu tür yerlerden hangilerinin iman esasına dahil olup, hangilerinin dahil olmadığını bilebilmek için, iman kelimesine bitişen kelimelerle doğrudan alakalarının olup olmadığına bakmak gerekir. Misal olarak verdiğimiz ayetteki tevhid ifadesi, “iman ediniz” ve benzeri bir ifade yer almamakla birlikte, başka ayetlerde açıkça zikredilen “Allah’a iman ediniz” kelimesinin dahilinde anlaşılır.

İlave olarak, Allah’ın zikrettiği dini esasların her birini tespit etmek, bize daha geniş bir iman edilecekler listesi verecektir. Bu durumda iman esasının beş, ya da altı değil, daha çok olduğunu görürüz. Allah’ın buyurduğu her şeyin O’ndan geldiğine, sözün sahibinin Allah olduğuna iman etmek vaciptir. Fakat emredilenlerin bir kısmı amelle ilgili olabildiği gibi, başka bir kısmı da ahlakî öğütlerden ibaret olabilir. Esasen Kur’an’da amelî veya ahlakî olarak yapmamız gerektiği bildirilen konular, iman edilmesi istenen konular değildir. Zaten bu iki alan da akide alanı değildir. Biz, burada zikre (bu konuların Kur’an’da geçmesine) iman ederiz, fakat mezkûr (Kur’an’da geçen amelî ve ahlakî konuların) iman konusu olduğunu söylemeyiz. Zira zikir başka şeydir, mezkûr başka şeydir. Mesela namaz kılmak amelî bir konudur. Pek çok ayette müminlerin namaz kılmaları istenilir. Namazın bizzat kendisi amelî bir konu olmakla birlikte namazın varlığına iman vaciptir. Namaza imanın gerekli olması, namaz kılmanın kendisinin doğrudan akide konusu ya da iman esası olduğu manasına gelmez. Zira imanın olmadığı durumda küfür var olur, ama amelin olmadığı durumda küfür vardır diyemeyiz. Buna göre de, İslam’ın bir emri olarak varlığına inanılan bir amelin yerine getirilmemesi durumunda küfür değil, günah gerekir. Namazı inkar eden dinden çıkar, ama namaz kılmayana dinden çıkmış olarak bakamayız. Bilmeliyiz ki, iman zıddı küfürdür, fakat amel etmemenin getireceği yük ancak günahtır. Zira kişi, namazı inkar etmemiştir ki, dinden çıkmış olsun. Bunun gibi Allah’ın bizden istediği her bir şeyin varlığına iman gerekir, ama istenilen şeylerin iman esası olması gerekmez.

Kur’an’da, nelere iman edileceğini bildiren lafızlar *İman* masdarı ve *mümin-müminün* ism-i failleriyle birlikte değil, özellikle fiil sıygalarıyla beraber gelmektedir. İman esaslarının ne olduğunu Kur’an’dan öğrenmeye çalışırken doğrudan iman etme manasını bildiren *âmene* ve *yu’minu* kelimelerine

ve bunları takip eden lafızlara baktığımızda Allah'ın bizden iman edilmesini istediği esasları bilme imkanımız olacaktır. Bununla birlikte küfrü, iman etmemeyi anlatan *kefera*, *yekfuru*, *kâfir* gibi kelimeleri takip eden lafızlar da bize iman esaslarını verecektir. Zira, eğer Allah'ın, kim şunları şunları inkar ederse vay onun haline, gibi dediği hususlar demek ki iman etmemiz istenen esasları teşkil etmektedir. Şimdi ayetlere göz atalım:

### 1. Allah'a iman

نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ إِنَّهُمْ فِتْنَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَرَدَّتْهُمْ هُدًى

“Biz sana onların haberlerini gerçek olarak anlatacağız. Hakikaten onlar, Rablerine iman eden birkaç genç idi. Biz de onların hidayetlerini artırdık.” (el-Kehf 18/13)

وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَيْنَهُمْ فِرْعَوْنُ وَجُنُودُهُ بَغْيًا وَعَدُوًّا حَتَّى إِذَا ذَرَكَهُ الْغَرَقُ قَالَ آمَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنْتُ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ

“Ve sonra İsrailoğulları'nı denizden aşurdık. Firavun, düşmanca saldırmak için derhal adamlarını ve askerlerini onların arkalarına düşürdü. Ta ki, suda boğulmaya başlayınca “İnandım, gerçekten de İsrailoğulları'nın iman ettiğinden başka tanrı yoktur. Ben de ona teslim olanlardanım” dedi.” (Yunus 10/90)

إِنِّي آمَنْتُ بِرَبِّكُمْ فَاسْمِعُونِ

“Şüphesiz ki ben, Rabbinize iman getirdim, gelin dinleyin beni.” (Ya-Sin 36/25)

وَقَالَ مُوسَى يَا قَوْمِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوا إِنْ كُنْتُمْ مُسْلِمِينَ

“Musa da: “Ey kavmim, siz gerçekten Allah'a iman ettiyseniz, O'nun birliğine samimiyet ile teslim olmuş müslümanlar iseniz, artık O'na güvenin!” dedi.” (Yunus 10/84)

فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَى مِنْهُمُ الْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ آمَنَّا بِاللَّهِ وَأَشْهَدُ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ

“İsa onların inkar ettiklerini sezince: “Kimdir benim Allah yolunda arkadaşlarım?” dedi. Havariler: “Biziz Allah dininin yardımcıları, biz Allah'a iman ettik. Sen bizim teslim olduğumuza şahit ol!” dediler.” (Âl-i İmran 3/52)

قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ

“Âlemlerin Rabbine iman ettik, dediler.” (el-A'raf 7/121)

فَالْقِيَ السَّحَرَةُ سَجْدًا قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ هَارُونَ وَمُوسَى

“Somunda bütün sihirbazlar secdeye kapandılar: “Harun il Musa’nın Rabbine iman ettik. ” dediler. ” (Tâhâ 20/70)

إِنَّا آمَنَّا بِرَبِّنَا لِيُغْفِرَ لَنَا خَطَايَانَا وَمَا أَكْرَهْتَنَا عَلَيْهِ مِنَ السِّحْرِ وَاللَّهُ خَيْرٌ وَأَبْقَى

“Doğrusu biz hem günahlarımıza, hem bizi zorladığın sihre karşı, bizi başılasın diye, Rabbimize iman ettik. Allah (sevapça senden) daha hayırlı ve (azab verme bakımından da) daha devamlıdır. ” (Tâhâ 20/73)

وَمَا لَكُمْ لَا تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالرَّسُولِ يَدْعُوكُمْ لِتُؤْمِنُوا بِرَبِّكُمْ وَقَدْ أَخَذَ مِيثَاقَكُمْ إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ

“Peygamber sizi, Rabbinize inanmaya çağırdığı halde Allah’a niçin inanmazsınız? Hem O, sizden söz almıştı, inanmışlar iseniz (bu çağrıya koşun). ” (el-Hadid 57/8)

مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيْمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيْمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ

“Gönlü imanla dolu olduğu halde, zor altında olan kimse müstesna, inandıktan sonra Allah’ı inkar edip, gönlünü kafirliğe açanlara Allah katından bir gazap vardır; büyük azap da onlar içindir. . ” (en-Nahl 16/106)

## 2. Kitaplara iman

وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَيَا آخِرَةَ هُمْ يُوقِنُونَ

“Sana indirilene ve senden önce indirilenlere inanırlar; âhirete de kesinlikle iman ederler. ” (el-Bakara 2/4)

فَلِذَلِكَ فَادْعُ وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَقُلْ أَمِنْتُ بِمَا أُنْزِلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْلِنَ بَيْنَكُمْ اللَّهُ رَبَّنَا وَرَبُّكُمْ لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ

“Bundan ötürü sen tevhide çağır ve emrolunduğun gibi doğru ol; onların heveslerine ıyma ve şöyle söyle: “Allah’ın indirdiği Kitap’a inandım; aranızda adaletle hükmetmek ile emrolundum; Allah bizim de Rabbiniz, sizin de Rabbinizdir; bizim işlediklerimiz bize, sizin işledikleriniz kendinizdir. Bizimle sizin aranızda tartışılacak bir şey yoktur. Allah hepimizi bir araya toplar; dönüş O’nadır. ” (eş-Şûrâ 42/15)

رَبَّنَا آمَنَّا بِمَا أَنْزَلْتَ وَاتَّبَعْنَا الرَّسُولَ فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ

“Ey Rabbimiz, senin indirdiğine iman ettik, o peygambere de uyduk. Artık bizi şahidlerle beraber yaz. ” (Â-i İmran 3/53)

وَمَا نَعْمُ مِثًا إِلَّا أَنْ آمَنَّا بِآيَاتِ رَبِّنَا لَمَّا جَاءَنَا رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَتَوَقَّنا مُسْلِمِينَ

“Rabbimizin, bize gelmiş olan âyetlerine inandığımız için bizden oc alıyorsun. (Ey) Rabbimiz, üzerimize sabır boşalt ve bizi müslimanlar olarak öldür!” (el-A’raf 7/126)

وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِنَّا بِالَّذِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأَنْزَلَ إِلَيْكُمُ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ

“Kitâp ehliyle, haksızlık edenleri dışında en güzel tarzda tartışın ve deyin ki: “Bize indirilene de size indirilene de inandık. Tanrımız ve tanrınız birdir, biz de O’na teslim olanlarız. ” (el-Ankebut 29/46)

الَّذِينَ آمَنُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا مُسْلِمِينَ

“Onlar, âyetlerimize inanmış ve müslüman olmuş (kullarım) idiler. ” (ez-Zuhuruf 43/69)

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا نُوْمِنُ بِمَا أَنْزَلَ عَلَيْنَا وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَاءَهُ وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَهُمْ قُلْ قَلِمٌ يَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ مِنْ قَبْلُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ

“Onlara: “Allâh’ın indirdiğine inanın!” denilse, “Bize indirilene inanırız. ” derler, ötesini kabul etmezler. Halbuki o, kendi yanlarında bulunanı doğrulayıcı bir gerçektir. De ki: “Gerçekten inanıyor idiyse neden daha önce Allâh’ın peygamberlerini öldürüyordunuz?” (el-Bakara 2/91)

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آوَوْا الْكِتَابَ آمِنُوا بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ مِنْ قَبْلُ أَنْ تَطْمِئِنُّ وَجُوهًا قَرْدُهَا عَلَى أَذْبَارِهَا أَوْ تَلْعَنَهُمْ كَمَا لَعْنَا أَصْحَابَ السَّبْتِ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا

“Ey kendilerine kitap verilenler! Gelin yanınızda bulunan (Tevrat)ı tasdik etmek üzere indirdiğimiz bu kitaba iman edin. Biz birtakım yüzleri silip de enselerine çevirmeden yahut cumartesi halkını (cumartesi yasağını çiğneyen yahudileri) lanetlediğimiz gibi onları lanetlemeden önce iman edin. Yoksa Allah’ın emri mutlaka yerine gelecektir. ” (en-Nisa 4/47)

أَفَرَأَيْتَ الَّذِي كَفَرَ بِآيَاتِنَا وَقَالَ لَأُوتِيَنَّ مَالًا وَوَلَدًا

“Şimdi âyetlerimizi inkâr eden ve “Elbette bana mal ve evlat verilecektir. ” diyen adamı gördün mü?” (Meryem 19/77)

وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ

“İnkâr eden ve âyetlerimizi yalanlayanlara gelince, işte onlar, cehennemliktirler. ” (el-Maide 5/10)

يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَأَنْتُمْ تَسْهَدُونَ

“Ey Kitab ehli! Sizler göz göre göre Allah’ın ayetlerini niçin inkar ediyorsunuz?” (Âl-i İmran 3/70)

بِشْمَا اسْتَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ أَنْ يَكْفُرُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ بَغْيًا أَنْ يَنْزِلَ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ يَقَاوُوا بِغَضَبٍ عَلَى غَضَبٍ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ مُهِينٌ

“Allah’ın kullarından dilediğine peygamberlik ihsan etmesini kaskandıkları için Allah’ın indirdiğini (Kur’an’ı) inkâr ederek kendilerini harcamaları

ne kötü bir şeydir! Böylece onlar, gazap üstüne gazaba uğradılar. Ayrıca kâfirler için alçaltıcı bir azap vardır. ” (el-Bakara 2/90)

### 3. Allah'a ve peygamberlere iman

إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا

“Onlar ki Allâh'ı ve elçilerini inkâr ederler, Allâh ile elçilerinin arasını ayırmak isterler, "Kimine inanırız, kimini inkâr ederiz!" derler; bu ikisinin (inanmakla inkârın) arasında bir yol tutmak isterler. ” (en-Nisa 4/150)

أُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا

“İşte onlar; gerçekten kafir olanlardır. Kafirlerle alçaltıcı bir azap hazırlamışızdır. ” (en-Nisa 4/151)

وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَمْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ أُولَئِكَ سَوْفَ يُؤْتِيهِمْ أَجْرُهُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا

“Allah'a ve peygamberlerine iman eden ve peygamberlerinden hiçbirinin arasında ayırım yapmayan kimselere gelince, işte onlara mükafatlarını vereceğiz. Allah, bağışlayıcıdır, merhamet sahibidir. ” (en-Nisa 4/152)

وَيَقُولُونَ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالرَّسُولِ وَأَطَعْنَا ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِّنْهُمْ مَّنْ بَعْدَ ذَلِكَ وَمَا أُولَئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ

“(Bazı insanlar:) «Allah'a ve Peygamber'e inandık ve itaat ettik» diyorlar; ondan sonra da içlerinden bir gurup yüz çeviriyor. Bunlar inanmış değillerdir. ” (en-Nur 24/47)

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ

“Müminler, ancak Allah'a ve peygamberine iman etmişlerdir. . . ” (en-Nur 24/62)

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ

“Müminler, ancak o kimselerdir ki, Allah'a ve peygamberine iman ettikten sonra şüpheye düşmeyip Allah yolunda mallarıyla, canlarıyla savaşmak-tadırlar. İşte doğru olanlar onlardır ancak. ” (el-Hucurat 49/15)

وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ وَالشَّهَادَةُ عِنْدَ رَبِّهِمْ لَهُمْ أَجْرُهُمْ وَهُمْ لَا يَخْشَوْنَ

“Allah'a ve peygamberine iman edenler var ya, işte onlar, Rableri yanında sözü özü doğru olanlar ve şehitlik mertebesine erenlerdir. Onların mükafatları ve nurları vardır. ” (el-Hadid 57/19)

سَابِقُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ



“Rabbinizden bir mağfirete; Allah’a ve peygamberine inananlar için hazırlanmış olup, genişliği gökle yerin genişliği kadar olan cennete koşuşun. İşte bu Allah’ın lütfudur. Onu dilediğine verir. Allah büyük lütf sahibidir. ” (el-Hadid 57/21)

آمِنُوا بِاللّٰهِ وَرَسُولِهِ وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلِفِينَ فِيهِ فَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَأَنْفَقُوا لَهُمْ أَجْرٌ كَبِيرٌ

“Allah’a ve Rasûlüne iman edin. Sizi hâkim kıldığı, sizin yönetiminize verdiği şeylerden harcayın. Sizden, inanan ve harcayanlar için büyük mükafat vardır. ” (el-Hadid 57/7)

وَإِذْ أَوْحَيْنَا إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي قَالُوا آمَنَّا وَاتَّبَعْنَا مُسْلِمُونَ

“Ve hani Havarilere: “Bana ve Rasûlüme iman edin!” diye emretmiştim, onlar da: “İman ettik, bizim hakikaten müslüman olduğumuza şahit ol!” demişlerdi. ” (el-Maide 5/111)

تُؤْمِنُونَ بِاللّٰهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللّٰهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

“Allah’a ve Rasûlüne inanırsınız, mallarınızla ve canlarınızla Allah yolunda savaşırsınız. Eğer bilerseniz sizin için en iyisi budur. ” (es-Saff 61/11)

وَمَا مَنَعَهُمْ أَنْ تُقْبَلَ مِنْهُمْ نَفَقَاتُهُمْ إِلَّا أَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللّٰهِ وَرَسُولِهِ وَلَا يَأْتُونَ الصَّلَاةَ إِلَّا وَهُمْ كَسَالَى وَلَا يُنْفِقُونَ إِلَّا وَهُمْ كَارْهُونَ

“Verdiklerinin kabul olunmasına engel olan, Allah’ı ve peygamberini inkar etmeleri, namaza tembel tembel gelmeleri, istemeye istemeye vermeleridir. ” (et-Tevbe 9/54)

اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ ذَلِكَ يَأْتُهُمْ كُفْرُهُمْ بِاللّٰهِ وَرَسُولِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ

“Onlar için Allah’dan ister mağfiret dile, ister dileme. Onlar için yetmiş kere mağfiret dilesen de yine Allah onları affetmeyecektir. Bu, onların Allah’ı ve Rasûlünü inkâr etmelerinden dolayı böyledir. Allah, böylesine baştan çıkmış fasıklar güruhuna hidayet etmez. ” (et-Tevbe 9/80)

#### 4. Allah’a ve kitaplara iman

قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ هَلْ تَتَّقُونَ مِمَّا إِلَّا أَنْ آمَنَّا بِاللّٰهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلُ وَأَنْ أَكْثَرُكُمْ قَاسِقُونَ

“De ki: Ey Kitap ehli, Allah’a, bize indirilene ve bizden önce indirilene inandığımız için mi bizden hoşlanmıyorsunuz? -Oysa sizin çoğunuz yoldan çıkmıştır. ” (el-Maide 5/59)

### 5. Allah'a ve ahiret gününe iman

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ

“Şüphesiz ki, İman edenler, Yahudiler, Hristiyanlar ve Sabiiler, bunlardan her kim Allah'a ve ahiret gününe gerçekten iman eder ve salih amel işlerse elbette Rabpleri katında onların ecirleri vardır, onlara bir korku yoktur, onlar mahzun da olacak değildirler.” (el-Bakara 2/62)

وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ قَالَ وَمَنْ كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَى عَذَابِ النَّارِ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ

“Ve o vakit İbrahim "Ey Rabbim, burasını güvenli bir belde kıl, halkından Allah'a ve ahiret gününe iman edenleri çeşitli meyvelerle rızıklandır" diye yalvardı. Allah buyurdu ki: "küfredeni dahi rızıklandırır da hayattan biraz nasip aldırırım, sonra da onu ateş azabına uğrattırırım, ne kötü varılacak yerdir orası!" (el-Bakara 2/126)

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ

“Muhakkak ki inananlar, yahudiler, sabiiler ve hristiyanlardan kim Allah'a ve ahiret gününe iman eder ve güzel amel işlerse, onlar için bir korku yoktur, onlar mahzun da olmayacaklardır.” (el-Maide 5/69)

إِنَّمَا يَغْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَلَمْ يَخْشَ إِلَّا اللَّهَ فَعَسَىٰ أُولَٰئِكَ أَنْ يَكُونُوا مِنَ الْمُهْتَدِينَ

“Allah'ın mescidlerini, ancak Allah'a ve ahiret gününe inanan, namazı kılan, zekatı veren ve Allah'tan başkasından korkmayan kimseler imar ederler. İşte hidayet üzere oldukları umulanlar bunlardır.” (et-Tevbe 9/18)

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ

“İnsanların içinde kimi de vardır ki: "Allah'a ve ahiret gününe inandık" derler; halbuki iman etmiş değildirler.” (el-Bakara 2/8)

وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَنفَقُوا مِمَّا رَزَقَهُمُ اللَّهُ وَكَانَ اللَّهُ بِهِمْ عَلِيمًا

“Ne vardı bunlar Allah'a iman etseler, ahiret gününe inansalar ve Allah'ın kendilerine vermiş olduğu şeylerden infak etselerdi zarar mı ederlerdi? Allah, kendilerini bilirdi.” (en-Nisa 4/39)

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا

“Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, Peygambere de itaat edin ve sizden olan emir sahibine de itaat edin. Eğer herhangi bir şeyde anlaşmazlığa

*düşerseniz; Allah'a ve ahiret gününe gerçekten inanıyorsanız, onu Allah ve Rasûlüne arz edin. Bu, daha iyidir ve sonuç bakımından da daha güzeldir. "* (en-Nisa 4/59)

الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيَشْهَدَ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ

*"Zina eden kadın ve zina eden erkekten her birine yüz değnek vurun; eğer Allah'a ve ahiret gününe gerçekten inanıyorsanız, Allah'ın dinini uygulamada bunlara bir acıyacağınız tutmasın! Ayrıca müminlerden bir grup bu ikisinin cezalandırılmasına şahit olsun!"* (en-Nur 24/2)

### 6. Kitaplara ve ahirete iman

أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَلَا تُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزَنًا

*"Bunlar, Rablerinin ayetlerini ve O'na kavuşmayı inkar edenlerdir. Bu yüzden işleri boşa gitmiştir. Kıyamet günü Biz onlara değer vermeyeceğiz. "* (el-Kehf 18/105)

وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَلِقَائِهِ أُولَئِكَ يَئِسُوا مِن رَّحْمَتِي وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ

*"Allah'ın ayetlerine ve O'na kavuşmaya inanmayanlar ise, onlar Benim rahmetimden ümidini kesmiş olanlardır ve onlara acı bir azap vardır. "* (el-Ankebut 29/23)

وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَلِقَاءِ الْآخِرَةِ فَأُولَئِكَ فِي الْعَذَابِ مُحْضَرُونَ

*"İnkâr edip, ayetlerimizi ve ahirette Bana kavuşmayı yalanlayanlara gelince, işte onlar azapla yüz yüze bırakılırlar. "* (er-Rum 30/16)

### 7. Allah'a, kitaplara, peygamberlere iman

قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا

أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نَفَرُّ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَتَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ

*"Deyiniz ki, Biz, Allah'a iman ettik ve bize ne indirildiyse, İbrahim'e, İsmail'e, İshak'a, Yakup'a ve torunlarına ne indirildiyse, Musa'ya ve İsa'ya ne indirildiyse ve bütün peygamberlere Rablerinden ne verildiyse hepsine iman ettik. Biz onların arasında fark gözetmeyiz ve biz ancak O'na boyun eğen müslümanlarız. "* (el-Bakara 2/136)

قُلْ آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا

أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَالنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نَفَرُّ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَتَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ

*"De ki: Biz, Allah'a, bize indirilene; İbrahim'e, İsmail'e, İshak'a, Yakub'a ve torunlarına indirilene; Musa'ya, İsa'ya, peygamberlere Rablerinden*

verilene inandık iman getirdik. Onlardan hiçbirisi arasında ayırım yapmayız ve biz, ancak O'na boyun eğen müslümanlarız!" (Âl-i İmran 3/84)

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا

"Ey iman edenler! Allah'a, Peygamberine, Peygamberine indirdiği Kitab'a, ve daha önce indirdiği kitaba iman edin. Kim Allah'ı, meleklerini, Kitaplarını, peygamberlerini ve ahiret gününü inkâr ederse o, uzak bir sapıklığa düşmüştür. " (en-Nisa 4/136)

#### 8. Allah'a, meleklerle, kitaplara, peygamberlere iman

آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا تَفَرُّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ

"Peygamber, Rabbinden ne indirildiyse ona iman etti, müminler de. Hepsi, Allah'a, meleklerine, kitaplara ve: "Peygamberleri arasında hiçbir ayırım yapmayız." diye Peygamberlerine inandılar ve: "İşittik ve boyun eğdik, bağışlamanızı dileriz, ey Rabbimiz! Dönüş sanadır!" dediler. " (el-Bakara 2/285)

#### 9. Allah'a, ahiret gününe, meleklerle, kitaba ve peygamberlere iman

لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ

"Yüzlerinizi doğu ve batı tarafına çevirmeniz iyilik değildir. Asıl iyilik, o (kimsenin iyiliği)dir ki, Allah'a, ahiret gününe, meleklerle, Kitaba ve peygamberlere inandı; sevdiği malını yakınlarla, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışlara, dilencilere ve boyunduruk altında bulunan(köle ve esir)lere verdi; namazı kıldı, zekâtı verdi. Andlaşma yaptıkları zaman andlaşmalarını yerine getirenler; sıkıntı, hastalık ve savaş zamanlarında sabredenler, işte doğru olanlar onlardır, (Allâh'ın azâbından) korunanlar da onlardır. " (el-Bakara 2/177)

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا

"Ey iman edenler, Allah'a, peygamberine, peygamberine indirdiği kitaba ve daha önce indirdiği kitaba iman edin! Kim Allah'ı, meleklerini, kitaplarını, peygamberlerini ve ahiret gününü inkar ederse, pek derin bir sapıklığa saplanıp gitmiştir. " (en-Nisa 4/136)

## SONUÇ

Bu makale, Kur'an'da açıkça zikredilen iman esasları ile, mezheplerin akide olarak ileri sürdükleri hususların ne kadar yan yana durduklarını göstermeye çalışmıştır. Çalışmamız, bir kelam yapmaktan daha ziyade, kelamın akide konusu haline getirilmemesi gerektiğini bir yönüyle izah etmeyi hedeflemiştir. Mezheplerin iman esaslarına değil, Kur'an'ın anlattığı iman esaslarına bağlanmak isteyen özgür insanlar için akideyi Kur'an'dan öğrenme niyetini göstermiştir. Ancak bir yanlış anlamayı bertaraf etmek için hemen belirtmeliyiz ki, mezheplerin din dışı olduğunu söylemek ne kadar yanlışsa, mezheplerin düşünce mahsulü olarak vardıkları sonuçları din ve iman esası haline getirmek de o kadar yanlıştır. Kelam akide konuları etrafında aklı düzeyde araştırmalar yapar, iman esaslarının felsefesini yapar. Buradan hareketle bilmek gerekir ki, kelam bir akide değildir, ama akideden de soyutlanamaz. Soyutlandığı takdirde onun adı kelam değil, ancak felsefe olabilir.

Mezheplerin kendi anlayışları sonucu vardıkları esasları, dinin ve imanın esasları olarak sunmaları doğru değildir. Gün gibi ortadadır ki, Kur'an-ı Kerim'de, "ey insanlar/ey iman edenler! Adalet, imamete, el-menzile beynel'l-menziileteyne, emr-i bil maruf nehy-i anil münkere iman getirin" şeklinde hiçbir ifade yoktur.

Şu halde Kur'an okuyan her mümin, açık şekilde görülebilen akide/iman esaslarının, dolambaçlı izahlarla, felsefi yorumlarla ve birtakım tevillerle değiştirilemez olduğunu mutlaka idrak eder. Şüphesiz iman esaslarının ihtilafa düşürmeyecek derecede berrak olması, Kur'an'ın mucizelerinden biridir. Gerçekte Allah, iman esasları gibi cennet ya da cehenneme gitmeyi doğrudan ilgilendiren bir konuda karışık izahlardan ziyade açık bir dil kullanmış, bize, 1- Allah'a, 2- meleklerine, 3- kitaplarına, 4- peygamberlerine ve 5- ahiret gününe iman etmemizi ayan beyan emretmiş, imanla ilgili beş madde saymıştır. Allah Teala iman esaslarının neler olduğunu şu ayetlerde açıkça beyan buyurmaktadır: "*Ey iman edenler, Allah'a, peygamberine, peygamberine indirdiği kitaba, daha önce indirdiği kitaba da iman edin! Kim Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine ve ahiret gününe inanmazsa, pek derin bir sapıklığa saplanıp gitmiştir.*" (en-Nisa-4/136); "*Peygamber, Rabbi'nden kendisine ne indirildiyse ona iman etti. Müminlerin de hepsi Allah'a, meleklerine, kitaplarına ve peygamberlerine iman ettiler. "Biz Allah'ın peygamberleri arasında ayırım yapmayız, duyduk ve itaat ettik. Ey Rabbimiz,*

*bağışlamanı dileriz, dönüş ancak sanadır. " dediler. " (el-Bakara 2/285). Esasen el-Bakara suresinin hemen başlarındaki 4 ayet bize kitaplara iman ile ahirete imanı, sonndan bir önceki ayet olan 285. ayet ise Allah'a, meleklerine, kitaplarına ve peygamberlerine imanı öğretmektedir.*

İman esasları olarak doğrudan öğrendiğimiz beş madde bunlar olmakla birlikte, en geniş ve mükemmel iman, Allah'ın buyurduğu her şeye ayrı ayrı iman etmektir. Namaza, oruca, zekata, hacca, kıblenin Kabe olduğuna; içki, kumar, zina, hırsızlık, yetim malı yemek, sihir, adam öldürmenin haramlığına; Kur'an'da temel manasında ittifak edilmiş daha başka şeylerin farz veya haramlığına inanma; helali helal, haramı haram olarak kabul etme de iman dairesi içinde olmayı gerektirici ilkelerdir.

Doğrudan ifadesini Cibril hadisinde bulduğumuz kaza-kadere iman da haktır. Hayır ve şer, ayırım yapmaksızın her şeyin Allah'ın izni, kudreti, iradesi, ölçüsü ve yaratması ile ilgili olduğunu gösteren pek çok ayet vardır. Bu yönüyle kaza-kaderin, Allah'ın sıfatlarıyla ve Allah'a imanla alakalı olduğunu görüyoruz. Ayrıca Kur'an ayetlerinden gördüğümüz kadarıyla imamete iman diye bir inançtan Kur'an'da hiç söz edilmemektedir. Bu konunun neden, nasıl inanç haline getirildiği tartışması ayrıdır. Ama Hz. Adem hangi iman esaslarına davet ettiyse, Hz. Musa, Hz. İsa hangi iman esaslarına davet ettiyse Hz Peygamber (s. a. v. ) de aynı esaslara davet etmiştir. Bu esasların içerisinde imamete de iman edin diye bir esas yoktur. Kelime-i tevhid de bellidir, kelime-i şehadet de. Din koymak, iman esası belirlemek ve belirlenen iman esaslarına eklemeye-çıkarmaya bulunmak, ne gerekçe ile olursa olsun ve ilmî dereceleri ne olursa olsun insanların yetkisinde değildir. Zira bu Allah'ın hakkıdır ve ancak O'nun uhdesindedir.

Ehl-i Sünnetiyle, Mutezilesi ile, Şiası ile tüm müslümanlar tevhidi, nübüvveti ve mead/ahireti iman esasları olarak kabul etmektedirler. İşte müslümanları birleştirmesi gereken akide esasları bunlardır. İmamet, dinin değil mezhebin esası olmalıdır. İmameti kabul etmeye din dışında değil, mezhebin dışındadır. İşin doğrusu, her mezhep, başkalarını dışarıda bırakan esaslarına sahiptir. Ama bu dışarıda bırakış, dinin dışına çıkarma şeklinde olmamalıdır. Bunun bize kazandıracağı en önemli sonuç, birbirimizi dinin dışında değil, içinde görerek farklı düşünebilmeye ve farklı telakkilere açık olmaktır. Bir mezhebe mensup olunabilir; doğru kabul edilen bir bilgi ya da düşünce başkalarıyla bir isim altında paylaşılabilir. Fakat mezhepçi olmamak gerekir;

hakikati ancak kendi mezhebinin yakaladığını, bunun dışında kalanların kafir olduğunu ileri sürmemek ve başka düşüncelere kulakları tıkamamak gerekir. Zira taassup ve fanatizm, “benden başka doğru düşünen yok” mantığı, düşüncenin öldüğü noktadır. Müslümana düşen, imanını değil, tefekkürünü başkalarına açmak; kendisi gibi düşünmeyeni de iman dairesi içinde görerek görüş alış-verişine açık olmak ve gerektiğinde değişebilme düşüncesini canlı tutmaktır.

## BDU İLAHİYAT FAKÜLTESİ ÖĞRENCİLERİNDE DİNİN İBADET BOYUTU

*Yrd. Doç. Dr. Hayri Erten\**

### GİRİŞ

Din, İnsanlığın başlangıcından itibaren günümüze kadar insanların ve toplumların gündeminden hemen hemen hiç düşmemiştir. Din, insanların düşünce ve kimliklerinin oluşumundan tutunuz onların yaşam şekillerine kadar nüfuz edebilmektedir.<sup>1</sup> İnanç, ibadet ve cemaat olarak tezahür eden din, insan ve toplum fenomenidir.<sup>2</sup> Fakat dinler inanç esasları, ibadet ve dînî tecrübeler noktasında sosyo-kültürel etkiler sebebiyle birbirlerinden farklılıklar göstermişlerdir. Genel manada din ile toplumun karşılıklı münasebetlerini kendisine konu edinen din sosyolojisi araştırmaları çoğaldıkça, bu farklılıkları ortaya çıkaran faktörlerin nelerden ibaret olduklarını çözümlemek daha mümkün hale gelecek ve bilimsel manada neticelere ulaşmaya devam edilecektir. Bilimler arasında en yenilerinden biri olarak kabul edilen din sosyolojisi, gün geçtikçe gelişmekle birlikte araştırılmaya ihtiyaç duyulan daha çok mevzu bulunmaktadır. Özellikle bu sahada monografik araştırmaların hala sayılabilir nitelikte olması yeni araştırmalara duyulan ihtiyacı artırmaktadır. Günümüzde din sosyolojisi ana bilim dalının üniversite ve enstitülerde hala yer almadığı ülkelere rastlanabilmektedir. Yirminci asrın son on yılında Sovyetler Birliği'nden ayrılarak bağımsızlığını ilan eden Azerbaycan, tabii olarak söz konusu ülkeler arasında yer almaktadır. Sovyetler Birliği döneminde ateizm siyaseti neticesinde dînî değerler neredeyse hiçe indirilmiştir. Hatta İslamı öncesi bir bayram olan ve çok şaşalı geçirilen “Nevruz” bile dînî

\* Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Elmleri Kafedrası (bölüm) Müdürü ve Profesörü, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi

<sup>1</sup> M. Naci Kula, *Kimlik ve Din (ergenler üzerine bir araştırma)*, İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2001, ss. 159-164.

<sup>2</sup> Mehmet Bayyigit, *Gençlik ve Din Üniversite Gençliği Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma*, Yayın Yeri yok, 2002, s.35.



bir bayram gibi algılanmış ve yasaklanmıştır. Bolşevik rejimi devrinde dîni eğitim de yasaklanmıştır. Bu şartlar altında Azerbaycan halkı gizli şekilde bazı evleri medrese gibi kullanarak dîni değerlerini nesilden nesile sadece düşünce alanında aktarmaya çalışmış ve bu uğurda çok mücadeleler vermiştir.<sup>3</sup>

1991 yılında ateizmin baskısından kurtulan Azerbaycan toplumu, yeniden inanç ve düşüncelerini tecrübe edebilme imkanı yakalamıştır. Dolayısıyla dîni eğitim ve öğretim yapabilme olanakları ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda Azerbaycan'da bir çok faaliyet bulunmakla birlikte aralarında, lisans seviyesinde temel İslami ilimlerin, felsefe ve din bilimlerinin bir arada verildiği<sup>4</sup>, aynı zamanda resmi organların mezunlarının mezuniyet belgesini resmi olarak onayladığı fakülte, sadece Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'dir. Yaklaşık on iki yıldır bu faaliyetine devam eden İlahiyat Fakültesi talebelerinin dindarlık seviyeleri ilgi çekmektedir. Üniversiteye giriş sınavından geçerek Fakülteye dahil olan talebeler Azerbaycan'ın farklı bölgelerinden gelmektedirler. Aynı zamanda bu coğrafi bölge, gerek kültürel, gerekse dîni farklılıklar sebebiyle<sup>5</sup> ve jeopolitik özelliği ile sosyal mücadelelerle karşılaştığı için çok canlı ve hareketli süreçler yaşamıştır. Doğal olarak bu durum, din sosyolojisinin ve bu alanla uğraşan bilim adamlarının da iigisini

<sup>3</sup> V.M. Məmmədəliyev-M. Qarayev, "İlahiyat Fakültesi", *Bakı Dövlət Universiteti İlahiyyat Fakültəsinin Əlmi Məcmuəsi*, sayı 1, Bakı, 2004, ss.15-16.

<sup>4</sup> Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde verilen eğitim ve öğretimin ve araştırma evreninin daha yakından tanınması için Fakülte hakkında biraz bilgi vermenin faydalı olacağını düşünüyoruz. Fakülte 1992-1993 eğitim-öğretim yılında Azerbaycan Tahsil Nazırlığı, Bakü Devlet Üniversitesi ile Türkiye Diyanet Vakfı arasında yapılan bir mukavele ile açılmıştır. Fakültede eğitim öğretim süresi hal hazırda beş yıldır. Öğrenciler üniversiteye giriş imtihanından sonra fakülteye kabul edilmektedirler. Fakültede okuyan talebeler ortalama iki yüz civarındadır. Fakültede okutulan dersler iki bölüm altında ele alınabilir. I- Diller bölümünde, İngilizce, Türk Dili, Arapça ve Fars Dili öğretilmektedir. II- İslami ilimler bölümünde verilen dersler de iki kısımdan müteşekkildir. a) Temel İslami İlimler, Kur'an-ı Kerim, İslam Tarihi, İslam Hukuku, Fıkıh Usulü, Hadis, Hadis Usulü, Tefsir, Tefsir Usulü, İslam Ahlakı, Tasavvuf Tarihi, Kelam, İslam Dini Esasları ve İslam Mezhepleri Tarihi gibi dersleri ihtiva etmektedir. b) Felsefe ve Din Bilimleri ise; Felsefe Tarihi, Din Sosyolojisi, Din Psikolojisi, Dinler Tarihi, Din Felsefesi, İslam Felsefesi, Mantık, İslam Tedrisinin Usulü (Din Eğitiminde Öğretim ve Metotlar), İslam Medeniyeti Tarihi ve Araştırma Teknikleri gibi dersleri içermektedir. Bir de bölüm dersleri haricinde bilgisayar, tıbbi hazırlık, beden eğitimi, müzik, Azerbaycan Tarihi ve milli savunma dersleri verilmektedir.

<sup>5</sup> Coğrafyasının siyasi, dini ve sosyal bir perspektifi hakkında kanaat oluşması bakımından bkz. Seyyid Hüseyin Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, 2.bsk., Çev.: S.Ş. Barkçın-İl. Arslan, İstanbul: İnsan Yay., tarihsiz, ss. 67-81.

çekmektedir. Bu bakımdan fakülte öğrencileri de bu manada sosyo-kültürel farklılıkları da beraberlerinde taşımaktadırlar. Bu farklılıklar, öğrenciler aynı dînî eğitim ve öğretimden geçseler de onların öğrendiklerini içselleştirmelerinde ve bunları sosyal alanda objektifleştirmelerinde etkili olabilmektedir.

Din, fertlerin kognitif dünyasında yerleşip kök attıktan ve subjektif hale geldikten sonra sosyal alanda objektifleşmektedir. Bu objektifleşmenin ifadesi dînî formlar, ayinler, ibadetler ve cemaatler olarak görülmektedir.<sup>6</sup> Söz konusu fakülte öğrencilerinin dînî inanç durumlarıyla alakalı bulguları ve çözümlemeleri “*İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinde Dînî İnanç ve Tezahürleri*”<sup>7</sup> isimli araştırmamızda ortaya koymaya çalışmıştık. Burada ise, dînî objektif ifadelerinin arasında en önemlilerinden biri olarak yer alan ibadet boyutunun<sup>8</sup> aynı fakültenin öğrencileri üzerindeki tezahürleri deskriptif şekilde betimlenerek çözümlemeye çalışılacaktır. Bu yaklaşım perspektifinden hareketle araştırmamız, öğrencilerin dînî inançlarının ibadet, tutum ve davranış şeklindeki tezahürlerini tespit edebilmeyi ve bunların sosyal değişkenlerle münasebetini açıklayabilmeyi amaçlamaktadır.

Amacımız, boyutları geniş böyle bir problemi inceleyerek planlı, programlı ve bilimsel şekilde aynı dînî eğitimi alan öğrencilerin dînî ibadetleri üzerinde çok yönlü inceleme ve tanımlama yapabilmektir. Ayrıca cinsiyet, sosyal çevre, ailenin sosyo-ekonomik durumu, ebeveynlerin tahsil durumu ve benzeri değişkenlerin bu öğrencilerin ibadetlerinin şekillenmesinde ve farklılaşmasındaki etkisini tespit edebilmektir.

Araştırmamızda anket tekniği ile birlikte doğrudan gözlem ve mülakat tekniklerinden de istifade edilmektedir. Zira sadece bir gözlem tekniğinden faydalanmak gözlemin niteliğini azaltabilmektedir. Bu bakımdan önceden yapılan gözlemlerle elde edilen verilerden istifade edilmiş ve ön hazırlık denemesinden sonra anket sorularının ve seçeneklerinin oluşturulması<sup>9</sup> yoluna

<sup>6</sup> Bayyığıt, a.g.e.,s. 37.

<sup>7</sup> Bkz. Hayri Erten, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinde Dini İnanç ve Tezahürleri”, *Bakı Devleti Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dini İlmî Məcmuəsi*, sayı 2, Bakı, 2004, ss.77-108.

<sup>8</sup> Glock Y. Charles-Stork Redney, ibadeti dindarlığın temel beş temel boyutlarından birisi olarak belirtmişlerdir. bkz. *Religion and Society in Tension*, Chicago, 1965, ss. 18-19. Joachim Wach da ibadeti dînî tecrübenin pratiği olarak değerlendirmiştir. Bkz. *Din Sosyolojisi*, Çev.: Ünver Günay, İstanbul: 1995, ss. 51-54.

