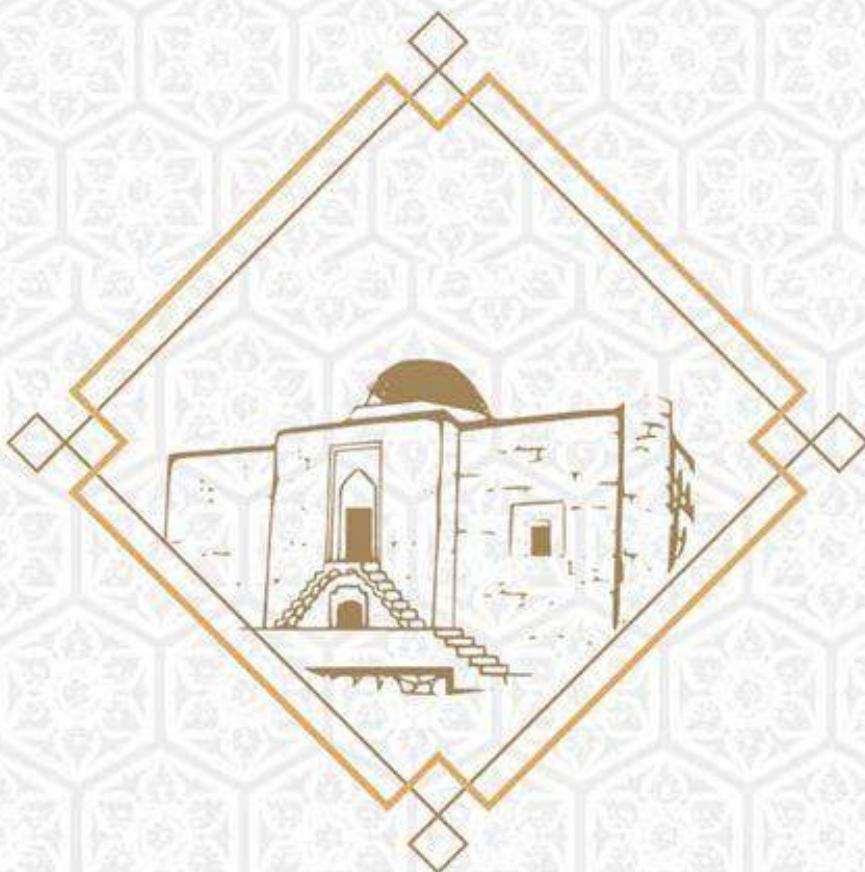


DARÜLHADİS

İSLAMİ ARAŞTIRMALAR DERGİSİ

Journal of Darülhadis Islamic Research



2021



Çankırı Karatekin Üniversitesi



DARÜLHADİS
İSLAMİ ARAŞTıRMALAR DERGİSİ
Journal of Darulhadis Islamic Research

e-ISSN: 2792-0755

Sayı/Issue: 1 Güz/Autumn 2021

<https://darulhadis.karatekin.edu.tr/>

İmyitaz Sahibi

Çankırı Karatekin Üniversitesi Adına

On Behalf of Cankiri Karatekin University

Doç. Dr. Fatih Güzel

Editörler

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Ali Aytekin

Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Ali Asar

Editör Yardımcısı

Arş.Gör Nurdan Genç

Arş. Gör. Murat Kaya

Alan Editörleri

Öğr. Gör. Sibel Danacı

Arş. Gör. Murat Arslan

Arş. Gör. Murat Kaya

Arş. Gör. Mustafa Süha Çubukcu

Arş. Gör. Nurdan Genç

Arş. Gör. Sema Güldoğan

Arş. Gör. Yusuf Arıkaner

Dil Editörü

Öğr. Görevlisi Kutaybe Ferhat

Arş. Gör. Murat Kaya

Yayın Kurulu

Prof. Dr. Ahmet Özcan (Çankırı Karatekin Üniversitesi)

Prof. Dr. İsmet Üzen (Çankırı Karatekin Üniversitesi)

Prof. Dr. Mustafa Sarıbüyük (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)

Prof. Dr. İhsan Çapçıoğlu (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Zişan Türçan (Akdeniz Üniversitesi)

Doç. Dr. Salih Kesgin (Ondokuz Mayıs Üniversitesi)

Doç. Dr. Hasan Yerkazan (Amasya Üniversitesi)

Doç. Dr. Ferhat Gökçe (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Doç. Dr. Yakup Bıyıkoglu (Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi)

Doç. Dr. Ercan Eser (Çankırı Karatekin Üniversitesi)

Doç. Dr. Fatih Güzel (Çankırı Karatekin Üniversitesi)

Doç. Dr. Burhan Conkor (Çankırı Karatekin Üniversitesi)

Doç. Dr. Öğretim Üyesi Bayram Ayhan (Niğde Ömer Halisdemir
Üniversitesi)

Dr. Öğretim Üyesi Mehmet Ayhan (Kocaeli Üniversitesi)

Dr. Öğretim Üyesi M. Zeki Uyanık (Mersin Üniversitesi)

Dr. Öğretim Üyesi Suzan Yıldırım (Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi)

Dr. Öğretim Üyesi Zeynep Yüksel (Çankırı Karatekin Üniversitesi)

Dr. Bessam Ali Selame el-Ammuş (Ürdün Üniversitesi)

Dr. Abdullah Ali Mahmud es-Sayfi (Ürdün Üniversitesi)

Dr. Öğretim Üyesi Asaf Ganbarov (Azebaycan Üniversitesi)

Dr. Öğretim Üyesi Hikmetullah Ertaş (Çankırı Karatekin Üniversitesi)

Dr. Öğretim Üyesi Yaşar Ünal (Çankırı Karatekin Üniversitesi)

Dr. Öğretim Üyesi Cemil Liv (Çankırı Karatekin Üniversitesi)

Dr. Öğretim Üyesi Muhammet Ali Asar (Çankırı Karatekin Üniversitesi)

Dr. Öğretim Üyesi Mehmet Ali Aytekin (Çankırı Karatekin Üniversitesi)

Dr. Öğretim Üyesi Ercan Çelik (Çankırı Karatekin Üniversitesi)

Öğr. Görevlisi Abdülhekim Ağırbaş (Çankırı Karatekin Üniversitesi)

Danışma Kurulu

Prof. Dr. Şamil Dağcı (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Saffet Köse (Kâtip Çelebi Üniversitesi)

Prof. Dr. Ejder Okumuş (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)

Prof. Dr. Halis Albayrak (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. İsmail Çalışkan (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Mehmet Ünal (Ankara Yıldırım Üniversitesi)

Prof. Dr. Mahmut Ay (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Burhan Baltacı (Kastamonu Üniversitesi)

Prof. Dr. Halil İbrahim Acar (Uludağ Üniversitesi)

Prof. Dr. Ahmet Yaman (Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi)

Prof. Dr. Şahin Güven (Kayseri Erciyes Üniversitesi)

Prof. Dr. Recep Cici (İstanbul Sebahattin Zaim Üniversitesi)

Prof. Dr. Nadir Özdemir (Kastamonu Üniversitesi)

Prof. Dr. Celaleddin Çelik (Erciyes Üniversitesi)

Prof. Dr. Murat Şimşek (Karabük Üniversitesi)

Prof. Dr. Abdurrahman Candan (Ankara Hacı Bayram Üniversitesi)

Prof. Dr. Erdal Baykan (Mersin Üniversitesi)

Doç. Dr. Selim Argun (Diyanet İşleri Başkanlığı)

Doç. Dr. Yunus Cengiz (Mardin Artuklu Üniversitesi)

Doç. Dr. Halil İbrahim Üçer (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)