<sup>9</sup> Anket sorularının teşekkülünde Mehmet Bayyığıt’ın, adı geçen araştırmasında kullanılan anket sorularından büyük ölçüde faydalanılmıştır.

gidilmiştir. Ön uygulamadan sonra ankete uygunluk göstermeyen sorular çıkartılmış ve anlaşılmayanlar da gözden geçirilmiştir. Anketin güvenilirliğini artırmak ve doğru bilgiler almak için anket formuna isim yazmamaları, verilen bilgilerin ise sadece bilimsel manada kullanılacağı ifade edilmiş ve arzu etmeyenin ankete katılmayabileceği hatırlatılmıştır. Elde edilen datalar, istatistik tekniğinden de yararlanılarak tahlil edilmeye ve değerlendirilmeye çalışılmıştır. Sonuçta varsayımlarımızın doğrulanıp doğrulanmadığı kontrol edilmiştir.

Dînî inanç, tutum, davranış ve ibadetler, şahsi olmakla birlikte sosyo-kültürel muhitte alakalıdır ve bunlardan etkilenmektedir. Üniversite çağına gelmiş insanlar, üniversiteye gelmezden evvel kendilerine has aile, çevre ve sosyo-kültürel ortamda uzun süre kalarak toplumsal normlar ve değerler edinmekte, örgün veya yaygın formda belli eğitim alanlarından geçerek yüksek öğrenim yapmaya gelmektedirler. Bu tür değişkenlere göre öğrencilerin dînî inanç ve ibadet seviyesinde veya şekillenmesinde farklılıklar olabilmektedir. Bu genel varsayım çerçevesinde aşağıdaki yan varsayımlarımızı belirlememiz çalışmamızda hangi mevzuları, niçin ve nasıl ele almamız noktasında faydalı olacaktır.

Söz konusu öğrencilerin ibadetlerle ilgili fikir ve düşünceleri genelde olumludur. Ancak, ibadetlerin pratik edilmesinde önemli farklılar ortaya çıktığı varsayılmıştır.

İlahiyat öğrencilerinin hal hazırda namaza karşı olan ilgileri oruç ibadetine olan ilgilerinden biraz daha az durumdadır. Diğer ibadetlerden zekatın, haccın yüksek yoğunlukta gerekli olduğuna inanılırken, kurbanın aynı yoğunlukta benimsenmediği varsayılmıştır.

Öğrenciler ilahiyat eğitimi almalarına rağmen sosyal çevreden etkilenebilmekte ve onların bu çevresi, ibadetlerin yerine getirilmesinde caydırıcı rol oynayabilmektedir.

İlahiyatta alınan eğitim ve öğretim talebelerin dînî yaşayış konusunda bilinçlenmelerine tesirli olmaktadır. Ancak alınan bu eğitim ve öğretime rağmen aralarında dinin sosyo-kültürel yaşamlarında merkezi bir fonksiyona sahip olmadığı öğrenciler bulunmaktadır.

Ailelerin sosyo-ekonomik ve tahsil durumlarıyla ilahiyatta okuyan çocuklarının ibadetlerinin şekillenmesi ve farklılaşması arasında münasebet vardır.

## D) ARAŞTIRMA İLE İLGİLİ BULGULAR

Bu çalışma Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerinde dinin ibadet boyutunu konu edinmektedir. Dinin nazari tasdikinde formlaşan imandan ilham olunan tutum, davranış ve fiiller pratik anlatım olarak yansımaktadır. Bu bakımdan ibadetler bir dinin akidesinin pratik boyutunu oluşturmakta ve dînî tecrübenin ifade şekillerinden birisi olarak değerlendirilmektedir.<sup>10</sup> Akide/iman ile amel/ibadet arasında sıkı bir ilişki bütün dinler için söz konusudur. İslam Dininde ise ibadet, neredeyse hayatın bütününe kapsayan geniş bir kavramdır<sup>11</sup>. Bu bağlamda ibadet Allah'a kulluk etmenin yanında ilim öğrenmek, çalışmak, anne-babaya iyi davranmak, insanlara güler yüzlü davranmak, onlara yardımcı olmak ve yolda insanlara zarar verecek şeyleri ortadan kaldırmaya kadar insanın bütün fiil ve davranışlarını içine almaktadır. Ancak İslam'da ibadet denildiğinde hemen akla gelen ve ibadetin temellerini teşkil eden namaz, oruç, hac ve zekattır. Hz. Peygamber (s.a.v.) de "İslâm beş esas üzerine binâ olundu. Bunlar; Allah'tan başka ilâh yoktur, Muhammet O'nun elçisidir demek, namaz kılmak, zekât vermek, ramazan orucunu tutmak ve gücü yeterse haccetmektir"<sup>12</sup> buyurarak dar manada İslam'ın temel ibadet esaslarını formüle etmiştir. Bu bakımdan çalışmada daha çok öğrencilerin hadiste de belirtilen bu ibadet şekillerinden son dördüne ve bir de çoğu dinlerde bulunan kurbana karşı olan tutum ve pratikleri din sosyolojisi açısından değerlendirilecektir.

### a) Öğrencilerde Namaz İbadeti

İslam Dininde namaz ibadeti en faziletli ve en önemli ibadettir. Namazın öneminin Müslümanlara kavratılabilmesi için din yüksek ve kutsî bir binaya, iman onun temeline ve namaz da direğine benzetilmiştir.<sup>13</sup> Namaz ibadetler arasında en iyi icra edilebileni, en geniş ölçüde bilineni, maddi ve manevi sağlığa zarar veren faktörlerin panzehiri olarak telakki edilmektedir.<sup>14</sup>

<sup>10</sup> Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, Çev.: Ünver Günay, İstanbul: M.Ü. İlah.Fak. Yay., 1995, s. 51.

<sup>11</sup> *Kur'an-ı Kerim*, 2/177; 6/162; 39/11.

<sup>12</sup> Bkz. Buhâri, İman, 1. 3; Müslim, İman, 5; Tirmizi, İman, 3; Nesâî, İman, 13.

<sup>13</sup> A. Hamdi Akseki, *İslam Dini*, Ankara: Nur yay., 1993, s. 122.

<sup>14</sup> Johannes Marinus Simon Baljon, *Modernist Düşüncenin Şekillenışı Şah Veliyyullah Dehlevî*, Çev.: İsmail Çalışkan, Ankara: Ankara Okulu Yay., 2002, ss. 225-226.

İslam'a göre namaz kılmak her Müslüman üzerine farzdır. Namaz ibadetinin biri ferdi, diğeri sosyal olmak üzere iki yönünden bahsedilebilir.

Namaz ibadeti insanı ferdi bakımdan hem fiziksel manada, hem de manevi ve ruhi manada temizlemektedir. Ayrıca insanın günlük hayatını planlı hale getirmesine yardımcı olmakta ve zamanın kıymetini ona hatırlatmaktadır. İnsanın en yüce kutsalı/Allah'ı ile sürekli irtibat kurmasını temin etmektedir. Aşkın varlık ve alemle münasebetin sürekliliğini sağlamada önemli bir rol üstlenmektedir.

Namazın toplu olarak yerine getirilmesi için tavsiye ve teşvikler ihtiva eden buyruklar bulunmaktadır. Bu yönüyle namaz sosyal yönden de önemli fonksiyonlar içermektedir. Özellikle tarihte olduğu gibi günümüz toplumlarında da çizgileri zaman zaman kristalleşme belirtileri göstermeye kadar varabilen sosyal sınıflaşma ve tabakalaşmaların varlığı ve birbirleriyle olan mücadeleleri bir gerçektir.<sup>15</sup> Namaz, farklılıkların veya üstünlüklerin hiçbir anlam ifade etmediği bir mekan veya toplulukta insanları bir araya getirmektedir. Bu birliktelik anı, insanların kaynaşmasını, iletişim kurmasını, sosyalleşmesini ve sıkıntılı anlarında birbirlerine yardımcı olmasını sağlamaktadır. Başka bir ifade ile namaz sosyal sistemin işlevselliğine ve toplumun bütünleşmesine önemli katkılarda bulunabilmektedir. Bütünleşen ve birbirlerinin farkında olan topluluk, üyeleri üzerinde sosyal baskıya sahip olabildiğinden sosyo-kültürel alanda sapkın davranışların gerçekleşmesine engel olabilmektedir. Dolayısıyla namaz, dinin önemli bir ibadet şekli olarak tezahür etmektedir. Fakat din sosyolojini daha yakından ilgilendiren namazın mü'minler tarafından nasıl algılandığı ve ne derece pratik edildiğidir. Zira insanların dindarlıklarına bir çok sosyal değişken etkiye bulunarak onların inanç ve ibadet şekillerinin farklılaşmasına sebep olabilmektedirler. Araştırmamıza konu olan BDU İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin namaza karşı olan tutumlarıyla alakalı bulguları tablo 1'de görülmektedir.

<sup>15</sup> Ali Murat Daryal, *Dini Hayatın Psiko-Sosyal Temelleri*, Derl.: V. Akyüz-N. Abalı, İstanbul: İFAV.,1994, s. 92.

Tablo 1: Öğrencilerin namaz hakkındaki tutumları

| Öğrencilerin namaz hakkındaki tutumları                                       | sayı       | %          |
|-------------------------------------------------------------------------------|------------|------------|
| Namaz ibadetini gereksiz buluyorum                                            | 1          | 0, 8       |
| Namaz çok zor ve yorucu bir ibadettir                                         | 3          | 2, 3       |
| Arkadaşlarım ve çevremdeki insanlar namaz kılmadıkları için ben de kılmıyorum | 13         | 9, 8       |
| Bulduğum ortama göre kılıyorum veya kılmıyorum                                | 19         | 14, 3      |
| Yakın çevremden çekindiğim için namaz kılmıyorum                              | 6          | 4, 5       |
| Ara sıra kılıyorum                                                            | 6          | 4, 5       |
| İmkan buldukça kılıyorum                                                      | 16         | 12         |
| Her yerde ve her şartta namazımı kılıyorum                                    | 69         | 51, 9      |
| <b>Toplam</b>                                                                 | <b>133</b> | <b>100</b> |

Tablo 1’de görüldüğü üzere bahis konusu öğrencilerin namaz ibadetine karşı olan tutumları ve pratikleri din ağırlıklı eğitim almalarına rağmen farklılaşmaktadır. Öğrencilerin % 51,9’u sürekli, % 4,5’i ara sıra, % 12’si imkan buldukça namaz kılarlarken, % 14,3’ü bulundukları ortama göre namaz kılmakta veya kılmamakta, % 9,8’i arkadaşları ve çevresindekiler kılmadıkları için ve % 4,5’i aile çevresinden çekindiği için namaz kılmamaktadır. Talebelerin % 2,3’ü namazı zor ve yorucu bulurlarken, % 0,8’i namazı gereksiz bulmaktadır. Namazı kılmayan öğrencilerin toplam olarak hepsinin yüzdesi ise 17,4’tür. Aile, arkadaş ve çevresinden çekinerek namaz kılmayanların nispeti % 28,6’dır. İnsanlar tarafından oluşturulan nesnel dünya, üyeleri üzerinde tesirlerde bulunabilir.<sup>16</sup> Başka bir deyişle sosyo-kültürel çevre, mensupları farkında olmaksızın onların inançlarının, tutumlarının, ibadetlerinin ve ahlaklarının şekillenmesinde etkili olabilmektedir.<sup>17</sup> Azerbaycan’da yapılan bir araştırmada iki yüz kişilik bir örnek evrene “mescitlere gider misiniz ?” şeklinde sorulan soruya % 37,5 nadir hallerde, % 35’i hiçbir zaman, % 16’sı düzensiz şekilde ve % 11,5’i muntazaman mescitlere gidildiğini belirten cevaplar alınmıştır.<sup>18</sup> Bu cevaplar, öğrencilerin içinde yaşadığı sosyo-kültürel

<sup>16</sup> Peter L. Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, Çev.: Ali Coşkun, İstanbul: İnsan Yay., 1993, s. 30,36.

<sup>17</sup> R.M. MacIver-Charles H.Page, *Cemiyet I*, İstanbul: M.E.B., 1994, s.73.

<sup>18</sup> Rüfat Qaragözlü, “Din Məsələləri ilə Bağlı Sosioloji Araşdırmalarının Bəzi Nəticələri”, *III ERA Beynəlxəliq Analitik Jurnal*, sayı. 4, Bakı, 2000, s.40.

çevre hakkında bize biraz tasvirde bulunmaktadır. Yukarıdaki tabloya bakıldığında kısmen tasviri sunulan bu sosyo-kültürel çevrenin namazın pratik edilmesindeki tesiri dikkate değer şekilde görülmektedir.

Öğrencilerle yaptığımız mülakatlarda da sosyo-kültürel çevrenin namazın kılınıp-kılınmamasındaki tesiri gözlemlenmiştir. Mülakatta namaz kılmadığını söyleyen bir öğrencinin niçin namaz kılmadığına dair açıklık getirirken verdiği cevabı, namaz kılıp-kılmamaya sosyal çevrenin etkisini daha iyi anlamamıza yardımcı olmaktadır. Öğrenci *"İçinde yetiştiğim ve yaşadığım bölgede din çok zayıftır. Anam ve atam (babam) namaz kılmasına rağmen, arkadaşlarım ve çevrem namaz kılmadıklarından ben de kendimi namaz kılmaya hazır hissetmiyorum"* şeklinde ifadelerde bulunmuştur.

Bu bağlamda başka bir öğrencinin niçin namaz kılmadığını izah ederken belirttiği ifadeleri, toplumsal çevrenin tesirini ortaya koyması bakımından daha da ilginçtir. Öğrenci izahında *"Anam ve atam namaz kılmanı istemiyorlar. Çünkü; bulunduğumuz bölgede namaz kılmak yaygın değil ve bu bölgede namaz kılana molla gibi bakıyorlar. Ayrıca, namaz kılanı sanki dünyadan ayrılmış ve felakete gitmiş gibi değerlendiriyorlar"* şeklinde açıklamalar yapmıştır.

Aile ve arkadaş grubu sosyal çevreyi oluşturan en önemli unsurlar arasında yer almaktadır. Mülakatlarda namaz kılmadığını belirten öğrencilerin çoğu, ailelerinde namaz kılan kimse olmadığını ve arkadaşlarının çoğunun da namaz kılmadığını söylemişlerdir. Öğrencilerin ailelerinin ve arkadaş gruplarının bu husustaki etkisi ve rolünü aşağıdaki mülakatlarda tespit edilen ifadelerde gözlemlemek mümkündür.

Fakültede öğrenime başladıktan sonra namaz kılmaya başlayıp sonra namaz kılmayı bırakan bir öğrenci mülakatta *"Men (ben) namazı Fakülteye geldikten sonra kılmaya başladım. Ama ailem ve akrabalarım namaz kıldığım için mene deli, akılsız kimi (gibi) bakmaya başladı."* demiştir. Namaz kılmadığını belirten başka bir öğrenci *"niçin namaz kılmıyorsun?"* sorusuna *"özellikle arkadaşlarım kılmadığı için kılmıyorum"* şeklinde cevap vermiştir. Önce namaz kıldığı halde daha sonra namazı terk ettiğini söyleyen bir öğrenci ise mülakatta *"Namaz kılmayan arkadaşlarım her istediğini yapıyorlar, özgür davranıyorlar, men ise ibadet ettiğim halde onlar kadar serbest davranmıyorum. Bu sebeple men de namazı terk ettim. Düz (doğru) eylediğimi"*

*(yaptığımı) fikirleşmiyorum (düşünmüyorum), ama muhite yani arkadaşlarıma uymuş oldum.* ” şeklinde ifadelerde bulunmuştur.

Gerçekleştirdiğimiz mülakatlarda namaz kılmayan öğrencilerin namaz kılmama gerekçeleri arasında *“günahlardan iyice arınmadan namaza başlamak istemiyorum”* ve *“hele daha erken, ileriki yaşlarda kılarız”* şeklinde ifadelere de rastlanmıştır.

Namazı kılan öğrencilerle yaptığımız mülakatlarda da onların bu ibadeti yerine getirmelerinde ve devam etmelerinde sosyal çevrenin, ailenin ve arkadaş gruplarının etkisi gözlemlenmiştir. Öğrencilerle gerçekleştirdiğimiz mülakatlardan birisindeki ifadeler ilgi çekicidir. Öğrenci, *“üniversiteye geldikten sonra namaz kılmaya başladım. Aynı yerde kaldığım ve birlikte yaşadığım arkadaşlar namaz kıyorlardı. Menim de namaz kılmam gerektiğini düşündüm. Sadece akla kalırsa hamının (herkesin) namaz kılması gerekir. İbadet edilmesi gerektiğini akılla derk ediyoruz ama ibadet etmek çevreyle alakalı. İbadet çevreyle bir yerde (birlikte) hem zevkli, hem de devamlı olmaktadır”* demiştir. Mülakatlarda namaz kıldığını belirten öğrencilerin çoğu arkadaşlarının ekseriyetinin namaz kıldığını söylemektedirler.

Yine namaz kılan öğrencilerin önemli bir kısmının ailesinde namaz kılan birilerinin bulunduğu anlaşılmıştır. Bu kimseler genellikle nenelerden veya dedelerden oluşmaktadır. Zira onlar Sovyetler Birliği’nin Azerbaycan’daki hakimiyet öncesinde yetişen ana ve babalardan dini ve kültürel mirası alma fırsatı yakalamış insanlardır. Mülakatlarda *“namaza ne zaman başladınız?”* sorusuna *“Fakülteye gelmeden”* diyen öğrencilerin çoğunun nene veya dedelerinden etkilendiği tespit edilmiştir. Bu öğrencilerin mülakatlarda *“namaz kılmayı nasıl öğrendiniz?”* sorusuna verdiği cevaplar, *nenemden* veya *dedemden* şeklinde olmuştur. Ayrıca yaptığımız mülakatlarda namaz kılan öğrencilerin ekseriyetine ya ailelerinin destek verdiği, ya da namaz kılmaya ailelerinin karşı çıkmadıkları tespit edilmiştir. Karmaşık bir yapıya sahip olan insanların dînî inanç ve tutumlarına etki eden faktörler doğal olarak çok sayıda olmaktadır. Bu durumda namaz ibadeti ile ilişkisi bulunabilecek başka değişkenleri de dikkate almak gerekmektedir.

Cinsiyet değişkenine göre öğrencilerin namaz ibadetini yerine getirmeleri hususunda anketten elde ettiğimiz sonuca baktığımızda kız öğrencilerin % 68, 4’ü sürekli namaz kılarılarken, erkek öğrencilerin % 45,3’ünün daima namaz kıldıkları görülmüştür. Dolayısıyla namaz ibadetinin yerine



getirilmesine kız öğrencilerin erkek öğrencilere göre daha bağlı kaldıkları anlaşılmaktadır. Türkiye’de üniversite gençliği üzerinde gerçekleştirilen başka bir araştırmada da kızların namaza devamlılıkta erkeklerden öne geçtikleri tespit edilmiştir.<sup>19</sup> Fakat bu bağlamda yapılan bazı araştırmalarda ise, erkek öğrencilerin kızlardan daha yüksek oranda sürekli namaz kıldıkları tespit edilmiştir.<sup>20</sup> Dolayısıyla cinsiyetin söz konusu ibadetin yerine getirilmesindeki tesiri, toplumsal ve coğrafi şartlara göre farklılık gösterebilmektedir. İnsanların sosyal yaşamları ile yerleşim yerleri arasında da ilişki söz konusudur. Bu bağlamda tablo 2 öğrencilerin yerleşim yerleriyle namaz ibadeti arasındaki ilişkiyi ele almaktadır.

**Tablo 2: Öğrencilerin yerleşim yerleri ile namaz hakkındaki tutum ve davranışları arasındaki ilişki**

| Yerleşim yeri | Namaz hakkındaki tutum ve davranışlar            |      |                                         |      |                                     |      |        |     |
|---------------|--------------------------------------------------|------|-----------------------------------------|------|-------------------------------------|------|--------|-----|
|               | Bulunduğum ortama göre kıyıyorum veya kılmıyorum |      | Arada bir ve imkan bulduğumda kıyıyorum |      | Her yerde ve şartta namaz kıyıyorum |      | Toplam |     |
|               | Sayı                                             | %    | sayı                                    | %    | sayı                                | %    | sayı   | %   |
| Şehir         | 30                                               | 29,1 | 22                                      | 21,4 | 51                                  | 49,5 | 103    | 100 |
| Köy           | 9                                                | 30   | 4                                       | 13,3 | 17                                  | 56,7 | 30     | 100 |

Kırsal kesim yaşamında insanlar şehir yaşamına kıyasla daha gelenekçi ve daha tutucu olmaktadır. Kırsal kesim toplumsal yaşamın merkezinden uzakta bulunduğundan sosyal ve kültürel değişiklikleri hem geç hissetmekte, hem de değişimlere karşı daha kapalı tavır sergilemektedirler. Sovyetler Birliği tarafından 1920’den 1991’e kadar anti-teist ve seküler bir anlayış

<sup>19</sup> Bayyigit a.g.e., s.120.

<sup>20</sup> Münir Koştaş, *Üniversite Öğrencilerinde Dine Bakış*, Ankara: TDV Yay., 1995, s.54; M. Emin Köktaş, *Türkiye’de Dini Hayat*, İstanbul: İşaret Yay., 1993, s. 107.

topluma hakim kılınmaya çalışılmıştır. 5 Mayıs 1920'de bu doğrultuda ilk adım, bütün vakıf arazilerine el konularak ve her çeşit akideye ve mezhebe mensup önde gelen dînî bilgiye sahip kimseler seçimlerde seçme hakkından mahrum edilerek atılmıştır. Sadece cenaze merasimlerinde görev yapanlar (mollalar) bu mahrumiyette istisna tutulmuşlardır. Ardından 15 Mayıs 1920'de Azerbaycan arazisinde bütün dînî mahkemeler bir fermanla yasaklanmış ve bundan sonraki mahkeme duruşmalarında Kur'an-ı Kerim'e ant içerek yemin edilmesi men edilmiştir. 19 Mayıs 1921'de kurultayda kabul edilen anayasada din-devlet işleri birbirinden ayrılarak, dînî tahsil eğitim ve öğretimden çıkarılmış ve her vatandaşa dini tebliğde bulunma özgürlüklerinin yanında anti-dînî tebliğ yapabilme özgürlüğü de tanınarak toplumsal yapı tedricen tamamıyla sekülerleşme yoluna girmiştir. Bu çabalarda tedriciliğe dikkat edilmiştir. Sovyetler Birliği yönetimi bir taraftan halkın muharrem ayında daha hassas yerine getirdiği dînî ibadet ve faaliyetlere karşı anti-muharrem bir politika kampanyasını şehirlerde başlatırken; diğer taraftan da köylerde aşure günlerinde ihsan yemekleri için yardımda bulunmuştur.<sup>21</sup>

Bu değişim çabalarını Azerbaycan'da kırsal kesim, merkeze oranla daha az hissetmiştir. Merkezden uzak ve İran sınırına yakın olan bölgede bulunan Masallı kasabasında yaşayanlar üzerinde yapılan bir araştırmada sürekli namazlarını kılanların nispeti % 71 olarak tespit edilmiştir.<sup>22</sup> Bakü'de din kültürü ve ahlak bilgisi dersinin verildiği bir orta dereceli okulda ise namaz kılanların oranı % 30 olarak elde edilmiştir.<sup>23</sup> Özellikle köylüler birbirlerini yakından tanıdıkları için bazı adetlerine, geleneklerine, dinlerine ait tören ve ibadetlerini merkezden habersiz şekilde zaman zaman yerine getirebilmişlerdir. Dolayısıyla toplumdaki sosyal değişime önemli direnç göstermişlerdir. Bu hususta mücadeleler dahi vermişlerdir. Altmış ila seksen yaş arasındaki insanlara sorduğunuzda bunlara işaret eden misaller anlatmaktadırlar. Örneğin Bakü'de veya diğer şehirlerde yaşayanlar erkek çocuklarının sünnet törenlerini köylere giderek orada yerine getirdiklerini anlatmaktadırlar. Tablo

<sup>21</sup> Altay Göyüşov, "Azerbaycan'da Sovet Hakimiyetinin İslam'a Münasibətdə Yeritdiği Dövlət Siyasəti (1920-1991.ıllar)", *Qütb*, sayı 1, Bakı, iyul 2004, s. 10.

<sup>22</sup> Nahid Məmmədov, *Masallı'da Dini Yaşayış*, Yayınlanmamış Diplom ( bitirme tezi) işi: Bakü Devlet Üniv. İlahiyat Fak., 2004, s. 47.

<sup>23</sup> Elnur Süleymanov, *Orta Təhsil Şagirdlərində Din Anlayışı*, Yayınlanmamış Diplom (bitirme tezi) işi: Bakü Devlet Üniv. İlahiyat Fak., 2004, s.36.

2 incelendiğinde köyde yaşayan ilahiyat öğrencilerinin % 56,7'sinin, şehirli öğrencilerin ise % 49,5'nin sürekli namaz kıldıkları görülmektedir. Aynı fakültede aynı dînî dersleri almalarına rağmen % 7,2'lik bir fark anlamlı olarak değerlendirilebilir. Arada bir ve imkan bulduğunda namaz kılanlar kategorisinde köyde yetişen öğrencilerin şehirde yetişenlere kıyasla az nispette yer almaları da bu bağlamda değerlendirilebilir. Öğrencilerden birinin mülakatta söyledikleri de bu tespiti desteklemektedir. Öğrenci "on iki yaşından itibaren şehirden köye nenemin yanına gittim ve üniversiteye kadar da orada yaşadım. Namaz kılmayı da köyde gördüm ve orada namaz kılmaya başladım. O günden bu güne ara sıra aksaklıklar olsa da namaz kılmaya devam ediyorum" demiştir. Kırsal kesimde yetişen öğrencilerin ibadetlerinde daha devamlı oldukları anlaşılmaktadır. Öğrencilerin namaz ibadetiyle alakalı tutum ve tecrübelerine tesir edebilen bir başka değişken de ailelerin ekonomik seviyeleri olabilmektedir. Tablo 3, ailelerin ekonomik seviyesi ile öğrencilerin namaza karşı olan tutum ve davranışları arasındaki münasebet hakkında bilgi sunmaktadır.

**Tablo 3: Ailelerin ekonomik durumu ile öğrencilerin namazla ilgili tutum ve davranışları arasındaki ilişki**

| Öğrenci ailelerinin ekonomik durumları | Namazla ilgili tutum ve davranışlar                |       |                                       |       | Toplam |     |
|----------------------------------------|----------------------------------------------------|-------|---------------------------------------|-------|--------|-----|
|                                        | Çevreden çekiniyorum ve imkan bulduğumda kılıyorum |       | Her şartta ve sürekli namaz kılıyorum |       |        |     |
|                                        | sayı                                               | %     | sayı                                  | %     | sayı   | %   |
|                                        | Fakir                                              | 4     | 40                                    | 6     | 60     | 10  |
| Orta                                   | 56                                                 | 49, 6 | 57                                    | 50, 4 | 113    | 100 |
| Ortanın üstü                           | 4                                                  | 40    | 6                                     | 60    | 10     | 100 |
| Toplam                                 | 64                                                 | 48, 1 | 69                                    | 51, 9 | 133    | 100 |

Tablo 3 ekonomik gelir bakımından orta halli ailelere mensup öğrencilerin fakir ve ortanın üstüne mensup aile öğrencilerine göre sosyo-kültürel çevreden biraz daha fazla etkilendiklerini göstermektedir. Gelirleri düşük ve

ortanın üstünde olan aileye mensup öğrencilerin % 40'ı toplumsal çevrelerinden çekinirlerken orta halli olanların ise % 49,6'sı çevrelerinden etkilenmektedirler. İhtiyaç içerisinde yaşayan insanların toplumda başkalarının kendilerini değerlendirmelerine katlanabilme dirençleri yüksektir. Çünkü kaybedecekleri çok şeyleri söz konusu değildir. Ayrıca dinî inanç ve ibadet onlara elde edemedikleri adalet ve huzura kavuşabilme imkanı sunmaktadır. Ekonomik durumu iyi olan insanların başkalarının değerlendirmelerine karşı koyabilme güçleri de kuvvetli olabilmektedir. Bu kategoriye mensup insanlar ihtiyaçlarını gidermede başkalarına az nispette bağımlı olduklarından dolayı onlardan çekinmeleri de az seviyede olmaktadır.

**Tablo 4: Öğrencilerin babalarının eğitim düzeyi ile namaz hakkındaki tutum ve davranışları arasındaki ilişki**

| Öğrencilerin babalarının eğitim düzeyi | Öğrencilerin namazla alakalı tutum ve davranışları |       |                                |       |                   |       | Toplam |     |
|----------------------------------------|----------------------------------------------------|-------|--------------------------------|-------|-------------------|-------|--------|-----|
|                                        | Çevrem ve ailemden çekindiğim için kılıyorum       |       | Bulduğum ortama göre kılıyorum |       | Sürekli kılıyorum |       |        |     |
|                                        | sayı                                               | %     | sayı                           | %     | sayı              | %     | sayı   | %   |
| Lise                                   | 12                                                 | 21, 4 | 9                              | 16, 1 | 35                | 62, 5 | 56     | 100 |
| Fakülte                                | 26                                                 | 33, 8 | 17                             | 22, 1 | 34                | 44, 2 | 77     | 100 |

Tablo 4'e göre babası lise tahsili almış öğrencilerin % 62,5'i sürekli namaz kılarlarken, babası fakülte tahsili almış öğrencilerin % 44, 2'si sürekli namaz kılmamaktadırlar. Diğer taraftan babası lise eğitimi almış öğrencilerin % 21,4'ü çevresinden ve ailesinden çekindiği için namaz kılmamaktayken ve % 16,1'i bulunduğu ortama göre tavır alırken; babası fakülte eğitimi almış öğrencilerin % 33,8'i çevresinden ve ailesinden çekindiği için namaz kılmamakta ve % 22,1'i ortama göre davranmaktadır. Dolayısıyla babaların eğitim seviyesi ile öğrencilerin namazlarını kılıp kılmamaları arasında bir ilişkinin bulunduğu anlaşılmaktadır. Lise mezunu babaların çocukları fakülte mezunu babaların çocuklarına kıyasla namaza daha fazla ilgi göstermektedirler. Başka bir deyişle babaların eğitim düzeyi arttıkça çocukların namaza

olan ilgileri azalma göstermektedir. Buna benzer tespitlere başka araştırmalarda da ulaşılmıştır.<sup>24</sup> Aynı ilişki öğrencilerin annelerinin eğitim düzeyi ile namaza karşı olan tutumları arasında tespit edilememiştir. Tablo 5 bu ilişkinin tespit edilemediğine işaret etmesi ve bir kanaat vermesi bakımından değerlendirilebilir.

**Tablo 5: Öğrencilerin analarının eğitim düzeyi ile namaz hakkındaki tutum ve davranışları arasındaki ilişki**

| Öğrencilerin<br>analarının<br>eğitim<br>düzeyi | Öğrencilerin namazla alakalı tutum ve davranışları |       |                                |       |                   |       | Toplam |     |
|------------------------------------------------|----------------------------------------------------|-------|--------------------------------|-------|-------------------|-------|--------|-----|
|                                                | Çevrem ve ailemden çekindiğim için kılmıyorum      |       | Bulduğum ortama göre kılıyorum |       | Sürekli kılıyorum |       |        |     |
|                                                | sayı                                               | %     | sayı                           | %     | sayı              | %     | sayı   | %   |
| Lise                                           | 27                                                 | 28, 4 | 19                             | 20    | 46                | 51, 6 | 95     | 100 |
| Fakülte                                        | 11                                                 | 28, 9 | 7                              | 18, 4 | 20                | 52, 6 | 38     | 100 |

Tablo 5 öğrencilerin baba otoritesinin anne otoritesine göre daha üstün olduğu aile ortamlarında yetiştiklerine de işaret etmektedir. Zira bu tablo, annelerin çocuklarının namaz ibadetine karşı olan tutum ve bağlılıklarında babalar kadar etkili olmadıklarını söylememize imkan tanımaktadır. Dolayısıyla öğrencilerin namaz ibadetini yerine getirme hususunda aileleriyle aralarında mevcut olan anlaşmazlıklar daha çok babalarla yaşanmaktadır.

Netice olarak, öğrencilerin namaz konusunda içinde bulundukları durumlarıyla, değişkenler arasında manidar ilişkiler bulunabilmektedir. Öğrenciler dînî eğitim almalarına rağmen ibadetlerini yerine getirmelerinde ve onlara bağlılıklarında birden çok değişken sebebiyle farklılaşabilmektedirler. Buna göre; öğrencilerin ibadetlerin yerine getirilmesi hususunda da, içinde bulundukları durumlarının sağlıklı şekilde değerlendirilebilmesi, onların sosyo-ekonomik kültürel çevreleri ile yetişme ortamlarının bilinmesi ve değişkenlerle ilişkilerinin tespit edilmesiyle mümkün olabileceği anlaşılmaktadır.

<sup>24</sup> Köktaş, a.g.e., s.111; Bayyigit, a.g.e., s.121.

### b. Öğrencilerde Oruç Fenomeni

Oruç, farklı biçimlerde de olsa çoğu dinlerde var olan ibadet şekillerindendir.<sup>25</sup> Orucun başka dinlerde de yerine getirilmesi gereken dînî bir ibadet olduğu Kur'an-ı Kerim de açıkça belirtilmiştir.<sup>26</sup> Bu bakımdan dînî ve sosyal fenomenlerden birisi olarak oruç, din sosyolojisinin araştırma kapsamına şüphesiz dahil olmaktadır. Oruç ibadeti İslam dininde her yıl Ramazan ayında yerine getirilmek üzere ince ayrıntılarıyla şekillenmiş ve Müslümanlara farz bir ibadet olarak emredilmiştir. Oruç insanın arzu ve isteklerini kontrol altına almasını sağlayan hem maddi, hem de ruhi bir dînî tecrübedir. Ancak din mensuplarının bu ibadeti algılamalarına ve onu değerlendirmelerine fiziksel ve sosyo-kültürel faktörler tesirlerde bulunabilmektedir. Dolayısıyla ibadetlere karşı olan tutumlar da çeşitlenebilmektedir.

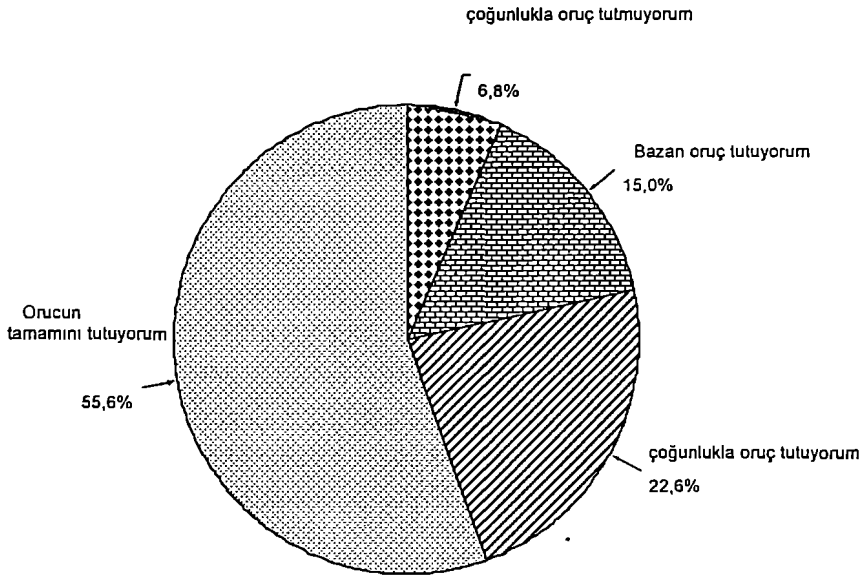
Öğrencilerin % 0,8 (sayı=1) 'i oruç tutmayı önemsiz görmekte, % 5,3 (sayı=7)'ü, oruç tutmayı zor ve yorucu bulmakta, % 0,8 (sayı=1) 'i ailesi oruç tutmaya önem vermediği için oruç tutmamakta, % 2,3 (sayı=3)'ü arkadaşları oruç tutmadıkları için tutmak istememekte, % 21,1 (sayı=28) 'i bulunduğu ortama göre tutmakta veya tutmamakta, % 0,8 (sayı=1)'i çevresinden çekindiği için oruç tutmamakta ve % 69,2 (92)'si de her yerde ve şartta oruç tutmakta olduklarını belirtmişlerdir. Anlaşıldığı üzere öğrencilerin çoğunluğu oruç ibadetine karşı olumlu tutum sergilemektedirler. Oruca karşı olumlu tutum içinde olanların ekseriyeti yapılan mülakatlarda "*orucu Allah'ın emri olduğu için ve ibadet maksadıyla tutuyoruz*" açıklamasında bulunmuşlardır. Oruç namaza göre biraz daha fazla nispette öğrenciler tarafından yerine getirilmektedir. Öğrencilerin kendileriyle gerçekleştirilen görüşmelerde bunun sebebi olarak; öğrencilerin ailelerinin oruca karşı olumsuz tepkiyi namaza göre daha az göstermiş oldukları ve namazın her gün beş vakit yerine getirilmesinin istenmesine karşılık, orucun yılda sadece bir ay yerine getirilme talebinin getirdiği kolaylık gösterilmiştir. Namaz kılmadığını ve ailesinde namaz kılan hiç kimse bulunmadığını belirten bir öğrenci mülakatta "*oruç tutuyorum ve ailem de oruç tutmak istiyor*" diyerek ailelerin oruca daha olumlu yaklaştıklarına işaret etmiştir.

<sup>25</sup> Geniş bilgi için bkz.G.Tümer-A. Küçük, *Dinler Tarihi*, 4.bsk., Ankara: Ocak Yay., 2001; Veysel Uysal, *Psiko-Sosyal Açından Oruç*, Ankara: TDV. Yay., 1994, ss. 3-5.

<sup>26</sup> *Kur'an-ı Kerim*, 2/183.

Öğrencilerin içinde bulundukları ortamın oruca karşı olan olumsuz tavrı, öğrencilerin orucu tutmamak istememelerinde en etkili faktör olarak tespit edilmiştir. Ardından orucun zor ve yorucu olarak algılanması gelmektedir. Yaptığımız mülakatlarda öğrenciler bunu “*midemden hastayım, açlığa ve sigarasızlığa dözemiyorum (dayanamıyorum)*” şeklinde ifade etmektedirler. Öğrencilerin orucu tutmamalarında bir diğer gerekçe de oruç tutmayan arkadaş grubu ile birlikte bulunmalarıdır. Oruca karşı olumsuz tutum içinde olan arkadaş grubunun öğrencilerin oruç tutmamasına olan katkısı mülakatlarda aldığımız cevaplar da görülmektedir. Bu cevaplara örnek olması açısından bir tanesi şu şekildedir. Oruç tutmadığını belirten öğrenciye mülakatta “*niçin oruç tutmuyorsunuz sorusunu?*” sorduğumuzda “*oruç tuttuğumda diğer arkadaşlar gibi davranamamaktan, onların yanında gülünç duruma düşmekten ve dışlanmaktan çekiniyorum*” şeklinde cevap vermiştir. İlahiyat öğrencilerinin oruç ibadetini yerine getirme sıklıkları ise aşağıdaki Grafik 1’de görülmektedir.

**Grafik 1: Öğrencilerin oruç ibadetini yerine getirme sıklıkları**



Grafik 1'e göre söz konusu öğrencilerin % 6,8'i çoğunlukla oruç tutmamakta, % 15'i bazen oruç tutmakta, % 22,6'sı çoğunlukla oruç tutmakta ve % 55,6'sı orucun tamamını tutmaktadır. Öğrencilerin neredeyse tamamına yakını oruç ibadetine karşı olumlu tutum sergilemekle birlikte onu farklı sıklıklarla tecrübe etmektedirler. Sovyetler Birliği'nin dine karşı menfi tutumunda onlarca yıl yaşamak zorunda kalmış ailelerin çocukları olarak Azerbaycan'da ilahiyat öğrencilerinin Türkiye'deki üniversite gençliğine kıyasla dîni ibadetler bu ülkede yasak olmamasına rağmen bir araştırmaya göre neredeyse benzer sıklıkta (% 66,9-77,5)<sup>27</sup>, bir araştırmaya göre (% 9,8)<sup>28</sup> ise daha yüksek sıklıkta oruç tuttıkları anlaşılmaktadır. Mevzu bahis öğrenciler aldıkları ilahiyat eğitimi vasıtasıyla orucu algılama ve içselleştirmede önemli derecede ilerleme göstermişlerdir. Fakat bu algılama ve benimseme derecesiyle birlikte farklı değişkenlerin etkisiyle oruç ibadetini tecrübe etme sıklıkları farklı olabilmektedir. Örneğin tablo 6, öğrencilerin cinsiyetleri ile Ramazan ayında oruç tutma sıklıkları arasındaki ilişkiyi ele almaktadır.

**Tablo 6: Öğrencilerin cinsiyetleri ile Ramazan ayında oruç tutma sıklıkları arasındaki ilişki**

| Öğrencilerin cinsiyetleri | Öğrencilerin oruç tutma sıklıkları* |       |                           |       |        |     |
|---------------------------|-------------------------------------|-------|---------------------------|-------|--------|-----|
|                           | Bazen oruç tutuyorum                |       | Genellikle oruç tutuyorum |       | Toplam |     |
|                           | sayı                                | %     | sayı                      | %     | sayı   | %   |
| Kız                       | 5                                   | 13, 2 | 33                        | 86, 8 | 38     | 100 |
| Erkek                     | 25                                  | 26, 3 | 70                        | 73, 7 | 95     | 100 |

Tablo 6'ya göre kız öğrencilerin % 13,2'si bazen oruç tutarlarken, erkek öğrencilerin % 26,3'ü bazen oruç tutmaktadır. Genellikle oruç tutma sıklığında ise kız öğrenciler % 86,8 oranında yer alırlarken, erkek öğrenciler

<sup>27</sup> Bayyigit, a.g.e., s.122.

<sup>28</sup> Koştas, a.g.e., s.58.

\* Öğrenciler arasında Ramazan ayında hiç oruç tutmayana rastlanılmamıştır. Ayrıca çoğunlukla oruç tutmuyorum diyenler çok az nispette olduklarından bazen oruç tutuyorum diyenler kategorisine ve Ramazan ayının tamamında oruç tutanlar genellikle tutuyorum kategorisine dahil edilmişlerdir.



% 73,7 oranında yer almaktadırlar. Tabloya göre kız öğrencilerin erkek öğrencilere göre oruç ibadetini daha sıklıkla yerine getirdikleri ve orucu daha içselleştirdikleri anlaşılmaktadır. Türkiye’de Marmara Üniversitesi öğrencileri üzerinde psiko-sosyal açıdan orucun incelendiği araştırmada, Selçuk Üniversitesi öğrencilerinin dînî yaşayışı üzerine gerçekleştirilen araştırmada ve yetiştirme yurdunda yaşayan çocukların dînî yaşayışı ile ilgili olarak yapılan bir incelemede de benzer sonuçlara ulaşılmıştır.<sup>29</sup> İnsanların yaşam tarzlarının şekillenmesinde etkili olabilen bir diğer değişken yerleşim yerleridir. Bu bakımdan öğrencilerin yerleşim yerleri ile Ramazan ayında oruç tutma sıklıkları arasındaki ilişkiyi tablo 7 göstermektedir.

**Tablo 7: Öğrencilerin yerleşim yerleri ile Ramazan ayında oruç tutma sıklıkları**

| Öğrenciler<br>in yerleşim<br>yerleri | Öğrencilerin oruç tutma sıklıkları |          |                              |          |             |          |
|--------------------------------------|------------------------------------|----------|------------------------------|----------|-------------|----------|
|                                      | Bazen oruç<br>tutuyorum            |          | Genellikle oruç<br>tutuyorum |          | Toplam      |          |
|                                      | <i>sayı</i>                        | <i>%</i> | <i>sayı</i>                  | <i>%</i> | <i>sayı</i> | <i>%</i> |
| Şehir                                | 26                                 | 25       | 78                           | 75       | 104         | 100      |
| Köy                                  | 4                                  | 13, 8    | 25                           | 86, 2    | 29          | 100      |

Tablo 7’ye göre bazen oruç tutma sıklığı kategorisinde köy yaşam tarzında yetişen öğrenciler % 13,8 nispetinde yer alırlarken, şehir hayatında yetişen öğrenciler % 25 nispetinde yer almaktadırlar. Köylerde yerleşen öğrencilerin % 86,2’si genellikle oruç tutarlarken, şehirlerde yerleşen öğrencilerin % 75’i genellikle oruç tutmaktadır. Tablodan da anlaşılabacağı üzere köylerden ilahiyat eğitimi almaya gelen öğrenciler şehirlerden ilahiyat eğitimi almaya gelen öğrencilerden fazla oranda oruç ibadetini yerine getirmektedirler. Bu bağlamda gerçekleştirilen bir başka araştırmada da aynı sonuçlar elde edilmiştir.<sup>30</sup> Ayrıca köy yaşamının şehir hayatına oranla sosyal değişmelere karşı daha dirençli olduğu, dolayısıyla geleneksel inançlara daha bağlı olduğu bilinmektedir. Tablo 7 de bunu desteklemektedir.

<sup>29</sup> Veysel Uysal, a.g.e., ss.101-102, Bayyığıt, a.g.e., s.122, Adem Şahin, “Yetiştirme Yurdu Gençliğinde Dini Hayat”, *Mehir Aile Dergisi*, sayı 1, Konya, 2001, s. 13.

<sup>30</sup> Aynı yer.

Öğrencilerle yaptığımız görüşmelerden birinde öğrencinin ibadetlerle ilgili olarak sözleri de bu bağlamda değerlendirilebilir. Öğrenci görüşmemizde *"Men (ben) namazı da orucu da kentte (köyde) yaşadığımda öğrendim"* demiştir. Diğer taraftan küçük yerleşim biriminden büyük şehre gelen ve daha serbest yaşama fırsatı ve farklı bir ortam bulan bir öğrenci de *"üniversite öncesi namaz kılar oruç tutardım ama üniversiteye gelince yavaş yavaş namazı terk ettim. Namazı kılmayınca oruç tutmayı da manasız bulmaya başladım. Dolayısıyla şimdi orucu da tutmuyorum"* ifadelerinde bulunmuştur.

Öğrencilerin ailelerinin sosyo-ekonomik durumuna göre; yardıma ihtiyaç duyanlarının % 90 (sayı=9)'ının, kendi ayaklarının üzerinde durabilenlerinin % 77(s=87)'sinin ve ekonomik-seviyesi iyi durumda olanların ise % 70(s=7)'inin genellikle oruç tuttıkları tespit edilmiştir. Dolayısıyla öğrenci ailelerinin ekonomik seviyesi arttıkça oruç ibadetine olan bağlılıkları azalma göstermektedir. Diğer taraftan bazen oruç tutma aralığında yardıma ihtiyaç duyan öğrenciler en az nispetle (% 10, s=1) yer alırlarken, kendi ayakları üzerinde duran aile öğrencilerinin daha fazla nispetle (% 23, s=26) yer almakta oldukları ve ekonomik seviyesi iyi durumda olan aile öğrencilerinin en yüksek nispette (% 30, s=3) yer aldıkları gözlenmiştir. Bu açıdan da incelendiğinde öğrenci ailelerinin sosyo-ekonomik düzeyi arttıkça oruç tutma nispetleri azalma göstermektedir. Bu alanda gerek üniversite gençliği, gerekse halk üzerinde yapılan diğer incelemeler de aynı şekilde ailelerin ekonomik düzeyleri yükseldikçe oruç tutma sıklığında azalma olduğu neticesini elde etmişlerdir.<sup>31</sup>

Anne-babanın öğrenim durumlarına göre de öğrencilerin oruç tutma sıklıklarında farklılıklar bulunmaktadır. Tablo 8 babaların ve tablo 9 annelerin eğitim düzeyi ile öğrencilerin oruç tutma sıklıkları arasındaki ilişkiyi irdelemektedir.

<sup>31</sup> Köktaş, a.g.e., s. 116; Bayyığıt, a.g.e., s.123; Koştaş, a.g.e., s.58.

**Tablo 8: Babaların eğitim düzeyi ile öğrencilerin oruç tutma sıklıkları arasındaki ilişki**

| Öğrencilerin babalarının eğitim düzeyi* | Öğrencilerin oruç tutma sıklıkları |      |                           |      |        |     |
|-----------------------------------------|------------------------------------|------|---------------------------|------|--------|-----|
|                                         | Bazen oruç tutuyorum               |      | Genellikle oruç tutuyorum |      | Toplam |     |
|                                         | sayı                               | %    | sayı                      | %    | sayı   | %   |
| Lise                                    | 5                                  | 8,9  | 51                        | 91,1 | 56     | 100 |
| Fakülte                                 | 25                                 | 32,5 | 52                        | 67,5 | 77     | 100 |

Tablo 8'e göre lise seviyesinde tahsil almış olan babaların çocukları % 91,1 oranında Ramazan ayında genellikle oruç tutarlarken, fakülte seviyesinde tahsil almış olan babaların çocukları % 67,5 oranında ramazan ayında genellikle oruç tutmaktadırlar. Yine babaları lise tahsili almış olan öğrenciler Ramazan ayında bazen oruç tutma aralığında % 8,9 nispetinde bulunurlarken, babaları fakülte tahsili almış olan öğrenciler % 32,5 nispetinde bulunmaktadırlar. Benzer ilişki annelerin tahsil düzeyi ile öğrencilerin oruç tutma sıklıkları arasında da görülmektedir.

**Tablo 9: Annelerin eğitim düzeyi ile öğrencilerin oruç tutma sıklıkları arasındaki ilişki**

| Öğrencilerin annelerinin eğitim düzeyi | Öğrencilerin oruç tutma sıklıkları |      |                           |      |        |     |
|----------------------------------------|------------------------------------|------|---------------------------|------|--------|-----|
|                                        | Bazen oruç tutuyorum               |      | Genellikle oruç tutuyorum |      | Toplam |     |
|                                        | sayı                               | %    | sayı                      | %    | sayı   | %   |
| Lise                                   | 19                                 | 20   | 76                        | 80   | 95     | 100 |
| Fakülte                                | 11                                 | 28,9 | 27                        | 71,1 | 38     | 100 |

Tablo 9'a bakıldığında anneleri lise tahsili almış öğrencilerin bazen oruç tutma aralığında, anneleri fakülte tahsili almış öğrencilere göre az nispette yer aldıkları görülmektedir. Genellikle oruç tutma aralığında ise lise tahsili gören annelerin çocukları fakülte tahsili gören annelerin çocuklarına göre

\* Toplumda ilk okul tahsili alan anne ve babalara çok çok az sayıda rastlandığı için ilk okul tahsili kategorisi olarak dikkate alınmamıştır.

fazla nispette bulunmaktadır. Dolayısıyla hem babaların, hem de annelerin eğitim düzeyi arttıkça öğrencilerin oruç ibadetindeki tecrübeleri azalma göstermektedir. Bu durumun Azerbaycan'ın geçmişteki eğitim politikasıyla alakalandırılabilmesi mümkündür. Zira Sovyetler Birliği döneminde bütün okullarda ateizm dersi ciddi şekilde öğrencilere verilmiştir. Bu bakımdan bu günün anne ve babaları ateizmin prensip ve ilkelerini okuyup öğrenerek ve zamanla dünya görüşlerini bu doğrultuda şekillendirmek zorunda kalarak yetişmişlerdir. İnanç ve tutumların değişmesinin ne kadar zor olduğu dikkate alındığında, ebeveynlerin bu prensipleri tamamen içselleştirmemiş olsalar dahi, etkisinden kurtulabilmeleri için uzun bir sürece ihtiyaç duyacakları sosyal gerçeklerdendir. Toplum, oruç ibadetinden çoğunlukla haberdar olmakla birlikte haberdar olmayanları da dikkate değer şekilde içermektedir. Hatta dînî anlayış ve yaşam hakkındaki yabancılıkları gözlemlerimiz arasında yer almıştır. Ramazan ayında arkadaşım ile birlikte bir vatandaşa bir yerin nerede olduğunu sorarken onunla kısa bir sohbet esnasında “*oruçla aranız necedir? (nasıldır)*” sorusuna; oruç isminde birini sorduğumuzu zannederek bize verdiği cevabı “*onu tanımıram (tanımıyorum), hiç görmedim*” şeklinde olmuştur.

İnsanların dînî yaşamlarının oluşmasında içinde dünyaya geldikleri sosyo-kültürel alanın geleneksel yapısı ve özelliklerinin de tesiri söz konusudur. Azerbaycan coğrafyası Şîî ve Sünnî mezhebe mensup Müslümanları bir arada barındırmaktadır. Doğal olarak bu dînî mezhep farklılığı ilahiyat öğrencilerine de yansımaktadır. Bu mensubiyet farklılığı ile öğrencilerin oruç tutma sıklıkları arasındaki münasebet din sosyolojisi bakımından önem arz etmektedir.

**Tablo 10: Öğrencilerin mensup olduğu mezhepleri ile oruç tutma sıklıkları arasındaki ilişki**

| Öğrencilerin mensup olduğu mezhep* | Öğrencilerin oruç tutma sıklıkları |       |                           |       |        |     |
|------------------------------------|------------------------------------|-------|---------------------------|-------|--------|-----|
|                                    | Bazen oruç tutuyorum               |       | Genellikle oruç tutuyorum |       | Toplam |     |
|                                    | sayı                               | %     | sayı                      | %     | sayı   | %   |
| Şii                                | 18                                 | 27, 7 | 47                        | 72, 3 | 65     | 100 |
| Sünni                              | 11                                 | 20, 4 | 43                        | 79, 6 | 54     | 100 |
| Diğer*                             | 1                                  | 7, 1  | 13                        | 92, 9 | 14     | 100 |

Tablo 10'a göre Ramazan ayında genellikle oruç tutanlar kategorisinde Şii öğrenciler % 72,3 nispetinde yer alırlarken, Sünni öğrenciler % 79, 6 nispetinde ve her iki kategoriye aidiyet belirtmeyip diğer kategorisinde kendini görenler ise % 92,9 nispetinde yer almışlardır. Bazen oruç tutanlar aralığında Sünni öğrenciler, Şii öğrencilere göre az nispettedirler. Diğer taraftan genellikle oruç tutanlar aralığında ise Şii öğrenciler, Sünni öğrencilere göre az nispettedirler. Bu bağlamda Şii öğrencilerin oruç ibadetindeki devamlılıkları Sünnilere kıyasla az gibi görünmektedir. Bunun gerekçesi coğrafyanın sosyo-kültürel ve dînî açıdan taşıdığı nitelikler sebebiyle öğrencilerin kendilerine verilen dînî eğitime karşı kognitif alanda önyargı taşıyabilmeleri ve muhafazakar bir tutuma sahip olabilmeleridir denilebilir. Söz konusu önyargının teşekkülünde tarihi süreçte meydana gelmiş menfî hadiselerin de etkisini göz ardı etmemek gerekir. Bu bakımdan öğrenciler aldıkları dînî eğitim noktasında temkinli davrandıklarından eğitimi içselleştirmede ve davranış haline getirmede sosyal çevrenin de tesiriyle gecikebilmektedirler. Herhangi bir mezhebe aidiyet hissetmeyen öğrencilerin, sosyo-kültürel çevrenin baskısını diğerlerine göre daha aza indirerek verilen dînî eğitimi daha yoğun şekilde özümseyebildikleri anlaşılmaktadır. Zira bu kategorideki öğrenciler, genellikle oruç tutanlar arasında en yüksek oranda yer almaktadırlar.

\* Toplumda mezhep mensubiyeti bakımından, daha çok Şii ve Sünni şeklinde bir algılama bulunduğu için araştırmada da bu şekilde bir kategoriye gidilmiştir.

\* Herhangi bir mezhebe aidiyeti önemsemeyen ve diğer kategorisini belirtenlerdir.

Yukarıdaki bilgiler ışığında öğrencilerin oruç ibadetine karşı olan tutumlarında ve davranışlarında cinsiyetlerinin, yerleşim yerlerinin, ailelerinin ekonomik seviyelerinin, ebeveynlerin eğitim düzeylerinin ve sosyo-kültürel çevrelerinin etkisi söz konusudur. Bu faktörler sebebiyle öğrencilerin oruç tutma sıklıklarında aldıkları aynı dîni eğitime rağmen farklılıklar olabilmektedir. Ayrıca öğrencilerin oruç ibadetini yerine getirmeleri namaz ibadetine göre bazı araştırmalarda da olduğu gibi<sup>32</sup> fazla nispettedir. Genelde oruca namazdan daha fazla temayül gösterilmektedir. İslam'da namaz ve oruç gibi temel ibadetlerden birisi de zekattır.

### C) Öğrencilerin Zekat İbadeti Konusundaki Tutumları

Mali bir ibadet olan zekat Müslümanların kutsal kitabı Kur'an-ı Kerim'de bir çok ayeti kerimede geçmektedir.<sup>33</sup> Şayet bir kimsenin nisab<sup>34</sup> miktarı malı varsa ve bu malının üzerinden bir yıl geçmişse zekat vermesi o kimseye farz olur. Zekat İslam'ın temel ibadetlerinden biri olarak sadece zengin kimselerle ilgili gibi görünse de ödeneceği fertler açısından geniş bir topluluğu ilgilendirmektedir. Mali bir ibadet olmakla birlikte zekat, insanı zenginlik hırsından kurtarmakta, onları ihtiyaç sahibi kimselerin imdadına koşturmakta ve servetin belirli ellerde toplanmasını engellemektedir. Dolayısıyla sosyal, ahlakî ve ekonomik fonksiyonlarıyla zekat, bir sosyal yardım ve sosyal adalet müessesesi görevi yapmaktadır.<sup>35</sup>

Sosyal alanda zekatı sadece bir ibadet olarak değerlendirmek eksik bir değerlendirme olacaktır. Zekat bir senelik gereksinimlerin dışında kalan mal ve paradan alınmasıyla, zenginlerle fakirler arasındaki aralığın aşırı büyümesine engel olmakta ve ekonomik bakımdan sosyal tabakalar arasındaki çizgilerin geçirgen olmasını da beraberinde getirmektedir. Zekat ihtiyaç fazlası sermaye ve mahsullerden alındığı için atıl, halk tabiriyle yastık altı sermayenin toplumsal alanda yatırıma dönüşmesini teşvik etmektedir.<sup>36</sup> Zekat sayesinde küçük ve orta ölçekli mal ve hisse sahiplerinin nispetlerinin

<sup>32</sup> Bayyigit, a.g.e., s. 121; Adem Şahin, a.g.e., s.13.

<sup>33</sup> Kur'an-ı Kerim, 2/43, 83, 110; 4/77; 24/52.

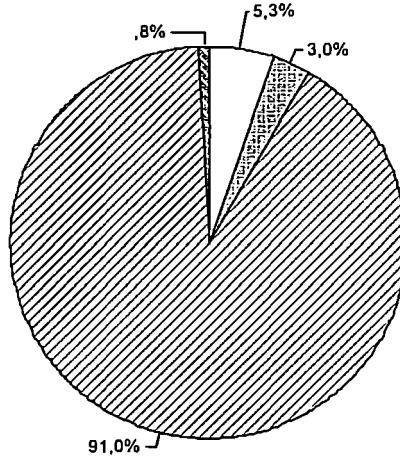
<sup>34</sup> Nisab, dinen bir kimsenin zengin sayılabilmesi için konulmuş bir ölçüdür.

<sup>35</sup> İzzet Er, *Din Sosyolojisi*, Ankara: Akçağ Yay., 1998, s. 169.

<sup>36</sup> Er, a.g.e., s.172.

artışı, çalışan insanların kitlesini de artırabilmektedir.<sup>37</sup> Zekat, toplum fertlerinin birbirleriyle diyaloglarının artmasını, birbirlerine karşı saygı ve sevginin oluşmasını ve devamlılığını korumasını temin etmektedir.<sup>38</sup> İslam Dini, ekonomiyi diğer kurum ve faaliyetleri belirleyen alt-yapı durumunda gören ve iktisadi alanı metafizik, dînî ve ahlakî alanlardan titizlikle ayıran düşünceden farklı bir yaklaşımla<sup>39</sup>; zekat ile toplumda iktisadi olanla dînî ve ahlakî olanı birleştirerek<sup>40</sup> insanlar arasındaki kin ve nefret duygularının ortadan kalkmasına katkı sağlamaktadır. İslam bir bakıma zekatı insan, toplum ve kozmik alem bütünlüğünün teşekkül etmesinde<sup>41</sup> ve toplumsal tabakalar arasındaki ilişkinin sürdürülmesinde ve devamlılığında, unsurlardan birisi olarak kullanmaktadır. Bu ve benzeri sosyal fonksiyonları sebebiyle zekat ibadeti, din sosyolojisini yakından ilgilendirmektedir. Ancak yukarıda ifade edildiği gibi nisap miktarı mal ve paraya sahip olanlar zekat verdiği için araştırmamızda bu ölçüde gelire sahip olmayan öğrencilerin sadece zekat konusundaki düşünceleri ele alınmaktadır.

**Grafik 2: Öğrencilerin zekat ibadeti hakkındaki düşünceleri**



<sup>37</sup> Jean-Paul Charney, *İslam Kültürü ve Toplumsal Ekonomik Değişim*, Çev.: A.Bülent Baloğlu – Osman Bilen, Ankara: TDV. Yay., 1997, s. 76.

<sup>38</sup> Mehmet Şeker, *İslam'da Sosyal Dayanışma Müesseseleri*, 3. bsk., Ankara: DİB Yay., 1991, s.131; A.Özek-H.Karaman-M.A.Aydın-M.Erkal, *İbadet ve Müessese Olarak Zekat*, İstanbul:İSAV Yay.,1984, s. 228.

<sup>39</sup> Ali Bulaç, "Zekat Kurumunun Manevi ve Sosyal Anlamı", *Türkiye'de Zekat Potansiyeli*, Yayına Hazırlayan: S. Orman-İ. Kurt, İstanbul: İSAV Yay.,tarihsiz, s.119-120.

<sup>40</sup> Yünni Sezen, *Sosyoloji Açısından Din*, 2.bsk., İstanbul: İFAV Yay., 1993, s.150.

<sup>41</sup> Bulaç, adı geçen makale, s. 121,128.

Grafik-2’de % 0,8’lik dilim(sayı=1) zekat hakkında hiçbir bilgisi olmayanları, % 3’lük dilim(sayı=4) zekata inanmayan ancak sosyal adalet için faydalı olabileceğini düşünenleri, % 5,3’lük dilim(sayı=7) insanlara iyilik etmenin zekattan daha hayırlı olacağını söyleyenleri ve % 91’lik dilim (sayı=121) de zekat vermesi gerekenlerin kesinlikle zekatını vermeleri gerektiğini belirtenleri ifade etmektedir. Öğrencilerin % 91’i zekatı İslam dininin bir gereği olarak düşünmektedirler. Fakültede din tahsili alan öğrencilerin büyük çoğunluğu sosyo-ekonomik farklılıklardan kaynaklanan aşırı sosyal tabakalaşma aralıklarının ortadan kaldırılması, sosyal bütünleşme ve adaletin gerçekleşmesi için nisab miktarı geliri olan kimselerin mutlaka bu ibadetlerini yerine getirmeleri gerektiğini düşünmektedirler. Dolayısıyla öğrencilerin büyük çoğunluğunun toplumsal ve ekonomik mevzulardaki duyarlılıklarının yüksek olduğu anlaşılmaktadır. Son sınıf öğrencilerinden biriyle yaptığımız mülakatta “zekat hakkında ne düşünüyorsunuz?” sorusuna verdiği cevap, öğrenciler arasında zekatı toplumsal ve ekonomik yönden değerlendirenlerin bulunduğunu göstermesi bakımından ilginçtir. Öğrencinin cevabı şu şekilde olmuştur. *“Evet, zekat yerine getirilmesi gereken dînî bir ibadettir. Zekat ibadetler arasında en çok hoşuma gidenidir. Çünkü ben insanlara yardım etmeyi onların sıkıntılarını gidermeyi çok seviyorum. Zekat da toplumda ihtiyaç içinde olan bir çok insanı sıkıntılarından kurtarabilir.”* Öğrencilerin % 9’u ise, zekatı bir ibadet gibi değerlendirmemektedirler. Bu şekilde düşünen öğrenciler genelde İslam’ın bir çok hususunun artık çağımızda uygulanmasının çok zor olduğunu ve zekatın verilmesinde de insanların samimi davranmayacaklarını gerekçe olarak ileri sürmektedirler.

#### **d) Öğrencilerin Kurban Fenomeni Hakkındaki Tutumları**

Bir dine ait ayin, tören veya pratiklere temel teşkil eden inançlar zamanla insanın şuurundaki canlılığını kaybettikleri halde, ibadetler, ayinler ve merasimler, çoğu zaman eski ve asli prensipleri çerçevesinde yerine getirildiklerinde, hem dinin canlılığını sürekli kılmakta, hem de dinin sosyal bütünleşmedeki birleştiricilik gücünü artırmaktadır. İbadetin birleştirici fonksiyonunun önemini kavrayan Konfüçyus ve Hristiyanlık gibi pek çok din, ibadetleri önemsemektedirler.<sup>42</sup> Bu bakımdan İslam’da toplu yapılan ibadetlere daha da bir önem verilmiş ve bu ibadetlerin müminlerin kaynaşması için birer vesile oldukları kabul edilmiştir.

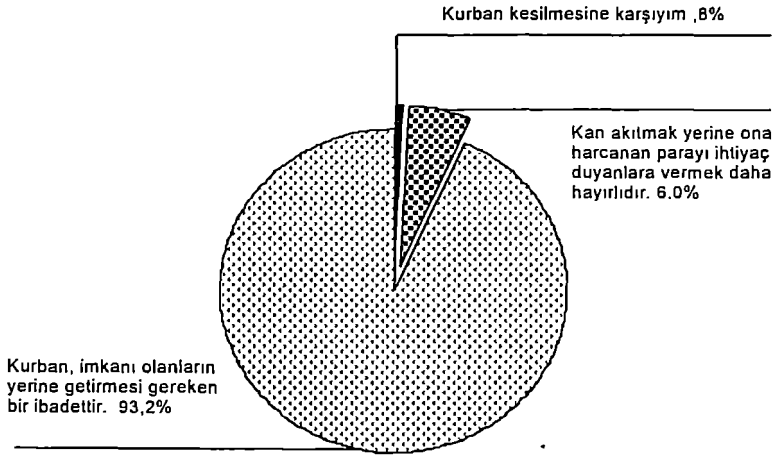
<sup>42</sup> Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, 6.bsk., İstanbul: İnsan Yay., 2003, s. 249.



Kurban neredeyse bütün dinlerde müminlerin tanrıya yaklaşımları veya onun kötülüklerinden korunmak için yerine getirdikleri bir ibadet olmuştur. İslâm'da ise kurban; Allah için, O'na yaklaşmak niyetiyle, belli günlerde kesilen hayvana verilen isimdir. İslâm'da kurban zekatta olduğu gibi hem malî, hem dînî, hem de ahlakî ve sosyal bir ibadettir. Kurban müminlerin kendilerini Allah'a yakın hissetmelerini sağlamakla ferdî, toplumdaki ihtiyaç sahipleriyle sahip oldukları bazı şeyleri paylaşmayı temin etmesiyle de toplumsal bir yön taşımaktadır. Kurbanı bayramın toplumsal fonksiyonu da ilave edilince toplumdaki sevgi ve kardeşlik duyguları kabarmakta, dayanışma artmakta, huzur ve barış ortamı yoğunlaşmakta ve sosyal sistem daha da güçlenmektedir. Ayrıca kurban ekonomik bakımdan orta tabakanın genişlemesine de katkı sağlamaktadır.

Dolayısıyla kurban fenomeni her bakımdan din sosyolojisinin konusuna dahil olmaktadır. İslam Dini'nin en temel kaynağı olan Kura'n-ı Kerimde kurbanla ilgili ayet-i kerime yer almaktadır.<sup>43</sup> Kurban ibadeti Hicretten iki yıl sonra uygulanmaya başlanmıştır.<sup>44</sup> Hz. Peygamber de kurban kesmiş ve Müslümanlardan kesmelerini istemiştir.<sup>45</sup> Zekatta olduğu gibi hali vakti yerinde olanlardan kurban kesmeleri istendiği için kurban kesme konusunda da öğrencilerin sadece düşüncelerinin ne olduğu tespit edilmek istenmiştir.

### Grafik 3: Öğrencilerin kurban fenomeni hakkındaki tutumları



<sup>43</sup> Kur'an-ı Kerim, 108/2.

<sup>44</sup> H.Karaman-M.Çağrı-İ.K.Dönmez-S.Gümüş, Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir, C.V,Ankara: Diyanet İşleri Bşk. Yay., 2004, s.666.

<sup>45</sup> İbn Mâce, Edâhî, 2.

Grafik 3'e göre, öğrencilerin % 0,8'i (sayı=1) kurban kesilmesine karşı olduklarını, % 6'sı (sayı=8) hayvanların keserek kanlarını akıtmak yerine onlara harcanan parayı ihtiyaç içinde olanlara vermenin daha hayırlı olduğunu ve % 93,2'si (sayı=124) de kurbanı imkanı olanların yerine getirmesi gereken bir ibadet olarak düşünmektedirler. Grafiğe bakıldığında kurban fenomenini öğrencilerin yüksek oranda (% 93,2) onayladıkları görülmektedir. Lise tahsili görmekte olan öğrenciler üzerinde yapılan bir araştırmada da öğrencilerin yüksek nispette kurban ibadetine karşı olumlu tutum içinde oldukları tespit edilmiştir.<sup>46</sup> Araştırma ile alakalı gerçekleştirdiğimiz mülakatlarda da çoğunlukla kurbanın yerine getirilmesi gereken bir ibadet olarak algılandığı tespit edilmiştir. Görüşmelerde öğrencilere *"kurbanı alıp kesmek için harcanacak paranın fakirlere verilmesi konusunda ne düşünüyorsunuz?"* şeklinde soru sorulduğunda öğrenciler büyük çoğunlukla *"kurbanı kesmek, sonra etini kasıplara (fakirlere) vermek daha doğrudur"* şeklinde cevap vermişlerdir.

Azerbaycan'da kurban bayramı 1991'deki bağımsızlık ilanı sonrası resmi olarak bir gün yapılmaktadır. Başkent Bakü'de kurban bayramı Türkiye'deki kadar canlı hissedilmemektedir. Fakat kasaba ve köylerde biraz daha canlı şekilde geçirilmektedir. Yıllar ilerledikçe dinî bayramların yaşanma duygusunda artış gözlemlenmektedir. Yavaş yavaş, kurban bayramının yaklaştığı günlerde hayvan fiyatlarında kısmen yükselmeler olmaktadır. Bunlarla birlikte gerek Ramazan, gerekse kurban bayramı henüz yılbaşı kutlamaları ve bahar bayramı (Nevruz) kadar ilgi ve duygu yoğunluğuna ulaşamamıştır. İnsanların yılbaşı kutlamaları ve Nevruz bayramındaki alış veriş yoğunlukları ile dinî bayramlardaki alış veriş yoğunluğunun gözlemlenmesi aradaki farkı anlamaya yetecek şekildedir. Tasvir etmeye çalıştığımız sosyal yaşam içinde ilahiyat öğrencilerinin % 93,2 nispetinde kurbanı ibadet gibi değerlendirmelerinde şüphesiz gördükleri öğrenimin etkili olduğunu söylemek gerekir. Ancak yine de % 0,8 gibi oldukça düşük bir nispette ilahiyat öğrencileri arasında kurbanı karşı olduğunu belirtenler olmuştur. Bu nispet Türkiye'deki üniversite öğrencilerine (% 1,5)<sup>47</sup> ve halka (% 9,3)<sup>48</sup> kıyasla daha az bir nispettir. Elbette araştırmanın evreni ilahiyat dışına çıktığında bu kategoride yer alan öğrencilerin oranlarının artması Azerbaycan için de söz konusu olacaktır.

<sup>46</sup> Süleymanov, a.g.e.,s.39.

<sup>47</sup> Bkz. Bayyigit, a.g.e., s. 127.

<sup>48</sup> Bkz. Köktaş, a.g.e., s. 121.

### e) Öğrencilerin Hac Fenomeni Hakkındaki Tutumları

Neredeyse bütün insanlar bir hac mekanına sahip gibidirler. Hac mekanları bir yer, Hinduların kutsal ziyaret için gittikleri Ganj nehri gibi bir nehir, bir ağaç, bir türbe, ve benzeri gizemli yerler olabilir. Mü'minler kutsal gördükleri bu yerlerde onların fazileti ile gönüllerini doldurmak amacıyla toplanırlar. Bu davranış şekli adet ve örften daha ziyade ibadet edilen objelerin ayrıcalığını göstermek için yapılan evrensel bir fenomendir.<sup>49</sup> İslam'da da hac, dînî tecrübenin ifade şekillerinden biridir. Hac ihrama girerek senenin belirli günlerinde Kâbe'yi ziyaret etmek ve Arafat'ta durmak (vakfe) tır.<sup>50</sup> Hem mâlî, hem de bedeni bir ibadet olan haccın Müslümanlara farz kılınışı Kur'an-ı Kerim<sup>51</sup> ve Sünnet<sup>52</sup> ile sabittir. Müslüman için oruç, Allah'a derin bir bağlılığı ve hürmeti, edası sırasındaki sade giyimle tevazuu, Arafat'taki vakfe, Safa-Merve arasındaki sa'y ve Kabe'yi tavaf ile kendini Allah'a teslimiyeti anlatmaktadır. Zaman ve mekanla da birlikteliği ifade etmektedir.<sup>53</sup> Hac ibadeti de zekat ve kurbanda olduğu gibi şartlarına malik olanlardan yerine getirilmesi istenmektedir. Öğrencilerin henüz öğrenim çağında olması ve hac için gerekli şartlardan yoksun olmaları sebebiyle "eğer durumları müsait olsaydı nasıl bir tutum içinde olurlardı" düşüncesinden hareketle onların sadece bu konudaki tutumları araştırılmıştır.

**Tablo 11: Öğrencilerin Hac Fenomeni Hakkındaki Tutumları**

| Öğrencilerin Hac Fenomeni Hakkındaki Tutumları                                 | Sayı       | %          |
|--------------------------------------------------------------------------------|------------|------------|
| Hac bir ibadettir. Şartlarına malik olanlar yerine getirmelidir.               | 119        | 89, 5      |
| Hacca gitmektense ona harcanacak parayı hayırlı işlere vermek daha hayırlıdır. | 12         | 9          |
| Haccın hiçbir önemi yoktur, boş yere para harcamaktır.                         | 2          | 1, 5       |
| <b>Toplam</b>                                                                  | <b>133</b> | <b>100</b> |

<sup>49</sup> Baljon, a.g.e., s.230.

<sup>50</sup> Hac ve yapıları ile alakalı geniş bilgi için bkz. L. Şentürk-S. Yazıcı, *İslam İlmihali*, 9.bsk., Ankara: DİB Yay., 2003, ss. 280-318.

<sup>51</sup> *Kur'an-ı Kerim*, 3/97.

<sup>52</sup> Bkz. Buhari, İman, 2; Müslim, İman, 9, Hac, 412.

<sup>53</sup> Baljon, a.g.e., s.231.

Tablo -11'e göre öğrencilerin hac konusundaki tutumları zekat ve kurbandan çok az farklı olsa da büyük çoğunluğu ( % 89,5) haccın bir ibadet olduğunu ve şartlara malik olanların yerine getirmesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Ancak öğrencilerle gerçekleştirdiğimiz görüşmelerde bu tutuma sahip öğrencilerden bir kısmının *"hac imkanı olanların yerine getirmesi gereken bir ibadettir, fakat çok yakın akraba ve komşular içinde yardıma ihtiyacı olanlar varsa; önce onlara yardım etmek sonra hacca gitmek gerekir."* düşüncesini taşıdıkları anlaşılmıştır. Bu tutuma gerekçe olarak "onlara yardım edilmesi de farz olan bir ibadettir" yargısını göstermişlerdir. Öğrencilerin % 9'u hacca gidip gelmek için harcanan masrafın ihtiyaç sahiplerine ve hayır işlerine harcanmasının daha iyi olduğu düşüncesindedirler. % 1,5'i ise haccın önemsiz olduğu ve ona harcanan paranın boş yere harcandığı fikrini taşımaktadırlar. Tablo 11'in neticeleri Türkiye'de üniversite gençliği üzerinde yapılmış bir araştırma ile neredeyse aynı iken<sup>54</sup> bir diğeriyle farklılaşmaktadır ve "İmkanım olursa hacca giderim" diyenlerin nispeti % 59 olarak<sup>55</sup> daha az oranda kalmaktadır.

## II) NETİCE

İbadet dinlerin devamlılığını sağlamalarında ve inananlarının zihinsel dünyadaki inanç ve düşüncelerini sosyal alana tezahür ettirmelerinde önemli fonksiyona sahiptir. İbadet dînî tecrübenin önemli bir kısmını oluşturmaktadır. Ancak Azerbaycan yetmiş yıl kadar Marksist düşüncenin etkisiyle antidinsel bir toplum ve yönetim anlayışıyla karşı karşıya kalmıştır. Sovyetler Birliği'nin 1990'nın başından itibaren çözülmesiyle Azerbaycan da bu dönemden kurtularak bağımsızlığını ilan etmiştir. Ateizm dersleri okumak zorunda kalan halkın çocuklarının, dînî eğitim vermeye başlayan bir fakülte- de aldıkları eğitimi ne kadar içselleştirebildikleri ve onu mevcut sosyo-kültürel şartlarda sosyal alana ne derecede taşıyabildikleri merak konusudur. Araştırmamızın neticesi bu bağlamdaki soruların bir kısmına cevap olabilecek nitelik taşımaktadır. Konuyla ilgili olarak çalışmamızın neticeleri aşağıda verilmeye çalışılmıştır.

İnsanların inanç, tutum, davranış ve ibadetleri ferdi olduğu kadar, sosyo-kültürel çevreyle de karşılıklı ilişki içerisinde. Farklı toplumsal ve kültürel çevrelerden üniversiteye gelen öğrenciler aldıkları dînî içerikli eğitimden büyük ölçüde etkilenmekle birlikte, beraberlerinde taşıdıkları geleneksel anla-

<sup>54</sup> Bayyigit, a.g.e., s. 129.

<sup>55</sup> Koştaş, a.g.e., s. 62.

yışın da tesirinde kalabilmektedirler. Bu ve benzeri faktörler sebebiyle onların ibadetleri gerek ferdi, gerekse sosyal açıdan benimseme ve tecrübe etmelerinde farklılıklar ortaya çıkabilmektedir.

Söz konusu öğrencilerin ibadetlerle ilgili fikir ve düşünceleri genelde olumlu olmakla birlikte, öğrencilerin namaz ile oruç ibadetini yerine getirmelerinde önemli ölçüde farklılaştıkları anlaşılmıştır. Öğrencilerin yarısı her türlü koşul ve yerde namaz kılarken diğer yarısının yaklaşık üçte birinin içinde bulunduğu ortama göre kılıp kılmamaya karar verdiği, üçte birinin çevresinden çekindiği için hiç namaz kılmadığı ve üçte birinin de imkan buldukça ara sıra kıldığı gözlemlenmiştir. Benzeri farklılaşma oruçta da gözlemlenmekle birlikte öğrencilerin oruca karşı olan ilgilerinin namaza göre fazla nispette olduğu anlaşılmıştır.

Zekat, hac ve kurban gibi ibadetler konusunda öğrencilerin ortalama olarak % 90'nın olumlu tutum ve düşünce içinde oldukları görülmüş ve dolayısıyla farklılaşma nispetinin düşük olduğu anlaşılmıştır. Ayrıca kurban ibadetinin de zekat ve hac ibadeti gibi hemen hemen aynı yoğunlukta öğrenciler tarafından benimsendiği tespit edilmiş ve ilgili varsayımımızın bu yönden doğrulanmadığı görülmüştür.

İlahiyatta verilen eğitim ve öğretim, talebelerin dînî yaşayış konusunda bilinçlenmelerine tesirli olmaktadır. Özellikle uzun yıllar Allah'ın yokluğunu ispat etme çabasında olan bir toplum ve eğitim anlayışının altında yaşamak durumunda kalan Azerbaycan'daki öğrenciler, ilahiyat fakültesinde aldıkları eğitim ve öğretim sayesinde dînî inanç ve ibadetleri önemli ölçüde benimsemiş ve tecrübe etmeye başlamışlardır. Fakat toplumsal anlayış ve şartlar öğrencilerin bir kısmını ibadet etmekten alıkoyabilmektedir. Bu etkilere öğrencilerin aababalarının tahsil düzeyi de katılmaktadır. Tasvir edilen toplumsal şartların tesiriyle Fakültede verilen eğitim ve öğretime rağmen öğrenciler arasında dini, sosyal yaşamlarının merkezine yerleştirmeyen öğrencilere rastlanılmaktadır.

Söz konusu İlahiyat öğrencilerinin sosyal münasebetleri ve onlarda meydana gelen değişmelerin de ele alınması çok arzu ettiğimiz hususlardandır. Benzeri araştırmalar arttıkça din toplum münasebetleri konusundaki düşünce ve tespitler daha da gelişecektir. Ayrıca ortaya koymaya çalıştığımız bu araştırmanın henüz daha Azerbaycan'da hiçbir üniversite ve akademik araştırma kurumlarında yer almayan din sosyolojisi ana bilim dalının bu ülkede tesisine ve bu alanda yapılacak inceleme ve araştırmaların yapılmasına bir basamak teşkil etmesi, başlangıç sağlaması ve katkıda bulunması en büyük temennimizdir.

## BUHÂRÎ'NİN el-CÂMÎ'U'S-SAHÎH İLE KÜLEYNÎ'NİN el-KÂFÎ ADLI ESERLERİNİN HADİS LİTERATÜRÜNDEKİ YERİ ve ÖNEMİ

Yrd. Doç. Dr. Hasan Cirit\*

### GİRİŞ

Hadis ya da sünnet, değişik açılardan farklı tanımlar yapılmakla birlikte, genel olarak Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerini ifade eden bir kavramdır. Hadis âlimleri (Ehl-i hadis), Resûl-i Ekrem'in yaratılışıyla ilgili (hulkî) özelliklerini (şemâil) ve ahlâkî (hulkî) vasıflarını da hadisin kapsamı içine alırken<sup>1</sup>, bazı âlimler hadis teriminin muhtevasını daha da genişleterek sahâbe ve tâbiînin şahsi beyan ve fetvalarını da bu kapsamda değerlendirmişlerdir. Buna göre Hz. Peygamber'e ait olanlara merfû, sahâbeye ait olanlara mevkûf, tâbiîne ait olanlara da maktû hadis denilmektedir<sup>2</sup>.

İmâmiyye Şîası'na<sup>3</sup> göre hadis, mâsumların<sup>4</sup> söz, fiil ve takrirleridir. Bu tanıma göre hadis, Hz. Peygamber ile onun gibi mâsum kabul edilen kızı Hz.

\* Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı öğretim üyesi, Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam İlimleri Kafedrası profesörü.