Doç. Dr. Mehmet Özturan (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)

Sayı Hakemleri

Prof. Dr. Mehmet Ünal (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Doç. Dr. Burhan Conkor (Çankırı Karatekin Üniversitesi)

Doç. Dr. Cemil Liv (Çankırı Karatekin Üniversitesi)

Doç. Dr. Fatih Güzel (Çankırı Karatekin Üniversitesi)

Doç. Dr. Hasan Yerkazan (Amasya Üniversitesi)

Doç. Dr. Hikmetullah Ertaş (Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi)

Doç. Dr. Mustafa Selim Yılmaz (Karabük Üniversitesi)

Doç. Dr. Mutlu Gül (Uludağ Üniversitesi)

Doç. Dr. Ömer Korkmaz (Çukurova Üniversitesi)

Doç. Dr. Şükrü Maden (Karabük Üniversitesi)

Doç. Dr. Yaşar Ünal (Çankırı Karatekin Üniversitesi)

Doç. Dr. Ercan Eser (Çankırı Karatekin Üniversitesi)

Doç. Dr. Mustafa Bülent Dadaş (Din İşleri Yüksek Kurulu)

Dr. Öğr. Gör. Abdülhekim Ağırbaş (Çankırı Karatekin Üniversitesi)

Dr. Öğr. Gör. Hilmi Türkyılmaz (Dokuz Eylül Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Çakır (Hittit Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Adem Arslan (Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi İsa Kanık (Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi İsmail Kılıç (Çankırı Karatekin Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Laith Yahia Motei Alazab (Çankırı Karatekin Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Memet Zeki Uyanık (Mersin Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Ali Asar (Çankırı Karatekin Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Yılmaz Arı (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Yunus Araz (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)

Darülhadis İslami Araştırmalar Dergisi TDV İslâm Araştırmaları Merkezi
(İSAM) tarafından taranmaktadır.

Journal of Darulhadis Islamic Research has been issued by TDV Islam
Arastirmalari Merkezi (İSAM).

darulhadis.isl.ar.dergisi@gmail.com

Darülhadis İslami Araştırmalar Dergisi Çankırı Karatekin Üniversitesi yayın organıdır. Dergi, 30 Haziran ve 30 Aralık tarihlerinde yılda iki sayı olarak Çankırı Karatekin Üniversitesi Darülhadis İslam Araştırmaları ve Uygulama Merkezi tarafından yayımlanan uluslararası nitelikli hakemli akademik bir dergidir.

Dergide yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, belirtilen kurallara uygun olarak hazırlanmalıdır. Dergide yayımlanan yazıların akademik ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yazılardan kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir.

Journal of Darulhadis Islamic Research is Cankiri Karatekin University's publication. Darulhadis is an international peer-reviewed academic journal.

The articles which have been sent in order to be published in the journal have to be prepared according to the related rules. Academic and legal responsibility of the articles published in the journal belongs to their authors. Citing articles can be permitted by quoting the source.

EDİTÖRDEN / EDITORIAL

Değerli okurlarımız,

Aralık 2021 döneminde Darülhadis İslami Araştırmalar Dergisi'nin ilk sayısını siz okurlarımıza takdim etmekten dolayı büyük bir mutluluk duyuyoruz. Yayın hayatına ilk sayımızla adım atacak olmamıza rağmen araştırmacı ve yazarlar tarafından dergimizin geniş bir teveccühe mazhar olması bizler için büyük bir onur kaynağı olmuştur.

Dergimizin bu sayısında Doç. Dr. Cemil Liv, Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Ali Aytekin, Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Emin Çiftçi, Dr. Öğr. Üyesi Zeynep Yüksel, Dr. Öğr. Üyesi Abdussalam Alyacoub, Öğretim Görevlisi Dr. Abdullah Çakır, Öğretim Görevlisi Dr. Abdülhekim Ağırbaş, Din İşleri Yüksek Kurulu Üyesi Mustafa Irmaklı, Arş. Gör. Murat Kaya, Ekrem Avcı ve Emine Özgen tarafından tefsir, kiraat, hadis, İslâm hukuku, kelam, din eğitimi gibi alanlarda kaleme alınan dokuz araştırma ve inceleme makalesi ile iki kitap tanıtımı ayrıca Doç. Dr. Ercan Eser'in, Mohammad Hashim Kamali'nin Independent Reasoning (Ijtihad) and Juristic Opinion (Fatwâ) adlı çalışmasının tercumesi yer almaktadır.

Farklı alanlarda birbirinden kıymetli araştırmalarıyla dergimize katkı sağlayan yazarlarımıza birlikte hakemlik yapmayı kabul ederek değerlendirmeleriyle makalelere ve dergimize önemli katkılarda bulunan tüm hakemlerimize, yayın ve danışma kurulunda yer alan kıymetli hocalarımıza, makalelerin öн incelemesinden mizanpajına kadar yayım sürecinin tüm aşamalarında görev alan editör yardımcısı ve alan editörü arkadaşlarımıza Darülhadis İslami Araştırmalar Dergisi ailesi olarak ayrı ayrı teşekkür ederiz.

Bununla birlikte yayımlanmak üzere dergimize gönderilen bazı makaleleri çeşitli nedenlerle geri çevirmek zorunda kaldığımızı üzülerek belirtmek isteriz.

İlme ve akademik dünyaya katkı sağlayacağına inanarak adım attığımız bu yolda en büyük destegimiz sizlersiniz. Sizlerin teveccühü ile inşallah güçlenerek ve büyütürek istikrarlı adımlarla bu yolda yürümeye devam edeceğiz. Farklı alanlarda ve birbirinden değerli makalelerle diğer sayılarımızda buluşmak üzere...

Editörler/Editors
Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Ali Asar
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Ali Aytürk

İçindekiler/Contents

Araştırma Makaleleri / Research Articles

- **Öğretim Görevlisi Dr. Abdullah Çakır** [13-49]
İslam Hukukunda Gayesi Karz-ı Hasen Olan Müessese ve İmkânı:
Çeşitleri, Meşruiyeti ve Riskleri Bağlamında Teorik Bir Yaklaşım
The Foundation Whose Purpose is Interest Free Loan (Qard Hasan) and Its Possibility In Islamic Law: The Approach In The Context of Its Varieties, Legitimacy and Risks
- **Doç. Dr. Cemil Liv** [50-82]
İslam Hukuku Açısından Çocuk İhmal ve İstismarı
An Evaluation of the Abuse of the Rights of Children from the Islamic Law
- **Öğr. Görevlisi Dr. Abdülhekim Ağırbaş** [83-117]
Hz. Peygamber Döneminde Kur'an/Kırâat Eğitim-Öğretimi
The Quran/Qirâat Education During The Time Of Prophet
- **Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Emin Çiftçi** [118-138]
Günümüz Türkiye'sinde Metin Tenkidi ile İlgili Metodoloji Çalışmaları
Methodology Studies Related to Text Criticism in Today's Turkey
- **Ekrem Avcı** [139-167]
Hacca Dair Bir Hadisin Isnad ve Metin Analizi
Isnad and Text Analysis of a Hadith About Hajj
- **Emine Özgen** [168-190]
Fahreddin Râzî ve Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Gayb İle İlgili Ayetlere Yaklaşımı ve Mukayesesesi
The Approach and Comparison of Fahreddin Razi and Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır to the Verses Related to the Unseen

- Dr. Öğr. Üyesi Abdussalam Alyacoub [191-229]
مَصْرِفُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ مِنْ مَصَارِفِ الرِّكَاةِ بَيْنَ التَّوْسُعِ وَالتَّضْييقِ
- Mustafa Irmaklı [230-256]
Kelam İldi Açısından İrtidat Konusunun Değerlendirilmesi
Evaluation of Apostasy in Terms of the Science of Kalam

Tercüme Makaleler / Translated Articles

- Mohammad Hashim Kamali (çev. Doç. Dr. Ercan Eser) [257-277]
İçtihad ve Fetva
(Independent Reasoning (Ijtihad) and Juristic Opinion (Fatwâ), Shari'ah Law: An Introduction Mohammad Hashim Kamali, Oneworld Publications, England, 2008,p.162-179)

Kitap Tanıtımları / Book Review

- Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Ali Aytekin [278-285]
Tefsir ve Fikih Usulüniün Ortak Metodolojik Problemleri-Kitap Tanımı
- Arş. Gör. Murat Kaya [286-292]
Robert C. Gregg ve Dennis E. Groh, Early Arianism - A View of Salvation, Fortress Press, Philadelphia, 1981, 209 s.