<sup>1</sup> Hadis ve sünnetle ilgili tanımlar ile bunların benzer ve farklı yönleri konusunda geniş bilgi için bk. M. Tayyib Okiç, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler*, İstanbul 1959, s. 1-3; Talat Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, Ankara 1998, s. 9-11; Ali Yardım, *Hadis I-II*, İstanbul 2000, s. 29-37; Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılmasında ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara 1997, s. 218-240; M. Yaşar Kandemir, "Hadis", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1997, XV, 27-28.

<sup>2</sup> Kandemir, a.g.md., s. 28.

<sup>3</sup> Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ali ve sırasıyla onun iki oğlu ile torunlarını Allah'ın emri, Peygamber'in tâynini ve vasiyeti ile meşrû imam kabul eden ve böylece on iki imama inanmayı dinin aslına dahil bir rükun olarak görenlerin mezhebine İmâmiyye denilmektedir. Bugün Şîa denilince umûmiyetle bu fırka anlaşılır ve "on iki imam" kabul ettiklerinden dolayı bunlara, İsnâ-âşeriyye (onikiciler); imamlara inanmayı imânın şartlarından biri olarak gördüklerinden İmâmiyye; hem itikad hem de ibâdet ve muâmelâtta İmam Câfer es-Sâdık'ın görüşlerine dayandıklarından Câferiyye denilmiştir (bk. Ethem Ruhi Fırlı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, İstanbul 1999, s. 156).

<sup>4</sup> İsnââşeriyye Şiileri'nin hata ve günaha münezzehe olduğuna inandıkları ve Çârdeh ma'sûm-i pâk diye tabir edilen on dört kişi, Hz. Peygamber, Hz. Fâtıma ve on iki imamdır.

Fâtıma ve on iki imamın sözleri, fiilleri ve takrirleri olup bunlar arasında fark yoktur. Çünkü Resûl-i Ekrem'e gelen "ruh" onun vefatından sonra imamlara intikal etmiştir. Mâsum olmayan kimselerden sadır olan sözlere eser denilmektedir<sup>5</sup>.

Sahabe-i kiram başlangıçtan itibaren Hz. Peygamber'in hadislerini/sünnetini öncelikle ezberleyerek (hıfz) ve imkanlar nispetinde yazarak (kitabet) tespit edip, titiz bir şekilde muhafaza etmeye ve sonraki nesillere aktarmaya çalışmışlardır. Bu arada büyük tâbiîler devri diyebileceğimiz hicri I. asrın sonları ve II. asrın hemen başlarında Ömer b. Abdülaziz'in (ö. 101/719) emriyle hadis edebiyatına başlangıç teşkil eden resmî ve sistemli bir tedvin faaliyeti başlatılmıştır.

Hadis tarihinde hafızalarda ve değişik yazı malzemeleri üzerinde dağınık halde bulunan hadis metinlerinin herhangi bir sınıflandırmaya tabi tutulmaksızın, yok olmaktan korumak maksadıyla bir araya getirilmesi anlamına gelen tedvin faaliyetleri, hicrî II. asrın ilk çeyreğinde önemli ölçüde tamamlanınca bunların sistemli birer kitap haline getirilmesi yönündeki çalışmalar (tasnîfî'l-kütüb) ağırlık kazanmıştır<sup>6</sup>. Bazı âlimler, hadisleri konularına göre tasnif etmeyi ve bu şekilde "musannef" türünde eserler yazmayı denerken, bazıları da hadisleri, ilk ravileri olan sahabîlerin adlarına göre sıralayarak "müsned" denen kitaplar telif etmişlerdir. Bu çerçevede, hicrî II. asrın ilk çeyreğinden itibaren yoğun bir tasnif faaliyetine başlandığı ve tasnifin altın çağı kabul edilen hicrî üçüncü asırda zirveye ulaşıldığı görülmektedir<sup>7</sup>. Bu asırda tasnif edilen en önemli hadis koleksiyonları arasında *Kütüb-i Sitte*<sup>8</sup>

gelir (bk. Hamid Algar "Çârdeh Ma'sûm-i Pâk", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1993, VIII, 227-228).

<sup>5</sup> Şîa'nın hadis ve sünnet anlayışı konusunda geniş bilgi için bk. Ayetullah Ca'fer es-Sübhânî, *Usûlü'l-hadis ve ahkâmuhû*, Kum 1420, s. 19-20; Ayetullah Seyyid Murtazâ el-Huseynî el-Askerî, "Şîa'ya Göre Sünnet'in Dindeki Yeri", *Sünnetin Dindeki Yeri*, İstanbul 1997, s. 263-277; M.Cemal Sofuoğlu, "Şîa-i İmâmiyye'nin Hadis Anlayışı", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, İstanbul 1993, s. 259-287; Kandemir, "Hadis", *DİA*, XV, 38-40.

<sup>6</sup> Hadisin intikal ya da hadis edebiyatının oluşum safhaları konusunda geniş bilgi için bk. İsmail L. Çakan, *Hadis Edebiyatı*, İstanbul 1989, s. 3-20.

<sup>7</sup> bk. Koçyiğit, *a.g.e.*, s.199-218.

<sup>8</sup> Hadislerin büyük bir kısmını ve genellikle güvenilir olanlarını ihtiva eden altı hadis kitabına "Kütüb-i Sitte"denilmektedir. Bunlar; Buhârî ve Müslim'in *el-Câmi'u's-sahîh*'leri ile, Tirmîzî, Ebû Dâvûd, Nesâî ve İbn Mâce'nin, *Sünen* adlı eserleridir. Bu kitapların özellikleri hakkında bk. M.Yaşar Kandemir, "Kütüb-i Sitte", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 2003, XXVII, 6-8.

özel bir yere ve öneme sahiptir. “Câmi” ve “Sünen” türü konulu hadis kitaplarından oluşan bu altı temel hadis kitabının başında da, yalnız sahîh hadisleri toplamak gayesiyle telif edilen ve İslâm dünyasında Kur'an-ı Kerîm'den sonra en güvenilir kitap olarak itibar gören, Buhârî'nin *el-Câmi 'u's-sahîh* adlı eseri gelmektedir.

Şîa âlimlerine göre hadisler, İslâm'ın ilk asrından itibaren yazılıp derlenmiştir. Hz. Ali devrinden itibaren başlayan yazım faaliyeti Zeynelabidîn, Muhammed el-Bakır ve özellikle Cafer es-Sâdık zamanında sürdürülmüş, bir çok âlim, önemli bir bölümü imamların sözlerinden oluşan hadis mecmualarını kaleme almıştır. On birinci imam Hasan el-Askerî'nin vefatına (260/874) kadar, derlemelerin sayısı binleri bulmuş, bunların içinde her biri “asıl” diye adlandırılan 400 derleme (el-usûlü'l-erbaa mie) kabul edilmiştir. Bazı müellifler, bu sayının aslında daha çok olduğunu, çünkü 400 aslı sadece Cafer es-Sâdık'ın talebeleri tarafından toplanan kitapların teşkil ettiğini söylerken, bazıları ise imamlar dönemindeki bütün rivayetleri içine alan kitapların 6600'ü geçtiğini, fakat kaynaklarda, bunları toplayan müelliflerden pek azının isminin zikredildiğini belirtmişlerdir<sup>9</sup>. Bu eserlerden meydana getirilen ve İmâmiyye Şîası'nın Kur'an-ı Kerîm'den sonra en çok itibar ettiği bu dört temel hadis kitabı (*Kütüb-i Erba'a*)<sup>10</sup>, Ehl-i sünnet'in *Kütüb-i Sitte*'si mesabesinde bir öneme sahiptir. Bunlardan ilki ve en önemlisi ise, IV. (X.) yüzyılın ilk çeyreğinde Küleynî tarafından konularına göre tasnif edilen *el-Kâfî* adlı eserdir.

Bu makalede, geçmişten günümüze İslâm dünyasında kendi muhatap kitlelerini inanç, ibadet, muâmelât ve ahlâk, kısaca düşünce ve eylem bakımından Kur'an'dan sonra ikinci “asıl” sayılacak derecede etkileyen iki önemli hadis kaynağı durumundaki *el-Câmi 'u's-sahîh* ile *el-Kâfî* adlı eserler,

<sup>9</sup> Şîa'ya göre hadislerin yazılması ve tedvini konusunda bilgi için bk. el-Huseynî, “Şîa'ya Göre Sünnet'in Dindeki Yeri”, *Sünnetin Dindeki Yeri*, s. 263-277; Kandemir, “Hadis”, *DİA*, XV, 38-40; İlyas Üzümlü, “Kütüb-i Erbaa”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara 2003, XXVII, 4.

<sup>10</sup> “Kütüb-i Erbaa” tabiriyle, İmâmiyye Şîası'nın dört temel hadis kitabı olan, el-Küleynî'nin (ö. 329/941), *el-Kâfî fî ilmi'd-dîn*; Şeyh Sadûk diye anılan İbn Bâbeveyyh el-Kumî'nin (ö. 381/991), *Men lâ yahdurühü'l-fakîh*; Şeyhü'ttâife unvanıyla anılan Ebû Cafer et-Tûsî'nin (ö. 460/1067), *Tehzîbü'l-ahkâm fî şerhi'l-Muknî'a* ve *el-İstîsâr fîma'htülüfe mine'l-ahbâr* adlı eserleri kastedilmektedir. Bunların özellikleri hakkında daha geniş bilgi için bk. Üzümlü, “Kütüb-i Erbaa”, *DİA*, XXVII, 4-6.



müellifleriyle birlikte kısaca tanıtılarak, hadis literatüründeki yeri ve önemine işaretle kısa bir muhteva değerlendirilmesi yapılacaktır.

## A. BUHÂRÎ ve el-CÂMÎ'U's-SAHÎFÎ

### 1. Buhârî'nin Hayatı

#### a. Doğumu, ailesi ve ilk tahsili

Hadis tarihinde “Buhârî” diye şöhret bulan Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl b. İbrahim el-Cu'fî hicrî 13 Şevval 194/milâdî 20 Temmuz 810 yılında Buhâra'da doğmuştur. Babası ilimle meşgul bir zât, annesi de oldukça dindâr bir hanım olan Buhârî, onların da etkisiyle, daha on yaşlarında iken ilim tahsiline özellikle hadise ilgi duymaya başlamış, Muhammed b. Selâm el-Bîkendî, Abdullah b. Muhammed el-Müsnedî gibi Buharalı muhaddislerden hadis öğrenmiştir<sup>11</sup>.

On altı yaşına geldiği zaman İbnü'l-Mübârek ve Vekî' b. Cerrah'ın kitaplarını tamamen ezberlediği belirtilen Buhârî, bu sırada annesi ve kardeşi Ahmed ile birlikte hacca gitmiş, hac sonrası onlar memleketlerine döndükleri halde o, Mekke'de kalarak yörenin âlimlerinden hadis tahsil etmiştir. Buhârî, hadis toplamak için bir çok ülke dolaşmıştır. Sekiz defadan fazla seyahat ettiği Bağdat'ta, her seferinde Ahmed b. Hanbel ile görüşerek ondan faydalanmış, ayrıca Basra, Dimaşk, Humus, Kûfe, Merv, Mısır, Belh ve Nişâbur'da dönemin bilginlerinden hadis öğrenmiş, farklı pek çok kültür ve fikirle tanışmıştır<sup>12</sup>. Kendi ifadesine göre, binden fazla hocadan hadis yazmış, yüz bin sahîh, iki yüz bin de illetli ve zayıf hadisi ezberlemiştir<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> Buhârî'nin hayatı hakkında bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (nşr. Şuayb el-Arnaût v.dğr), Beyrut 1406/1986, XII, 392-394; Müctebâ Uğur, *Buhârî*, Ankara 1989; Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, Ankara 1998, s. 251-257; Fuâd Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*, İstanbul 1956; Ali Osman Koçkuzu, *Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi*, İstanbul 1983, s. 314; Çakan, *Hadis Edebiyatı*, İstanbul 1989, s. 52-58; Muhammed el-A'zamî, “Buhârî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1992, VI, 368-372; Kasım Kufralı, “Buhârî”, *M.E.B. İslâm Ansiklopedisi*, II, 771-772; Emin Âşıkutlu, *Sâhîh-i Buhârî'nin İman Bölümü Üzerine Bir Şerh Denemesi (Basılmamış ders notu)*, İstanbul 2001, s. 3-4; Mehmet Eren, *Buhârî'nin Sahîhi ve Hocaları*, Konya 2003, s. 21-27.

<sup>12</sup> İlmî seyahatleri, kimlerle bir araya geldiği ve dolaştığı kültür çevresi hakkında bk. Ali Akyüz, “İmam Buhârî'nin Yabancı Tesirlere Karşı Tavrı ve Bunun Eserlerine Yansıması”, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, İstanbul 2003, sy. 11, s. 162-163; el-A'zamî, “Buhârî”, *DİA*, VI, 368.

<sup>13</sup> Koçyiğit, *a.g.e.*, s. 254.

### b. Hocaları ve talebeleri

Hocaları arasında İshâk b. Râhûye (ö. 238/852), Mekkî b. İbrahim (ö. 215/830), Ubeydullah b. Mûsâ (ö. 210/825), Muhammed b. Yûsuf el-Firyâbî (ö. 212/827), Ebû Nuaym Fadl b. Dükeyn (ö. 219/834) ve Süleyman b. Harb (ö. 224/838) en tanınmış olanlardır.

Çok güçlü bir hafızaya sahip olan Buhârî, Bağdat muhaddislerinin düzenlediği bir mecliste, senet ve metinleri birbirine karıştırılarak (maklûb) on kişi tarafından onar onar kendisine arz edilen yüz hadisi ezbere düzelterek hafıza gücünü ispat etmiştir. Hocalarının ve akranlarının pek çok övgüsüne mazhar olan İmam Buhârî'den Firebrî, Müslim, Tirmizî, Ebû Hâtim er-Râzî, Ebû Zûr'a, Muhammed b. Nasr el-Mervezî, Sâlih Cezere ve İbn Huzeyme gibi bir çok ünlü muhaddis ders almıştır<sup>14</sup>.

### c. İlmî kişiliği

Hicrî ilk üç asırda hadise üstün hizmetleri geçmiş önemli şahsiyetler arasında Buhârî'nin ön planda gelmesinin sebebi, en sahih hadisleri ilk defa müstakil bir eserde toplama gayretinin yanında hadis ilmindeki tartışmasız otoritesidir<sup>15</sup>.

Tedvin ve tasnifin altın çağı denilen bir devri idrak eden Buhârî, hadis ilmindeki geniş bilgisinin, metin ve isnadlardaki illetlere, ricâlin cerh ve tadil yönünden değişik hallerine derin vukûfunun ve nihayet sahih hadisi zayıf olanından ayırmak hususunda gösterdiği aşırı titizlik sebebiyle *el-Câmi' u's-sahîh*'i, öteden beri İslam dünyasında, Kur'ân-ı Kerîm'den sonra dinin en önemli kaynağı kabul edilmiştir<sup>16</sup>.

Sahih hadisleri bir araya toplamanın yanında, onları fıkıh bablarına göre tasnif eden ilk hadisçilerden sayılan Buhârî, hadislerden hüküm çıkarmadaki becerisiyle, fıkıh/hukuk sahasında da otorite olduğunu kanıtlamış müçtehid imamlardandır. O aynı zamanda zühd ve takva sahibi, dünya malına kıymet vermeyen, yöneticilerin heves ve arzularına göre hareket etmeyi reddedecek kadar ilim haysiyetine düşkün bir şahsiyetti. Hatta bu üstün karakterinin bir neticesi olmalıdır ki, hayatının ilerki dönemlerinde karşılaştığı bazı üzüntü verici hadiseler sebebiyle bir hayli sarsılmıştır. Buhârî, uzun seyhatleri

<sup>14</sup> el-A'zamî, a.g.md., *DİA*, VI, 368.

<sup>15</sup> el-A'zamî, a.g.md., *DİA*, VI, 370.

<sup>16</sup> Koçyiğit, a.g.e., s. 254.

sonunda Nişabûr'a yerleşmek istemişse de, şehrin ileri gelen imamlarından Muhammed b. Yahyâ ez-Zühli'nin (ö. 268/881) kıskançlıktan kaynaklanan haksız iddia ve kışkırtmalarına maruz kalınca buradan ayrılarak Buhâra'ya dönmüştür. Bu kez Buhâra valisi Halid b. Ahmed ez-Zühli'nin (ö. 269/882) saraya gelip ders verme teklifini reddetmesi, aralarının açılmasına ve oradan da sürülmesine sebep olmuştur. Ömrünün son günlerini Semerkant'a bağlı bir kasaba olan Hartenk'de geçiren Buhârî, 256/870 yılının ramazan bayramı gecesi burada vefat etmiş, ertesi gün (1 Eylül Cuma) aynı yerde toprağa verilmiştir<sup>17</sup>.

#### d. Eserleri

Buhârî, elli yılı aşkın ilim hayatı boyunca, yoğun bir ilmî faaliyet sonucu tasnif ettiği ve kendisine haklı bir şöhrat sağlayan *el-Câmi'u's-sahîh*'in dışında, *el-Edebu'l-müfred*, *et-Târîhu'l-kebîr*, *et-Târîhu'l-evsat*, *et-Târîhu's-sağîr*, *Ref'u'l-yedeyn fi's-salât*, *el-Kırâe halfe'l-imâm*, *Halku ef'âli'l-ibâd*, *Kitâbü'l-ilel*, *Kitâbü'l-künâ*, *Kitâbü'd-duafâ* gibi hadis, tarih, tabakât, rical, fıkıh/hukuk ve kelâm sahasında da eserler telif etmiştir<sup>18</sup>.

Bunlar arasında, yalnız sahih hadisleri toplamak maksadıyla telif ettiği *el-Câmi'u's-sahîh* adlı eserinin elbette ayrı bir yeri ve önemi vardır.

## 2. el-Câmi'u's-sahîh

### a. Eserin tam adı ve özellikleri

Kısaca "*el-Câmi'u's-sahîh*", "*Sahîhu'l-Buhârî*", halk arasında "*Sahîh-i Buhârî*" hatta bazen müellifiyle özdeşleştirilerek sadece "*Buhârî*" diye şöhrat bulan eserin tam adı "*el-Câmi'u'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar min umûri Resûlillahi sallallahü aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih*" dir<sup>19</sup>.

Hicrî III. (milâdî IX.) yüzyıla kadar meydana getirilen hadis eserleri, sahih hadislerin yanı sıra hasen ve zayıf hadisleri de ihtiva etmekteydi. Buhârî'nin hocası İshâk b. Râhûye'nin (ö. 238/852) sadece sahih hadisleri ihtiva eden muhtasar bir kitaba duyulan ihtiyaçtan söz etmesi üzerine Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*'ini, topladığı 600. 000 hadis içerisinden çok sıkı ve titiz bir

<sup>17</sup> Çakan, *a.g.e.*, s. 52; Koçyiğit, *a.g.e.*, s. 253; Âşıkkutlu, *Ders notu*, s. 4.

<sup>18</sup> el-A'zamî, "Buhârî", *DİA*, VI, 371-372.

<sup>19</sup> bk. M.Yaşar Kandemir, "el-Câmi'u's-sahîh", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1993, VII, 114; Âşıkkutlu, *a.g.e.*, s. 5.

elemeyle seçtiği sahih hadislerden on altı yılda oluşturmıştır. Eserin hacmini büyütmemek düşüncesiyle, sahih hadislerin tamamını kitabına almamıştır<sup>20</sup>.

Buhârî, eserini telif ederken takip ettiği metot ve kitabına aldığı hadislerin seçiminde göz önünde bulundurduğu şartları açıklamamıştır. Bununla beraber kitaba verdiği adla, aslında ana hatlarıyla onun özelliklerini ifade etmiştir. “el-Câmi’”, kitabın, belli bir veya birkaç konuyla sınırlı olmayıp vahyin geliş şekline göre başlayıp gelecekle ilgili olaylara (fiten ve melâhim) kadar dinin çok değişik konularına dair hadisler ihtiva ettiğini; “es-sahîh” kelimesiyle eserine yalnızca sahih hadisleri almayı amaçladığını; “el-müsned” sözüyle kitabına aldığı hadislerin isnadının muttasıl olduğunu<sup>21</sup>; “el-muhtasar” ifadesiyle de bütün sahih hadisleri kitabında toplamak amacında olmadığını, dolayısıyla sahih olduğu halde ihtisar düşüncesiyle kitabına almadığı başka sahih hadislerin de bulunduğunu anlatmak istemiştir<sup>22</sup>.

Buhârî, kendi hocasından sahâbî raviye varıncaya kadar son derece güvenilir muhaddisler tarafından muttasıl bir isnad ile nakledilen, şaz ve illetten uzak rivayetleri kitabına almayı prensip edinmiştir. Ayrıca Buhârî, birbirinden hadis alanların en az bir defa görüştüklerinin bilinmesi şartını aramıştır<sup>23</sup>.

#### b. Eserin bölümleri, hadis sayısı ve muhtevası

*el-Câmi' u's-Sahîh, Concordance'a (el-Mu'cemu'l-mufehres li-elfâzi'l-hadisi'n-Nebevî)* göre 97 kitap (ana bölüm) ve 3730 bâbdan (alt başlık) müteşekkildir. İbnü's-Salah (ö. 643/1245) Buhârî'nin *Sahîh*'inde, tekrarlarla birlikte 7275, tekrarsız 4000 kadar hadis olduğunu belirtmektedir. İbn Hacer'in (ö. 852/1448) tespitine göre ise, muallak ve mütâbi' hadisler dışında mükerrerlerle birlikte 7397 hadis ihtiva eden *Sahîh*'te 1341 muallak, 341 mütâbi' ve rivayet farklılıklarına ilişkin hadis vardır. Bu hesaba göre *Sahîh*'te, mevkûf ve maktû rivayetler hariç olmak üzere tekrarlarla birlikte toplam 9079 hadis mevcuttur<sup>24</sup>.

Buhârî eserini önce ‘kitap’ adı altında ana bölümlere, sonra da ‘bab’ denilen alt başlıklara ayırmıştır. Bablar arasında ve bablar içindeki hadislerin sıralanışında bir ilginin bulunmasına gayret etmiştir. “Terceme” (çoğulu:

<sup>20</sup> Kandemir, a.g.md., *DİA*, VII, 114-115.

<sup>21</sup> Müsned dışında kalan hadisler, şekil itibarıyla ister mürsel olsun, ister munkatı veya muallak olsun, kitapta asıl olarak zikredilmemiştir bk. Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, s. 255.

<sup>22</sup> Koçyiğit, a.g.e, s. 255; Âşıkkutlu, *Ders notu*, s. 6.

<sup>23</sup> Kandemir, “el-Câmi' u's-sahîh”, *DİA*, VII, 116.

<sup>24</sup> Kandemir, a.g.md., *DİA*, VII, 115; Âşıkkutlu, a.g.e., s. 5.

terâcim) de denilen bab başlıklarında, o başlık altında zikredeceği hadislerin konularına uygun düşmek üzere, bazen ayetlerden, bazen hadislerden alıntılar yapmış, bazen de o konuda kendi fikrini yansıtan ifadeler yer vermiştir. Böylece o, hadisleri peş peşe sıralamakla yetinmeyip onlardan hüküm çıkarma amacında olduğunu da göstermiştir. Bu durum, “Buhârî’nin fikhî görüşleri bab başlıklarındadır (Fıkhü’l-Buhârî fî terâcimih)” denilmesine sebep olmuştur<sup>25</sup>.

Buhârî’nin *Sahîh*’inin muhtevasını ana hatlarıyla ifade etmek gerekirse, akîde, amel ve ahlâkî çerçevede tercihlerini ortaya koymak amacıyla oluşturduğu ve daha önce tasnif edilen eserlerle mukayese edildiğinde benzeri olmayan orijinal bölümler ve bablar içinde rivayetleri değerlendirdiği görülmektedir. Buhârî’nin dönemindeki fikir akımlarına karşı tepkilerini ve kendi tercihlerini takdim ettiği *Sahîh*’inin kısmen veya tamamen akîde içerikli bölümleri oldukça dikkat çekicidir. Bu bölümleri şöyle sıralamak mümkündür. “Kitâbu bed’i’l-vahy”, “Kitâbu’l-îmân”, “Kitâbu bed’i’l-halk”, “Kitâbu’l-enbiyâ”, “Kitâbu’l-menâkıb”, “Kitâbu fedâilü’l-ashâb”, “Kitâbu’l-kader”, “Kitâbu istitâbeti’l-mürteddîn”, “Kitâbu’l-fiten”, “Kitâbu’l-ahkâm”, “Kitâbu ahbâri’l-âhâd”, “Kitâbu’l-i’tisâm” ve “Kitâbu’t-tevhîd”<sup>26</sup>.

Buhârî’nin bir başka özelliği, bir hadisi hüküm çıkarmak amacıyla ilgili bir çok yerde bölerek (taktî‘) tekrarlamasıdır. Bu amaçla bir hadisi *Sahîh*’in 13 yerinde tekrarladığı olmuştur. Fakat bunu yaparken hadisi her tekrarında ayrı bir senet ve-varsa-değişik lafızlarla vermeye gayret eder. Böylece hem hadisin sıhhatini güçlendirir, hem de aynı hadisin farklı senet ve lafızlarıyla daha iyi anlaşılmasına, yorumlanmasına dolayısıyla, değişik hükümlerin çıkarılmasına imkan verir<sup>27</sup>.

Kısaca, yaşadığı coğrafya ve tarih itibarıyla bir çok kültürün birbiriyle münasebetini ve bunların İslâm dünyasındaki izlerini müşahade eden Buhârî, geniş bilgisi, keskin zekası ve duyarlı kimliğiyle olaylara yaklaşmış, vahyin ışığı altında günün sosyal, siyasal ve kültürel atmosferini tahlil ederek bütün

<sup>25</sup> Çakan, *a.g.e.*, s. 54; Âşıkkutlu, *a.g.e.*, s. 6.

<sup>26</sup> Bu konuda geniş bilgi ve bu bölümlerin ne anlam ifade ettikleri hususunda bk. Akyüz, “İmam Buhârî’nin Yabancı Tesirlere Karşı Tavrı ve Bunun Eserlerine Yansıması”, s. 161-176. Ayrıca Buhârî’nin iman konusundaki bazı görüş ve düşünceleri ile Mürcie mezhebine karşı tavrı konusunda bk. Kâmil Çakın, “Buhârî’nin Mürcie ile İman Konusunda Tartışması”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1992, c. XXXII, s. 183-198; Ömer Özpinar, *Tasnif Dönemi Hadis Edebiyatının Oluşumunda İlmî ve Fikrî Hareketlerin Etkisi (Buhârî Örneği)*. (doktora tezi, 2004), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. s. 237-238.

<sup>27</sup> Âşıkkutlu, *a.g.e.*, s. 6-7.

bu alanlarda kitab ve sünnete dayalı bir yorum sunmaya çalışmıştır. O, rivayetleri mükemmel seçimiyle iyi bir hadisçi, tasnifinde ortaya koyduğu düşünceleriyle iyi bir kelimci, fıkıhçı ve ahlakçıdır<sup>28</sup>.

### c. *Sahîh*'in rivayeti ve üzerine yapılan çalışmalar

Buhârî, *Sahîh*'ini onbinlerce talebeye bizzat okutmuştur. Bunlardan bin kadarı da *Sahîh*'in râvisi olmuştur. Ne var ki bu râvilerden Firebrî'nin (ö. 320/932) rivâyeti, Buhârî'nin *Sahîh*'ini sonraki nesillere taşıyan ve özellikle VI/XII. asırdan sonra *Sahîh* ile ilgili araştırmaların dayandığı yegâne nüsha olmuştur. Bu nüshayı esas alan Ali b. Muhammed el-Yûnînî (ö. 701/1302), Firebrî'den gelen değişik '*Sahîh*' nüshaları arasındaki farkları gidermeye çalışmış ve günümüzde mevcut *Sahîh-i Buhârî* baskılarının çoğunun esas alındığı bir nüsha meydana getirmiştir<sup>29</sup>.

İslâm dünyasında Kur'ân-ı Kerîm'den sonra en büyük ilgiyi Buhârî'nin *el-Câmi'ü's-sahîh*'i görmüştür. Hadislerinin titizlikle seçilmesi, mükemmel bir tertibe sahip olması, muhtevasının zenginliği ona bu itibarı kazandırmıştır. Buhârî'nin rivayette gösterdiği titizliğe rağmen, ilk dönemlerden itibaren söz konusu eserindeki bazı hadisler senet ya da metin yönünden bazı tenkitlere uğramaktan kurtulamamıştır. Elbette hatadan uzak olması düşünülemez. Kaldı ki, binlerce hadis içerisinde belli sayıda rivayetin tenkide uğramış olması, Buhârî'nin yüksek ilmî kişiliğini ortadan kaldırmaz. Önemli olan bu tenkitlerin ilmi ve objektif kriterler dahilinde yapılmış olması, hakikati arama ve doğruya ulaşma amacını taşımasıdır. Zira Kur'an'dan başka hiçbir kitap yanlışsız değildir. Buna karşılık, yapılan tenkitlerin ilmî değerleri tartışılmış ve bazı araştırmalara da konu olmuştur<sup>30</sup>.

*Sahîh-i Buhârî*, gördüğü rağbet sebebiyle, değişik türde pek çok çalışmaya konu olmuştur<sup>31</sup>. Bu tür çalışmalardan günümüzde yaygın olarak

<sup>28</sup> Akyüz, a.g.m., s. 173.

<sup>29</sup> Çakan, a.g.e., s. 55-58; Kandemir, "el-Câmi'ü's-sahîh", *DİA*, VII, 116-117.

<sup>30</sup> Sahîh-i Buhârî'ye yönelik eleştiriler ve bunların değeri hakkında geniş bilgi için bk. Salâhattin Polat, "Buhârî'nin Sahîh'ine Yapılan Bazı Tenkitlerin Değerlendirilmesi", *Hadis Araştırmaları*, İstanbul 2003, s. 99-118; M.Hayri Kırbasoğlu, *İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, Ankara 2000, s. 266-283; Mehmet Said Hatiboğlu, "Müslüman Âlimlerin Buhârî ve Müslim'e Yönelik Eleştirileri", *İslâmî Araştırmalar*, Ankara 1997, X, 1-14; M.Yaşar Kandemir, "Sahîhayn'e Yöneltilen Tenkitlerin Değeri", *Sünnetin Dindeki Yeri*, İstanbul 1997, s. 335-369; İbrahim Cânan, "Kütüb-i Sitte İmamları'nın Şartları", *İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, sy. 3, s. 103-125.

<sup>31</sup> Bu konuda bk. Kemal Sandıkçı, *Sahîh-i Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar*, Ankara 1991.

kullanılanların başında Buhârî şerhleri gelmektedir. Büyük Türk alimi Aynî'nin (ö. 855/1451) yazdığı *'Umdetü'l-kârî* ile İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1449) telif ettiği *Fethu'l-bârî*, bunlar içinde en fazla itibar gören iki şerh çalışmasıdır<sup>32</sup>.

## B. KÜLEYNÎ ve el-KÂFÎSÎ

### 1. Küleynî'nin Hayatı

#### a. Doğumu, ailesi ve ilk tahsili

Ebû Ca'fer künyesiyle tanınan Muhammed b. Ya'kub b. İshâk el-Küleynî er-Râzî, III. (IX.) asrın ikinci yarısında ve büyük bir ihtimalle 265/879 yılında Rey ile Kum şehirleri arasında yer alan Küleyn<sup>33</sup> köyünde doğmuştur<sup>34</sup>. Doğduğu yere nispetle Küleynî diye anılmaktadır.

İlk öğrenimine memleketinde başlayan Küleynî'nin babası Yakub b. İshâk da, Rey'in önde gelen alimlerindendir. İlim aldığı kişilerin, Kum'un ileri gelen âlimleri olduğu dikkate alındığında Küleynî'nin, uzunca bir süre Kum'da tahsil gördüğü söylenebilir. Ayrıca o, Allân diye bilinen dayısı Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. İbrahim er-Râzî el-Küleynî<sup>35</sup> dahil olmak üzere, Rey'in diğer alimlerinden faydalanmış ve onlardan rivayette bulunmuştur. Çok itibar ettiği Nişabur'un büyük alimi Fadl b. Şâzân'ın görüş ve rivayetlerini ise Muhammed b. İsmail en-Nisâbü'rî'den dinlemiştir<sup>36</sup>.

#### b. Hocaları ve talebeleri

Başta dayısı Allân ve Nisâbü'rî olmak üzere sayıları otuz altıya ulaşan hocaları arasında, Ebû Ali Ahmed b. İdris el-Eş'arî el-Kummî (ö. 306/918), Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Eş'arî el-Kummî, Sa'd b. Abdullah b. Ebû Halef el-Eş'arî el-Kummî ve Ali b. Hüseyin es-Sa'dâbâdî gibi, devrin önde gelen hadisçileri bulunmaktadır<sup>37</sup>.

Ahmed b. Abdullah b. Ümeyye, İbn Ukde diye bilinen Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Hemedânî (ö. 333/944), Ebû Abdullah Ahmed b. Âsım el-Kûfî, Ahmed b. Mehran, Hasan b. Hafif, Hasan b. Fadl b. Yezîd el-

<sup>32</sup> Buhârî'nin *Sahîh*'ine yapılan diğer şerhler ve özellikleri hakkında bk. Kandemir, a.g.md., *DİA*, VII, 118-122.

<sup>33</sup> Küleyn köyü ile ilgili geniş bilgi için bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-büldân* (nşr. Ferîd Abdülaziz el-Cündî), I-V, Beyrut 1410/1990, IV, 543; Küleynî, *el-Usûl mine'l-Kâfî* (nşr. Ali Ekber el-Gaffârî), Tahran 1388, Hüseyin Ali Mahfûz'un girişi, s. 9-12.

<sup>34</sup> Mustafa Öz, "Küleynî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 2002, XXVI, 538.

<sup>35</sup> bk. Küleynî, *el-Usûl mine'l-Kâfî* (Hüseyin Ali Mahfûz'un girişi), s. 13.

<sup>36</sup> Öz, "Küleynî", *DİA*, XXVI, 538.

<sup>37</sup> Öz, a.g.md., *DİA*, XXVI, 538-39.

Yemânî, Hüseyin b. Hasan el-Hüseyinî el-Esved, Hüseyin b. Hasan el-Hâşimî, Hüseyin b. Ali el-Alevî, İbn Âmir olarak bilinen Ebû Abdullah Hüseyin b. Muhammed, Humeyd b. Ziyâd (ö. 310/922), Ebû Süleyman Davud b. Kure el-Kummî, Ebu'l-Kasım Sa'd b. Abdullah (ö. 300/912), Ebû Davud Süleyman b. Süfyan, Sehl b. Ziyad er-Razî, Ebu'l-Abbâs Abdullah b. Cafer el-Himyerî, Ali b. İbrahim b. Hâşim el-Kummî, Muhammed b. Cafer Rezzâz (ö. 301/913), Muhammed b. Hasan b. Ferrûh es-Saffâr (ö. 290/902) kaynaklarda zikredilen diğer hocalarıdır<sup>38</sup>.

Çok sayıda öğrenci yetiştiren Küleynî'den bir çok talebe hadis rivayet etmiş ve bunların bir kısmı *el-Kâfî*'nin müstensihlerinden olmuştur. İbn Ebû Râfî' es-Saymerî diye meşhur olan Ebû Abdullah Ahmed b. İbrahim<sup>39</sup>, Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Ahmed el-Kâtib el-Kûfî, Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Ali b. Saîd el-Kûfî, Ebû Galib Ahmed b. Muhammed (ö. 368/978), Ebu'l-Kâsım Ca'fer b. Muhammed (ö. 368/978), Ali b. Ahmed b. Mûsa ed-Dekkâk, Ebû İsâ Muhammed b. Ahmed es-Sinânî bunların önde gelenlerindendir<sup>40</sup>.

Ebu'l-Hasan Abdulkerim b. Abdullah b. Nasr el-Bezzâz, İbn Zeyneb diye bilinen Ebû Abdullah Muhammed b. İbrahim b. Cafer, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, Ebu'l-Mufaddal Muhammed b. Abdullah eş-Şeybânî, Ebû Muhammed Harun b. Mûsâ (ö. 385/995) da diğer talebelerindendir<sup>41</sup>.

### c. İlmî kişiliği ve seyahatleri

Memleketinde, Ehl-i beyt mektebine mensup bir çok âlim ve muhadisten hadis rivayet ederek tahsil hayatına başlayan Küleynî, muhtemelen IV. (X.) yüzyılın başlarında bilgisini arttırmak amacıyla Bağdat'a giderek burada Dicle'nin batı yakasında, Kûfe Kapısı bölgesindeki Derbüssilsile'ye yerleşmiştir. Bundan dolayı Silsilî nisbesiyle de anılan Küleynî'nin ilim meclisleri, birçok kişinin uğrak yeri olmuştur. Küleynî, ilmî faaliyetlerinden dolayı gerek kendi zamanındaki ve gerekse kendisinden sonraki Şîî İmâmî âlimler nazarında Şîa'nın şeyhi, yüz akı ve insanların en güvenilirli olarak kabul edilmiştir<sup>42</sup>. İbnü'l-Esir (ö. 630/1233), Küleynî'nin İmâmiyye

<sup>38</sup> Hocaları ile ilgili bk. Küleynî, *el-Usûl mine'l-Kâfî* (Hüseyin Ali Mahfûz'un girişi), s. 14-18; M.Cemal Sofuoğlu, *Hadis Tenkidi Yönünden el-Kâfî Üzerine Bir İnceleme*, (doçentlik tezi, 1982), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, s. 4-5; a.mlf., "el-Kâfî", *DİA*, XXIV, 148.

<sup>39</sup> bk. Zehebî, *Siyer*, XV, 280.

<sup>40</sup> Küleynî, *el-Usûl mine'l-Kâfî* (Hüseyin Ali Mahfûz'un girişi), s. 21.

<sup>41</sup> Talebeleri ile ilgili bk. Küleynî, *el-Usûl mine'l-Kâfî* (Hüseyin Ali Mahfûz'un girişi), s. 18-20; Sofuoğlu, *a.g.e.*, s. 5-6.

<sup>42</sup> bk. Ebû'l-Kâsım el-Hûî, *Mu'cemü ricâli'l-hadis*, Kum 1410, XVIII, 50; Öz, *a.g.md.*, *DİA*, XXVI, 538.



mezhebinin imamlarından ve âlimlerinden<sup>43</sup>, İbn Hacer de onun Şîa'nın fakihlerinden biri olduğunu kaydetmektedir<sup>44</sup>. Aynı zamanda Abbâsî Halifesi Muktedir-Billâh devrinde İmâmîyye'nin ilmî başkanlığı kendisine intikal etmiştir<sup>45</sup>.

Ahbârî-Selefî bir metot takip eden Küleynî'nin, başta Ca'fer-i Sâdık olmak üzere imamlardan nakledilip *el-Usûlû'l-erba'u mie* adı verilen hadis derlemeleri yanında, diğer Şîa imamlarından gelen rivayetleri de toplayarak, büyük bir hadis mecmuası meydana getirdiği kaydedilmektedir<sup>46</sup>. Buhârî'nin Ehl-i sünnet hadisçiliğine katkısı ne ise, Küleynî'nin de İmâmîyye Şîası'nın hadisçiliğine katkısı o ölçüde olmuştur. Küleynî, her nevi içtihad, istidlal ve akla dayalı düşünceye karşı çıkan Kum Medresesi mensuplarının Şîî kelâmındaki aklî gelişmelere ve Mu'tezile'nin metotlarını kabule yönelen Nevbahtîler'e karşı şiddetli muhalefetlerine katılmış, İmâmîyye'yi diğer mezhebler karşısında savunmak için bile olsa, aklî tartışma ve açıklamalara taraftar olmamıştır. Bu sebeple bütün çalışmaları, imamlardan nakledilen haberleri toplama, kaydetme ve koruma çerçevesinde kalmıştır<sup>47</sup>. Küleynî, hadis ve fıkıh ilimlerinin yanı sıra, tarih, tabakât/ricâl ve edebiyat sahasında da temayüz etmiş âlim bir şahsiyettir. Nitekim eserleri, bunun en önemli delilidir<sup>48</sup>.

#### d. Eserleri

Küleynî'nin, günümüze ulaşan *el-Kâfî* adlı eseri dışında, kaynaklarda adı geçen diğer eserleri şunlardır: *Kitâbü'r-Red 'ale'l-Karâmita*, *Kitâbü Tefsiri'r-rü'yâ* (*Kitâbü Ta'biri'r-rü'yâ*), *Kitâbü'r-Ricâl* (Şîa ricaliyle ilgili bir eser olduğu anlaşılmaktadır), *Kitâbü'r-resâil* (*Resâ'ilü'l-eimme*, imamların mektuplarını ihtiva eden bir eserdir) *Kitâbü Mâ kile fî'l-eimme mine's-şi'r*<sup>49</sup>. Bunlar arasında şüphesiz en önemlisi *el-Kâfî*'dir.

<sup>43</sup> İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fî't-târih*, Beyrut 1399/1979, VIII, 364.

<sup>44</sup> Küleynî, *el-Usûl mine'l-Kâfî* (Hüseyin Ali Mahfûz'un girişi), s. 21. Ayrıca bk. İbn Hacer, *Lisânü'l-mizân*, V, 433.

<sup>45</sup> Küleynî'nin ilim ve faziletini ortaya koyan diğer öğücü ifadeler için bk. Küleynî, *el-Usûl mine'l-Kâfî* (Hüseyin Ali Mahfûz'un girişi), s. 20-23.