İnceleme Makalesi / Review Article

- Dr. Öğr. Üyesi Zeynep Yüksel [293-318]
Diyanet Cim Dergisi'nin 4-6 Yaş Öğretim Programındaki Değerler Açısından İncelenmesi
An Analysis of Diyanet Cim Magazine in terms of Values in the 4-6 Years Curriculum

DARÜLHADİS

İSLAM İ ARAŞTIRMALAR DERGİSİ | ISLAMIC STUDIES JOURNAL

Darülhadis, Aralık/December 2021, sy. 1

**İslam Hukukunda Gayesi Karz-ı Hasen Olan Müessese ve İmkani: Çeşitleri,
Meşruiyeti ve Riskleri Bağlamında Teorik Bir Yaklaşım¹**

**The Foundation Whose Purpose is Interest Free Loan (Qard Hasan) and Its
Possibility In Islamic Law: The Approach In The Context of Its Varieties,**

Legitimacy and Risks

Abdullah ÇAKIR

DR,

cakir.abdullah@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0002-2514-3855

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 15 Ekim / November 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 14 Kasım / November 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: 31 Aralık / December

Atıf / Citation: Çakır, Abdullah. "İslam Hukukunda Gayesi Karz-ı Hasen Olan Müessese ve İmkani: Çeşitleri, Meşruiyeti ve Riskleri Bağlamında Teorik Bir Yaklaşım". *Darülhadis İslami Araştırmalar Dergisi*, 1 (Aralık 2021).

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taramıştır. İntihal tespit edilmemiştir. **Plagiarism:** This article has been scanned by ithenticate.

No plagiarism detected. web:

<https://darulhadis.karatekin.edu.tr/dergi-15851-sayfasi.karatekin> |

mailto: darulhadis.isl.ar.dergisi@gmail.com

Copyright © Published by Çankırı

Karatekin Üniversitesi Cankırı

Karatekin University, Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

¹ Bu çalışma 19.01.2020 tarihinde tamamlanan "Karz-ı Hasenin Kurumsallaşması ve Muasır Uygulamaları" doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. /This article is extracted from doctorate dissertation entitled "The Institutionalization of The Good Loan and Its Contemporary Applications", (PhD Dissertation, The University of Jordan, Amman/Jordan, 2020).

Öz

Bu makalede yardım amaçlı bir finansman türü olan Karz-ı hasen'in kurumsal düzeyde uygulanması bir giriş ve beş bölümde ele alınmıştır. Girişte makale konusunun problemleri verilip bu konuyu ele almadaki amaç açıklanmış, ehemmiyetine değinilmiş ve araştırmasında takip edilen metod belirtilemiştir. Birinci bölümde karz-ı hasen müessesesinin yardım, yardımlaşma ve iktisadî amaçlara göre tasnif edilerek onun çeşitleri ele alınmıştır. İkinci bölümde bu çeşitlerinin meşrulukları dört açıdan tartışılmış, üçüncü bölümde ise karz-ı hasen müessesesinin kurucuları arasındaki fikhî bağlarla yer verilmiştir. Dördüncü bölümde karz-ı hasen müessesesinin karşılaşabileceği riskler ve bu risklere karşı önlemler, risklerden meydana gelen zararlar olursa onların telafi yolları tartışılmıştır. Son olarak karz-ı hasen müessesesinin son bulması ve bu durumdan doğan hükümlere değinilmiştir. Araştırma neticesinde karz-ı hasen gayesiyle müessese kurmanın ve bu müessese eliyle finansman sağlamaın şer' an mümkün olduğuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Müessese, Meşruiyet, Riskler, Çözümler, Karz-ı hasen.

Abstract

In this study the organizational implementation of qard hasan has been handled with an introduction and five chapters. In the introduction the problems of the article and the purpose of researching this subject have been explained in addition to its importance and the method followed during the researching and the discussing. In the first chapter the qard hasan foundation has been categorized with respect to the purposes of the aid (donation), social cooperation and economics. The types of qard hasan foundation have also been discussed there. In the second chapter the legitimacy of these varieties have been negotiated with four aspects. In the third chapter the juridical interrelations among the founders and the qard hasan foundation have been examined. In the fourth chapter the risks that the qard hasan foundation will face and precautions against these risks have been discussed. And in addition, the compensation of the losses and harms, if any existed, due to the preexisting risks has been handled. Finally, the ending of the qard hasan

foundation and the provisions arising from this situation have been dealt with. As a result, the research has shown that the qard hasan foundation is religiously possible to provide financing through the borrowing without any interest.

Keywords: Religious, Risks, Legitimacy, Juridical Interrelations, Qard Hasan Foundation, Good Loan.

GİRİŞ

Karz-ı hasen yardım amacı taşıdığı için fıkıhta istisnai olarak caiz olan bir teberru akdididir. Bu akidle ihtiyaç sahibi insanların karşılıksız borç alması fikhen mümkün kılınmıştır. Aslında karz-ı hasen iki misli malın değişim tokusu olması yönünden sarf akdinin bir türüdür. Ancak sarf akdindeki kabz etme şartı karz-ı hasenin yardım etme amacından dolayı işletilmez ve iki bedel aynı mecliste kabz edilmese bile karz-ı hasen akdi fasid olmaz.

Karz-ı hasen uygulamasının ferdi planda caiz olduğu naslarla açıkça sabittir. Ancak bu uygulamanın müessesesi olarak düzenli ve sistemli bir şekilde gerçekleştirilmesi fıkhi olarak bazı soruları da beraberinde getirmektedir. Bu soruları şu şekilde özetlemek mümkündür:

1. Karz-ı hasen müessesesinin çeşitleri ve meşrulukları nedir?
2. Karz-ı hasen müessesesinin kendisi ve kurucuları arasındaki fıkhi bağ nedir?
3. Karz-ı hasen müessesesinin karşılaşabileceği riskler ve çözüm yolları nelerdir?
4. Karz-ı hasen müessesesi nasıl sona erer ve bundan doğan hükümler nelerdir?

Makalenin amacı Müslümanların finans ihtiyacını maliyeti çok az bir yolla karşılayacak müesseseye düzeyinde bir model sunmayı, onunla alakalı hükümleri açıklamayı ve böyle bir müessesenin dinen caiz olmayan durumlara düşmeden işletilebilmesinin imkanını izah etmeyi amaçlar.

Karz-ı haseni müesseseye düzeyinde fıkıh kurallara uyumlu olarak tatbik etmek onu daha güvenli ve cazip kılacaktır. Finans ihtiyaçlarını karz-ı hasenle

gideren insanların sayısı artacak bu da dinen yasak olan faize düşülmesine karz-ı hasenin yaygınlığı ve miktarı oranında engel olacaktır. Ayrıca Müslüman yatırımcıların finansman konusundaki maliyetlerini düşürecek ve maliyeti daha az üretim yapılmasını sağlayarak onları dünya pazarlarında daha rekabet edebilir konuma yükseltecektir.

Karz-ı hasen hakkında bazı çalışmalar yapılmıştır. Bunlara, ed. Süleyman Kaya, Mücahit Özdemir, A. Talha Genç, Karz-ı Hasenin Kurumsallaşması, Ensar Neşriyat, İstanbul 2019; A. Talha Genç, Türkiye'de Karz-ı Hasen Sandık Uygulamaları: Nitel Bir Araştırma, yayınlanmamış YL tezi; Sümeyra Bayramoğlu, Sosyal Sorumluluk Bağlamında Karz-ı Hasen, yayınlanmamış YL tezi; M. Fatih Canbaz, İslâmi Finans Aracı Olarak Karz-ı Hasen ve Katılım Bankaları İçin Bir Model Önerisi, yayınlanmamış doktora tezi; Cengizhan Salih, Sosyal Politika Kurumu Olarak Karz-ı Hasen: Sosyal Bankacılık Modeli Önerisi, yayınlanmamış YL tezi, Abdulhak Hımmîs, İhyâü müesseti'l-karzı'l-hasen fi'l-müctemeâti'l-islâmiyye, mecellüti'l-buhûsü'l-ilmiyye ve'd-dirasâti'l-islâmiyye, sayı 2, 2025 yılında çıkan makale örnek olarak verilebilir. Bu makale yukarıda sıralanan sorulara fikhi cevaplar araması açısından söz konusu çalışmalardan ayrılmakta olup onların tekrarı niteliğinde değildir.

Araştırma dokümantasyon, analiz ve çıkarım metodları kullanılarak gerçekleştirılmıştır. Dokümantasyon metoduyla kaynaklar taranmış buradan elde edilen tarifler, deliller ve görüşler verilip fikhî açıdan analiz edilmiş, bu analiz sonucunda fikhî ve usul kaideleri işletilerek fikhî hüküm çıkarımları yapılmıştır.

1. KARZ-I HASEN MÜESSESESİ ÇEŞİTLERİ

Karz-ı hasen; daha sonra geri verilmek üzere para ve altın da dahil olmak üzere pirinç, arpa, demir, tuğla gibi misli bir malı bir kişiye temlik yoluyla verme şeklinde yapılan bir akittir. Dolayısıyla ev, arsa gibi misli olmayan yanı piyasada benzeri bulunmayan mallar karz-ı hasen akdinin mahalli olamaz. Misli olmayan malların karz-ı hasen akdine mahal yapılmasıyla akit fasit olur ve hükümlerini doğurmaz².

² Muhammed Emin b. Ömer Abidin (ö 1252/1837), *Reddü'l-muhtâr ala dürri'l-muhtâr*, (Beyrut: Daru'l-fikir, 1992), 5: 161.

Bu akitten amaç kar elde etmek değil karşı tarafa iyilik yapmaktır. Bu sebeple karz-ı hasen akdi teberru akitlerinden sayılır. Çünkü sadece tek taraf maddi bir menfaat elde eder. Diğer taraf ise kendi isteği ile malının menfaatinden bir süre mahrum olur. Bundan dolayı eğer karz-ı hasen akdi misli dışında başka mali menfaatler şart koşularak yapılrsa akit karz olma vasfinı yitirmese de hasen vasfinı yitirerek caiz olmaktan çıkar. Çünkü mislinden fazla bir karşılığın şart koşulduğu karz akdi faizli bir akit olur³.

Müessese, malî tüzel kişiliği yani hükmî kişiliği olan sistemli bir yapı olarak tarif edilebilir.⁴ Buna binaen *karz-ı hasen müessesesi* de müessese kavramı kapsamında, mali tüzel kişiliği olan karz-ı hasen amaci için kurulmuş sistemli bir yapı olmaktadır. Bu yönyle karz-ı hasen kurumu müessesesinin alt türlerinden bir türdür.

Karz-ı hasen müessesesinin tüzel kişiliğe sahip olarak kurulması, kurucularının sözlü beyanları ile mümkündür. Başka bir deyişle karz-ı hasen müessesesi akit ve sözleşme ile vücut bulur. Bu akit ve sözleşmelerden bir karz-ı hasen müessesesi doğması için kurucular ya belli bir malı bu müesseseye temlik etmeli ya da onun işletilmesi için gerekecek borçlanmalara kefil olmaları yahut her ikisini birden kabul etmeleri lazımdır. Çünkü tüzel kişiliğin temelini mal veya gerçek kişiler oluşturmaktadır. Bunlardan en az birisi olmadan tüzel kişilik vücut bulamaz.⁵

Karz-ı hasen müessesesi gayesine göre üçe ayrılabilir: *Karz-ı hasen yardım kuruluşu, karz-ı hasen yardımlaşma kuruluşu* ve *karz-ı hasen iktisadi kuruluşu*.

1.1. Karz-ı Hasen Yardım Kuruluşu

Bir ya da daha fazla kişi yukarıda zikri geçen müesseseye mal temliği veya onun borçlarına kefil olma şartlarından en az birisini beyan ve kabul etmek

³ Alaaddin Ebu Bekir Mesud bin Ahmed Kasânî (ö 587/1191), *Bedâiu's-sanâ'i' fi tertîbi'ş-şerâ'i'*, 2. Baskı (Daru'l kütübi'l-ilmiyye, 1986), 7: 395; Ebu'l-Abbas Şihabû'd-din Ahmed b. İdris b. Abdurrahman Karâfî (ö. 684/1285), *Zehîra*, thk. Said A'râb (Beyrut: Daru'l-garbi'l-islâmî, 1994), 5: 289.

⁴ Azize Tavîl, Mefhümü'l-müessese, Erişim: 23 Mayıs 2018, <http://mawdoo3.com>.

⁵ Mustafa Ahmed Zerka, *Medhal ila nazariyyeti'l-iltizâmi'l-âmme*, 1. Baskı (Dimeşk: Daru'l-kalem, 1999), 183.

suretiyle kendileri dışındakilere karşısız borç para verme amacıyla bir karz-ı hasen müessesesini kurabilirler. Yani akit beyannamesi olan iç tüzüğüne karşısız karz-ı hasen yardımı şartı konur. Bu şart sebebiyle kurucuları veya üyeleri müesseseye hibe yoluyla ya da emanet yoluyla verdikleri mal sebebiyle bu kurumdan karz-ı hasen alma hakkına sahip olmazlar. Bilakis karz-ı hasen yardımı üçüncü şahıslara yapılır. Bu karz-ı hasen müessesesi türüne ülkemizde kurulan İKSAR⁶ ve Pakistan'da kurulan Akhuwat kurumu⁷ örnek verilebilir.

Karz-ı hasen müessesesinin bu türü vakıf veya vakıf dışı bir kurum şeklinde olabilir. Eğer kurucular mallarını karz-ı hasen yardımı yapma amacıyla vakfederlerse bu kuruluş bir vakıf kuruluşu olur ve vakıfın hükümlerine göre işletilmesi gereklidir. Ancak vakfetmeyip yine aynı amaç için *hibe* akdiyle veya *vedia* gibi başka akit türleriyle mallarını verirlerse bu kuruluş dernek gibi vakıf dışı bir kuruluş olarak meydana gelir ve faaliyetlerini vakıf hükümlerinden daha esnek bir şekilde gerçekleştirebilir.