<sup>46</sup> Öz, "Küleynî", *DİA*, XV, 538.

<sup>47</sup> bk. Öz, a.g.m.d., s. 538.

<sup>48</sup> Hüseyin Ali Mahfûz'un girişi, s. 14.

<sup>49</sup> Bu eserlerle ilgili bk. Küleynî, *el-Usûl mine'l-Kâfî* (Hüseyin Ali Mahfûz'un girişi), s. 24; el-Hûî, *Mu'cemü ricâlî'l-hadis*, XVIII, 50; Öz, "Küleynî", *DİA*, XXVI, 539.

### e. Vefatı

Küleynî'nin ölüm tarihi kaynaklarda 328/940<sup>50</sup> veya 329/941 olarak zikredilmekte ise de, 329/941 tarihi daha isabetli kabul edilmektedir<sup>51</sup>. Cena-zesi Bâbü'l-Kûfe (Kûfe Kapısı) kabristanının batı tarafına defnedilmiştir. Günümüzde Dicle'nin doğusunda Cîsr-i Me'mûn (Me'mûn Köprüsü) diye anılan eski köprünün yakınında bulunan mezarı, asırlardan beri imamların kabri gibi bir ziyaretgâh olma özelliğini sürdürmektedir<sup>52</sup>.

## 2. el-Kâfî

### a. Tam adı ve telif gayesi

Müellifine nispetle "el-Küleynî" diye de anılan ve tam adı *el-Kâfî fi 'ilmi'd-dîn* olan eser, İmâmiyye Şîası'nın dört temel hadis kitabının (*Kütüb-i Erba'a*) ilki ve en önemlisidir<sup>53</sup>.

Esere bir mukaddime ile başlayan müellif, telif gayesine temasla şunları kaydetmektedir: Hz. Peygamber, Allah Teâlâ tarafından risaletle görevlendirilmiş, ümmetine nasihat etmiş, Allah yolunda cihad ederek kendine indirilen Kur'ân-ı Kerîm'i insanlara açıklamış, dinin icaplarını beyan etmiştir. Hz. Peygamber, insanların kendisinden sonra dalalete düşmemesi için bir takım tedbirler almış ve ümmetine Allah'ın kitabını ve vasî olarak Emîru'l-Mü'minîn Ali b. Ebû Tâlib'i bırakmıştır<sup>54</sup>.

Müellif daha sonra, imama itaat etmenin müslümanlar üzerine bir vazife olduğunu, dinî ilimlerin ancak doğru sözlü (sâdık) imamlardan öğrenilebileceğini, Allah'ın emirlerine ve Resûl-i Ekrem'in sünnetine uygun yaşamayı temin etmek için, ilmi seviyesi ne olursa olsun, herkesin Resûl-i Ekrem'den ve imamlardan gelen rivayetlere göre dinî ilimlerin bütün alanlarında yeterli bir esere sahip olması gerektiğini ve bu amaçla hazırladığı kitabını *el-Kâfî* diye adlandırdığını ifade etmektedir<sup>55</sup>. Bazı Şîî alimler ise, Küleynî'nin söz konusu çalışmasını tamamladıktan sonra "gizli İmam" Mehdî el-Muntazar'a

<sup>50</sup> Zehebî, *Siyer*, XV, 280.

<sup>51</sup> Ölüm tarihindeki ihtilaflar hakkında bk. el-Hûî, *a.g.e.*, XVIII, 53.

<sup>52</sup> Küleynî, *el-Usûl mine'l-Kâfî* (Hüseyin Ali Mahfûz'un girişi), s. 21; Öz, "Küleynî", *DİA*, XXVI, 538.

<sup>53</sup> bk. Hüseyin Ali Mahfuz'un girişi, s. 42; el-Hûî, *a.g.e.*, XVIII, 50; Sofuoğlu, "el-Kâfî", *DİA*, XXIV, 148.

<sup>54</sup> Küleynî, *el-Usûl mine'l-Kâfî*, I, 4.

<sup>55</sup> Küleynî, *a.g.e.*, I, 8-9.

gösterdiğini, onun da kitabı beğenerek “Şîa’mıza kâfidir” dediğini, bu sebeple eserin bu isimle anıldığını belirtmektedir<sup>56</sup>.

#### b. Bölümleri ve hadis sayısı

Müellifin, yirmi (veya otuz) yılda meydana getirdiği belirtilen<sup>57</sup> İmâmiyye’nin bu en değerli hadis kaynağı, başlıca iki bölümden oluşmakta ve 16. 199 hadis ihtiva etmektedir. Her bir bölüm de kendi içinde “kitap”lara, bu kitaplar da “bab”lara ayrılmaktadır. *el-Usûl mine’l-kâfî* (*Usûlü’l-Kâfî*) adıyla anılan ilk bölüm itikat ve imana taalluk eden konuları ihtiva etmektedir<sup>58</sup>. *Usûlü’l-Kâfî*, “Kitâbu’l-akl vel-cehl” ile başlamakta ve “Kitâbu fadli’l-‘ilm” ile devam etmektedir. Müellif, dinin akıl ve ilimle kaim olduğunu, İslâm’ın ilme ve âlime büyük önem verdiğini anlatmak için, eserine Kur’ân-ı Kerîm’de akıl, ilim ve âlimin değerini gösteren ve cehaletin çirkinliğini vurgulayan ayetler ile bu konudaki hadisleri zikrederek başlamaktadır<sup>59</sup>. Ardından, büyük ölçüde inançla ilgili konuları ihtiva eden “Kitâbu’t-tevhîd”, “Kitâbu’l-hücce”, “Kitâbu’l-imân ve’l-küfr”, “Kitâbu’d-duâ”, “Kitâbu fadli’l-Kur’ân” ve “Kitâbu’l-‘işre” (el-muâşere) olmak üzere, sekiz ana başlık (kitab) yer almaktadır. “Tevhid” bölümünde, ana hatlarıyla yaratıcının varlığı, birliği ve sıfatlarına temas edilirken, “el-Hücce” kısmında nebi, resûl ve imamların tabakaları, imamı tanıma ve ona baş vurmanın zarureti, üstün vasıfları ve Kur’ân’la ilgili her şeyi bildikleri, isimleri ve onlara işaret eden naslar gibi Şîa’nın inanç esaslarını şekillendiren meseleler yer almaktadır. Bu bölümlerden özellikle “Kitâbu’l-hücce”, geniş bir yer tutar. “el-İmân ve’l-küfr” bölümünde, İmanın tanımı, rükünleri, alametleri, iman-islâm ilişkisi, mü’minin vasıfları, küfür, şirk, nifak ve münafığın alametleri ile iman-amel ve güzel ahlâk ilişkisine dair bir çok ahlâkî vasfa işaret edilmektedir<sup>60</sup>.

<sup>56</sup> bk. Üzümlü, “Kütüb-i Erbaa”, *DİA*, XXVII, 4.

<sup>57</sup> bk. el-Hûî, *a.g.e.*, XVIII, 50.

<sup>58</sup> *el-Kâfî* adlı eserin tanıtımında, Ali Ekber el-Gaffârî’nin neşri (Tahran 1375; I-VIII) esas alınmıştır. *el-Usûl mine’l-Kâfî*, ilk iki ciltten ibaret olup, başlangıçta Hüseyin Ali Mahfûz’un, Küleynî ve eserini tanıtan (bk. 4-42) bir giriş yazısı yer almaktadır. III-VII. ciltler, eserin *el-Fürû’ mine’l-Kâfî* bölümünü oluşturmaktadır. VIII. cilt ise tamamen “er-Ravda” kısmına aittir. Böylece “er-Ravda” eserin sekizde birini oluşturmaktadır.

<sup>59</sup> Müellifin ifadeleri için bk. Küleynî, *el-Usûl mine’l-Kâfî*, I, 9.

<sup>60</sup> bk. *el-Usûl mine’l-Kâfî*, I ve II. ciltler.

Eserin *el-Fürû' mine'l-Kâfî* (*Fürû'u'l-Kâfî*) adlı ikinci ana bölümü fıkıh konularına, yani ibadet ve muâmelâta dair meselelere ayrılmıştır. “Kitâbu't-tahâre” ile başlayan, *Fürû'u'l-Kâfî*, “er-Ravda” ile son bulmaktadır. Hz. Peygamber’e ve imamlara izâfe edilen mektup ve konuşmalar ile çeşitli konuları kapsayan, “er-Ravda”<sup>61</sup> kısmı, bazı araştırmacılar tarafından, *el-Kâfî*’nin üçüncü bölümü kabul edilse de, umumiyetle, bu kısım da *Fürû'u'l-Kâfî* çerçevesinde değerlendirilmektedir. Bir fikir vermesi bakımından, *Fürû'u'l-Kâfî*’de yer alan diğer ana konular (kitap) şöyle sıralanabilir: “el-Hayz”, “el-Cenâiz”, “es-Salât”, “ez-Zekât”, “es-Sıyâm”, “el-Hacc”, “el-Cihâd”, “el-Maişe”, “en-Nikâh”, “el-Akâika”, “et-Talâk”, “el-Itk ve't-tedbîr ve'l-kitâbe”, “es-Sayd”, “ez-Zebâih”, “el-Et’ime”, “el-Eşribe”, “ez-Zey ve't-tecemmül ve'l-mürûe”, “ed-Devâcin”, “el-Vasâyâ”, “el-Mevârîs”, “el-Hudûd”, “ed-Diyât”, “eş-Şehâdât”, “el-Kadâ ve'l-ahkâm”, “el-Eymân ve'n-nüzûr ve'l-keffârât”.

Bazı bölümlerinde yer alan hadislerin konu başlığı ile bir ilgisinin kurulamadığı eserde, imamların bir kısım fetvaları da yer almaktadır<sup>62</sup>. Ayrıca kutsî hadis mahiyetinde rivayetlere de rastlanmaktadır. *el-Kâfî*, “Usûl” ve “Fürû” bölümleri dahil olmak üzere toplam, otuz beş ana konudan oluşmaktadır. Bu haliyle *el-Kâfî*, Buhârî'nin, *Sahîh*’ine oranla, daha az ana konu (kitâb) başlığı içermesine rağmen, *el-Kâfî*’de Buhârî'nin eserinin iki katından daha fazla hadis yer almakta ve bazı farklı konu başlıkları ihtiva etmektedir.

*el-Kâfî*, akaid/inanç, ibadet, muâmelat, ahlâk ve edeble ilgili pek çok rivayet ihtiva eden oldukça kapsamlı bir hadis kitabıdır<sup>63</sup>. Ehl-i sünnet anlayışında olduğu gibi sünneti, Kur’an’dan sonra dinin ikinci kaynağı sayan Şîa, *Kütüb-i Erba’a*’yı ve öncelikle *el-Kâfî*’yi hadis ilminden başka tefsir, fıkıh ve kelam sahalarında da temel başvuru kaynağı olarak kabul etmiş ve kullanmıştır. Bu nedenle İmâmiyye Şîası’nın, inanç, ibadet, dini düşünce ve fikir esaslarını büyük ölçüde bu eserde yer alan rivayetlerin şekillendirdiğini söylemek mümkündür.

<sup>61</sup> bk. *er-Ravda mine'l-Kâfî*, Tahran 1375 (sekizinci cilt tamamen bu kısma aittir)

<sup>62</sup> Sofuoğlu, “el-Kâfî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2001, XXIV, 148.

<sup>63</sup> Küleynî, *el-Usûl mine'l-Kâfî* (Hüseyin Ali Mahfûz’un girişi), s. 26-28.

### c. Metodu, hadis kabul şartları ve sıhhati

Eserini telifte nasıl bir metot uygulayacağını, hadisleri kabulde hangi şartlara riayet edeceğini belirtmeyen müellif, anlaşıldığına göre, Şîi ricaline dair kitaplarda olumsuz nitelikleriyle tanıtılan râvilerden de hadis rivayet etmiştir. Ayrıca onun, kendilerinden nakilde bulunduğu râvilerin Şîi olması-na ve rivayetlerinin diğer hadis mecmualarında mümkün olduğu kadar bulunmamasına özen gösterdiği anlaşılmaktadır<sup>64</sup>. Eserde yer alan rivayetlerin büyük çoğunluğu, Ca'fer-i Sâdık'ın ve diğer mâsum imamların sözlerinden ibaret olup pek azı Hz. Peygamber'e aittir<sup>65</sup>. Ayrıca isnadlar, genellikle Hz. Peygamber'e muttasıl olarak ulaşmamaktadır. Şîa'ya mensup âlimler, *el-Kâfî*'deki hadislerin sıhhatini teyid bakımından, Küleynî'nin, Mehdî'nin sefirleri (elçileri) döneminde yaşadığını, dolayısıyla naklettiklerinin tetkik ve tahkikinin mümkün olabildiğini belirtirler<sup>66</sup>.

*el-Kâfî*, on altı binin üzerinde hadis ihtiva eder. Bizzat Şîa'ya mensup âlimler, söz konusu eserde yer alan rivayetleri, 5072'si sahîh, 144'ü hasen, 1118'i müvessak<sup>67</sup>, 312'si kavî, 9485'i de zayıf hadisler olarak değerlendirmişlerdir<sup>68</sup>. Değişik zamanlarda birçok defa neşredilen *el-Kâfî* üzerine şerh, ta'lik, telhis ve hâşiye türünden pek çok çalışma yapılmıştır<sup>69</sup>.

Bu arada Ahbârî ekolüne mensup âlimler, *el-Kâfî*'nin de içinde yer aldığı *Kütüb-i Erba'a*'daki hadislerin tamamının sahih olduğunu düşünmüş, rivayetler arasındaki çelişkilerin, haberlerin mâsum imamın sözü olmamasından değil 'takıyye' gereği farklı söylenmesinden kaynaklandığını ileri sürmüşlerdir. Usûlî fakîhleri ise, söz konusu eserlerde yer alan rivayetler arasında sahih olmayanların bulunduğunu, kitapları derleyen müelliflerin, eserlerinin mukaddimelerinde bunu açıkladıklarını, dolayısıyla rivayetlerin belli ölçüler çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini belirtmişlerdir<sup>70</sup>.

<sup>64</sup> Sofuoğlu, *Hadis Tenkidi Yönünden el-Kâfî Üzerine Bir İnceleme*, s. 93-97; a.mlf., "el-Kâfî", *DİA*, XXIV, 148.

<sup>65</sup> Kandemir, "Hadis", *DİA*, XV, 39.

<sup>66</sup> Küleynî, *el-Usûl mine'l-Kâfî* (Hüseyin Ali Mahfûz'un girişi), s. 28.

<sup>67</sup> Sahih, hasen, müvessak/kavî ve zayıf hadislerin, Şîa'ya ait hadis ıstılahında ne anlama geldiği ve delil olma yönünden değerleri hususunda bk. es-Sübânî, *Usûlü'l-hadis ve ahkâmuhû*, s. 48-61.

<sup>68</sup> el-Huseynî, "Şîa'ya Göre Sünnet'in Dindeki Yeri", s. 274. Ayrıca bk. Sofuoğlu, *a.g.e.*, s. 99.

<sup>69</sup> *el-Kâfî* üzerine yapılan çalışmalarla ilgili geniş bilgi için bk. Hüseyin Ali Mahfûz'un girişi, s. 30-38; Sofuoğlu, *a.g.e.*, s. 6-7; a.mlf. "el-Kâfî", *DİA*, XXIV, 148.

<sup>70</sup> bk. Üzümlü, "Kütüb-i Erbaa", *DİA*, XXVII, 6.

## SONUÇ

Hadisler, hidayet ve rahmet kaynağı olan, kendisine indirilen Kur'an'ı<sup>71</sup> herkesten daha iyi bilen ve anlayan, âyetlerdeki ilâhî maksadın ne olduğunu en iyi kavrayan Allah resûlünün sözleri olarak üstün bir değer ifade ettikleri gibi, ihtilâfa düştükleri konularda insanları aydınlatan bir rehber olması bakımından da büyük önem taşımaktadır.

Bu nedenle, Hz. Peygamber'e ait olan hadislerle, ona ait olmayan rivayetlerin bir birinden ayırt edilmesi ve hadislerin sıhhatinin tespiti ayrı bir ehemmiyet arz etmektedir. Zira Peygamber'e ait olmayan bir söz, fiil ve onayın delil olarak kullanılması, dinden olmayan bir şeyin dini bir kuralmış gibi algılanarak uygulanması sonucuna götürebilir. Bundan dolayı İslâm âlimleri, ilk dönemlerden itibaren hadislerin sıhhatini tespit etmek amacıyla, başta senet tenkidi olmak üzere, çeşitli ilmî kriterler geliştirmişlerdir. Uzun ve yorucu gayretler sonucunda nitelik ve nicelik bakımından muhtelif tür ve evsafa çeşitli hadis koleksiyonları oluşturmuşlardır. Bunlar arasında, günümüze intikal eden ve İslâm dünyasının büyük çoğunluğu tarafından Kur'ân-ı Kerîm'den sonra en büyük ilgiye mazhar olan ve sahih hadisleri toplamak amacıyla telif edilen Buhârî'nin *el-Câmi'u's-sahîh*'i ilk sırada gelmektedir. Buhârî'nin rivayetteki dini, ilmî ve ahlakî titizliği ve gayretlerine rağmen, eserindeki bazı hadisler öteden beri çeşitli açılardan tenkit edilmiş ve edilmeye devam etmektedir. Buhârî'nin tenkit edilemeyeceğini, onun mâsum olduğunu şimdiye kadar kimse iddia etmemiştir. Hadis ilmine vakıf, dolayısıyla tenkit yetkisini haiz müslüman âlimler tarafından hiçbir art niyete sahip olmaksızın, sadece hakikati tespit etmek maksadıyla, geçmişte olduğu gibi günümüzde de Buhârî'de yer alan bazı hadisleri eleştirel bir yaklaşımla ele almaya mani bir durum yoktur.

Diğer taraftan İmâmiyye fakihleri de, Allah'ın kitabı dışında her hangi bir kitabın mutlak manada "sahih" olduğunu iddia etmemişlerdir. Bu nedenle hangi hadis külliyatında olursa olsun, hadisleri senet ve metin yönünden tenkide tabi tutmuşlar ve ortaya çıkan ilmi birikime göre hareket etmişlerdir. Nitekim Küleynî'nin *el-Kâfî*'si, İmâmiyye'nin en muteber hadis kitabı kabul edilmekle birlikte, eserde yer alan hadisler, bizzat Şîî âlimler tarafından değişik açılardan tenkit ve taksimata tabi tutularak, bunlardan 9485'i "zayıf

<sup>71</sup> en-Nahl 16/44, 64.

hadis” kategorisinde değerlendirilmiştir<sup>72</sup>. Şunu da unutmamak lazımdır ki, Küleynî ve benzeri hadisçiler, kitaplarını telif ederken hadislerin ayıklanmasına değil, toplanmasına önem vermişler, inceleme ve ayıklama işini müçtehitlere bırakmışlardır<sup>73</sup>. Hatta bizzat Küleynî, hadislerin sıhhatinin Kur’an’la ölçülmesi gerektiğini ısrarla vurgulayarak, Hz. Peygamber’in, Mina’da müslümanlara hitaben, “Ey İnsanlar! Benden sizlere rivayet edilen bir söz Kur’an’a uygunsa onu ben söylemişimdir; şayet benden naklolunan söz Kur’an’a muvafık değilse ben onu söylememişimdir” beyan ve ikazına yer verirken, bunu tekiden Cafer-i Sâdık’ın, “Kur’an’a uymayan hadis, süslü bir yalandır” sözünü nakletmektedir<sup>74</sup>. Hadislerin Kur’an’a arz edilerek sıhhatinin test edilmesi tek çözüm çaresi olmayıp bazı problemleri beraberinde getirmekle birlikte<sup>75</sup>, yine de bu metot, hadis diye nakledilen rivayetlerin Kur’an’ın apaçık gerçeklerine ve genel prensiplerine uygun düşüp-düşmemesi ve umumî bir fikir vermesi bakımından önemlidir.

Kısaca belirtmek gerekirse, Buhârî’nin *Sahih*’i ile Küleynî’nin *el-Kâfî*’si, İslâm dünyasında en muteber hadis kitapları olarak büyük bir ilgi görmüşler ve farklı inanç, düşünce ve fikir ekollerinin oluşmasında etkili olmuşlardır. Bu durum onların her türlü hatadan berî olduğunu göstermez. Günümüzün sağladığı ilmî ve teknolojik imkanlardan da faydalanarak, söz konusu kitapları bir taraftan iyi niyetle anlamaya çalışırken, diğer taraftan yapılacak bilimsel, objektif, mukayeseli ve eleştirel araştırmalar, bu eserlerin gerçek değerlerini daha iyi ortaya koyacaktır.

<sup>72</sup> el-Hüseynî, “Şi’a’ya Göre Sünnet’in Dindeki Yeri”, s. 274. Ayrıca bk. Sofuoğlu, *a.g.e.*, s. 99.

<sup>73</sup> Hayreddin Karaman, “Şiada Fıkıh Usûlü ve Şer’î Deliller”, *Milletlerarası Tarih ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, s. 333.

<sup>74</sup> Konuyla ilgili bk. Küleynî, *el-Usûl mine’l-Kâfî*, I, 8, 69-71.

<sup>75</sup> Salahattin Polat, “Hadislerin Kur’an’a Arzının Problemleri”, *Hadis Araştırmaları*, s. 267-276.

## KÖRPƏLƏRİN ANA SÜDÜ İLƏ QIDALANDIRILMASI

*Sebine Mirzeyeva<sup>1</sup>*

Ana südünün körpələr üçün nə qədər əhəmiyyətli bir qida maddəsi olduğu hər birimizə məlumdur. İnsan həyatının ilk aylarında ana südü əsas və misilsiz bir başlanğıcdır. Süd əmməyin uşağın rəğbət və sevgisinə tə'siri olduğu üçün südlərin ən üstünü ana südüdür. Ana Allahtəalanın qadına bəxş etdiyi analıq təbiəti ilə uşağa mehribanlıq və sevgi hissləri göstərir. Bu da süd əmməyin ilk günlərindən uşağın duyğu və hisslərində öz əksini tapır. Uşaqla ana arasında məhəbbət telləri süd əmmək yolu ilə möhkəmlənir.

İslam hüququnda körpələrin ana südü ilə bəslənməsi bir hüquqi qayda olaraq Qurani-kərimdə, hədislərdə, Əhli-beytin rəvayət və tövsiyələrində qeyd olunmuşdur. İslam hüquq ədəbiyyatında bu mövzu "ər-Rada "adı altında incələnməmişdir.

"Ər-Rada" hüquqi bir termin olaraq körpənin müəyyən bir müddət ərzində ana südü ilə qidalanması və ya bu südün süni yolla içirilməsi (ana ilə uşağın qohumluq əlaqəsi olmasa belə, südü verən qadın "süd anası") kimi qəbul edilir.

Mö'münlərin ağası Əli ibn Əbi Talib (ə) demişdir: «Uşağa verilən südlər içərisində ana südündən daha bərəkətli yoxdur». Deməli ana südü uşaqda qorxusuzluq, təhlükəsizlik və rahatlıq yaratmaqdan əlavə elmi baxımdan da çox faydalı yeməkdir. Müasir tibb elminin əldə etdiyi nailiyyətlərə əsasən ana südünün tərkibi körpə doğulduğu gündən etibarən onun böyüməsi ilə birlikdə gündən-günə kimyəvi dəyişikliyə uğrayır. Məsələn: Körpəyə bir ayında lazım olan elementlər nə isə, ana südü onu istehsal edir. Bu da o deməkdir ki, körpənin böyüməsi artıqca südün tərkibindəki qidalı maddələr də artır. Alimlər subut etmişlər ki, ana südü ilə qidalanan körpələr infeksiyon xəstəliklərə yoluxmaq ehtimalına az məruz qalır o, beynin inkişafına, sümüklərin möhkəmləyinə və ümumiyyətlə körpələrin sağlam böyüməsinə çox kömək edir.

<sup>1</sup> Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası Elmi İşçisi.



Bu cür elmi araşdırmaların işığında ana südünün körpələr üçün nə qədər faydalı olmasının isbatından sonra, islam hüququnda ailə xərcləri (nəfəqə) mövzusunda fərqli olaraq “ər-Rada” mövzusu misilsiz olan ana südündən körpələrin məhrum edilməsinin qarşısını alır və bu mövzu bir neçə bəhsə ayrılır.

**Tam bir ailə birliyində körpələrin ana südü ilə bəslənməsi.**

Normal bir ailə içərisində dünyaya gələn körpənin anası tərəfindən əmizdirilməsi təbiidir. Bu körpənin haqqı olduğu kimi, ananın da analıq haqqıdır. Ana öz südü ilə körpəsini bəslədikdə qürur hissi keçirir, körpə də bu nəvazişi hiss edir. O, həyatda artıq kiməsə gerek olduğunu dərk edir. Bu da körpənin psixoloji bə ruhi cəhətdən sağlam inkişafına təkan verir. Lakin elə hallar da olur ki, ana öz körpəsini əmizdirməkdən imtina edir. Belə bir halda körpənin himayəsi mövqeyindən anaya qarşı hüquqi bir məsuliyyət vardır. Və gözlənilmədən belə bir hal olsa körpənin hüquqları necə qorunmalıdır.

Qeyd etdiyimiz kimi ana südünün tərkibi elə bir elementlərlə zəngindir ki, onu heç bir süni qida əvəz etmir. Bunu dərk edən ana körpəni süddən məhrum edə bilməz. Hüquq qaydalarından əlavə bu dinimizdə də xoş qarşılanmamışdır və analar bu hərəkətlərinə görə Allah yanında da cavabdeh olduqları bildirilmişdir.<sup>2</sup>

**Bu mövzu haqqında bir sıra ixtilaf da vardır.**

Əbu Hənifə ananın körpəsini əmizdirməyə məcbur olmadığını deyir. Uşağı əmizdirməkdən imtina edən ana hakimin qərarı ilə də məcbur edilə bilməz.

Maliki məzhəbinə görə isə ana bəzi istisnalar olmaq şərtlə körpəni əmizdirməyə məcburdur. Hakimin qərarı ilə də körpəni əmizdirməyə məcbur edilə bilər, ancaq onun ailə üzvlərindən körpələrini əmizdirməyənlər varsa Hənəfi məzhəbində olduğu kimi ata süd anası tutmağa məcburdur.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Özsoylu, Ana südünün üstünlükləri, s. 3-11

<sup>3</sup> Təntəvi, əl- Əhvalu-ş şəxsiyyə, s. 442.

Digər məzhəblərdə isə ananın körpəni əmizdirməsi həm hüquqi həm də dini bir vəzifədir.<sup>4</sup> Ana bu kimi şərtlər olduqda

1. Körpənin öz anasından başqa heç kəsdən süd əmməməsi.
2. Körpəni süd ilə bəsləyəcək süd anasının tapılmaması.
3. Atanın süd anası tutmağa maddi imkanı nın olmaması.

körpəni əmizdirməkdən imtina edə bilməz. Yox əgər bu kimi halları da nəzərə alırırsa, hakim onu bu işə məcbur etməyəcəkdir. Ata da belə bir vəziyyətdə süd anası tutmaq məcburiyyətindədir.<sup>5</sup>

Boşanmış ailələrdə körpənin ana südü ilə qidalanması.

Hz. Peyğəmbər (ə.s) demişdir: Allah-təalanın xoşlamadığı əməl boşanmadır.

İmam Cəfəri Sadiq də (ə) bu haqqda demişdir: Həqiqətən böyük və qüdrətli olan Allah gəlin olan evi sevir, boşanma olmuş evə isə nifrət edir. Allah yanında boşanmadan nifrətli bir şey yoxdur.<sup>6</sup>

Boşanmış ailələrdə ata və ana bir-birinə yad insanlardır. Lakin ananın körpəni əmizdirmək hüququ vardır. Ailənin dağılması onu bu haqqdan kənar edə bilməz.

Amma ananın vəziyyəti ailədə boşanmadan sonra, əvvəlki kimi deyildir. Ailə tam olanda ana övladları, əri, evi üçün çalışır, ailədə hər bir şeyin qaydada olmasını tənzimləyir və bilir ki, onları hüquqi bir bağ bağlayır. Lakin boşanmadan sonra ailədə bu sabitlik dəyişir, ana uşaqlara və ataya nisbətən üçüncü şəxs kimi olur və bu da anaya digər başqa haqqları verir. Boşanmadan sonra hakimin qərarı ilə ana körpəni süd ilə bəsləməyə məcbur edilməyəcəkdir, ana öz razılığı ilə körpəni süd ilə bəsləyəcək və ata bu işə mane olmayacaqdır. Ana istər öz razılığı ilə, istərsə də hakimin qərarı ilə uşağı əmizdirirsə müəyyən bir pul miqdarına haqq qazır. Ata isə bu xərcləri ödəmək məcburiyyətindədir.

Əgər ana "Rici-talaq" ilə boşanıbsa(yəni yenidən ailə qurmaq ehtimalı var) və ailə yenidən qurqlubsa ananın xərc tələb etməsi düzgün deyildir.

<sup>4</sup> Aaəvi, Haşiyyə, Vic, s, 206,207s

<sup>5</sup> Karaman, Hayrəddin, Ana Hatları ilə İslam Hüququ, I, 344.

<sup>6</sup> Əl-Kafi 6: 54-3 \*Sülh istəyən dadını boşamağı bəyənilməməsi\*.

Bir dəfəlik yəni “Bain-talaq” ilə boşanan ailələrə gəlincə isə Hənəfi məzhəbinin fikrincə ananın xərc istəməyə haqqı çata da bilər, çatmaya da. Onu da qeyd edək ki, Misir məhkəmələrində ikinci fikri tətbiq edirlər.<sup>7</sup>

Bildiyimiz kimi hər bir körpə öz anasının südü qidalansa daha yaxşı olar, boşandıqdan sonra analar öz körpələrini könüllü olaraq əmizdirir-sələr və bu əmizdirmənin də müqabilində istənilən haqq müəyyən bir miqdarı keçməməlidir. Necə ki, atanın əldə anası ilə razılaşdığı qiymətdən ana artıq qiymət istəyə bilməz. Əks təqdirdə ata ziyan çəkmiş olur. Buna baxmayaraq ata bu işi anaya zorla məcbur etdirə bilməz. Bə bu məsələ ilə bağlı bir problem yaranarsa hakimə müraciət edilməlidir və məhkəmə də müəyyən bir qərar verməlidir. Bəzən elə hallarda olur ki, ana öz körpəsini könüllü əmizdirir və heç bir xərc tələb etmir. Lakin ananın heç bir xərc tələb etməməsinə baxmayaraq ata onların bütün məsrəflərini ödəməlidir.

Qurani-Kərimdə də bu haqqda deyilən olmuşdur.

Analar (istər başanmış, istər boşanmamış olsunlar) uşaqlarını əmizdirmə müddətini tamamlatmaq istəyən(atalar) üçün tam iki il əmizdirsinlər. Anaların yeməyi və geyimi öz qüvvəsi dairəsində (uşağın) atasının üzərinə düşür. Heç kəs gücü çatdığından artıq yüklənməz. Nə bir ana nə də bir ata uşağına görə zərər çəkməsin! (ata öləndən sonra) Bu vəzifə həmin qaydada varisin üzərinə düşür. Əgər ata və ana öz aralarında məsləhətləşib uşağı (iki ildən tez)süddən kəsmək qərarına gəlsələr ikisinə də heç bir günah olmaz. Əgər siz uşağınızı (süd anasına) əmizdirmək istəyirsinizsə onun zəhmət haqqını müəyyən olunmuş qayda üzrə (şəriətə müvafiq) ödəsəniz yenə də sizə günah sayılmaz. Allahdan qorxun və bilin ki, Alah həqiqətən sizin nə etdiyinizi görür.<sup>8</sup>

Körpəyə süd anası tutmağın hüquqi nəticələri.

Ana südünün az olması, anada xəstəliyin olması, boşanma, ananın ölümü kimi səbəblər ucbatından ananın körpəyə süd verə bilmədiyi halda ata süd anası tutmaq məcburiyyətindədir. Ata süd anası tutduqda onunla razılaşacağı qiymət hər iki tərəfin razılığı ilə bir olmalıdır. Əgər

<sup>7</sup> Təntəvi, əl-Əhvalü-ş şəxsiyyə, s, 440-441.

<sup>8</sup> əl-Bəqərə, (2), 233.

süd anası körpəni razılaşmadan əvvəl əmizdiribse ata bunu xərci verəndə nəzərə almalıdır.

Körpəyə süd anası tutmaqla ananın körpə üzərindəki haqları eyni ilə qalır, yəni onun tərbiyəsi və böyüməsi ilə ana məşğul olur. Süd anası körpəni yedizdirmə vaxtı gələcək, əgər müqavilədə gecəni də körpəni körpəylə keçirməyə razılaşıbsa orada gecələyəcəkdir. Süd anasının xərclərini ata ödəməlidir. Əgər atanın imkanı yoxdursa, körpənin şəxsi mirasından da ödəmək olar. Bu da mümkün deyilsə, ananın imkanı varsa o ödəyər. Ata və ananın imkanı olmadığı halda, körpənin xərclərini qeyyumu ödəməlidir. Ata öldüyü halda da məsuliyyət himayədarlıq haqqı olanın üzərinə düşər.

Körpənin doğma anası körpəyə süd verməkdən imtina etdikdən sonra ata məcbur olaraq süd anası tutur və bu süd anası körpə üçün ikinci ana sayılır. Onun övladları ilə körpə süd bacı - qardaşları olur. Necə ki, bacı qardaşlar arasında evlənmə bağları olmur, eləcə də süd qardaşları arasında evlilik olmur. Süd anasının əri isə körpəyə süd atası sayılır. Qurani-Kərimdə də bu haqqda deyilir: 'Sizə analarınız, qızlarınız, bacılarınız, bibiləriniz, xalalarınız, qardaş və bacılarınızın qızları, süd analarınız, süd bacılarınız, arvadlarınızın anaları və və yaxınlıq etdiyiniz qadınlarınızın himayənizdə olan qızları(ögey qızları) ilə evlənmək haram edildi...'»<sup>9</sup>

Süd anası seçdikdə bir sıra xüsusiyyətləri nəzərə alınmamalıdır.

A) süd anası fiziki cəhətdən sağlam olmalıdır. Peyğəmbər (əs) zinakar və məcnun qadının südündən çəkinməyə əmr edib buyurmuşdur.»<sup>10</sup> Uşaqlarınızı zinəkar və məcnun qadının südündən gözləyin, çünki, süd keçici olur». Axmaq qadınları süd vermək üçün dayə tutmayın. Çünki uşaq həmin süd ilə böyüyəcək. «İmam Muhəmməd Baqir demişdir: Həzrəti Əli deyərdi ki, axmaq qadını dayə tutmayın. Çünki, süd təbiətə və xasiyyətə üstün gəlir.

B) Süd anası gözəl xasiyyətli və əxlaqlı olmalıdır. Hz. Əli (ə) demişdir: «Baxın övladınıza kim süd verir. Çünki, uşaq onun südü ilə

<sup>9</sup> Nisa(4) 23.

<sup>10</sup> İslamda uşaq tərbiyəsi, Məkarimul əxlaq, 237.

inkişaf edəcək. Demək süd verən qadının cinsi uşağın fiziki və ruhi inkişafına təsir edir. Əhli-beyt süd verən qadın seçdikdə malik olduqları sifətlərə dair bir neçə rəvayətləri də nəzərə çatdırır. İmam Məhəmməd Baqir (ə) demişdir. Uşağınıza gözəl, pak və təmiz dayə tutun. Özünüzi çirkin qadından gözləyin. Çünki süd keçici olur.<sup>11</sup> İmam Cəfəri Sadiq Hilal oğlu Abbdullahın məcusi (atəspərəst) qadını süd vermək üçün dayə tutmaq olarmı-sualına cavab verərək demişdir: «Məcusini yox, kitab əhlini olar.»

Qənaətimizə görə istər ailə birliyində istər boşanmış ailələrdə dünyaya gələn körpələr ana südü ilə qidalanmalıdır. Çünki burada ana uşağı bağrına basıb bəsləyir. Ona ardıcıl rəğbət və sevgisini, məhəbbət və ғаyğısını göstərir. Bu barədə psixologiya alimi Luiz Kablan deyir: “Doğurdan da ömrünün biriinci və ikinci ilində anasının qaynayıb-coşan, həyat verən məhəbbət və mərhəməti ilə bəslənən uşaq əmin-amanlıq, xatircəmlilik içində olur. Adətən sıxıntı və ya qorxu hissləri keçirilir. Beləliklə üç və ya dörd yaşına çatdıqda öz-özünə irələməyə başlayır, rahatlıq, sevgi və mərhəmət hissi duyan uşaq özünə inanır, başqaları ilə yumşaq və gözəl rəftar edir. Bu mərhələdə gələcəkdə rəğbət, sevgi və nitqi inkişafına təsir etdiyi üçün uşağa gözəl sözlər demək lazımdır”<sup>12</sup>. Bəzən eyni tarixdə ana olmuş başqa bir qadın, yəni süd anası tapmaq çətin olur bə bunun nəticəsində körpə süni əmzikkə qidalanmalı olur. Bu isə yeni doğulmuş körpələrdə mənəvi narahatçılıqdan əlavə, həzm sistemində müəyyən narahatçılıqlar əmələ gətirir. İlmi nöqtəyi nəzərdən heç olmasa körpə dörd ay ana südü ilə qidalanmalıdır. Çünki, körpənin daxili orqanları qidanı həzm etməyə dörd aydan sonra uyğunlaşır.

Körpəyə süd anası tutduqda qeyd etdiyimiz kimi onun bütün cəhətlərinə diqqət yetirmək lazımdır ki, dünyaya gələn körpə anasından sonra süd anası ilə daha çox ünsiyyətdə olur. Süd anası müsbət xüsusiyyətli bir qadın olarsa o, körpəni fiziki və ruhi cəhətdən sağlam böyüdü, cəmiyyətə və dövlətə lazımlı bir şəxs kimi yetişdirər.

<sup>11</sup> İslamda uşaq tərbiyəsi, s. 55.

<sup>12</sup> Tibbi uşaq ensiklopediyası, s. 257.

## ƏRƏB ƏDƏBİ DİLİNDƏ DIFFUZ FELLƏRİN TƏSİRLİ VƏ TƏSİRSİZ FELLƏRİN TƏSNİFATINDA YERİ

*S. N. Hüseynova<sup>1</sup>*

Heç bir mübaligəyə yol vermədən demək olar ki, 1200 ildən artıq uzun bir tarixi yol keçmiş ərəb dilçiliyində ərəb ədəbi dilinin fellərinin ən qədim qrammatik kateqoriyalardan hesab edilən təsirlilik və təsirsizlik kateqoriyası<sup>2</sup> baxımından bütün dilçi alimləri razı salan vahid bir təsnifatı yoxdur. Ərəb dili fellərini bu baxımdan ilk dəfə olaraq təsnif edən Əbu Bışr Əmr bin Osman Sibəveyhidir (734-cü ildə ölüb). Bizə gəlib çatmış ilk ərəb qrammatikasının müəllifi Sibəveyhi ərəb dili fellərini المتعدى (təsirli, keçərli) və غير المتعدى (təsirsiz, keçərsiz) olmaq üzrə iki qismə bölmüşdür.<sup>3</sup> Sibəveyhidən günümüzdə qədər müxtəlif əsrlərdə yaşamış ərəb dilçilərinə gəlincə, onların bəziləri öz məşhur sələflərinin təsnifatını sadəcə olaraq təkrar etmiş<sup>4</sup>, bəziləri isə bu təsnifatla razılaşmayaraq yenisini irəli sürmüşlər<sup>5</sup>. Sibəveyhidən sonra irəli sürülmüş ən orijinal, lakin fikrimizcə konkret dil materialının analizinin nəticəsi ilə üst-üstə düşməyən təsnifat orta əsr dilçisi Əbu Səid əs-Sirafiyə mənsubdur<sup>6</sup>. Əs-Sirafi iddia edir ki, ərəb dili fellərinin hamısı təsirlidir. Ərəb dilində bütün fellər onların mənalarını tamamlayan məful mutlaq, məful fihi, məful ləhu, məful məahu və məfhu bihi kimi tamamlıqlar qəbul edir. Fellərin tamamlıqlar qəbul etmələri baxımından fərqləri yalnız bir tamamlığın, məful bihi (vasitəsiz tamamlıq)-nın idarəsi ilə əlaqədardır. Fellərin bir qismi məfulun bihinin (vasitəsiz tamamlığın) heç bir əlavə

<sup>1</sup> BDU İlahiyyat Fakültəsi Arap Dili Baş Muallimesi.

<sup>2</sup> Belova A.Q. İstoria arabskoqo azıka. Moskva, 1979, str. 109.

<sup>3</sup> سيبويه، كتاب، 5 اجزاء، الجزء الرابع، دار الجيل، بيروت، 1980، ص 38.

<sup>4</sup> الزمخشري، المفصل في علوم العربية، دار الجيل، بيروت، 1981، ص 207.

<sup>5</sup> الأزهرى، خالد، شرح التصريح على التوضيح، دار احياء التراث، في مجلد واحد، دار احياء، الكتب العربية، مصر، 1995، ص 308.