1.2. Karz-ı Hasen Yardımlaşma Kuruluşu

Birden fazla kişi tarafından kurulabilir. Çünkü yardımlaşma en az iki kişi arasında gerçekleşen bir eylemdir. Karz-ı hasen müessesesinin bu türünü kuran kurucular birbirlerine karz-ı hasen verme şartıyla bu müesseseyi kurarlar. Bu kurucuların her biri, karz-ı hasen müessesesine mal vermek durumundadır. Ancak bu mali müessesede biriken maldan karz-ı hasen almak şartıyla verirler. Aksi takdirde kuruluş amacı olan yardımlaşma maksadı gerçekleştirmemiş olur.

Bunun yanında üyeleri müessesenin işletilmesi için gerekli harcamaları müessesenin mal varlığı yeterli olmadığı durumlarda üstlenmeyi taahhüt ederler. Yani müessesenin borçlarına kefildirler. Çünkü müessesenin varlık sebebidirler. O yüzden varlığının devamını sağlamak onların

⁶ Hakkımızda, Biz Kimiz, Erişim: 25.09.2019, <http://iksar.org.tr/#bizkimiz>,

⁷ About us, Timelines, Erişim: 22.09.2019, <https://www.akhuwat.org.pk/timelines/>.

sorumluluğundadır. Karz-ı hasen müessesesinin bu türüne Lübnan'da kurulan *Cem'iyyetü Müesseseti'l-Kardı'l-Hasen* örneği verilebilir.⁸

1.3. Karz-ı Hasen İktisadi Kuruluşu

Karz-ı hasen müessesesinin bu türü diğer ikisinden farklıdır. Yukarda anlatılan yardım ve yardımlaşma türlerinde ticari bir amaç yoktur. Yani karz-ı hasen müessesesinin bu iki türü verilen hizmetin karşılığında kar amacı gütmekken bu üçüncü türünde kar amacı güdülür. Şöyled ki; bir ya da daha fazla kişi vasıta işlevi görecek, karz-ı hasen verecek ve alacakları bir araya getirip onların işlemlerini ücret karşılığında takip edecek bir müesseseye kurabilirler. Bu karz-ı hasen müessesesi kar amacıyla ücret karşılığında hizmet sattığı için *Eminevim*⁹ vs. şirketler gibi iktisadi bir kuruluş sıfatına sahip olur. Bu yönyle de diğer ikisinden ayrılır.

Burada satılan hizmet, karz-ı hasen verenin sağladığı karz-ı hasen hizmeti değil onun dışındaki hizmetlerdir. Çünkü karz-ı hasen hizmeti karşılıksız yapılmalıdır. Aksi takdirde faize düşülmüş olur. Bu üçüncü türde ise müesseseye, karz-ı hasen akdinin bir tarafı olmadığı için onun verdiği hizmet de karz-ı hasen hizmeti olmaz.

2. KARZ-I HASEN MÜESSESESİNİN MEŞRUIYETİ

Yukarda belirtilen karz-ı hasen müessesesi türlerinin meşrulukları, dört konudaki meşruluklarının ortaya çıkmasıyla açıklığa kavuşur. Bunlar: 1. tüzel kişilik, 2. karz-ı hasende amel birlikteliği, 3. karza karz şartı ve 4. hizmet karşılığı ücret talep etme konularıdır.

Karz-ı hasen müessesesi bir tüzel kişiliktir. İnsanlar bu tüzel kişilik bünyesinde ortak karz-ı hasen gayesi için mal veya eylem birlikteliği yaparlar. Ayrıca eğer müessesese yardımlaşma amacı taşıyorsa bu müessesesinin üyeleri verdikleri aidatlar karşılığında karz-ı hasen alma şartı koşarlar. Bu da karza karz şartıdır. Bunun yanında müesseseye karz-ı hasen alan ve veren arasında aracılık yapıyorsa ve karz-ı hasen akdinde taraf değilse yaptığı aracılık

⁸ Cem'iyyetü müesseseti'l-kardı'l-hasen, Lemha âmme anî'l-cem'iyye, Erişim: 18.09.2019, <http://www.qardhasan.org/aboutus.html>.

⁹ Eminevim, Peşinatlı Sistem, Erişim: 22. 05. 2020, <https://www.eminevim.com/pesinatlisistem>.

hizmeti karşılığında para talep edebilir. Bu dört durumun caizlik noktasındaki hükümleri nedir sorusunun cevap bulması gerekdir. Ortaya çıkan cevaba göre karz-ı hasen müessesesinin yukarıda zikredilen üç türünün de meşruluk konusundaki durumu açıklığa kavuşmuş olacaktır.

2.1. Tüzel Kişilik Yönünden Meşruluğu

Karz-ı hasen müessesesi, hem mal topluluğuna hem de kişi topluluğuna ya da her ikisine dayanabilir. Bu sebeple tüzel kişiliğinin meşruluğunu, hem mal topluluğu hem de kişi topluluğu açısından teker teker ele almak uygun olacaktır. Yani mala dayalı tüzel kişiliğin meşruluğu ve gerçek kişilere dayalı tüzel kişiliğin meşruluğu teker teker tartışılacaktır.

İtibari ya da tüzel kişilik teriminin İslam hukuku açısından yeni bir terim olduğu söylenebilir. Önceki fukaha gerçek kişiler için zimmet terimini kullanmış, itibari kişilik manasını ayrı bir kavramla ifade yoluna gitmemişlerdir. Ancak bu tüzel kişiliği kabul etmedikleri manasına gelmez. Fukahanın gerçek kişiliğe sahip olmamasına rağmen vakif adına yapılan akitleri sahih ve bu akitlerden doğan hak ve yükümlülüklerde vakfı ehil görmeleri tüzel kişiliği kabul ettiklerini göstermektedir. Bu yüzden vakfin taraf olduğu akitleri mün'akit ve sahih görüp bu hüküm üzerine vakfin mülkiyetine mal girmesi veya mülkiyetinden mal çıkması hükümlerini bina etmişlerdir. Vakif kurumunun vakfedilen malı kiraya vermek suretiyle kira gelirlerine malik olması yaptığı akdin sahih kabul edildiğine örnek olarak verilebilir.¹⁰

İslam hukukunda mal topluluğuna dayanan tüzel kişiliğin meşruiyeti birçok delille sabittir. Onlardan birisi de vakif hadisidir. Buhari bu hadisi şöyle nakletmiştir:

روي عن ابن عمر رضي الله عنهما: أن عمر بن الخطاب أصاب أرضاً بخيثة، فلأته النبي ﷺ يستأمره فيها، فقال: يا رسول الله، إني أصبت أرضاً بخيثة لم أصب مالاً قطُّ نفس عددي منه، فما تأمر به؟ قال: «إن شئت حبسْت أصلها، وتصدقْت بها» قال: فصدقْت بها عمر، الله لا يُباغِ، ولا يُورث، ولا يصدق بها في

¹⁰ Kasânî (ö 587/1191), *Bedâiu's-sanâ'i'*, 4: 200; Ebu'l Abbas Ahmed bin Muhammed Sâvi (ö 1241/1826), *Bi lugati's-sâlik li ekrabi'l-mesâlik (Hâsiyetü's-Sâvi)*, (Daru'l maarif, ty), 4: 133.