<sup>6</sup> Şams İ.Q. Postanovka voprosa perexodnıx i neperexodnıx qlaqolov v trudax as- Seyrafi. - Morfoloqia azıkov narodov Blijneqo i Sredneqo Vostoka. Baku, 1985, str. 20.

vasitə olmadan təsirlik halda olmasını tələb etdiyi halda, digər qismi isə məfulun bihini (vasitəsiz tamamlığı) ön qoşmasının vasitəsi ilə idarə edir. Ön qoşması vasitəsilə idarə olunan bu tamamlıq əs-Sirafinin fikrincə zahirən, formal cəhətdən vasitəli tamamlığa oxşasa da mənaca və funksiyasına görə vasitəsiz tamalıqdır. Əs-Sirafi birinci qrup felləri افعال متعدية بنفسه (özü özlüyündə təsirli olan fellər) və ikinci qrupu isə افعال متعدية بغيره (ön qoşması ilə təsirli olan fellər) adlandırır.<sup>7</sup> Lakin bir qədər aşağıda görəyimiz kimi ərəb ədəbi dilində təsirli fellərin müxtəlif növləri ilə, o cümlədən əs-Sirafinin göstərdiyi məful bihini (vasitəsiz tamamlığı) ön qoşması vasitəsilə idarə edən fellərlə yanaşı bəzən əl-ləzim, bəzən əl-qasir, bəzən də gayru mutəaddi adlandırılan<sup>8</sup> təsirsiz fellər də vardır<sup>9</sup>. Bununla yanaşı Əs-Sirafinin ərəb dili fellərinin hamısının təsirli olması barədəki iddiasını boş-boşuna irəli sürülmüş bir iddia hesab etmək olmaz. Bizə elə gəlir ki, belə bir iddianın ortaya çıxması əs-Sirafinin felə məntiq və fəlsəfi baxımdan yanaşması ilə bağlıdır. Təsirlilik və təsirsizlik kateqoriyasına olan bu cür yanaşmanı Azərbaycan dilçisi Həsən Mirzəyev çox gözəl izah etmişdir. Felin təsirlilik və təsirsizlik kateqoriyasından danışarkən o yazır: “Məlum olduğu kimi, obyektiv aləmdə müəyyən bir səbəb və tələbat nəticəsində hərəkət baş verir, müəyyən bir iş görülür, müəyyən bir vəziyyət yaranır. Bu zaman əşya-obyekt az və ya çox dərəcədə, bu və ya digər cəhətdən təsirə məruz qalır. Bu təsir nəticəsində əşya dəyişir, o bir formadan başqa bir formaya düşür, bir əşyanın yerində digəri yaranır və s. Məlumdur ki, həyatda dəyişməyən, bir formadan başqa formaya düşməyən, ümumiyyətlə, təsirə məruz qalmayan şey yoxdur. Təbiidir ki, hərəkət olan yerdə onun təsiri də olmalıdır. Hərəkəti təsirsiz təsəvvür etmək mümkün deyildir. Obyektiv aləmdə olan hal və hərəkətin dildə “fel” adlanan sözlərlə ifadə olunduğu nəzərə alındıqda belə bir nəticə hasil olur ki, təsirsiz fel olmamalıdır. Belə olduqda, biz “təsirsiz fel” terminindən də imtina etməliyik. Lakin dilçilikdə (fel bəhsində) bu terminlər – təsirli və təsirsiz sözləri qismən başqa mənada başa düşülür. Belə ki, hərəkət obyekt (əşyanı) dəyişikliyə

<sup>7</sup> Şəms. İ.Q. Yenə orada. Səh. 20.

<sup>8</sup> عباس حسن، النحو الناقى، 4 اجزاء، الجزء الثانى. دار المعارف، القاهرة، 1956، ص 130.

<sup>9</sup> الشرتونى رشيد، مبادئ اللغة، 4 اجزاء، الجزء الرابع، قم، ايران، د، ت، ص 25.

uğradırsa, bir sözlə, əşya bu və ya başqa şəkildə hərəkətin təsirinə məruz qalırsa, belə hərəkəti ifadə edən fellər təsirli, belə hərəkəti ifadə etməyənlər isə təsirsiz fel adlanır<sup>10</sup>.

Ərəb dilçilik elminin tarixinə aid olan məxəzlərdə göstərilirdiyi kimi Əbu Səid əs-Sirafi geniş erudisiyaya malik olan bir alim olmuşdur. O, gözəl dilçi, qüvvətli havizə sahibi kimi sözükeçər poeziya bilicisi olmaqla bərabər fiqh, hədis, kəlam və məntiq sahəsində qüdrətli mütəxəssis sayılmışdır.<sup>11</sup> Həç təsadüfi deyil ki, onun müasirləri və ondan sonra gələn dilçilər onu dil hədislərinin izahında məntiqi və fəlsəfi meyarlardan çıxış etməkdə günahlandırmışlar. Onun alimlərlə olan elmi mübahisə və disputlarında yaxından iştirak etmiş məhçur Əbu-l-Fərəc əl-İsfahani onu məhz məntiqi və fəlsəfi mühakimələrinə görə tənbiş etmiş və ona bu xüsusiyyətlərini tənqid edən bir şer parçası da həsr etmişdir.

Demək lazımdır ki, istər orta əsr ərəb dilçiliyində Əbu Musa əl-Cəzuli<sup>12</sup>, istər müasir ərəb dilçiliyi tarixində doktor Taha Əbdürrahman<sup>13</sup> kimi dilə sırf məntiq və fəlsəfə nöqteyi-nəzərindən yanaşan başqa dilçilər olsa da ərəb dili fellərinin hamısını təsirli hesab edən yeganə dilçi Əbu Səid əs-Sirafidir. Başqa ərəb dilçilərinə gəlincə onları ərəb dili fellərinə təsirlilik və təsirsizlik baxımından münasibətlərinə görə bir neçə qismə bölmək olar.

Bu qruplardan birincisi ərəb dili fellərini təsirli və təsirsiz olmaq üzrə iki qismə bölür və üçüncü bir qismin olmadığını qeyd edir. Məsələn, Əndəlus dilçisi ibn Cəbir əl-Havvari ibn Malikin “əl-Əlfiyyə” əsərinə yazdığı şərhində göstərir:

الفعل منحصر في قسمي: المتعدى و غير المتعدى و ليس هناك الثالث<sup>14</sup>.

“Fel mütəəddi (keçər, təsirli) və qeyri mütəəddi (keçərsiz, təsirsiz) olan iki qismə məhdudlaşır və üçüncü bir qism yoxdur.”

<sup>10</sup> Mirzəyev. H. Azərbaycan dilində fel, Bakı, 1986, səh. 24.

<sup>11</sup> ولد اباہ محمد المختار ، تاريخ النحو العربی فی المشرق و المغرب، دار البیضاء، 1996، ص 174 ،  
Məmmədəliyev V.M. Ərəb dilçiliyi. Bakı, 1985, səh. 52.

<sup>12</sup> 265. ولد اباہ- نفس المصدر ، ص

<sup>13</sup> Yənə orada, səh. 550

<sup>14</sup> ابن جابر الهوارى، شرح الفية ابن مالك. المكتبة الازهرية، الجزء الثانى ، 1999، ص 272.



Misir dilçisi İbn Hişam əl-Ənsari İbn Malikin "əl-Əlfiyyə" əsərinə yazdığı şərhində felləri İbn Cəbir əl-Havvaridən fərqli olaraq üç qismə bölür. O yazır:

الفعل ثلاثة أنواع: أحدها ما لا يوصف بتعدو ولا لازم و الثاني المتعدى و الثالث: اللازم<sup>15</sup>

"Fəl üç qismdir: birincisi nə təsirli, nə də təsirsiz olan fellərdir. İkincisi təsirli fellərdir, üçüncüsü təsirsiz (lazım fellərdir)". İbn Hişam əl-Ənsari nə təsirli, nə təsirsiz fellər dedikdə qeyd edir ki, bu fellər كان و اخواتها felləridir.<sup>16</sup> İbn Hişamın verdiyi bu bölgünü digər bir misir dilçisi Xəlid əl-Əzhəri də göstərir. Lakin bu bölgü Xəlid əl-Əzhərinin İbn Hişamın İbn Malikin "əl-Əlfiyyə" əsərinə yazdığı şərhin şərhində verdiyi<sup>17</sup> üçün onu İbn Hişamın bölgüsünün təkrarı kimi qəbul etmək olar. Əbu-l-Qasim əz-Zəccaci təsirlilik və təsirsizlik kateqoriyasına daha geniş aspektdən baxaraq ərəb dili fellərini yeddi qismə bölür. O, konkret misallar gətirərək aşağıdakı qrupları göstərir:

- 1) فاعل لا يتعدى إلى مفعول، 2) فعل يتعدى إلى مفعول واحد ، 3) فعل يتعدى إلى مفعولين ،
- 4) فعل يتعدى إلى مفعولين ، 5) فعل يتعدى إلى ثلاثة مفاعيل، 6) فعل و لا يتعدى إلا بحرف ، 7) فعل يتعدى بحرف خفض و بغير حرف خفض.<sup>18</sup>

"Təsirliliyə görə fellər yeddi qismdir: 1) tamamlıq tələb etməyən fellər; 2) bir tamamlıq tələb edən fellər; 3) iki tamamlıq tələb edən fellər; 4) iki tamamlıq tələb edən fellər; 5) üç tamamlıq tələb edən fellər; 6) yalnız ön qoşması ilə təsirli olan fellər; 7) eyni zamanda həm ön qoşmasız, həm də ön qoşması ilə təsirli olan fellər"

Təsnifatdan göründüyü kimi əz-Zəccaci 3-cü və 4-cü qrupları eyni "iki tamamlıq tələb edən fellər" başlığı altında verir. Lakin o bu qrupları bir-birindən fərqləndirmək üçün "ehtiyacı olsa 3-cü qrupa aid etdiyi fellərdən sonra gələn tamamlıqlardan birinin atıla bilməsini, dördüncü qrup fellərdən sonra gələn tamamlıqlardan heç birinin atıla bilmədiyini göstərir.<sup>19</sup>

Yeri gəlmişkən demək lazımdır ki, Əbu-l-Qasim əz-Zəccəninin الجمال "الجملي" kitabına şərh yazmış Əndəlus dilçisi İbn Üsfur təsirli və təsirsiz

<sup>15</sup> ابن هشام الانتصاري، أوضح المسالك إلى الفية ابن مالك، دار الجيل، بيروت، 1989، ص 112.

<sup>16</sup> Yəni orada, səh. 113.

<sup>17</sup> الأزهرى خالد، شرح التصريح على التوضيح، دار احياء الكتب العربية، مصر، 1980، ص 308.

<sup>18</sup> الزجاجة، أبو القاسم، كتاب الجملي في النحو، قم- إيران، 1410، ص 27-31.

<sup>19</sup> الزجاجة أبو القاسم، الجملي في النحو، قم- إيران، 1410، ص 31.

fellərdən danışarkən felləri səkkiz qismə bölür. Bu qismlər 1) فعل لا يتعدى (təsirsiz fel); 2) فعل يتعدى إلى واحد بنفسه (özü-özlüyündə bir qat təsirli fel); 3) فعل يتعدى إلى واحد بنفسه و تارة بحرف جر (ön qoşması vasitəsilə bir tamamlıq tələb edən təsirli fel); 4) فعل يتعدى إلى واحد تارة بنفسه و تارة بحرف جر (bəzən özü özlüyündə, bəzən də ön qoşması vasitəsilə bir tamamlıq tələb edən təsirli fel); 5) فعل يتعدى إلى اثنين أحدهما بنفسه و الآخر بحرف جر (birisi özü-özlüyündə, digəri isə ön qoşması vasitəsilə iki tamamlıq tələb edən təsirli fel); 6) فعل يتعدى إلى مفعولين (əslən mübtada və xəbər olmayan iki tamamlıq tələb edən fel); 7) فعل يتعدى إلى مفعولين أصلهما المبتدأ و الخبر (əslən mübtada və xəbər olan iki tamamlıq tələb edən fel); 8) فعل يتعدى إلى ثلاثة مفاعيل (üç tamamlıq tələb edən fellər).

Biz nə Əz-Zəccəcinin yeddilik, nə də ibn Üsfurun səkkizlik təsnifatının təfərruatına varmaq istəmirik, çünki hər iki təsnifat Sibəveyhi tərəfindən irəli sürülmüş mütəəddi (təsirli, keçərli) və qayru mütəəddi (keçərsiz, təsirsiz) ikili təsnifat əsasında aparılmış və təsirli fellərin müxtəlif növlərinin araşdırılması hesabına genişləndirilmişdir.

Ərəb dili fellərinin təsirli (mütəəddi) və təsirsiz olmaq üzrə iki qismə bölünməsi fikri müasir ərəb dilçiləri tərəfindən də təsdiqlənir.<sup>20</sup> Müasir dilçilər təsirli və təsirsiz fel qrupları çərçivəsində onların növlərini araşdırırlar. Məsələn, əş-Şeyx Mustafa əl-Ğəlayinin, əl-filu-l-vaqiu, əl-filu-l-mucavizu və əl-filu-l-mutəəddi kimi adlandırdığı təsirli felləri bir, iki, üç qat təsirli fellərə, bilavasitə keçərli və önqoşması vasitəsilə keçərli olan qismlərə bölərək tədqiq edir.<sup>21</sup> Şeyx Mustafa əl-Ğəlayini bəzən əl-filu-l-qasir, bəzən əl-filu qayru-l-vaqi, bəzən əl-filu qayru-l-mucaviz adlandırılan təsirsiz felləri ləzim başlığı altında tədqiq edir və xüsusi olaraq göstərir ki, bu fellərin vasitəsiz tamamlığa ehtiyacı olmur.<sup>22</sup> Biz Şeyx Mustafa Ələyinin lazim adlandırdığı fellərin vasitəsiz tamamlığa ehtiyacı olmamasını xüsusi olaraq vurğuladığını ona görə qeyd edirik ki, digər bir müasir ərəb dilçisinin təsnifatında bu fellər tamam başqa cür izah edilir.

<sup>20</sup> الشرتوني رشيد، مبادئ اللغة، الجزء الرابع، دار العلم، قر – إيران، 1985، ص 24.

<sup>21</sup> الغلاييني، الشيخ مصطفى، جامع الدروس العربية، الجزء الاول، قم 1991، ص 31-47.

<sup>22</sup> Yəni orada, səh. 43.

Müasir ərəb dilçisi Abbas Həsən ərəb dili fellərini tədiyə (təsirlilik) və luzum (təsirsizlik) baxımından üç qismə bölür: mütəəddi, lazım və məsmu fellər.<sup>23</sup>

İlk baxışda Abbas Həsənin bu təsnifatı onun bəzən ön qoşmasız, bəzən də ön qoşma ilə işlənən təsirli felləri məsmu adı altında ayrıca qrupa aid etməsi ilə seçilir. Başqa iki qrup isə digər dilçilərin göstərdikləri mütəəddi (təsirli) və lazım (təsirsiz) felləri əhatə edir. Lakin, Abbas Həsənin bu qruplara verdiyi izahdan onun tamamilə yeni bir təsnifat irəli sürdüyü məlum olur. Belə ki, Abbas Həsən mütəəddi (təsirli) fel dedikdə heç bir əlavə vasitə, yəni nə ön qoşması, nə də təsirsiz feli təsirli edən digər vasitələr, (görünür, Abbas Həsən ikinci bab və dördüncü babın təsirsiz feli təsirli etmək üçün vasitəsi hesab edilən tadif (reduplikasiya) və həməzə-l-nəql (keçərlilik həməzəsi) nəzərdə tutur) olmadan özü-özlüyündə bir, iki və üç məful bihi (vasitəsiz tamamlıq tələb edən felləri nəzərdə tutur).<sup>24</sup> Lazım fellərə gəldikdə isə Abbas Həsən bu fellərə öz məful bihi (vasitəsiz tamamlıq)-sini ön qoşması və feli təsirli edən başqa vasitələrin köməyi ilə idarə edərək onları təsirlik hala salan (ينصبه) felləri aid edir.<sup>25</sup> Məsmu fellərdən danışarkən Abbas Həsən həm təsirli, həm də təsirsiz fel kimi çıxış edə bilən fellərdən danışır, onları bir-birindən fərqləndirmə yollarını göstərdikdən sonra lazım (təsirsiz) fellərin doqquz qrupundan bəhs edir. Bu fellər sözün əsl mənasında təsirsiz fellərdir.<sup>26</sup> Abbas Həsən məsmu fellər bölməsində lazım fellərdən danışarkən onların üç qismə bölündüyünü qeyd edir. Birinci qism lazım fellər əsl leksik mənasına görə (في أصله اللغوي) təsirsiz olan fellərdir. İkinci qismi o əl-ləzimu tənzilən adlandırır. Bu fellər bir qat təsirli fellərdir. Lakin onların vasitəsiz tamamlığı atıla bilər. Üçüncü qism felləri Abbas Həsən əl-ləzimu təhvilən adlandırır. Bu ikinci kök hərfinin hərəkəsi kəsre və fəthədən dammaya dəyişilən fellərdir.

Beləliklə, Abbas Həsən özünün irəli sürdüyü bu təsnifatı ilə onsuz da mürəkkəb olan təsirlilik və təsirsizlik baxımından ərəb dili feillərini daha

<sup>23</sup> عباس حسن، النحو الوافي، الجزء الثاني، دار المعارف، القاهرة، 1956، ص 144-145.

<sup>24</sup> عباس حسن، النحو الوافي، الجزء الثاني، دار المعارف، القاهرة، 1956، ص 144.

<sup>25</sup> Yəni orada, səh. 145

<sup>26</sup> Yəni orada, səh. 145-150

da mürəkkəbləşdirir. Onun bu bölgüsünə əsasən təsirli fellərin əhatə dairəsi daralır, təsirsiz fellərdən təsirlilik vasitəsi (وصائل التعديّة) deyilən vasitələrlə (همزة النقل بتقيل الحشو، حرف جر) <sup>27</sup>təsirli edilən fellər təsirli fellərdən təcrid olunur, başqa dilçilərin افعال تتعدى بحرف جر (ön qoşması vasitəsilə təsirli olan fellər) adlandırdığı fellərlə yanaşı ikinci və dördüncü bab felləri də Abbas Həsənin هو الذي لا ينصب بنفسه مفعولا به او أكثر انما ينصبه بمعونة حرف جر او غيره مما يؤدي إلى تعدية الفعل <sup>28</sup>

(Bu özü-özlüyündə bir və daha çox vasitəsiz tamamlıq tələb etməyib, onu ön qoşması və felin təsirli olmasına kömək edən başqa vasitələrlə idarə edən feldir) deyə izah etdiyi lazım fellərə aid edirlər. Lakin lazım fellər dedikdə ərəb qramatikasının ən qüdrətli və məşhur dilçiləri təsirsiz feli nəzərdə tutmuşlar. Doğrudur, bəzi dilçilər təsirsiz fellərdən danışarkən lazım terminindən qaçmış və yuxarıda qeyd etdiyimiz bəzən qayru-l-vaqi, qayru-l-mucaiz, qayru-l-mütəəddi, bəzən də qasir istilahından istifadə etmişlər. Maraqlı burasıdır ki, Abbas Həsən lazım fellərin təsirli felə çevrilməsi üsulundan danışarkən (طريقة تحويل الفعل اللّازم الثلاثي) bu üsulların təsirsiz felə ön qoşmasının əlavəsi, ikinci kök hərfinin təşdidlənməsi, felin əvvəlinə həməzətu-l-naql deyilən həməzinin, felin ikinci kök hərfinin hərəkəsinin kəsraya və ya fəthəyə dəyişdirilməsi, ön qoşmasının atılması kimi üsullardan danışır. <sup>29</sup> Əgər təsirli fel Abbas Həsənin izahında feli təsirli edən vasitələr olmadan birbaşa vasitəsiz tamamlıq tələb edən fellədirsə hansı təsirli (mütəəddi) feldən söhbət gedir, axı vasitə ilə təsirli olan felləri Abbas Həsən lazım fel adlandırır. Əgər Abbas Həsən mütəəddi felləri əl-mütəəddi binəfsihi və əl-mütəəddi biğayrihi olmaq üzrə iki qrupa bölmüş olsa idi demək olardı ki, o, lazım fellərdən ön qoşması və digər vasitələrlə düzəldilən əl-mütəəddi biğayrihi felləri nəzərdə tutur. Lakin o, özü-özlüyündə təsirli felləri mütəəddi və vasitə ilə təsirli olan felləri lazım fel adlandırır və sonra da lazım (təsirsiz) fellərdən lazım (vasitə ilə təsirli) fellər düzəlməsindən danışır və terminoloji baxımından çaşbaşlıq yaradır. Yeri gəlmişkən demək lazımdır ki, mütəəddi və lazım (təsirli və təsirsiz), onların bir-birinə keçməsi

<sup>27</sup> ابن يعيش، شرح المفصل، المجلد الثاني، الجزء السابع، تهران، د، ت، ص 64.

<sup>28</sup> Abbas Həsən, göstərilən əsər, səh. 144.

<sup>29</sup> Yəni orada, səh. 157-161.

məsələsi orta əsr ərəb dilçiliyində həll olunmuş bir məsələdir. Orta əsr dilçisi İbn Yəiş əz-Zəməxşərinin “əl-Mufəssəl fi-n-nəhv” əsərinə yazdığı şərhində mütəddi və lazım fellərə münasibətini bildirərkən qeyd edir ki, əgər lazım feli (təsirsiz feli) mütəddi (təsirli) etmək istəsən ona üç vasitədən birini artırmalısan. Bu lazım fellər təsirlilik baxımından zəif fellərdir və qüvvətləndirici vasitələrə (وسائل التقوية) ehtiyacı var. Bu vasitələrdən biri olan ön qoşması felə əlavə olunarkən həmin felin ayrılmaz bir hissəsinə çevrilir. Təsirsiz fellərlə işlədilən ön qoşması isə felin deyil ismin bir hissəsi olur. İbn Yəiş qeyd edir ki, təsirsiz feli gücləndirib təsirli fel səviyyəsinə yüksəldən qüvvətləndirici vasitələr eyni gücə malik deyillər.<sup>30</sup>

Biz bu məqalədə ərəb dili fellərinin təsirlilik və təsirsizlik baxımından yeni bir təsnifatını təklif etmək fikrində deyilik. Biz sadəcə olaraq ərəb dilçilərinin təsirli və təsirsiz fellərdən danışarkən göstərmədikləri bir qism fellərdən həm təsirli, həm də təsirsiz olan fellərdən danışacağıq. Bu fellər ümumi dilçilikdə diffuz fellər adlanır.<sup>31</sup>

Həm təsirli, həm də təsirsiz fellər qrupuna biz Abbas Həsənin bölgüsünün üçüncü bəndində, onun məsmu adlandırdığı fel qrupunun izahında rast gəlmişdik. O bu qrupdan danışarkən yazır:<sup>32</sup> نوع مسموع يستعمل متعديا و لازما مثل شكر و نصح

“Üçüncü qrup şəkərə və nasiha kimi həm təsirli, həm də təsirsiz işlədilən fellərdir”. Həm ön qoşmasız, həm də önqoşması ilə işlədilən bu felləri ön qoşmasız olduqda təsirli, ön qoşma ilə təsirsiz hesab edən dilçilər olsa da<sup>33</sup> əksər dilçilər onları<sup>34</sup> فعل يتعدى بحرف خفض و بغير حرف خفض. فعل يتعدى إلى واحد تارة (ön qoşmasız və ön qoşma ilə təsirli olan fellər) və ya<sup>35</sup> تارة بحرف جر بنفسه و تارة بحرف جر (bəzən özü özlüyündə, birbaşa, bəzən də ön qoşması vasitəsilə təsirli olan fellər) hesab edir. Diffuz fellər isə heç bir əlavə

<sup>30</sup> İbn Yəiş, göstərilən əsər, səh. 65.

<sup>31</sup> Məmmədəliyev V.M. Ərəb ədəbi dilində felin zaman, şəxs və şəkil kateqoriyaları. Bakı Uni-

versiteti nəşriyyatı, Bakı, 1992, səh. 81.

<sup>32</sup> Abbas Həsən, göstərilən əsər, səh.

<sup>33</sup> İbn Yəiş, göstərilən əsər, səh. 65.

<sup>34</sup> əz-Zaccaci, göstərilən əsər, səh. 30

<sup>35</sup> əs-Suyuti, göstərilən əsər, səh. 236

vasitə olmadan həm təsirli, həm də təsirsiz olan fellərdir. Bu fellərin təsirlilikdən təsirsizliyə və təsirsizlikdən təsirliyə keçməsi üçün heç hərəkə dəyişikliyi də lazım deyil. Ərəb dilində külli miqdarda belə fellər vardır.

Lakin bu fellər öz əksini qrammatika kitablarında deyil, lüğətlərdə tapmışdır, bu da bu qəbildən olan fellərin qrammatiklər tərəfindən tədqiq olunmamasına dəlil hesab edilə bilər.

Məşhur misir alimi Cəlaləddin əs-Suyuti özünün "əl-Muzhir fi umumi-l-lüğa və ənvaihə" kitabında ديوان الادب və İsmayıl əl- Cövherinin "الصاح" lüğətlərindən topladığı xeyli fel verir.<sup>36</sup> Biz məqalənin həcmi nəzərə alaraq bu fellərin yalnız az bir hissəsini verəcəyik

Quyunun suyunu bötövlüklə işlətdim نزلت البئر

Quyunun bütün suyu tükəndi. نزلت البئر

Mal-qaranı otardım və mal-qara otlandı سرحت الماشية و سرحت الماشية

İzlər silindi və onları mən sildim درس الرسم و درسته الريح

Onun dili çıxdı və onun sahibi onu çıxardı. دلغ لسانه اى خرج و دلغه صاحبه  
Quş tükünü tökdü və o (tük) öz-özünə töküldü. انسل الطائر ريشه و انسل بنفسه

Od alışdı və mən onu yandırdım. اضاعت النار و اضافتها

Suyu dağıtdım və su öz-özünə dağıldı بجست الماء و بجس الماء بنفسه

Yol (iz) itdi və onu mən itirdim طمس الطريق و طمسته

Mən onu suya saldım və o özü suya düşdü قمس بنفسه فى الماء و قمس بنفسه فى الماء

Kişi ağzını açdı və onun ağzı açıldı شحا الرجل فاه و شحا فوه

Gün tutuldu və onun qabağını Allah tutdu. كشتفت الشمس و كشفها الله

Dəvə ayağa qalxdı və onu mən qaldırdım رجنت الناقة و رجنتها

Dolça sındı və onu külək sındırdı. وذر الجب و ذرته الريح

Kişi rədd olundu və onu mən rədd etdim نفى الرجل و نفيتها انا

Xəstəlik onu ağırlaşdırdı və o özü-özünə ağırlaşdı و ادنفه المرض اى انقله و ادنفه بنفسه

ادنفه بنفسه

Allah onu bədbəxt etdi və o bədbəxt oldu. شجبه الله اهلكه و شجب هو

Əl (yerindən) çıxdı və kişi əlini yerindən çıxardı جبرت اليد و جبر الرجل

يده<sup>37</sup>

السيوطي، جلال الدين، المزهرة في علوم اللغة و انواعها، الجزآن، الجزء الثانى، مكتبة دار التراث، القاهرة، 1998، 36 ص 236-237.

<sup>37</sup> Əs-Suyuti, göstərilən əsər, səh. 236-237.

Yuxarıda göstərilən misallarda verilmiş رجن ، كسف، شحا، قمس، طهس، و بفس fellərinin hər biri eyni zamanda həm təsirli, həm də təsirsiz mənasında çıxış edirlər. Cəlaləddin əs-Suyuti bu qəbil fellərdən əlli üçünü misal gətirsə ərəb dilində onların sayı daha çox olmuşdur. Bu fellər üzərində apardığımız araşdırmalar bir sıra maraqlı məqamların aşkar edilməsinə imkan yaradır.

Birinci, vaxtilə həm təsirli, həm də təsirsiz kimi işlədilən fel zaman keçdikcə dilin inkişafı nəticəsində ikili xarakterini itirmiş və müasir dildə ya təsirli, ya da təsirsiz fel kimi işlədilir. Məsələn əs-Suyutinın həm təsirli, həm də təsirsiz fel kimi verdiyi بفس (بجست الماء) (suyu dağıtdım) və بفس الماء (litğ, prolivatğ).<sup>38</sup> Onun həm təsirli, həm təsirsiz fel kimi verdiyi ففرفه (fərfə) (onun ağzı açıq qaldı) ففرفه (o ağzını açdı) müasir dildə بفس feli kimi ancaq təsirli olur (فرفه - raskrivatğ, razevatğ (rot)).<sup>39</sup>

İkinci, həm təsirli, həm də təsirsiz olan هبطفeli (o aşağı endi) və هبطته انا (Mən onu aşağı endirdim) təsirsiz variantını müasir dildə mühafizə etmiş və ب ön qoşması ilə təsirli olmuşdur (هبط - spuskatğsə, ب.. opuskatğ)<sup>40</sup>

Üçüncü, həm təsirli, həm də təsirsiz fellərin təsirli variantının məsdəri فعل, təsirsiz variantının məsdəri isə ففول modeli ilə düzəlir. Məsələn, əgər طمسفeli təsirsiz fel kimi silinmək, yox olmaq mənasında işlədilsə, onun məsdəri طمس, təsirli fel kimi silmək, itirmək mənasında isə işlədildikdə onun məsdəri طمس olur.

سرفelinin təsirsiz variantının məsdəri سرف, təsirli variantının məsdəri isə سرف olur. Düşmək, enmək, düşürmək və endirmək mənalarında, yəni həm təsirli həm də təsirsiz olan حرفelinin bir məsdəri حرف, ikinci məsdəri حرف olur. Maraqlı burasındadır ki, vaxtilə klassik ərəb dilində həm təsirli həm də təsirsiz fel kimi işlədilən, lakin müasir ərəb dilində yalnız təsirli fel kimi istifadə olunan fellərin ففول formasında olan məsdəri ilə yanaşı ففول formasında olan məsdəridə verilir. Bizə elə gəlir ki, əgər bu

<sup>38</sup> Baranov X.K. Arabsko-russkiy slovarğ, Moskva, 1985, str. 56.

<sup>39</sup> Yenə orada, səh. 604.

<sup>40</sup> Yenə orada, səh. 843

və ya digər felin təsirsiz variantı arxaikləşərək istifadə olunmursa, onun məsdəri də arxaikləşib, istifadədən çıxmışdır.

Dördüncü, həm təsirli, həm də təsirsiz fellər keçmiş zamanda eyni formada çıxış etdikləri halda, indiki-gələcək zamanda ikinci kök hərflərinin hərəkəsi ilə fərqlənilir. X. K. Baranovun lüğətində isə müasir dildə bir variantı istifadə edilən fellərin qarşısında həm təsirli, həm də təsirsiz variantların hərəkəsi göstərilir və elə bir təssürat yaranır ki, güya bir mənada işlədilən fel indiki-gələcək zamanda eyni vaxtda iki hərəkə qəbul edir.

Beşinci, belə fellərin həm təsirsiz, həm də təsirli olmasına baxmayaraq ismi-fail və ismi-məful məsələsində onların təsirsizliyi daha qüvvətli-dir. İsmi-fail qəlibdə öz formasını saxlasa da, mənaca məfulun mənasına uyğun gəlir. Bu fellərdə təsirsizliyin daha qüclü olduğunu ondan bilmək olur ki, müasir dildə onlar təsirsiz fellər kimi daha çox işlənir və bəziləri təsirli fellər kimi öz funksiyasını tamamilə itirmişdir. Belə fellərin dilimizə tərcüməsi də maraqlıdır. Onlar gah felin məchul, gah da qayıdış növü ilə tərcümə edilir.

Yuxarıda qeyd edilənləri nəzərə alaraq deyə bilərik ki, ərəb dilində həm təsirli, həm təsirsiz olan diffuz fellər ərəb dili fellərinin tədqiq olunmamış maraqlı bir qismidir. Bu fellər ərəb dili fellərinin təsirlilik və təsirsizlik kateqoriyası baxımından təsnifatı xaricində qalmamalıdır.



## İNGİLİS DİLİNDƏ «CAN» MODAL FELİNİN İŞLƏNMƏ XÜSUSİYYƏTLƏRİ

*Yeganə Qaraşova<sup>1</sup>*

«Can» modal felinin ilkin mənası «kimi isə, nəyi isə tanımaq» mənasında bilmək, habelə, hansısa praktik vərdişə (məsələn, dilə və s.) malik olmaq məzmununda olmuşdur. Məsələn, qədim ingilis dilində *Ic he ne cude<sup>2</sup>* cümləsi *I didn't know them* «Mən onları tanımıram» mənasını ifadə etmişdir. Orta dövr ingilis dilində də vəziyyət belədir. Məsələn, Çoserdə *I Can no termen of astorvloqe* cümləsi *I dont know any terms of astrologer* «Mən heç bir astrologiya termini bilmirəm.» mənasında işlənir.

Yeni ingilis dilinin təxminən erkən mərhələsində Can modal feli «bilirəm» mənasını itirir.

Qədim ingilis dilində can modal feli «bilirəm» mənası ilə yanaşı «bacarıram» (ingilis dilinin may modal felinin) mənasını da ifadə etmiş və bu məqamda (mənadə) başqa (ikinci) bir felin infintivi ilə birləşmədə işlənmişdir. Felin bu ikinci mənası onun ilkin – «bilirəm» mənasında törənmişdir. Beləliklə, can modal felinin «bilirəm» mənası «nəyi isə etməyi bilirəm», «bacarıram» mənasına keçmişdir. Bunun məhz belə olduğunu Can modal felinin bir sıra hallarda «bacarıram» mənasının «bilirəm» ilkin mənası ilə bağlılığında görmək olar. İngilis dili inkişafının sonrakı dövrlərində də Can modal felinin Azərbaycan dilindəki «bacarıram» felinə anoloci olan ilkin «bilirəm» mənası ilə bağlılığı müşahidə edilir. Məsələn: *and the good wyf answerede that shi Coude speke no Trekche and the good woman answered that she Could not speak*

<sup>1</sup> BDU İlahiyat Fakültəsi İngiliz Dili Muallimesi.

<sup>2</sup> Alfred, Lregor's Pastoral Care. Moskva, 1960, p. 25

French<sup>3</sup>: «və qəşəng qadın cavab verdi ki, o, fransızca danışa bilmir (danışmağı bacarmır)»

– Will you play upon this pipe? «Sən bu tütəyin havasında çalacaqsan?»

– My lord, I cannot «Milord, mən bacarmıram»

– I do beseech you «Mən səndən xahiş edirəm»

– I know no touch of it, my lord «Milord, mən ona toxunmağı bacarmıram».<sup>4</sup>

Can modal felinin ilkin «bilirəm» mənası dilin sonrakı inkişafında inkişaf tapmadı, işləkdən çıxdı, Lakin onun ikinci – «bacarıram» mənası fəsiləsiz olaraq genişləndi. Onun nisbətən dar əqli – bacarıq qabiliyyəti mənasından – «bilirəm» mənasından törəyən ikinci mənə istər əqli bacarıq (bacaram), istərsə fiziki bacarığa – ümumiyyətlə «bacarmaq» mənasını ifadə etməyərək genişləndi. Bu mənə təkcə canlı varlıqlara deyil, həm də cansız əşyalara xas olan istər mənimsənilən, istərsə təbii bacarığı əhatə etdi. Məsələn:

One sees more devils that vast hell can hold.<sup>5</sup>

Beləliklə, ingilis dilinin can modal feli inkişafı tarixi boyu öz ilkin «bilirəm» mənasını itirir və «bir şeyi etməyi bilirəm» mənasında «bacarıram» məzmununu kəsb edir. Can modal feli qəti olaraq fiziki qabiliyyət vəziyyətini, halını bildirməyə başladığında isə onun ilkin məzmunu ilə əlaqəsi tam itirilir: He could neither more nor speak. O nə hərəkət etməyi, nə də danışmağı bacarırdı.

O pray you, bear with me: I can go no further «Oh, sizə yalvarıram ayı mənimlədir; mən daha gedə bilmərəm (getməyi bacarmıram)».

Müasir ingilis dili can modal feli mümkünlüyü ifadə etməyi əsas leksik vəsaitlərindən biridir. Onun mənalarını və əsas işlənmə hallarını nəzərdən keçirək

I. Can köməkçi feli «bacarığı olmaq (nəyi isə edə bilmək, bacarmaq), iqtidarında olmaq, edə bilmək, bacarmaq» mənasında işlədilir. Can modal-feli bu mənada hərəkəti fiziki, əqlin, biliyin, bacarığın, istedadın,

<sup>3</sup> Caxton, Eneydas, Moskva, 1946. p.36

<sup>4</sup> W.Şekspir, Midsummır Night.s Dream, Moskva, 1980, p.126

<sup>5</sup> Caxton, Eneydas, Moskva, 1946, p. 85

şəxsi keyfiyyətlərin və s. gücü sayəsində müəyyən bir işi həyata keçirməyi bacarmağa işarə edir. Məsələn:

I can see no possible defence at all<sup>6</sup> (bacarıram, bilirəm) «Mən artıq mümkün olan müdafiə görə bilərəm».

You can't seem to understand the simplest thing<sup>7</sup> (bacarmaq, gücündə olmaq) «Sən sadə şeyləri anlaya bilən adama oxşamırsan».

Children can feel, but they can not explain the feelings<sup>8</sup> (bilirlər – iqtidarında, gücündə olmaq) «Uşaqlar hiss edə bilirlər, lakin onlar öz hisslərini ifadə edə bilmirlər».

Now, I can think of leaving you<sup>9</sup> «İndi səni tərk etməyi fikirləşə bilərəm».

Belə məqamlarda can modal feli hərəkətin bitməsinin mümkünlüyünü ifadə edir. Belə ki, bu mümkünlük şəxsi, fiziki və ya əqli bacarıqdan, istedadından, şəxsi keyfiyyətlərdən, təcrübədən və s. -dən asılıdır.

II. Müasir ingilis dilində can modal felinin əsas mənaları sırasında şəxsi bacarığın ifadəsində başqa, obyektiv mümkünlüyü də aid etmək lazımdır.

Hərəkətin şəxsi bacarıq sayəsində həyata keçirilməsi yox, hərəkətin asanlıqla həyata keçirilə biləcəyi obyektiv amillərin mövcudluğu nəzərdə tutulduqda real olan imkanlar təsdiq cümlələrində bu məqamda ifadə olunur. Təbii ki, hərəkətin subyektiv passiv olduqda bu mənə daha aydın, dəhə qabarıq təzahür edir. Məsələn:

You can trust mrs. Poole, she can keep a secret<sup>10</sup> “Siz mister Paula etibar edə bilərsiniz, o, sirr saxlaya bilir”

You can not seem to understand the simplest thing<sup>11</sup> «Sən sadə şeyləri anlaya bilən adama oxşamırsan».

I can think, walk and live with freedom<sup>12</sup> «Mən azad surətdə düşünə, gəzə və yaşaya bilərdim».

<sup>6</sup> Oscar Wilde. “Selections”, M., 1979 p. 73

<sup>7</sup> Mark Twain “a Connecticut Yankee in king Arthur's court”, p. 168, Xudojestvennaə Literatura, 1953

<sup>8</sup> Charlotte Bronte “Jane Eyre”, İran, 2000, p. 11

<sup>9</sup> Charlotte Bronte “Jane Eyre”, İran, 2000, p. 75

<sup>10</sup> Charlotte Bronte “Jane Eyre”, İran, 2000, p. 75

<sup>11</sup> Mark Twain “a Connecticut Yankee in king Arthur's court”, p. 110, Xudojestvennaə Literatura, 1953

They don't know whether you can understand their real motives<sup>13</sup>  
«Onlar bilmirlər ki, siz real səbəbəri başa düşə bilərsiniz».

It can be rain cats and dogs<sup>14</sup> «Şıdırğı yağış yağa bilər».

Gətirilən nümunələrdə can modal feli icraçı üçün istedad və bacarığın lazım olmadığı, lakin bu hərəkətin icrasını mümkün edən xarici səbəblərin, obyektiv amillərin təsiri sayəsində icra olunmuş hərəkəti, həmin hərəkətin həyata keçirilməsinin mümkünlüyünü ifadə edir.

İngilis dilinin can modal feli Azərbaycan dilində «bacarmaq» və ya hərəkətin icrasının mümkünlüyünü ifadə edən hər hansı bir felə ekvivalentdir.

Azərbaycan dilinin bu məqamda işlənən felləri isə incilis dilində it is (was, will be) possible to... birləşməsi ilə ifadə edilir.

İnkar cümlələrdə, müvafiq olaraq müəyyən bir xarici təsirin ucbatından, bu və ya başqa səbəbdən hərəkətin icrasının mümkünlüyü inkar edilir.

I can not describe to you what I felt at that moment<sup>15</sup> «Mənim həmin anda nələr hiss etdiyimi sənə təsvir edə bilmərəm».

I couldn't keep from thinking about it<sup>16</sup> «Mən bu haqda fikirləşməyə bilmərəm».

You can't leave the room without asking us<sup>17</sup> «Sən bizdən icazə almamış otağı tərk edə bilməzsən».

**III.** Bir sıra hallarda can modal feli ilə işlənən inkar cümlələr yuxarıda göstəriləndən fərqli mənə ifadə edir. Gətirilmiş nümunələrdə hərəkətin icrasının qeyri-mümkünlüyü ifadə olunurdusa, aşağıda veriləcək cümlələrdə işin, hərəkətin icrasının mümkünlüyü ya şübhə altına alınır, ya da inkar olunur.