الْفُقَرَاءِ، وَفِي الْفُرْبَىِ، وَفِي الرِّقَابِ، وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ، وَابْنِ السَّبِيلِ، وَالضَّيْفِ لَا جُنَاحَ عَلَىٰ مِنْ وَلَيْهَا أَنْ يَأْكُلْ مِنْهَا بِالْمَعْرُوفِ، وَيُطْعِمَ غَيْرَ مُنْتَوِلٍ.¹¹

"İbn Ömer'den (radiyallahü anhüma) şöyle rivayet olunmuştur: 'Ömer bin Hattab'a Hayber savaşında ganimet olarak bir arazi düşmüştür. Peygamber (s.a.v.)'e o arazi hakkında emir buyurması için gelmiş ve şöyle demiştir: 'Ey Allah'ın Rasülü! Bana Hayber savaşında ganimet olarak daha önce düşmeyen çok güzel bir arazi düştü. Ne emir buyurursunuz?' Peygamberimiz (s.a.v.) şöyle buyurur: 'İstersen aslını tutarak onunla tasaddukta bulunursun.' İbn Ömer şöyle demiştir: 'Ömer satılmama, hibe edilmeme ve miras bırakılmama şartıyla onu fakirlere, akrabalarına, kölelere, Allah yoluna, yolculara ve misafire harcanmak üzere tasadduk etmiştir. Tasadduk ettiği malının işlerini üstlenen kişiye de örfe uygun olarak o maldan yemesi ve amacı vakıf malı ile mal elde etmek olmayan kişilere de yedirmesi konusunda izin vermiştir'."

Hadisi şerif ibaresi ile olmasa da işaret yoluyla mal topluluğuna dayanan tüzel kişiliğin meşruiyetine delalet etmektedir. Şöyled ki; vakfin gelir elde etmesi için işletilmesi gereklidir. İşletilmesi için de vakıf adına sözleşmeler, akitler yapmak zaruridir. Vakfin akde taraf olması için onun hak elde edecek ve yükümlülükleri üstlenecek bir kişiliğe sahip olması lazımdır. Aksi takdirde vakfin gelir elde etmesi ve hadisi şerifte malın aslını tutup menfaatini vermekten murat edilen sadakanın sürekliliği ve devamlılığı amacı gerçekleşemez. Malın aslını tutup menfaatini tasadduk etme ile malın tüzel kişiliğe sahip olması arasında zaruri bir bağ vardır. Birincisinin gerçekleşmesi için ikincisinin mevcut olması gereklidir. O yüzden birincisinin hadisle caiz olması ikincisinin de caiz olduğunu gösterir.

Kişi topluluğuna dayanan tüzel kişiliğin meşruiyeti ise *maslahat-i mürsle* delili ile sabittir. Şöyled ki; insanlar buna ticari ve sosyal hayatlarını kolaylaştmak, düzene sokmak ve sürekliliğini artırırmak için ihtiyaç duymuşlardır. Bunun yanında kitap ve sünnette bu maslahati yasaklısı özel bir nass da yoktur. O yüzden kişi topluluğuna dayanan tüzel kişiliğin de İslam hukuku açısından meşru olduğu söylenebilir. Çünkü İslam dini,

¹¹ Buhârî, "Şurût", 19.

insanların birbirleriyle olan muamelelerinde zararı olmayan, hayatlarını kolaylaştırıcı, onlara faydalı olan amel ve uygulamaları yasaklamamıştır.¹²

Bu şer'î deliller ışığında karz-ı hasen müessesesinin tüzel kişilik yönünden meşru olduğu söylenebilir. Başka bir deyişle karz-ı hasen müessesesinin her üç türünün de tüzel kişiliğe sahip olarak kurulmasına şer'an bir mani yoktur.

2.2. Amel Birlikteliği Yönünden Meşruluğu

Amel birlikteliğinden kasıt birden çok kişinin mallarını birleştirip ondan ihtiyacı olanlara karz-ı hasen vermeleridir. Karz-ı hasen amelinin ferdi olarak uygulamasının meşruluğu, bizatihî bu konuda Peygamberimiz'in (s.a.v.) borç aldığıni rivayet eden hadislerle açıkça sabittir.¹³ Ancak birden çok kişinin birlikte, toplu olarak verdiği karz-ı hasenin meşruluğuna dair açık bir nas bulunamamıştır.

Karz-ı hasen yardım amaçlı bir akittir. O yüzden şer'î nasslarda toplu yardımına alakalı deliller incelenerek karz-ı hasenin toplu olarak yapılmasıının meşru olup olmadığı tartışılmacaktır.

Kur'an-ı Kerim'de toplu olarak iyilik ve hayır yapmaya çağırın birçok delil vardır. Onlardan birisi şu ayeti kerimedir:

﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالنَّكَارِ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْأَيْمَانِ وَالْأَعْدَوْنَ﴾

"İyilik ve takvada yardımlaşın. Günah ve düşmanlıkta yardımlaşmayın."(el-Mâide 5/2)

Ayetteki "تعاونوا" kelimesi yardımlaşın manasındadır. **فاعل** babından, **çoğul**, **öznesi muhatap olan, emir sigali bir fiildir.** Tefaul babı fiilde ortaklık bildirir. **مفعولة** babından farkı faillerinin fiildeki ortaklığını açıkça, mefuldeki ortaklığını zımnen ifade etmesidir. **مفعولة** babı ise faillerin fiildeki ve mefuldeki ortaklığını açıkça ifade eder. Tefaul babındaki bu fark yani faillerin mefuldeki değil de fiildeki ortaklığını açıkça ifade etmesi onun faillerin fiildeki ortaklıklarını vurguladığını gösterir. Yani ayeti kerime **عاونوا** dememiş bunun yerine fiildeki

¹² Ebu Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed b. Kudâme el-Makdisî, *el-Muğni*, (Mektebetü'l-kahire, 1968), 4:241.

¹³ Müslim, "Müsâkâh", 118.

ortaklığın önemini nazara vermek için buyurmuştur.¹⁴ Buradan emrinin, muhataplardan iyilik için yardım fiilinde ortaklık yapmalarını vurgulu bir şekilde talep ettiği anlaşılmaktadır.

Yardımda ortaklık aynı hedef için eylem veya mal birlikteliği ile olur. Ayeti kerimenin emir sıgasıyla yardım fiilinde ortaklık edilmesini istemesi iyilik yapmada amel birlaklığının meşru olduğunu göstermektedir. Çünkü şariin bir fiili yapmayı talep etmesi meşruluğunun delilidir.

Ayette geçen *البِرَّ* kelimesi vacip ve mendub amelleri kapsamaktadır. Karz-ı hasen de mendub bir amel olması hasebiyle ayetin kapsamına girmektedir.¹⁵

Diğer yandan sünnette de iyilik amaçlı ve amel birlaklığine dayanan tasarrufların meşru olduğunu gösteren deliller mevcuttur. Öne çıkan delillerden birisini Buhari, Sahih'inde şöyle rivayet eder:

عَنْ الْمُعْمَانَ بْنِ بَشِيرٍ، يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «تَرَى الْمُؤْمِنِينَ فِي تَرَاهُمْهُمْ وَتَوَاهُمْ وَتَغَاطُفُهُمْ، كَمَثُلُ الْجَسَدِ، إِذَا اسْتَكَى عُضُوًّا تَدَاعَى لَهُ سَائِرُ جَسَدِهِ بِالسَّهَرِ وَالْحُمَّى». ¹⁶

"Numan b. Beşir'den Rasulullah'in (s.a.v.) şöyle dediği nakledilir: Müminleri; birbirlerine acıma, sevgi ve şefkat konusunda bir vücut gibi görürsun. Bir organı şikayet ederse o vücudun diğer kısımları gece gündüz, hastalık ve sağlık demeden onun için birbirlerine çağrıda bulunur."

Hadisi şerifte *teşbih-i temsili* yapılarak İslam toplumu vücuda, onun fertleri vücudun organlarına benzetilmiş ve bunun müminlerin bir özelliği olduğu belirtilmiştir. Hadis ibaresi ile olmasa da işaret yoluyla Müslümanların birbirlerine yardım etme konusunda amel birliği etmesinin meşruluğuna hatta

¹⁴ Zeynüddin Ebu Abdullah Muhammed b. Ebi Bekir b. Abdilkadir Râzi (ö. 666/1268), "Avn", *Muhtâru's-sîhah*, thk. Yusuf Şeyh Muhammed, 5. Baskı (Beyrut: ed-Daru'n-nemuzeciyye, 1999), 222; Rukneddin Hasan b. Muhammed b. Şeref Huseynî Astrabâzî (ö. 715/1315), *Serhu şâfiyeti'bni'l-Hacîb*, thk. Abdulmaksud Muhammed Abdulmaksud (Mektebetü's-sekafeti'd-diyniyye, 2004), 1: 256.

¹⁵ Ebu'l-Kasım Mahmud b. Amr b. Ahmed Zemahşerî (ö. 538/1144), *el-Keşşaf an hakaîki gavamidi't-tenzil*, 3. Baskı (Beyrut: Daru'l-kitabı'l-arabi, h. 1407), 1: 603; Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekir Kurtubi (ö. 671/1273), *el-Camî' li ahkamî'l-Kur'an*, thk. Ahmed Berdûnî, İbrahim Atfîş (Kahire: Daru'l-kütübi'l-misriyye, 1964), 6: 47.

¹⁶ Buhari, "Adab", 27.

mendubluğuna delalet etmektedir. Çünkü bir Müslümanın sorununu, tek vücut olarak çözmekle amel birlikteliği arasında zaruri bir bağ vardır. Amel birlikteliği olmadan tek vücut olunamaz. Peygamberimiz'in (s.a.v.) müminleri böyle görürsün diyerek onların tek vücut olma özelliğini onaylaması bu özelliğe sahip olmanın meşru olduğunu gösterdiği gibi bu özelliğin gerektirdiği amel birlikteliği yapmalarının da meşru olduğuna delalet eder. Çünkü tek vücut olma özelliği gibi eylem gerektiren bir vasif amele dönüşmezse o toplumun bir özelliği olamaz.¹⁷

Diğer yandan hadisi şerif, Müslümanın sorununu çözecek ameli özellikle belirtmediği için şer'an caiz olan ve birlikte hareket etmenin mümkün olduğu bütün amellerde birlikteliğin caiz olduğuna delalet etmiştir. Karz-ı hasen de dinen caiz ve birlikte hareket etmenin mümkün olduğu bir amel olduğu için hadis bir grubun toplu olarak karz-ı hasen vermesinin caiz olduğuna delalet etmiştir.

2.3. Karza Karz Şartı Yönünden Meşruluğu

Karza karz şartı ile bana karz verirsen ben de sana karz veririm şartı kastedilmektedir. Böyle bir şart, karz-ı hasen müessesesinin yardım türünde değil sadece yardımlaşma türünde görülebilir. Çünkü yardım gayesiyle borç veren kimse için bir menfaat beklenisi söz konusu değildir. Borç veren sadece borç alanın menfaati için borç verir, bundan kendisi için bir menfaat beklemez. Ancak karz-ı hasen müessesesinin yardımlaşma türünde borç veren borç alma karşılığında borç verir. Yani borç yardımını borç yardımı alma karşılığında yapar. Bu da karz-ı hasen akdinde uygulanan "Menfaat celbeden her şart faizdir"¹⁸ kaidesine zahiren muhalif durmaktadır. Çünkü borç veren,

¹⁷ Ahmed b. Hacer Askalanî (ö. 852/1448), *Fethu'l-bâri şerhu sahîhi'l-Buhâri*, Basım no ? (Beyrut: Daru'l-marife, h. 1379), 10: 439; Muhammed Ebu Muhammed b. Ahmed b. Musa Aynî (ö. 855/1451), *Umdatü'l-kârî şerhu sahîhi'l-Buhâri*, Basım no ? (Beyrut: Daru ihyai't-tûrasî'l-arabi, Basım tarihi ?), 22: 107.

¹⁸ Kasâni, *Bedâiu's-sanâ'i*, 7: 395; Karâfi, *Zehira*, 5: 289; Sâvi, *Hâsiyetü's-Sâvi*, 3: 295; Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habib Maverdî (ö. 450/1058), *el-Hâvi'l-kebir fi fikhi mezhebi'l-Îmâmi's-Şâfiî*, thk. Ali Muhammed Muavvad, Adil Ahmed Abdulmevcut (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1999), 5: 352; Ebu Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme (ö. 620/1223), *el-Kâfi fi fikhi'l-Îmâm Ahmed b. Hanbel* (Basım yeri ?: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1994), 2: 73.

verdiği karz-ı hasen karşılığında bu kişiden borç alma hakkı elde eder. Bu da şart ile elde edilen bir menfaattır. Bunun hakikatte de zikri geçen kaideye muhalif olup olmadığına açıklığa kavuşması için bu kaidedeki menfaatin kapsamı tespit edilmelidir. Bunun için öncelikle geçmiş ve muasır ulemanın bu konudaki görüşlerine bakmak önem arz etmektedir.

2.3.1. Geçmişteki Ulemanın Görüşleri

Geçmişteki ulemadan bize bu konuda iki görüş nakledilmiştir:

Birincisi İmam Malik'in (ö. 179/795) görüşüdür. Ona göre alacaklarının, karz-ı hasen borcunu ödeyemeyen borçluya üçüncü bir şahsin kendisine borç vermesi şartıyla borcunun süresini uzatması eşitlik kaydıyla caizdir. Yani alacaklarının üçüncü şahüstün istediği borç; miktar olarak, süre olarak kendi verdiğiinden fazla olamaz. Aksi takdirde bu şart caizlik hükmünü yitirir. İmam Malik'in bu hükmü verirken dayandığı delil, bu şartın karz-ı hasendeki yardım özelliğini ortadan kaldırılmamış olmasıdır. Çünkü bu şart sebebiyle karz alan kişi karz olarak aldığı malin dışında alacaklıya fazladan mal veya hizmet ödemiş olmaz. Malik bu özelliği "irfak" terimiyle ifade etmiştir. Yani bu şartla karz-ı hasen muamelesi irfak özelliğini yitirmez. Nitekim karz-ı haseni sarf akdinden ayırip onu caiz kılan vasıf da budur¹⁹.

İkincisi bu konudaki açıklamalarına ulaşılan Malikî âlimlerinden Hattab Ruayni (ö. 954/1547)²⁰, Desükî (ö. 1230/1815)²¹ ve Şafîî âlimlerinden Şirvanî'nin (ö. 973/1566)²² görüşüdür. Bu âlimler karz-ı hasen karşılığında karz-ı hasen verme şartını caiz görmediklerini beyan etmişlerdir. Çünkü ilk ikisine göre bu Malikî mezhebindeki أَسْلَفُنِي وَأَسْلَفَكَ "Bana borç ver sana borç vereyim" kaidesi kapsamına girmekte, onlar da bu şart kapsamına giren akitleri caiz olmadıkların söylemişlerdir. Şirvanî de karz-ı hasen karşılığında

¹⁹ Karâfi, *Zehîra*, 5: 292.

²⁰ Hattâb Ruaynî Ebu Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman (ö. 954/1547), *Mevâhibu'l-celîl fi şerhi muhtasâri Halîl*, 3. Baskı (Basım yeri ?: Daru'l-fikr, 1992), 5: 32.

²¹ Muhammed b. Ahmed b. Arefe Desükî (ö. 1230/1815), *Hâsiyetü'd-desükî ala's-şerhi'l-kebîr*, Basım no ? (Basım yeri ?: Daru'l-fikr, Basım tarihi ?), 3: 226-227.