<sup>12</sup> Oscar Wilde. "Selections", M., 1979 p. 229

<sup>13</sup> Oscar Wilde. "Selections", M., 1979 p. 19

<sup>14</sup> Oscar Wilde. "Selections", M., 1979 p. 55

<sup>15</sup> Oscar Wilde. "Selections", M., 1979 p. 169

<sup>16</sup> Mark Twain "a Connecticut Yankee in king Arthur's court", p. 110. Xudojestvennae Literatura, 1953

<sup>17</sup> Mark Twain "a Connecticut Yankee in king Arthur's court", p. 110, Xudojestvennae Literatura, 1953

Belə cümlələr öz səciyyəsinə görə söylənilən və ya nəzərdə tutulan fərziyyəyə etiraz mənası ifadə edir (düşünərkən özünə etiraz söhbət edərkən müsahibə etiraz). Məsələn:

Don't worry. We can't take care of your child. But he will near her<sup>18</sup>  
«Narahat olma». Biz sənin uşağının qayğısına qala bilmərik. Lakin o, həmişə qızın yanında olacaq.

It is necessary that you can trust mrs. Poole<sup>19</sup> «Sənin missis Poyle etibar etməyin vacibdir».

Keçmişdə baş vermiş hadisənin mümkünlüyü inkar edilirsə, onda can modal feli infinitivin perfektivi ilə birləşmədə işlənir. Məsələn:

You can't have reminded during that entire time<sup>20</sup> «Bütün bu vaxt ərzində xatırlada bilmədin»

They can't have proved anything against me<sup>21</sup> «Onlar mənim əleyhimə heç bir şeyi sübut edə bilməzdilər».

Keçmişdə icra olunmuş iş və ya hərəkətin mümkünlüyünün inkarı zamanı təkcə xəbər şəklində işlənən can deyil, lazım şəklində duran forma da – could forması da işlədilə bilər. belə məqamda işin, hadisənin icrasının mümkünlüyünün inkarı qəti olmur və şübhə çaları daşıyır.

Müqayisə et: She can't have spoken about us və She couldn't have spoken about us.

Can modal felinin lazım şəklinin işləndiyi cümlələrdə bir qədər yumşaldılmış fikir həmin cümlə Azərbaycan dilinə tərcümə edildikdə hiss olunmur, lakin intonasiya vasitəsilə ifadə oluna bilər. Hər iki məqamda tərcümə eyni cür olacaqdır: ola bilməz ki, o bizim haqqımızda danışsın.

Can modal felinin keçmiş zaman formasını Azərbaycan dilinə «qadir olmaq» feli vasitəsilə də tərcümə etmək olar: o bizim haqqımızda danışa bilməzdi. İngilis dili dərsliklərində verilmiş tərcümələrdə ola bilməz ki, desin düsturuna üstünlük verilir, çünki bu düstur can not+perfekt infinitiv birləşməsinin mənasını daha geniş əhatəli şəkildə ortaya çıxarmağı imkan verir. Perfekt infinitivi mümkünlüyü inkar edilən, keçmişdə baş vermiş hərəkəti, icra edilmiş işi göstərir, (modal) can not

<sup>18</sup> Oscar Wilde. "Selections", M., 1979 p. 145

<sup>19</sup> Charlotte Bronte "Jane Eyre", İran, 2000, p. 79

<sup>20</sup> Mark Twain "The adventure of Tom Sawyer", M, 1948, p. 214

<sup>21</sup> Dickens "The adventure of Oliver Twist", M., 1972, p.490

modal feli isə işin, hərəkətin icrasının indiki zamanda, nitq anında, icra haqqında məlumat verildiyi məqamda inkar edildiyini bildirir.

IV. Mümkün olan şübhə və ya hadisəni, yaxud hal, hərəkət və vəziyyətin gerçəkliyini, heyrəti, təəccübü ifadə edən sual cümlələrində can modal felinin iştirakını xüsusilə qeyd etmək lazımdır. Sual cümləsi formasında çox vaxt həqiqətdən mövcud olan bu və ya başqa münasibəti aydınlaşdırmaq üçün deyil, danışanın fakta və ya hadisəyə münasibətini, həmin fakt və ya hadisəyə verdiyi qiyməti ifadə etmək məqsədilə istifadə olunur.

Çox vaxt şübhə ifadə edən sual cümlələrində can modal felindən istifadə edilir. Cümlənin modallıq çaları sualın semantikasi və can modal felinin leksik-qrammatik mənasının intonasiyası sayəsində qarşılıqlı münasibətdə yaranır. Can modal feli lazım şəkildə işləndikdə şübhənin ifadəsi daha güclü olur. Məsələn:

What could you know of such things?<sup>22</sup> «Belə şeylər haqqında siz nə bilirsiniz?»

Could you believe that?<sup>23</sup> «Buna inana bilərsinizmi». İnkar, imkan və şübhə kimi anlayışlar bir-birinə çox yaxındır. Buna görə də şübhə modallığı ifadə edən sual cümlələri də ümumi semantik mənasına görə hadisənin mümkünlüyü və ehtimalını inkar edən cümlələrə yaxındır: What could you know of such things? sual cümləsi You can't know anything of such things kimi, could you believe that? Cümləsi isə I should think you can't believe that kimi nəzərdə tutulur. Bu cümlələrin semantik mənası, demək olar ki, eynidir; hər halda onlar eynimənalı kimi qavranılır.

Aşağıda gətirdiyimiz nümunələr də bu fikri bir daha təsdiq edir.

Can you think he isn't guilty?<sup>24</sup> «Siz fikirləşə bilərsinizmi ki, o, günahkar deyildir?»

How do you think could he be a great actor of his age?<sup>25</sup> «Necə bilirsiniz (fikirləşirsiniz) o öz dövrünün böyük aktyoru ola bilərmi?»

---

<sup>22</sup> Mark Twain "a Connecticut Yankee in king Arthur's court", p. 106, Xudojestvennae Literatura, 1953

<sup>23</sup> Oscar Wilde. "Selections", M., 1979 p. 40

<sup>24</sup> Oscar Wilde. "Selections", M., 1979 p. 68

<sup>25</sup> Oscar Wilde. "Selections", M., 1979 p. 68

Can modal feli təəccüb çaları ifadə edən sual cümlələrində də işlədilir. Belə sual cümlələri cavab tələb etmir, emosionallıq bildirir. Bu qəbildən olan sual cümlələri həyatda baş vermiş bu və ya digər hadisənin danışan şəxs tərəfindən necə dərk edildiyini göstərir. Bir tərəfdən, ekspressiv və emosionallıq bildiren cümlələr, digər tərəfdən, modal fellərin çaları ifadə edən cümlələr oxşardır, sualın semantikasına, modal fellərin leksik-semantik mənasına və intonasiasına görə düzülür.

Sorry sir, but how can you expect women nowadays to have the same views as our grandmothers?<sup>26</sup> «Üzr istəyirəm, ser, siz müasir qadınların nənələrinizlə eyni fikirdə (rəydə) olmalarını istəyirsiniz?».

Are you crazy? You think can he keep from thinking of his love?<sup>27</sup> «Siz dəlisiniz? Fikirləşirsiniz ki, o öz sevgilisi haqqında fikirləşməmiş qala bilər?»

How can you put an end your connection between her?<sup>28</sup> «Sən onunla olan əlaqənizə necə son qoya bilərsiniz?»

How can it happen?<sup>29</sup> «Bu necə baş verə bilər?»

V. May modal feli kimi, can modal feli də «icazə vermək» mənası ifadə edə bilər. Əvvəllər can modal feli «icazə vermək» mənası ifadə etməmişdir. Həmin fel bu mənanı yalnız müasir ingilis dilində qazanmışdır. Can modal feli, əsasən çəkinmə, ehtiyat etmə məqamlarında, rəsmilik bildirməyən şəraitdə dosta, yoldaşa, yaxın adama, qohuma müraciət zamanı işlədilir. Məsələn:

You can go to the park with your friend<sup>30</sup> «Sən öz dostunla parka gedə bilərsiniz».

You can feel yourself it as at your home. You can rest and eat when you need<sup>31</sup> «Öünüzü evinizdəki kimi hiss edə bilərsiniz. Ehtiyacınız olan vaxt istirahət edə və yeyə bilərsiniz».

You can take my coat<sup>32</sup> «Sən mənim paltomu götürə bilərsiniz».

<sup>26</sup> Mark Twain "a Connecticut Yankee in king Arthur's court", p. 106, Xudojestvennaə Literatura, 1953

<sup>27</sup> Oscar Wilde. "Selections", M., 1979 p. 54

<sup>28</sup> Diskens "The adventure of Oliver Twist", M. 1972, p. 338

<sup>29</sup> Oscar Wilde. "Selections", M., 1979 p. 84

<sup>30</sup> Charlotte Bronte "Jane Eyre", İran, 2000, p. 43

<sup>31</sup> Oşcar Wilde. "Selections", M., 1979 p. 103

<sup>32</sup> Charlotte Bronte "Jane Eyre", İran, 2000, p. 18

Can modal feli icazəli olmaq anlayışına yaxın «haqqı olmaq, hüquqa malik olmaq» mənasında da işlədilir.

You are free and can do what you want<sup>33</sup> «Siz azadsınız və nə istəyirsiniz edə bilərsiniz».

He Can look after his son while his wife is ill<sup>34</sup> «Nə qədər ki, arvadı xəstədir, o, oğlunun qayğısına qala bilər»

Can modal felinin ifadə etdiyi əsas mənalar və onun işlədilməsinin əsas məna məqamları bunlardır. Daha geniş mənada desək, Can modal felinin leksik semantik məzmunu mümkünlük anlayışı ifadə edir. Can modal feli, kontekstdən asılı olaraq, bu anlayışı onun semantik sahəsinə daxil olan mənaları dəqiqləşdirməklə çox geniş surətdə təqdim edir.

İngilis dilinin bəzi tədqiqatçıları can modal felinin bu able birləşməsinə semantik yaxınlıq faktında suppletivlik hadisəsi görürlər və güman edirlər ki, infektivdə to be able, feli surətdə (have been able to) isə be able birləşməsi can modal felinə uyğun gəlir.

Əgər Can modal feli be able felinə yaxın təkə bir mənaya malik olsa idi, bununla razılaşmaq olardı, lakin o, gördüyümüz kimi, be able felinin sininomi olmayan bir sıra mənalara malikdir. Can modal felinin modal mənalarının həcmi İngilis dilinin orta və erkən yeni dövrlərinə nisbətən (dövrələri ilə müqayisədə) olduqca genişlənməmişdir. Müasir ingilis dilində can modal feli əvvəllər ona xas olmayan bir sıra mənalar, o cümlədən «icazə vermək» mənası kəsb etmişdir. nadir hallarda olsa da, hər halda can modal feli güman mənasında da işlənir. Məsələn: lethaby, the chief English authority on Westminster Abbey and its contents, thought it could have been made in Paris (Brit. T-D. , No 118, 131) “Letavi. İngiltərədə Vestminsktre abbatlığının və onun abidələrinin baş bilicisi belə hesab edir ki, bu (heykəl), güman ki, Parisdə hazırlanmışdır (söhbət Westminster abbatlığındakı heykəllərdən biri haqqında gedir”.

Then I was said that it could have been the track of bear or wolf<sup>35</sup> “Sonra mənə dedilər ki, ola bilsin ki, (güman ki)” bu, ayı və ya canavar izidir.

<sup>33</sup> Oscar Wilde. “Selections”, M., 1979 p. 18

<sup>34</sup> Mark Twain “a Connecticut Yankee in king Arthur’s court”, p. 185, Xudojestvennae Literatura, 1953

<sup>35</sup> Oscar Wilde. “Selections”, M., 1979 p. 23



Beləliklə, Can modal feli «vəziyyətində olmaq», «iqtidarında olmaq» mənasında «bilirəm», «bacarıram» mənasından «mənə olar», «mənə icazə verilir», «mümkündür» mənalarnadək bir sıra məzmunlara malikdir. Bu mülahizələrin işığında Can – be able suppletivizminin yaranması az ağılabatandır.

Can modal felinin əsas, aparıcı mənası kimi şəxsi bacarıq və ya obyektiv imkan məzmunlarını, habelə bu felin güman (fərziyyə) məqamında inkarı ifadə etmək üçün işlədilməsini qəbul etmək lazımdır. Göründüyü kimi, can modal başa düşmək, təəccüb, şübhə və s. məqamlarında nitqə emosional çalar vermək, nitqə emosionallıq ifadə etmək üçün də işlədilir.

## **AŞIQ HÜSEYN BOZALQANLININ İKİ ŞEİRİNİN İNGİLİS DİLİNƏ TƏRCÜMƏSİ HAQQINDA**

*Vefa İbrahimova<sup>1</sup>*

Aşıq Hüseyn Bozalqanlı Azərbaycan aşıq şeirinin tanınmış nümayəndələrindən biridir. O, 1864-cü ildə doğulmuş, aşıq sənətini öyrənmiş, gəncliyində çoxsaylı çətinliklərlə üzləşmiş, 1941-ci ildə vəfat etmişdir. Aşığın çətinliklərlə dolu həyatı onun yaradıcılığına da təsir göstərmişdir. Aşıq Hüseyn Bozalqanlı aşıq şeirinin ayrı-ayrı formalarından yararlanmış, qoşma, gəraylı, gözəlləmə, müxəmməs, təcnis, cığalı təcnis, dodaq-dəyməz, ustadnamə yazaraq Azərbaycan aşıq ədəbiyyatını zənginləşdirmişdir.

Aşıq Hüseyn Bozalqanlının lirik şeirlərində saf, təmənnəsiz sevgi tərənnüm edilmiş, sevnəle sevilən arasındakı səmimi duyğular incə bir dillə, zəngin bədii təsvir və ifadə vasitələri ilə dolu bir üslubla təqdim olunmuşdur.

Azərbaycan aşıq ədəbiyyatının ingilis dilinə tərcüməsi ilə tanınan Dorian Rotenberq Aşıq Hüseyn Bozalqanlının bir sıra şeirlərini ingilis dilinə tərcümə etmişdir. Biz bu məqaləmizdə Aşıq Hüseyn Bozalqanlının «Getdi» və «Ceyran» adlı iki qoşmasının ingilis dilinə tərcüməsi ilə bağlı məsələlərə toxunacağıq.

Dorian Rotenberqin Aşıq Hüseyn Bozalqanlıdan ingilis dilinə tərcümə etdiyi «Getdi» şeirinin orijinalı ilə tərcüməsi arasında olan uyğunluğu və fərqləri aydın göstərmək üçün bu qoşmanın Azərbaycan və ingilis dilində mətnlərini veririk: .

---

<sup>1</sup> Azərbaycan Elmlər Akademiyasının Folklor İnstitutunun Elmi İşçisi.

Bilmirəm, nə dedim, yar küsdü məndən,  
 Coşqun çaylar kimi axdı da, getdi,  
 Oynatdı qaşını, süzdü gözünü,  
 Mənə oğrun-oğrun baxdı da, getdi.

I do not know what I said, but she took offence:  
 Like a turbulent river that overflows, she left.  
 She frowned and measured me with her glance:  
 Looking at me in a spirit morose. She left.

Şıkarım uçurdum, tuta bilmədim,  
 Ceyrana oxumu ata bilmədim,  
 Yüyürdüm, yüyürdüm, çata bilmədim,  
 Atamın evini yıxdı da, getdi.

I couldn't hold her: I scared off my game:  
 My arrow missed the jeyran, its aim,  
 Long I pursued her, but all in vain.  
 Bringing my life to a close, she left.

Dostuna demədi o sir sözünü,  
 Hüseyndən kənara tutdu üzünü,  
 Çatdı qəməsini, süzdü gözünü  
 Müjganın sinəmə çaxdı da, getdi. (4, 255-256)

Refusing to tell him her secret, she left Hussein,  
 She left Hussein and Hussein is now lying slain.  
 She looked at me, her eyes overfilled with disdain,  
 Her lashes pierced me like arrows from bows. She left! (1, 633)

Şerin mətnindən göründüyü kimi bu qoşma lirik mövzudadır. Aşiq sevgilisinə münasibətini açıqlayarkən milli düşüncəyə, əxlaqa uyğun bədii təsvir və ifadə vasitələri seçmişdir.

Qoşmanın birinci bəndinin birinci və ikinci misrasının tərcüməsi orijinala uyğundur. Üçüncü misrada isə ifadə olunan fikri daha dəqiq

vermək imkanı var. Belə ki, tərcüməçi «oynatdı qaşını, süzdü gözünü» misrasını «o, qaşqabağını salladı və məni baxışı ilə süzdü» kimi tərcümə edib. Bu misranın orijinalından aydın görünür ki, sevgili onu sevənə naz edir. Bu mənanı ingilis dilinə çevirərkən «to raise eyebrows» (qaşlarını oynatmaq), «to look in a coquettish way» (göz süzmək) deyimlərindən istifadə etmək olardı. Bu yolla da sevgililər arasındakı münasibətin zərifliyi önə çəkildirdi. Şeirin dördüncü misrasını tərcüməçi «pis əhval-ruhiyyə ilə baxmaq» (looking at me in a spirit morose) kimi vermişdir. Ancaq «oğrun-oğrun baxmaq» ifadəsini də ingilis dilində vermək olar. Belə ki, ingilis dilində olan «to look at smb. stealthily» ifadəsi bu mənə ilə tam uyğundur.

Qoşmanın birinci bəndinin tərcüməsi ilə bağlı dediklərimizi ümumiləşdirərək öz variantımızı veririk:

I don't know what I said, she was hurt  
Like a ebullient river that flows, she left.  
Raised her eyebrows, looked in a coquettish way  
Looking at me stealthily, she left.

Qoşmanın ikinci bəndinin ikinci misrasını tərcümə edərkən Dorian Rottenberq orijinaldakı mənanı ifadə etməkdə çətinlik çəkib. Belə ki, Azərbaycan şeirində sevgilinin gözəlliyini, incəliyini bildirmək üçün onu ceyrana, marala, su sonasına və s. bu kimi heyvan və quşlara bənzədiblər. İngilis şeirində də belə bənzətmələr var. Bir sıra ingilis şairləri qızın gözəlliyini, doğmalığını bildirmək üçün: “darling”(sevimli), “dear”(əziz), “lovely”(sevgili), “love”(sevdii), “sweet heart”(canım) və s. bu kimi ifadələrdən istifadə ediblər. Ona görə də «ceyran» sözünü bu ifadələrin biri ilə vermək mümkündür. Başqa halda sevgiliyə münasibət kimi işlədilən «ceyran» sözünü ingilisdilli oxucuya çatdırmaq çətindir. Şeirin üçüncü misrasını tərcüməçi «mən onu çox təqib etdim, amma əbəz yerə» kimi tərcümə edib. Ancaq bu misranı da daha uyğun bir biçimdə tərcümə etmək mümkün idi. Belə ki, misranın tərcüməsini “I chased, chased, couldn't overtake her” kimi vermək orijinalı daha dəqiq ifadə edir. Qoşmanın dördüncü misrasını tərcüməçi «həyatımı sona çatdırdı, getdi» kimi tərcümə edib. Bilindiyi kimi, «atamın evini yıxdı» anlayışı bir

frazeloji vahiddir. Bu deyim şəxsin psixoloji vəziyyətinin ağır olduğunu bildirmək, bir hadisənin onun aid olduğu şəxsə güclü təsir etdiyini bildirmək üçün işlədilir. Bu psixoloji məqamın Azərbaycan dilindəki ifadə formasının, biçiminin ingilis dilindəki qarşılığını vermək olar. Bunun üçün "to bring ruin to smb. 's home"( «bir kəsin evini yıxmaq» ya da «bir kəsin evini xaraba qoymaq») frazeoloji birləşməsini seçmək olardı. İkinci bəndin ingilis dilinə tərcüməsinibu şəkildə vermək olar:

I caused the chase to fly, couldn't hold her,  
I couldn't throw my arrow to a gazelle.  
I chased, chased, couldn't overtake her  
Bringing ruin to my home, she left.

Şeirin üçüncü bəndinin birinci misrasını tərcüməçi «o ona öz sirrini demədən Hüseyni tərk etdi» kimi tərcümə edib. Bizə görə bu misranın tərcüməsində artıq söz və təkrarlardan istifadə olunub. Ancaq bu misranı daha az sözlə və daha dəqiq tərcümə etmək mümkündür. Belə ki, bu misranı «She didn't tell him her secret» kimi vermək olar. İkinci misranın tərcüməsində isə fərqli məna verilib. Tərcüməçi bu misrada iki dəfə «Hüseyn» sözü işlədərək bu misranı «O, Hüseyni tərk etdi və Hüseyn indi ölü vəziyyətdə uzanır. » Ancaq bu misranı da məzmunu uyğun olaraq «She turned away from Hussein» (O, üzünü Hüseyndən kənara tutdu) kimi vermək olar.

Bu bəndin üçüncü misrası «O, mənə baxdı və onun gözləri nifrətlə doldu» kimi tərcümə olunub. Ancaq bu misrada nifrətdən yox, göz süzməkdən, naz etməkdən söhbət gedir. Ona görə də bu misranı belə verməyi daha doğru sayırıq: «Flirted with coquetry, looked in a coquettish way».

Bəndin dördüncü misrasının tərcüməsinə Dorian Rottenberq «onun kiprikləri yaydan çıxmış ox kimi sinəmə sancıldı» kimi verib. Ancaq bizə görə bu misranı da daha yığcam tərcümə etmək mümkündür: «Pierced me with her lashes, she left. »

İngilis tərcüməçisi Dorian Rottenberqin Aşıq Hüseyn Bozalqanlıdan tərcümə etdiyi ikinci şeir «Ceyranım» adlanır. Tərcüməçi bu şeirin adını tərcümədə olduğu kimi saxlayaraq «my jeyran» şəkildə verib. Bizə görə,

gözəl qız, sevgili, mənim çox sevdiyim yarım anlamlarında qadına müraciətlə işlənən «ceyran» sözünü ingilis oxucusuna da bu mənada anlatmaq çətindir. Ona görə də, bu anlayışı «darling» (sevimli), «dear» (əziz), «lovely» (sevgili), «lovey» (sevdiyim), «sweet heart» (canım) kimi tərcümə etmək daha doğru olardı. Bu zərifliyi, gözəlliyi, incəliyi ifadə etmək üçün ən uyğun sözlərdən biri də «lovey»dir. Onu da qeyd edək ki, tərcüməçi «my jeyran» ifadəsini bütün bəndlərdə rədif kimi də işlədib. Bu şeirin orijinalı ilə tərcüməsini tutuşduraraq daha asan araşdırmaq məqsədi ilə qoşmanın Azərbaycan və ingilis dilində mətnini veririk:

Dizimin taqəti, gözümün nuru,  
Aşıqinəm, ay xatalı ceyranım!  
Lalə yanağına, əl-ayağına,  
Nə düzübsən xəttü-xalı, ceyranım!

O strength of my sinews, light of my eyes,  
I'm in love with you, source of my woes, my jeyran!  
I would take all your troubles upon myself;  
How your hair down your shoulders flows, my jeyran!

Camalın salıbdı cahana şölə,  
Aşıqi öldürmək olurmu belə?  
Xəstənin dərmanı nədi, bir söylə,  
Çox çəkmişəm qeylü-qalı, ceyranım!

Ah, your beauty has turned me into a dove.  
How I long for you, how you torture me, love!  
Tell me what drug is strong enough  
To cure me – I suffer, God knows, my jeyran!

İstəməm dünyada dövləti, malı,  
 Söyünü yandırır ləbinin balı.  
 Səndə gördüm ağı, huşu, kamalı,  
 Tər buxağı, qəddü-dalı, ceyranım! (3, 43)

I need no riches, no castles, no money;  
 I'd be satisfied with your lips' sweet honey,  
 Your wit, your perfection and your smile so sunny,  
 Your dimpled chin, your face like a rose, my jeyran! (1, 632)

Şeyrin birinci bəndinin birinci misrasında tərcüməçi «dizimin taqəti» ifadəsini «strength of my sinew» kimi tərcümə edib. Ancaq «sinew» sözü ingilis dilində «vətər», «fiziki güc», «əzələ» mənalarında işlədilir. (9, 157) Bizə görə bu misranı və bu ifadəni «strength of my knee» kimi vermək daha doğrudur.

Bəndin ikinci misrasında tərcüməçi «xatalı ceyran» ifadəsini «source of my woes» (dərd, qəm bulağım) kimi tərcümə edib. Ancaq bu misrada və bütövlükdə bu bənddə sevgilinin nazlı bir qız olmasından danışılır, bu bəndin sonrakı misraları da dediklərimizi aydın göstərir. Ona görə də bu misranı «I'm in love with you, o my menacing lovey» kimi vermək daha doğru olardı.

Bəndin üçüncü misrasını tərcüməçi «Mən sənin əziyyətlərini öz üzərimə götürərdim» kimi verib. Bu misranın tərcüməsi orijinala uyğun deyil. Belə ki, tərcüməçi üçüncü və dördüncü misraları bir-birindən ayıraraq tərcümə etdiyi üçün yanlış mənə ortaya çıxıb, nəticədə aşığın ifadə etmək istədiyi mənə oxucuya çatdırılmayıb. Bəndin dördüncü misrasını da tərcüməçi «Sənin saçların necə də çiynlərinə tökülür» kimi çevirərək məzmunu uyğun olmayan fikir ifadə edib. Ancaq bu iki misrada gözəlin onu gözəl göstərən xalları əl-ayağına, lalə yanağına düzməsindən danışılır. Bu yolla da aşiq bir yandan sevgilisinin gözəl olduğunu bildirir, başqa yöndən isə yuxarıdakı misralarda deyildiyi kimi, bu gözəlliyin sevgilinin özünü nazlı göstərməsinə yol açdığını bildirir. Bizə görə bu deyimləri yekunlaşdıraraq bəndin son iki misrasını mənə baxımından bir-birindən ayırmadan aşağıdakı kimi tərcümə etmək olar:

To your rosy cheek, hand and foot  
Why you have placed the moles, my lovey!

Bu şeirin ikinci bəndinin tərcüməsini də uğurlu saymaq çətinidir. Belə ki, bəndin birinci misrasını tərcüməçi «Ah, sənin gözəlliyin məni göyərçinə çevirib» kimi verib. Ancaq bu misrada sevgilinin gözəlliyinin dünyaya işıq saçmasından söhbət gedir. Bizə görə bu misranı bir neçə variantda ingilis dilinə çevirmək mümkündür. Biz mümkün variantlardan birini təqdim edirik: «Your beauty has shed the world» (sənin gözəl camalın dünyanı işıqlandırır) Burada bir məsələni də qeyd edək ki, ingilis dilində «ışığı saçmaq» ifadəsini bir neçə cür vermək olar. Məsələn: to lighten, to lit, to shine, to light up və s.

Bəndin ikinci misrasını tərcüməçi «Mən səni necə də çox sevirəm, bəs sən niyə mənə işgəncə verirsən, sevgilim?» kimi tərcümə edib. Ancaq bu misranı da orijinala daha uyğun bir şəkildə tərcümə etmək mümkündür. Biz bu misranın bu şəkildə tərcüməsini daha doğru sayırıq: «Can anyone kill the lover in such way?» (Aşıqı bu yolla öldürmək olarmı?).

Bəndin üçüncü misrasını tərcüməçi «Tell me what drug is strong enough» (Mənə hansı dərmanın daha güclü olduğunu söylə) kimi tərcümə edib. Bizə görə bu misranı : «What is the lover's drug, try to say» (Aşıqın dərmanı nədir, bir söylə?) kimi vermək daha doğrudur.

Bəndin dördüncü misrasını tərcüməçi üçüncü misra ilə bağlayaraq «Allah bilir ki, mən əzab çəkirəm, məni müalicə etmək üçün hansı dərmanın güclü olduğunu söylə» kimi çevirib. Biz isə üçüncü və dördüncü misra arasında daha uyğun bir əlaqə quraraq bu misralardan birincisini «Aşıqın dərmanı nədir, bir söylə?» kimi, ikincisini isə «I have suffered torments a lot, my lovey» (Mən çox əzab-əziyyət çəkmişəm, mənim sevdiiyim) kimi verilməsini daha doğru sayırıq.

Şeirin üçüncü bəndinin birinci misrasını tərcüməçi «Mənim var-dövlətə, qəsrlərə, pula ehtiyacım yoxdur» kimi çevirib. Bizə görə bu misranı da bir neçə variantda vermək mümkündür. Bunlardan birini təqdim edirik: «I want no fortune, no wealth in the world».

Bu bəndin ikinci misrasının tərcüməsini orijinala uyğun saymaq olar. Tərcüməçi bəndin üçüncü və dördüncü misralarını birləşdirərək «Sənin ağlın, kamalın və gülüşün parlaqdır, sənin buxağın, üzün qızılgül kimidir,



ceyranıml!» kimi tərcümə edib. Göründüyü kimi, tərcüməçinin seçdiyi ifadələr orijinaldakı mənanı tam ifadə etmir. Biz bu iki mısranı başqa bir biçimdə verməyi daha dəqiq tərcümə sayırıq:

I saw sense, mind and perfection  
Dainty chin, stature on you, my lovey!

(Mən ağılı, düşüncəni və kamilliyi, tər buxağı, qədd-qaməti səndə gördüm, sevdiiyim!)

Aşıq Hüseyn Bozalqanlının «Getdi» və «Ceyranım» şeirlərinin ingilis dilinə tərcüməsinin təhlili onu göstərir ki, bu qoşmaların tərcüməsində bir sıra uğurlu cəhətlər olsa da, ciddi yanlışlıqlar da var. Bu ciddi qüsurları isə bütövlükdə Azərbaycan folklorunun xarici dillərə tərcüməsi ilə bağlı həll edilməmiş problemlərin aradan qaldırılması ilə yoluna qoymaq olar.

#### QAYNAQLAR:

1. Azerbaijanian poetry, Moscow, 1969.
2. Aşıq Hüseyn Bozalqanlı, Bakı, 1973.
3. Aşıq Hüseyn Bozalqanlı, Bakı, 2003.
4. Xalqın söz xəzinəsi, Bakı, 1985.
5. P. Əfəndiyev, Azərbaysan şifahi xalq ədəbiyyatı, Bakı, 1981.
6. Xalqımızın deyimləri və duyumları, Bakı, 1986.
7. V. Vəliyev, Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı, Bakı, 1970.
8. Oxford Advanced Learner's Dictionary, Oxford University Press, 2003.
9. İngiliscə – azərbaycanca lüğət, Bakı, 1999.
10. İngiliscə – azərbaycanca lüğət, Bakı, 2001.

## QAZI BÜRHANƏDDİNİN HƏYATI

*Siracəddin Hacı<sup>1</sup>*

### I. XIV YÜZİLLİK VƏ QAZI BÜRHANƏDDİNİN YERİ

Qazı Bürhanəddin Əhməd türk tarixinin, ədəbiyyatının, elminin, siyasət və dövlətçiliyinin keçdiyi yolda ayrıca yer tutur. Türk düşüncə tarixinə incə, aşıqanə, eləcə də igidlik, ərənlik motivləri ilə dolu şeirləri, yetkin dini əsərləri, parlaq dövlətçilik istedadı, fəthlik əməlinin olması ilə yerləşən Qazı Bürhanəddin milli dəyərlərin irəliləməsinə böyük yol açdı. «Anadolu bəyləri arasında onun qədər fəal, savaştan-savaşa getmiş bir bəy daha yoxdur. Bunun üçündür ki, müsəlman yazarlar tərəfindən «fəth atası» ləqəbi verilib... Qazı alim, adil, iti yaddaşı, yorğunluğa, soyuq və istiyə dözümlü, sərt, çəkinməz, zövq və səfaya düşgün, şərab və saz toplantılarından çox xoşlanan, iyi ürəkli, alimlərə yaxın, həssas bir adam, bağışlayıcı, yaxşılıqsevər, nəşəli bir xarakterə sahib idi. « (1, 44)

Qazı Bürhanəddin bütövlükdə türklüyün keçdiyi yolun, XIV yüzillikdə baş verən siyasi, ədəbi mübarizənin ortaya çıxardığı şəxsiyyət olduğundan onun siyasi və ədəbi kimliyinin biçimlənməsində bu dönəmin silinməz izləri var.

XIV yüzildə Anadoluda, Azərbaycanda, Rum elində islamlaşma və türkləşmə axını güclənir. Böyük alim Fuad Köprülüyə görə «...XIV yüzil Anadolu türk ədəbiyyatının böyük bir qüvvətlə inkişaf etdiyi, milli dilin din və elm lisanı olan ərəbcə ilə ədəbiyyat dili olan farscaya qarşı uğurla mücadilə etdiyi bir dövrdür... Firdovsi, Nizami, Əttar, Sədi, Mövlanə, Salman Savəçi, Kamal Xucəndi kimi İran şairləri təqlid və tərcümə ediliyor, lisan yavaş-yavaş ərəb və əcəm ünsürləri ilə doluyor, bu lisanların qramerləri türkcəyə bir takım qaidələr vermək surəti ilə milli lisanın istiqlalını və estetiyni pozmaq istedadı göstəriyor. İran ədəbiyyatının

---

<sup>1</sup> Azərbaycan Elmlər Akademiyasının Nizami Adına Edebiyat İnstitutunun Baş Elmi İşçisi, Filologiya Elmlər Namzedi.

nəzm şəkilləri və qaydaları iqtibas edilyor, fəqət hənuz türkcə kəlmələr bolca kullanılmaqla ərəb və əcəm dillərinin hakimiyyəti sonrakı əsrlərdə olduğu kimi hiss edilməkdədir. Daha XIII yüzildə ədəbi Anadolu türkcəsi aşağı-yuxarı təəssüs etmiş olduğu üçün XIV yüzildə Anadolunun müxtəlif sahələrində yazılmış əsərlər arasında ləhcə nöqsanlarından başqa bir şey gözə çarpmıyor...» (2, 352-353)

XIV yüzillikdə Hurufilik adlı ədəbi, fəlsəfi, eləcə də siyasi axın Azərbaycan türk ədəbiyyatının irəliləməsinə, formalaşmasına geniş yol açır, ona yeni bir məzmun və şəkil verir.

XIV yüzillikdə «dindəsi ədəbiyyatın» gücləndiyi görünür. Sevgilinin təbii gözəllikləri, buna uyğun bədii təsvir və ifadə vasitələri milli ədəbiyyata ayaq açır. Bununla da türk şeiri özünə bağlı üslub və estetikanı daha çox milliləşdirir.

Bu dövəmdə ədəbi Azərbaycan türk dilinin inkişafı güclənir. Milli ədəbi dil ədəbiyyatın başlıca dilinə, milli ruhun ifadəçisinə çevrilmək yönündə ciddi addımlar atır.

XIV yüzilədək yaranmış siyasi və mədəni ənənələr bu və sonrakı yüzilliklərdəki yeni milli dövlətlərin ortaya çıxmasına yol açır. Milli dövlətlərin yaranması milli mədəniyyətin qorunması və inkişafını yönəldirir. Milli ədəbiyyatın ərəb və fars basqısından qurtulmasında milli dövlətlərin dəyişdirilməsi mümkün olmayan ayrıca yeri var.

Qazı Bühranəddin kimi böyük şəxsiyyətin milli mədəniyyətin qorunması, yaranması və irəliləməsindəki yeri bir də onun dövlət quruculuğu ilə bağlıdır. Qazının qurduğu dövlət onun bağlı olduğu millətin ucalmasına, irəli getməsinə xidmət etməyi şərəfli iş saydı.

Qazı Bühranəddinin ömür yolunu, siyasi, hərbi, elmi, dini, ədəbi çalışmalarını dərindən və sevgi ilə araşdıran türk tarixçiləri, ədəbiyyatşünasları onun ümumitürk düşüncə tarixində önəmli yer tutduğunu göstəriblər. Türk alimləri Qazı Bühranəddinin varlığını bütün çalarları ilə göstərməklə bağlı onu yuxarıda bir-bir sadalanan yönərdə araşdırmışlar.

## II. QAZI BÜRHANƏDDİN QAYNAQLARDA

Türk alimlərinin Qazı Bühranəddinlə bağlı araşdırmaları sırasında onunla birbaşa, ya da dolayısı ilə ilgili olan türk, ərəb, fars və Avropa dillərində yazılmış tarixi qaynaqların, salnamələrin, təzkirələrin, xatirə və

səyahətnamələrin tapılması, araşdırılması, tərcüməsi və nəşri ayrıca yer tutur. Bu qaynaqlarda göstərilən faktların, ayrı-ayrı bilgilərin bir-birinə uyuşmaması, əsərlərin yazılması və üzünün köçürülməsində yol verilən çoxsaylı yanlışlıqlar Qazı Bürhanəddinin ömür yolu, ədəbi, siyasi və elmi yaradıcılığı ilə bağlı çeşidli düşüncələrin ortaya çıxmasına yol açdı. Bu çətinliklərin səbrlə aradan qaldırılması, buna uyğun olaraq da Qazı Bürhanəddinin yetkin ömürlüyünün yazılmasında, onun olduğu kimi göstərilməsində görkəmli türk alimi, professor Yaşar Yücelin elmi işləri böyük önəm daşıyır. (3, 4, 5, 6)

Professor Yaşar Yücel XIV yüzildən başlayaraq XX yüzil də olmaqla bu dövərdə yazılmış qaynaqları sistemləşdirərək onların Qazı Bürhanəddinlə bağlı yönlerini önə çəkmişdir. Alim bu qaynaqları üç yerə ayırır. Birincisi, Qazı Bürhanəddin Əhmədin ailəsi ilə bağlı bilgi verən Anadolu Səlcuqları dövründə yazılmış salnamə, sərgüzeştənamələr. İkincisi, Qazı Bürhanəddinin kimliyi, yüksəlişi və hökmdarlığı dövrünə bağlı bilgilərin yer tutduğu Anadolu bəylikləri dövrünün salnamələri. Üçüncüsü, Qazı Bürhanəddinin qonşu siyasi birləşmələr- Məmlük, Osmanlı, Teymur, Ağqoyunlu dövlətləri ilə əlaqələrindən danışan salnamələr.

Bu ayrı-ayrı dillərdə və əski əlifbanın çeşidli xətlərində yazılan qaynaqları sistemləşdirən alim onları belə sıralayıb:

1. Anadolu Səlcuqları dövrünə bağlı salnamə və məhdnamələr –İbn Bibi «Əl-Avamir əl-Əlaiyyə», Ağsaraylı Mahmud «Musamarat əl-Əxbar», Niqdəli Qazı Əhməd «Əl-Vələd Əş Şəfi», Əflaki «Mənaqib əl-Arifin».

2. Anadolu bəylikləri dövrünə bağlı salnamələr –Əziz İbn Ərdəşiri Astrabadinin «Bəzm və Rəzm» (bu əsər Qazı Bürhanəddinlə bağlı başlıca qaynaqlardan sayılır), Şikari «Qaramanoğulları tarixi».

3. Ərəb, Teymur, Osmanlı və Ağqoyunlu dövrünə bağlı salnamələr- Əl-Qalqaşandi «Sübh əl-Aşa», İbn Sasra «Əd-Dürr Əl-Mudia», İbn Dukmak «Əl-Cauhər», İbn Dukmak «Məcmuə», İbn əl-Furat «Tarix əd-Duvəl», İbn Xəldun «Ünvan əl-İbrar», Əl-Məqrizi «Əs-Suluk», Əl-Ayni «İqd əl-Cuman», İbn Hacər «İnba əl -Ğumr», İbn Hacər «Durar əl-Kəminə fi Əyan əl-Miəs-Səminə», İbn Qazı Şühbə «Əz-Zeyl Alə Tarix əl-İslam», İbn əş-Şiha «Raudət əl-Mənazir», İbn Xətib ən Nasiriyan «Əd-Dürr əl-Müntəhab», İbn Tağribirdi «Ən-Nücum əz-

Zahira fi Muluk əl-Misr vəl -Qahira», İbn Tağribirdi «Əl-Mənhəl əs-Safi vəl-Mustaufi bad-vafı», Nizaməddin Şami «Zəfərnəmə», Şərəfəddin Əli Yəzdi «Zəfərnəmə», Hafiz Əbru «Zubdət ət-Təvarix», İbn Ərəbşah «Əcaib əl-Məqdur», Oruc Adil «Təvarixi-Ali-Osman», Ruhi Çələbi «Təvarixi-Ali Osman», «Cihannüma», müəllifsiz «Təvarixi-Ali-Osman», müəllifsiz «Tarixi-Ali-Osman», müəllifsiz «Təvarixi-Ali-Osman», Kamal Paşazadə «Təvarixi-Ali-Osman», İdris Bitlisi «Həşt Behişt», Şükrullah «Bahcət ət-Təvarix», Lütfi Paşa «Təvarixi-Ali-Osman», «Osmanlı tarixinə Aid təqvimlər» (Nihal Adsızın nəşri), Xoca Sədəddin «Tac ət-Təvarix», Sarı Abdullah «Münşaati-Farisi-Süleymaniyyə», Əbu Bəkr Tehrani «Kitabi-Diyarbəkriyyə».

Professor Yaşar Yücel Qazı Bürhanəddinlə bağlı XX yüzillikdə yazılmış qaynaqlar sırasında Əhməd Tevhidin «Qazı Bürhanəddin Əhməd» adlı 1912, 1913-cü illərdə yazılmış altı məqaləsini, görkəmli türk tarixçisi, professor İsmayıl Haqqı Uzunçarşılının 1928-ci ildə yazıb İstanbulda çap etdirdiyi «Sivas şəhəri» kitabını, Azərbaycanın istiqlal mücadiləsinin idoloqlarından biri olan Mirzə Bala Məmmədzadənin «İslam Ensiklopediyası»na yazdığı «Qazı Bürhanəddin» məqaləsini də ayrıca göstərib. (3, 12)

### III. QAZI BÜRHANƏDDİNİN SOYU

Qazı Bürhanəddin Əhmədi araşdıran, az da olsa onunla bağlı görüşlərini açıqlayan türk alimləri şairin bağlı olduğu soyun kimliyini dəyərləndirmişlər. (2, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16)

Qazının kimliyi məsələsi şairin sağlığında, eləcə də ondan sonra yazılmış çoxsaylı qaynaqlarda özünə yer tutub. Çağdaş türk alimləri də araşdırmalarında bu qaynaqları və şairin Divanını əsas götürmüşlər. Bu qaynaqlara görə Qazı Bürhanəddinin kimliyini ortaya qoyan, onun soyundan tutmuş doğulduğu yer, şairin ömür yolu, bağlı olduğu çevrələr, qurduğu dövlət, Qazının ədəbi kimliyi, onun xarakterinin özəlliklərindəki dolğun bilgi verən ən dəyərli tarixi qaynaq Əziz İbn Ərdəşiri-Astrabadinin «Bəzm və Rəzm» əsəridir. Görkəmli türk alimi Fuad Köprülü bu qaynağı yüksək dəyərləndirərək onun «...yalnız siyasi və əsgəri hadisələr haqqında deyil, Anadolunun tarixi topoqrafisi, mədəni tarixi, etnolojisi haqqında bir yığın malzəmə ...» olduğunu göstərib. (17, 387)

Qazı Bühranəddinin kimliyindən yazan çağdaş Türk alimləri də «Bəzm və Rəzm»i əsas götürərək burada deyilənləri başqa qaynaqlarda göstərilənlərlə tutuşdurmuş, şairlə bağlı bitkin bir ömürlük yazmışlar.

Qaynaqlara görə Qazı Bühranəddinin soyundan Məhəmməd Xarəzmdə yaşayan türkmənlər arasında önəmli yeri olan Salurlardan olub və sonradan Xarəzmdən Qastamonya köçüb. Onun yurd yerini dəyişməsinin tarixi ilə bağlı dəqiq bilgi yoxdur. Ehtimallara görə bu köç XIII yüzilliyin başlanğıcında olub. Görkəmli türk ədəbiyyatşünası Əhməd Qabaqlı bəlli bir qaynaq göstərmədən bu yerdəyişmənin 1230-cu ildə olduğunu yazıb. (7, 212)

Xarəzmdən Qeysəriyə gələn Məhəmmədin atası Rəsul, babası isə Sevincdir. Məhəmmədin oğlu Cəlaləddin Həbib Qastamonuda doğulub. Təhsildən sonra Anadolu Səlcuq dövlətinin nümayəndələrindən vəzir Qazı Xotəninin kürəkəni olmuş, elə buna görə də Qeysəri qaziliyini əldə etmişdir.

«...Qazı Hüsəməddin Hüseyn Anadolu Səlcuq dövləti ümərəsindən birinin qızını alaraq buna görə varlı olmuş və bu izdivacdən Siracəddin Süleyman dünyaya gəlmişdir...İkinci İzzəddin Keykavusun qızlarından birini Moğol ümərəsindən birisi almış və bu izdivacdən doğan qızla da Siracəddin Süleyman evlənmişdir. Bu izdivacdən doğan Şəmsəddin Məhəmməd Qazı Bühranəddin Əhmədin atasıdır... Şəmsəddin Məhəmməd Səlcuq ümərəsindən Mahmud Mustovfinin torunu olan bir qızla evləndikdən sonra Qazı Bühranəddin doğulmuşdur. » (18, 192-193)

Qaynaqların yazdığına görə Məhəmməd Mustovfi Anadolu Səlcuq hökmdarı üçüncü Qiyasəddin Keyxosrov zamanında maliyyə vəkili olub. Qazı Bühranəddinin dayısı əmir Yusif Çələbinin övladlarından olduğu da qaynaqlarda göstərilib.

Tarixçi İsmayıl Haqqı Uzunçarşılıya görə Əziz Astrabadinin «Bəzmü Rəzm» əsərini Qazı Bühranəddin özü müəllifə yazdırıb. Əziz Astrabadi onun soyu və bir sıra başqa məsələləri Qazının dilindən eşidib. Ona görə də Qazi bu qaynaqda atasının anası yolu ilə Anadolu Səlcuq ailəsindən olduğunu göstərib. Bu bilginin doğruluğunu göstərən yetərincə qaynaq yoxdur.

Məhəmmədin Qastomonda bir oğlu olmuş və onun adını Cəlaləddin Həbib qoymuşlar. Cəlaləddin Həbib «...qazı Cəmaləddin Xotənin

kürəkəni olmuş, ondan hörmət və iltifat görmüşdür. Sonralar onun vasitəsi ilə Qeysəri Qazısı təyin edilmiş, bununla yanaşı Qeysəri vilayətindəki vəqflərə nəzarət, gəlir və məsrəflərin vəqfin şərtlərinə uyğun olaraq ziyana uğramamasını təmin etmək işi ona tapşırılmışdı...» (19, 15)

Cəmaləddin Həbibdən sonra Qeysəridə onun oğlu Hüsəməddin Hüseün, nəvəsi Siracəddin Süleyman qazı olmuşlar. Siracəddin Süleyman Qazı Bürhanəddin Əhmədin babasıdır. Qazı Bürhanəddinin atası Şəmsəddin Mahmuddur. Onunla bağlı bilgi çox azdır və bir sıra qaynaqlar Qazı Bürhanəddinin atasının adının Abdullah olduğunu yazmışlar.

Qazı Bürhanəddinin anası «...Səlcuq dövrünün nüfuzlu şəxslərindən biri olan Cəlaləddin Mahmud Mustovfinin oğlu Abdullah Çələbinin qızıdır. « (19, 16)

Qazı Bürhanəddin soykökünün Xarəzmdən olduğunu Divanında bir yangılı şeiri ilə göstərib:

Olur eşqində əzmüm cəzm hər dəm,  
Qılur gözün dil ilə rəzm hər dəm.

Cigər qanımi dökə gözlərim ki,  
Qıla ləli-lübünlə bəzm hər dəm.

Bana Xorəzm oldı nəğmən ilə,  
Düşəli yaduma Xorəzm hər dəm.  
Mübərkadan nəva bulalı könlüm,  
İraqa qıla dilər əzm hər dəm.

Gətür saqi cigər qanın içəlüm,  
Ki əzm oldur ki, ola rəzm hər dəm. (20, 115-116)

Qazı Bürhanəddin Əhmədin bağlı olduğu soyun cədvəlini ondan danışan bütün qaynaqlara arxalanaraq görkəmli türk tarixçisi İsmayıl Haqqı Uzunçarşılı tərtib edib. (21) Qazının soy ağacı bir az fərqli olsa da «Türk Ensiklopedesi»ndə də verilib. (14)

#### IV. QAZI BÜRHANƏDDİNİN DOĞUM İLİ VƏ YERİ

«Şair, qazı, atabəy, hökmdar» olan Qazı Bürhanəddinin doğum ili qaynaqlarda çeşidli tarixlərlə göstərilə də, türk ədəbiyyatşünaslıq və tarix elmində qəbul olunmuş tarix miladi 1344- hicri 745- ci ildir. Alimlərin çoxu bu ili Qazının anadan olduğu tarix kimi doğru sayırlar. Ancaq Qazı Bürhanəddinin dəyərli araşdırıcılarından olan professor Yaşar Yücel 1987-ci ildə Ankarada çap etdirdiyi «Qazı Bürhanəddin» adlı əsərində şairin doğum ili olaraq 1345\746-cı ili göstərib. Ancaq alim sonradan 1344/745-ci ilin doğru bir tarix olduğunu yazıb. Şairin 1345/746-cı ildə doğulduğu birdə «Türk Ensiklopedisi»ndə dösterilib. (14)

Qazı Bürhanəddin Əhməd 1344\745-ci ildə Ramazan ayının (Yanvar) 8-də Qeysəri şəhərində anadan olub. Onun Qeysəridə doğulduğunu bütün qaynaqlar, eləcə də çağdaş türk alimləri yazıblar. Bu məsələdə başqa mövqe tutan tək bir alim Azərbaycan istiqlal hərəkatının liderlərindən biri olan Mirzə Bala Məmmədzadə şairin doğum yeri olaraq Ərzincanı göstərib. Ancaq alim bu mövqeyinin doğruluğunu bildiren qaynaq verməyib. (11)

Bürhanəddinin doğulduğu Qeysəri şəhəri əski tarixi olan mədəniyyət beşiyidir. Bu şəhər türklüyün siyasi və mədəni dirçəlişini yönləndirən, türk varlığını qoruyub saxlayan yurd yeridir. «Səlcuqlu şəhirlərinin tipik bir misalı olan Qeysəri, «Sur» adı verilən çarşıları, came, mədrəsə, hamam kibi sosio- kültürel yapıları, surların həməən dıışında inşa edilən külliyləri, giriş qapıları yanında yer alan bazar yerləri, dar sokakları, bu sokakların kəsişdiyi yerlərdəki, ya da came önlərindəki meydanları ilə Orta çağ görünüşünü son yıllaradək qorumuşdur...» (22)

Qeysəri iç qala qapıları, sur qapıları, boyacılar çarşısı, İmarət sarayı, qalaları ilə də tarixə düşüb. Qeysərinin came və mədrəsələri şəhərin siyasi, elmi, dini, mədəni gelişməsində önəmli yer tutub. «...Qazı Bürhanəddinin şəhərə girdiyində bu mədrəsələrdən birinə enmiş olması da mədrəsələrin artıq tamamən iqamət alanı içərisində qaldığını göstərməkdədir...» (22, 34)

Qeysəri şəhəri eləcə də böyük ticarət yeri olub. Şəhərin siyasi, mədəni, iqtisadi bir mərkəzə çevrilməsi Səlcuqların əməyidir. Elə Qeysərinin dirçəlişi də Səlcuqların adına bağlıdır. Buna görə də Səlcuq qaynaqlarında Qeysəri şəhəri «Darül-mülk», ya da «Darülfəth» adlan-



dırılıb. «Bəzmü Rəzm» də isə Qeysəri şəhərinə «Rum qeysərilərinin baş kəndi» deyilərək onun çox əski bir tarixi olduğu önə çəkilib. (22, 32)

## V. QAZI BÜRHANƏDDİNİN UŞAQLIĞI VƏ TƏHSİLİ

Bu qədim tarixi olan Qeysəri şəhərində doğulan uşağın adının Bürhanəddin qoyulmasının nə ilə bəğli olduğunu Müjgan Ücər belə açıqlayır: «Qazi Bürhanəddinin anası Qeysəridəki Seyyid Bürhanəddin türbəsinə ziyarətlə bir erkək övlad istəmiş, adını da onun adına uyğun qoymuşdur. Seyid Bürhanəddin Mövlananın xocası olub. Qeysəridəki türbəsinə bu gün də xalq hər türlü adak, dilək üçün ziyarət etməkdədir. » (23, 345)

Qazi Bürhanəddin Əhmədin anası dünyadan köçəndə onun iki yaşı var idi. Bürhanəddinin anası çox erkən dünyasını dəyişib. Bürhanəddinin uşaqlığı atasının qayğısı, əməyi ilə ciddi nəzarət altında və çox səmərəli keçib. Atasını onu elmə doğru yönəldib. Bürhanəddinin fitri istedadı atasında onu gələcəyin böyük şəxsiyyəti kimi hazırlamaq düşüncəsini yaradıb. O, dörd yaşında olarkən təhsilə başlayıb. Ərəbcə, farsca öyrənib, bu dillərdə yazılmış əsərləri oxuyub. Farsca bir əsəri sərbəst oxuduğundan tanınmış şeyxlərdən olan Əli Misri mükafat olaraq onun belinə kəmərlə bağlayıb.

Bürhanəddin 12 yaşında dil, sərf-nəhv, ritorika, bəyan, əruz, hesab, məntiq və hikmət elmlərinə yiyələnib. O, bu yaşından başlayaraq müəllimlik də edirdi. 1356-cı ildə Bürhanəddin atası ilə birgə Suriyaya gedir. Ölkədəki qarışıqlığa son qoyulandan sonra yenidən Qeysəriyə qayıdır. Ağillı, elmlı olması onun şöhrətini günü-gündən artırır. Bürhanəddin atası yerində olmayanda qazılıq vəzifəsini də yerinə yetirir. «...Artıq qalan boş vaxtlarında ox atmaq, at çapmaq, qılnc oynatmaq kimi idman oyunları ilə məşğul olurdu. Bundan başqa sadə hərbi alətləri düzəltmək və onları təmir etmək də onun asudə vaxtlarını sərf etdiyi işlərdən idi. » (19, 17)

Bürhanəddin 14 yaşında atası ilə birgə Misirə gedir. Burada fiqh, üsuli-fiqh, hüquq, hədis, təfsir, astronomiya, tibb sahəsində biliyini artırır, hənəfi, şafeyi, maliki, hənəbəli məzhəblərini öyrənir. Bürhanəddin bu arada dövrün tanınmış elm və siyasət adamları ilə də görüşür. Böyük alim Mövlana Qütbəddin Razini görmək amacı ilə 1362-ci ildə Şama gəlir. İl yarım ondan dərs alıb təbiət, riyaziyyat, ilahiyyat elmlərini öyrənir.

Bürhanəddin 19 yaşında Şamdan Həccə gedir. Anadoluya qayıdarkən atasının Suriyada dünyasını dəyişdiyini bilir. O, bununla bağlı Hələbə gəlir, bu şəhərdə bir il qalaraq elmi biliyini artırır.

Misir, Şam və Hələbin elmi mühiti Bürhanəddinin yetkin şəxsiyyət kimi ortaya çıxmasına yol açır. Bürhanəddin 1364-cü ildə Qeysəriyə qayıdır. «1365-ci ilin başlanğıcında Ertenə oğlanlarından Məhəmməd 21 yaşlı Bürhanəddini qazı təyin edir...O, eləcə də hökmdarın kürəkəni olur...» (19, 18)

## VI. QAZI BÜRHANƏDDİNİN SİYASİ YÜKSƏLİŞİ

Ağıllı, elmlı, istedadlı, xeyirxah və ədalətli olduğundan Qazı Bürhanəddin az vaxtda böyük uğurlar qazanır. «...Bürhanəddin qazılıqda böyük səlahiyyət və bacarıq göstərmiş, bəylik daxilində hökm sürməkdə olan idarə özbaşnalığı və iqtisadi böhrandan istifadə edənlərin əlinə keçmiş məscidlərin vəqf mülkiyyətini, mədrəsələri, zaviyə, şəfəxana, xanəgah və başqa vəqf idarələrini onların əlindən almış, vəqflərə nəzarət edərək qazanc və məsrəflərin vəqfin şərtlərinə uyğun olaraq ziyana uğramamasını təmin etmişdir. O, vəzifə sahiblərinin işinə nəzarət edərək onların vəzifədə irəliləyişini izləmiş, beləliklə də vəqf idarələrinin vəziyyətini tezliklə sahmana salmışdır. Ayrı-ayrı mübahisələri həll edərkən, çəkişmə və düşmənçiliyi aradan qaldırarkən dövlətli və kasıb, yad və tanış arasında fərq qoymadan qazılıq edən Bürhanəddin məhkəmə idarəsinin heysiyyət və nüfuzunu yenidən bərpa edə bilmişdir. Bu hal qısa müddətdə şöhrətinin ölkə daxilində yayılmasına, geniş xalq kütləsinin ona qarşı məhəbbət və hörmətinə səbəb olmuşdur... Bürhanəddindən razı kütlə heç bir sülaləyə, ya da Xanədana mənsub olmayan qazının gələcək siyasi yüksəlişində yeganə arxası, bu işdəki uğurunun başlıca ünsürü olacaqdır.» (19, 18)

Yetkin təhsil görmüş, dövlətin yönləndirilməsinə gerek olan bütün elmləri öyrənmiş Bürhanəddin 765 hicri-1364 miladi ilində Qeysəriyə gəlir. O, bu şəhərin qazısı olmaq istəsə də, düşmənlərinin ciddi müqaviməti ilə üzləşir. Ancaq bir ildən sonra 1365-ci ildə Bürhanəddin Əhməd 21 yaşında Qeysərinin qazısı olur.

Bürhanəddin Əhmədin qazılığı Eretna dövlətinin gücsüz olduğu bir vaxta düşür. «Eretna dövlətini İlxanilər zamanında Məmaliki-Rum

deyilən Orta Anadoluda XIV əsrin ilk yarısında 736 hicri 1335 miladidə Moğol əmirilərindən Ələddin Eretna qurub. » (24, 161)

Bir sıra türk tarixçiləri «Eretna»-nı «Ertena» kimi oxusalar da İsmayıl Haqqı Uzunçarşılı «Bəzmü Rəzm», «Ayanül-əsr», «Dürrətül-Əslak», «Düsturnamə», «Divan-ül-lügət-it türk»-dən çıxış edərək «Eretna»-nın bu biçimə uyğunlaşanadək göstərilən qaynaqlarda «Erdini», «Ertini» biçimində olduğunu yazıb. «Eretna» adı «dürri-yetim»- böyük inci anlamına gəlir.

Bir sıra alimlər Eretnanı soykökü baxımından Monqollara bağlasalar da bu dəyərləndirmələrin yanlışlığı üzə çıxır. Eretna soyuna görə türklərə bağlı olub Monqolların xidmətinə girmiş şəxsiyyətdir. Tarixçilər Eretnanın uyqur türklərindən olduğunu da aydınlaşdırıblar.

Eretna aşağı-yuxarı 742 hicri-1341 miladidə Misirdən ayrılaraq istiqlalını bəyan edib. «...Bütün ərəb tarixçiləri Noyin, Noyan, Nivin ləqəbləri ilə zikr etdikləri Eretnanın uzaqgörən, xeyirxah, cəsur, dindar, iri bədənli olduğunu göstərərək adil və gözəl təbiətli olmasından dolayı xalq arasında «Kösə peyğəmbər» deyirlərmiş... «Ayan-üləs»-də yazılır: «Eretna xeyirli bir adamdır. Dəyanət sahibi olub... İslamiyyətin hami və müdafiəçisi idi. Məclisi Üləmadan xali olmazdı və onlarla müzakirə edərək fikirlərindən istifadə edərdi. Müsəlmanlar bu adamdan daima iyilik gördülər, ona müraciət edənlər onun ənəm və ehsanına nail olurlardı. Eretna öluncəyədək bu hal davam etdi. Bunun vəfatı ilə müsəlmanlar böyük bir yardımçı qeyb edərək düşmənlərinin zərərlərini gördülər. » (24, 172)

Eretna dövləti ancaq Eretna dönəmində güclü olmuşdur. Ondan sonra gələnlər dövlətçiliyə uyğun başarılar göstərə bilməmiş, bununla da dövlət 46 il ömür sürərək sona yetmişdir.

Eretna dövlətinin iki mərkəzi var idi: Sivas və Qeysəri. Eretna çox zaman Sivasda olurdu. Türbəsinə isə Qeysəridə tikdirmişdi. Bu iki şəhərdən başqa «...Amasya, Toqat, Çorum, Dəvəli, Qarahisar, Ankara, Zilə, Canik, Ürgüb, Nicdə, Aksaray, Ərzincan, Doğu Qarahisar və bununla Civar qəsəbə və nahiyələr Eretnaya bağlı idi. Darəndə qəsəbəsi də Eretnaya tabe ikən Misir Hökuməti zəbt etmişdi. Bu şəhərlərdən bir çoxu Eretnadan sonra yavaş –yavaş əldən çıxdı. » (24, 176)

Professor İsmayıl Haqqı Uzunçarşılı «Tarixi-Olcaytu», «Bəzmü Rəzm», «Tarixi-Osmanlı Əncüməninin Osmanlı tarixi», «Düvəli-İslamiyyə», Şikari, Əhməd Tovhid bəyin «Tarix Əncünəmi» toplusundakı məqaləsi, «Cami-üd-düvəl», «Eretna və Qazı Bürhanəddin tarixçəsi», «Sivas şəhri» adlı qaynaqlara görə Əlaəddin Eretna və övladlarının soy ağacını tərtib edib.

Bürhanəddin Əhməd Qeysəri qazısı olanda dövlət içində qarışıqlıq, saray çəkişmələri, özbaşnalıq var idi. Çevrililər, qətlər nəticəsində tez-tez dəyişən hakimiyyət xalqın ehtiyaclarını yerinə yetirə bilmirdi.

Deyildiyi kimi Bürhanəddin Əhməd Qazı təyin olunanda Eretna dövlətinin içində bu dövlətin varlığını aradan götürə biləcək qarışıqlıqlar var idi. Yüksəliş dönməni Eretnanın başçılığı ilə yaşamış bu dövlət Eretnanın oğlu Məhəmməd Bəyin ölümündən sonra çıxılmaz duruma düşdü. «Onun yerinə keçən oğlu Əli bəy gənc, ancaq zəif iradəli, qabiliyyətsiz bir adam idi. Son dərəcə süst olan yeni hökmdar ölkə içindəki vəziyyəti ələ ala bilmədi, Əmirələr arasında haçalanma və rəqabət isə ölkəni dəhşətli anarxiya ilə üzəşdirdi...Əyalətin əsas əhalisini təşkil edən monqol və türkmən kütlələri qiyamçılarla birlikdə ayağa qalxmışdılar... Əli bəyin hakimiyyətə keçməsi daxili və xarici düşmənləri ürəkləndirib hərəkətə gətirmişdi...» (19, 19-20)

Qazı Bürhanəddin qazılığı dönməndə tutduğu vəzifəyə uyğun önəmli işlər görərək xalq arasında dəyərini artırmaqla birgə ona uyğun olaraq Eretna dövlətinin içində hakimiyyət uğrunda gedən qanlı mübarizədən də qıraqda durmamışdı. O, xalq arasında siyasi nüfuzunu artırmaqda dərvişlərdən də yararlanaraq «hakimiyyətin onun taleyinə yazıldığı inanını» yaymaqdan çəkinməmişdir.

Bürhanəddin Əhməd qazılıq dönməndə (1365-1378) yetkin bir insan, bacarıqlı, iradəli dövlət xadimi kimi yetişdi. «...Çox zəki, pək müdəbbir və bəsirətli, diqqətəşayan dərəcədə iş bilir, mümtaz bir qazı, mümtaz bir vəzir, alim, şair və cəsur bir hökmdar idi. Güclü zəkası ilə əsrinin bütün biliklərini əldə etmiş, qılınc və qələmi də eyni məharətlə kullanıb. « (11, 48)

Qazı Bürhanəddin ehtiyacı olanlara umacaqsız əl tutdu, elmi, ədəbi, siyasi hüquqi biliklərini xalqın xidmətinə yönəltdi. O, bununla da dövləti idarə edənlərdən ayrı bir insan olduğunu göstərdi və xalqı özünə inandırma

bildi. Elə buna görə də qazılığı dönməmindən çox uğurla yararlanaraq iki başlıca məsələni yoluna qoydu.

Birincisi, ağıllı, bilikli, bacarıqlı, iradəli, siyasi baxımından yetkin olduğundan, xalq arasında çox sayıldığından hakimiyyət uğrunda gedən qanlı mübarizədə çaşmadı, özünün varlığını qorudu və məqsədinə doğru addım-addım irəlilədi. İkincisi, qazi Bürhanəddin Əhməd bu dövnmədə Eretna dövlətinin siyasi mənafeələrini, dövlətin imkanlarını doğru dəyərləndirdi. Özünün dövləti dirçəltmək, onu irəli aparmaq imkanlarının olduğunu gördü. Dövlətin sınırlarını genişləndirmək, «...mərkəziyyətçi idarə qurmaq, dövlətin müqəddəratını öz əlinə almaq» Qazi Bürhanəddinin düşüncəsinə bu dövnmədə yerləşdi.

Bu dövnmədə Qazi Bürhanəddinin ən ciddi uğurlarından biri də dostları və düşmənlərinin onun varlığını qəbul etməsi idi. Qazi Bürhanəddinlə birgə olmaq hakimiyyət uğrunda mübarizə aparan qruplara böyük üstünlük qazandırır. Elə buna görə də hakimiyyətini gücləndirmək istəyən Əli Bəy 1378\780-ci ilin may ayında Qazi Bürhanəddini vəzirliyə dəvət etdi.

Qazi Bürhanəddin Əhməd vəzirliyi dövnmində də başladığı yolla getdi. O, siyasi imkanlarını artıraraq məqsədinə doğru irəlilədi. Bürhanəddin Əhməd bir yandan qarşısında duran rəqiblərini bir-bir sıradan çıxartdı, başqa yəndən isə önəmli işlər görərək xalqla birgə olduğunu göstərdi. Hakimiyyətdə olan sülalə ilə birbaşa bağlılığı olmayan Qazi Bürhanəddin Əhmədin hakimiyyət uğrunda mübarizədə ən güclü dayağı xalq idi. O, bu önəmli məsələni doğru dəyərləndirdiyindən ardıcıl olaraq xalqın ehtiyaclarına uyğun işlər gördü. Nəticədə xalq azyaşlı hökmdar olan Əli bəyin vəziri Qazi Bürhanəddin Əhmədin artıq öz lideri olduğunu düşünürdü. Vəzirliyi dövnmində bu sonucu əldə etməsi Qazının ən ciddi uğuru sayıla bilər. «Vəzirliyi dövründə Qazi qısa bir müddətdə bütün işləri əlinə aldı. Xalqın iqtisadi vəziyyəti ilə bağlı ədalət məhkəməsində və dövlət idarə sistemində islahat keçirib daxili siyasətlə bağlı başlıca məsələləri yoluna qoydu. Xalqla dövlət arasındakı münasibətləri sahmana saldı, şəhərli və kəndli kütlələrini əzən iqtisadi ehtiyacları qismən də olsa aradan götürə bildi. Bir yandan da əvvəllər dövlətin idarə işində çalışan, əsli-nəslə olan ailələri nüfuzdan salıb onun əmr və istəklərinə tabe olanları mühüm mövqelərə irəli çəkir, böyük rəğbətlə yanaşırdı. « (19, 29)

Qazı Bürhanəddinin ağıllı işləri ilə üsyan və qiyamlar azaldı, iç çəkişmələri səngidi, xarabaya çevrilmiş iqtisadiyyat dirçəlməyə başladı, xalqın kəskin ehtiyacı olan yeyəcək məsələsi ortadan qaldırıldı. Qazının ədalətli idarəçiliyi xalqı ona bağladı. Onun bu dövəndə hərbi səlahiyyətlər də əldə etməsi bütövlükdə dövlət işlərinin içərisinə yerləşməsinə yol açdı. Bu işə Qazı Bürhanəddin Əhməd düşmənlərini aradan gətürməyə imkan verdi, ordu içərisində nüfuzunu artırdı, qazının dövlətçilik bacarığı ilə birgə sərkərdəlik qabiliyyətinin də olduğunu üzə çıxardı.

Qazı Bürhanəddin Əhməd artıq qarşısıalınmaz gücə çevrilmişdi. Qazı Bürhanəddin Əhməd özünə düşmən saydığı Qılıç Aslanı da aradan gətürdükdən sonra Xalq Məclisi onu 1381-ci ilin fevral ayının 9-da (14 zülqədə 782-ci il) Naib seçdi. Türk tarixçisi İsmayıl Haqqı Uzunçarşılı Qazının Naib seçilməsi tarixini 1380-ci il olaraq göstərüb. (18, 188)

Naib olan Bürhanəddin Əhməd dövlətin idarə olunmasında gərək olan bütün mövqelərə yiyələndi. «...Bürhanəddin hər gün Divanda bulunur və gənc hökmdar da yanında oturur, işlər haqqında qərarlar verirdi...» (18, 198)

Artıq Naib olaraq dövlətin idarəçiliyini ələ alan Qazı Bürhanəddin Əhməd ölkənin bütün yerlərində olan və dövlət idarəçiliyində iştirak edənlərə məktub göndərərək hakimiyyətin onda olduğunu bildirdi. O, bir yazılı «buyruq» çıxararaq onu elçilərlə xalqa çatdırdı. Qısa zamanda hakimiyyətini bərkitmək, xalqın çaşqınlığına son qoymaq məqsədini gerçəkləşdirməklə bağlı «buyruq»da bu məsələlər qoyulmuşdu: «heç kim haqq və ədalət ziddinə başqa birisinə pislik etməyəcək, haqsız iş görməyəcək; arada baş verəcək münaqişələr şəriətin hökmü ilə müsəlman qazıları tərəfindən həll olunacaq və bu qazıların qəbul etdiyi qərarlara qeydsiz-şərtsiz riayət olunacaq; heç kim şəriət qaydalarına qarşı və hənəfi məzhəbi qanunlarına zidd olan hərəkətə yol verməyəcək. Yazılı buyruqda xalqın bütün təbəqələrinin sakitliklə öz iş-gücü ilə məşğul olması üçün ayrıca olaraq müxtəlif münasibətlərlə təyin edilmiş vergilərin götürülməsi bildirilir; onların mal, can və namusunun təhlükəsizliyi haqqında təminat verilirdi. Bunlara əməl etməyənin kim olursa-olsun şiddətli cəza alacağı məsələsi də buyruqda öz əksini tapmışdır...» (19, 42)

Qazı Bürhanəddin siyasi imkanlarını artırmaq məqsədi ilə xalqla bir-başə ünsiyyətə getdi. Gündəlik keçirilən Divanda xalqın məsələlərini öz di-

lindən eşitdi və onu yoluna qoydu. Qazı Bürhanəddin artan nüfuzdan yararlanaraq başlıca rəqib saydığı Hacı Şadgəldini də aradan götürdü. Naibliyi dönəmində Qazı Bürhanəddin Əhmədin padşahlığının istiqlaliyyətini bəyan etməsi ilə bağlı bütün yolları açması və müstəqilliyini elan etməsi onun ən böyük uğuru, gördüyü işin önəmli sonluğu sayılmalıdır.

Qazı Bürhanəddin Əhməd 1381-ci ilin payızında özünün Sultan olduğunu bəyan etdi. O, adına bağlı bir dövlət qurdu. «...Adına xütbə oxutdurub pul kəsirdi. İndən belə onun adı ilə anılacaq dövləti təkbəşinə idarə etməyə başladı. » (19, 52)

Qazı Bürhanəddin Əhmədin hökmdarlığı çox çətin keçdi. O, ilk sırada dövlətin içində uzun zaman yer etmiş qarışıqlığı, özbaşnalığı, qanunsuzluğu, ayrı-ayrı bəylər arasındakı çəkişməni aradan qaldırmağa girişdi. Onun sultanlığını qəbul etmək istəməyən bəyləri ayrı-ayrı yollarla zərərsizləşdirdi. Dövlətin dağılmış ordusunu bir araya gətirdi. İnandığı adamları iş başına qoydu. «...Bürhanəddin Əhməd hökmdarlığı müddətincə Amasya əmiri Şadgəldi Paşazadə Əhməd və Ərzincan hakimi Mutahharəddin və sabiq Toqat əmiri Şeyx Nəcib, Canik bəyləri Tacəddin bəy və oğulları, Ömər oğlu Cüneyd, Eretnanın qardaşı oğlu Firudun, Doğu Qarahisar əmiri Məlik Əhməd, Seydi Hüsam, Nəbi və civardakı Monqol əsirətləri ilə uğraşmış, bunlardan başqa xaricdə Karaman-oğulları, Osmanlılar, Misir Məmlük Sultanlığı ilə çarpışmış və çoxunda uğur qazanmışdır. » (18, 201)

Qazı Bürhanəddin Əhmədə hökmdarlığı sırasında iki kərə sui-qəsd cəhdi olmuşdu. O ancaq inandığı adamların və özünün bacarığı ilə bu ölüm təhlükəsindən qurtulmuşdur.

Güclü Sultan bu dövəmdə Qeysərini, Sivası, dövlətinin ona bəş əyməyən bir sıra başqa bölgələrini idarəçiliyi içinə aldı, Misir məmlükləri, Osmanlı padşahı İldırım Bayezid, Fateh Əmir Teymurla üz-üzə gəldi, onlardan çəkinmədən dövlətinin varlığını qorudu, cəsarətli, ağıllı dövlət başçısı, qüdrətli sərkərdə olduğunu yenə də göstərdi. Bu döyüşlərdə «Fəth, nüsret, kəsir və xizmət əmri-ilahi ilədir, adam çoxluğu ilə deyildir» düşüncəsi ilə hərəkət etdi.

Getdikcə güclənən Qazı Bürhanəddin bir sıra uğurlar qazandı. «...Dövlətin bütün mənbələrini əlində toplamağa çalışan 40 yaşlı Sultan 1384-cü ilin baharında müəyyən dərəcədə arzusuna çatmışdı.

Qazandığı uğurlar Qazını mərkəzləşdirilmiş dövlətin tam təmsilçisinə çevirmiş, hər yandan ona qoşulanların sayı artmışdı. » (19, 69-70)

Qazı Bürhanəddinə qarşı çıxanlar onun soyundan Sultan olmadığını, bununla da Qazının dövlətə başçılıq etmək haqqının yoxluğunu öndə çəkirdilər. Onu sıradan çıxarmağa çalışan Fateh Əmir Teymur da yazdığı məktubda bu məsələləri vurğulamışdı. Qazı Bürhanəddin Əhməd də Əmir Teymura ağıllı bir cavab yazaraq başçısı olduğu ölkənin öncə Çingiz xana bağlılığını, indii isə irs yolu ilə Sultan Mahmuda keçdiyini göstərmişdi. Bildirmək istəmişdi ki, Əmir Teymurun bu ölkəyə bir bağlılığı yoxdur.

Qazı Bürhanəddinin çətin, şərəfli sultanlığı, yurd uğrunda apardığı qanlı savaşlar, onun ərənlik, igidlik düşüncəsi, yurd, torpaq sevgisi Divanında yer tutan bir sıra şeirlərin canına hopub. Qazının döyüşdüyü, uğur qazandığı yerlərin adları bu şeirlərin misralarına yerləşib. Bu şeirlərdə biz Fateh Qazı Bürhanəddinlə üz-üzə dayanırıq, döyüşən igidlərin səsinə, şahə qalxan atların kişnərtisini eşidirik, dalğalanan qələbə bayrağını görürük. Qazı Bürhanəddin Əhmədin Fatehlik ruh və düşüncəsinin türk şeirinin kökündə dayanan tuyuqlarda yer tutması da çox önəmlidir. Türkün döyüş yolu, türkün varlığını göstərərək birinci sırada dayanan ərənlik anlayışının milli şeir şəklinə yerləşməsi doğmalığı, milli kökə bağlılığın göstəricisidir:

Ərənlər düşmənləri avlaşurlar  
Qəməzlər bir-birini qovlaşırlar  
Bən quliyam dünyada ol nərlərin  
Ki bu dəm meydanumda kükrəşürlər.

\*\*\*

Ər yigit qayda ürkər ürkülərdən  
Yaxşı at balınlamaz ilgülərdən  
Düşmənlər nerdə olsa ditraşüblər  
Kağan Aslan kaypınmaz dilgülərdən.

\*\*\*

Ərənlər öz yolunda ər tək gərək  
Meydanda erkək kişi nər tək gərək



Yaxşı yaman qatı yumşax ola xoş  
Sərvərəm diyən kişi erkək gərək.

\*\*\*

Yola gیدər olamu şol nər buğur  
Yolu uğradı hələ olsun uğur  
Tanrı saxlasun annı yaman gözdən  
Meydanda kükrəyicək kükür-kükür. (20, 530-533)

Qazı Bürhanəddinin qəzəllərində də Sultanlığı dönəmində döyüşüb  
ələ keçirdiyi yerlərin adı çəkilir, qələbənin yaratdığı coşqu, sevinc  
duygusu incəliklə verilir:

Nolar əgər fətiھ olunsa bizə Sımalu,  
Ki, görməmiş ola göz xubi işbu sımalu

Bu vadiylə bu dağda mühayyər oldu gönül,  
Dərəsidür tolu kəklükü tağı ımalu

...Nə qıydı canuma bu qaşları ulaşıhlu  
Ki, fərquatə sala dilər bu gözi qıymalu

Ətəgi biluna sox ol ayax elə saqi  
Ki dər dökə bu gözüm ayağuna simalu

Saçun şəmaili gər asar isə könülümə  
Şımal yili döşegim ola nə simalu  
Havayilə çu...ikümüz üləşdük  
Bu qismət içrə rəvamı ola kasimalu (20, 332)

Əmir Teymur Qazı Bürhanəddin Əhmədi özünə rəqib sayaraq onu  
sıradan çıxarmağa çalışsa da Qazının dövlətçilik yolunu, düşüncə və  
bacarığını, sərkərdəlik qüdrətini də yüksək dəyərləndirirdi. Qazı Bürha-  
nəddin Əhmədin ömür yolundan danışan «Bəzmü Rəzm» də bu məsələ  
ilə bağlı önəmli bir yer var. «Əmir Teymur Qazı Bürhanəddini təkcə I

Bəyazidə qarşı başlıca əngəl hesab etmirdi. Onu özünə də güclü rəqib sayırdı... Buna görə də Teymur Anadolu haqqında məlumatı olan bir nəfərdən Bürhanəddinin düşmənlərinin kim olduğunu, onların qoşununun sayını öyrənmək istədi. Aldığı bilgiyə görə Qazının düşmənlərindən Mütəhhərtənin 5 min, Qaramanoğullarının 10 min, Tacəddinoğlu Mahmud Çələbinin 6 min, Taşanoğlunun min, Bafra əmirinin 2 min, monqol və tatarların, Diyarbəkr və Şam türkmənlərinin isə 20 minə qədər süvari qoşunları vardı. Əmir Teymur bu qədər düşmən qabağında Qazı Bürhanəddinin necə dura bildiyinə öz heyretini gizlətmirdi... Ancaq bu düşmənlər mahir siyasətçi olan Qazıya qarşı heç zaman birləşib vahid qüvvəyə çevrilə bilməmişdilər. » (19, 110)

Qazı Bürhanəddin ən güclü rəqiblərindən belə çəkinmədi, qələbə ruhu ilə onların üstünə yeridi. Onun bu addımları da tuyuqlarında iz qoyub:

Əzəldən haq nə yazmış isə bolur  
Göz nəni ki görəcək isə görür  
İki aləmdə haqqa sığınmışız  
Toxtamış nə ola, ya axsax Teymur (20, 522)

Qazı Bürhanəddin Əhmədin hakimiyyəti 18 il oldu. O, bu illərdə özünü güclü, mərkəzləşdirilmiş bir dövlət quran Sultan, düşmənlərinə qarşı amansız olan sərkərdə, bacarıqlı diplomat, qorxu bilməyən, xeyirxah, adamlara əl tutan, özünü xalqa bağlamağı bacaran insan, din, dil, elm, mədəniyyət, ədəbiyyat fədaisi kimi təsdiq etdi. Dövlətçilik, hərbi, mədəniyyət, elm, ədəbiyyat, din, dil, diplomatiya yönündə gördüyü böyük işlər onu türk tarixinə «fəth atası» olaraq yerləşdirdi.

#### QAYNAQLAR:

1. Yaşar Yücel, Qazı Bürhanəddin, Ankara, 1987.
2. Məhəmməd Fuad Köprülü, Türk Ədəbiyyatı tarixi, İstanbul, 1980.
3. Yaşar Yücel, Qazı Bürhanəddin Əhmədin dövləti, Ankara, 1970.
4. Türkiyə Teymurləngin xarici siyasətində və Yaxın Şərq, Ankara, 1980.

5. Cənub-Şərq Anadolusunun XII-XV əsrlər tarixi, Ankara, 1982.
6. Sultan II Osman dövrü «Zəfərnəməsi», Ankara, 1983.
7. Əhməd Kabaklı, Türk ədəbiyyatı, İstanbul, 1966.
8. Seyid Kamal Karahöglü, Rəsmli, motivli türk ədəbiyyatı tarixi, I cild, İstanbul, 1983.
9. Qazı Bürhanəddin Divanı, İstanbul, 1943.
10. Nihad Sami Banarlı, Rəsmli türk ədəbiyyatı tarixi, İstanbul, 1987.
11. İslam Ensiklopedisi, cild, VI.
12. Məhərrəm Ergin, Qazı Bürhanəddin Divanı, İstanbul, 1987.
13. Əli Alparslan, Qazı Bürhanəddin Divanından seçmələr, İstanbul, 1977.
14. Türk Ensiklopedisi, cild, VIII, İstanbul, 1976.
15. Türk dili və ədəbiyyatı ensiklopedisi, cild, V, İstanbul, 1982.
16. Azərbaycan türk ədəbiyyatı tarixində abidə şəxsiyyətlər, cild, II, Ankara, 1987.
17. Fuad Köprülü, Anadolu Səlcuqluları tarixinin yerli qaynaqları, TTQB, sayı, 7, 1943.
18. İsmayıl Haqqı Uzunçarşılı, Sivas və Kayseri hökmdarı Qazı Bürhanəddin Əhməd, TTKB, cild, XL, 1976, sayı, 159.
19. Yaşar Yücel, Qazı Bürhanəddin Əhməd və dövləti, Bakı, Elm, 1994.
20. Qazı Bürhanəddin Divanı (hazırlayan prof, doktor Məhərrəm Ergin), İstanbul, 1980.
21. İsmayıl Haqqı Uzunçarşılı, «Eretna dövləti», TTQB, cild, XL, sayı, 158, 1976.
22. Ahmet Akşit, «Bəzmü Rəzm»ə görə Kayseri şəhəri və çevrəsi, TDTD, sayı, 129, 1997.
23. Müjgan Ücər, Qazı Bürhanəddin Əhmədin ölümü və türbəsi ilə ilgili mənqibə və inanışlar, Türk kultüri, sayı, 265, Ankara, 1985.
24. İsmayıl Haqqı Uzunçarşılı, «Sivas-Qeysəri və dolaylarında Eretna dövləti», TTK, bülleten, cild, XXXII, 1968, sayı, 126.