²² Ahmed b. Muhammed b. Ali İbn Hacer Heytemî (ö. 973/1566), *Tuhfetü'l-muhtâc fi şerhi'l-minhâc*, Basım no ? (Mısır: el-Mektebetü't-ticariyyetü'l-kübra li Mustafa Muhammed, 1983), 5: 44.

karz-ı hasen verme şartını "Menfaat celbeden her şart faizdir" kapsamında değerlendirmiştir ve bu sebeple bu şartı caiz görmemiştir. Ancak bu mezheplerdeki diğer alimlerin bu konuda açık beyanlarına ulaşamamış bu fakihlerin görüşleri zikredilmiştir.

Anlaşıldığı kadariyla "Bana borç ver sana borç vereyim" kaidesi de "Menfaat celbeden her şart faizdir" kaidesinden türetilmiş bir kaidedir. Borç kişiye fayda sağladığı için menfaatin bir türü olarak değerlendirilir. Bu sebeple "Bana borç ver sana borç vereyim" şartı caiz değildir diyenlerin aslında delilleri aynıdır denebilir.

2.3.2. Muasır Âlimlerin Görüşleri

Muasır âlimlerin bu konudaki görüşlerine baktığımız zaman onların da geçmiş ulema gibi iki görüş beyan ettikleri görülür. Bu âlimlere örnek olarak Nezih Hammad'ı, Ebu Ömer Dübyan'ı ve Abdulaziz bin Baz'ı verebiliriz. Nezih Hammad karz-ı hasen karşılığında karz-ı hasen verme şartının miktar ve sürede eşit olma kaydıyla caiz olduğunu söyleken Dübyan ve İbn Baz bunu mutlak olarak caiz görmemiştir.

Nezih Hammad'ın bu konudaki delili karz-ı hasen şartının faiz olan bir menfaati celbeden şart olarak görmemesidir. Çünkü celbedilen şartın faiz olabilmesi için onun, borcun miktarını maddi olarak artırıcı olması ve bunun yanında faydasının sadece karz-ı hasen verene dokunması gereklidir. Ancak karz-ı hasene karşı karz-ı hasen verme şartı ise borcun miktarını artırmadığı gibi faydası hem borç alana hem borç verene dokunmakta bu yönyle her iki taraf için eşit ve ortak bir menfaati celbetmektedir. Ayrıca bu eşit ve ortak menfaat hakkında yasaklısı bir nas da bulunmamaktadır. Bundan dolayı bu şart Nezih Hammad'a göre caizdir.²³

Buna karşılık Dübyan kendi görüşünü Malikilerin "Bana borç ver sana borç vereyim" şartını caiz görmemeleri ile delillendirmektedir. Yani geçmiş Malikî ulemasının görüşlerinden tahrîçte bulunmuş ve onların borç karşılığında borç vermeyi caiz görmemesine binaen o da karz-ı hasene karşı

²³ Nezih Hammad Kemal, *Kadâyi fîkhîyye muâsira fi'l-mâl ve'l-iktisâd* (Dimaşk: Daru'l-kalem, 2001), 229-231.

karz-ı hasen şartına cevaz vermemiştir. Çünkü ona göre karz-ı hasen şartı “Bana borç ver sana borç vereyim” şartı kapsamına girmektedir.²⁴

İbn Baz ise bu konuda iki delil ileri sürmektedir. Birincisi kıyastır. Yani karz-ı hasene karşılık karz-ı hasen şartı, hadiste yasaklanan tek alışverişte iki alışveriş şartı gibidir²⁵. İkincisi ise “Menfaat celbeden her şart faizdir” kaidesidir. O, söz konusu şartı bu kaidedeki menfaat celbeden şart kapsamına sokmakta bu sebeple onu faiz saymaktadır.²⁶

2.3.3. Değerlendirme

Karz-ı hasen şartını caiz görmeyenlerin delilleri bir kaide ve bir kıyas olarak kendini göstermektedir. Ancak caiz görenler ise onun kaidedeki menfaat kapsamına girdiğini kabul etmemekle birlikte o şartın karz-ı hasendeki yardım gayesini yok etmediğini ileri sürmektedir. Çünkü caiz görenlere göre yardım gayesi, karz-ı haseni sarf akdi kapsamından çıkartıp onun meşru kılınmasına sebep olan bir vasıftır. Bu yüzden karz-ı hasende yardım vasfi bulunduğu sürece onun meşruluğu devam eder. Bu şart da kâr amacı güdülmemiş sürece varlığını devam ettirir.

Caiz görmeyenlerin kıyas ve kaide delilleri incelendiğinde İbn Baz'ın kıyas delilinin kıyas maal farik olduğu görülür. Yani hadise kıyas ettiği karza karşılık karz şartına sahip akdin (fer') kendisinde hükme tesir eden farklı bir vasif vardır. O da kar amacı taşımama vasfidır. Şöyle ki; bir akitle iki alışveriş akdi yapmayı yasaklayan hadisi şerifteki maksat birisi peşin diğerini vadeli iki satım akdididir. Daha açık bir ifadeyle kişinin 100.000 liraya peşin olarak geri alma şartıyla malını 150.000 liraya vadeli satmasıdır. Burada malını 150.000 liraya satan kişi 100.000 lira borç karşılığında 50.000 lira kar etmeyi

²⁴ Muhammed b. Abdulaziz b. Abdullah Mesned, *Fetâvâ islamiyye li ashâbi'l-fadîyleti'l-ulemâ: Abdullah b. Bâz ve Muhammed b. Salih b. Muhammed Useymîn ve Abdullah b. Abdurrahman Cibrîn* (Riyad: Daru'l-vatan, h. 1413), 2: 417.

²⁵ Malik, *Muvatta'*, 72; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 15: 358; Tirmizi, “Büyü”, 18; Ebu Davut, *Sünen*, “İcare”, 18; Nesai, “Büyü”, 4. Tirmizi hadisi verdikten sonra onun hasen sahîh olduğu değerlendirmesini yapmıştır.

²⁶ Ebu Ömer Dübyan b. Muhammed, *el-Muâmelâti'l-maliyye asaleten ve muâsiraten*, 2. Baskı (Riyad: Mektebetü'l-melik Fahdi'l-vataniyye, h. 1432), 18: 233.

amaçlamaktadır.²⁷ Ancak karza karşılık karz şartıyla gerçekleşen borç akdinde ise amaç karşılıklı yardımındır. Kar elde etme amacı yoktur. Söz konusu şartla yardım amacı ortadan kalkmadığı için bu şarta sahip karz-ı hasen akdinin de meşruiyeti dolayısıyla devam eder.

Karz-ı hasen şartının "Menfaat celbeden her şart faizdir"²⁸ kaidesinin kapsamına girip girmemesi faiz olan menfaatin vasıflarınınonda bulunup bulunmasıyla ilgilidir. Karz-ı hasen veren, meşru olan bazı menfaatler elde eder. Mesela malını helakten korur. Çünkü karz alan kişi her halde borcunu tazminle yükümlüdür. Bunun yanında yardım ettiği için karz alan tarafından saygı görür. Bu gibi meşru menfaatlere baktığımızda karz akdinde her menfaatin mutlak olarak faiz olmadığı faiz olan menfaatin ise özel bazı vasıflara sahip olması gerektiği anlaşılır.

Karz-ı hasenden elde edilen ve faiz olan menfaatin vasıfları nasslarda açıkça belirtilmemiştir. Ancak ulema bu konuda içtihat yaparak faiz olan menfaatin vasfını gelecek örneklerden de anlaşılacağı üzere şart koşulmuş, borcun miktarını artıran, mali bir menfaat olarak belirlemiştir. Bu şartları belirlerken dikkate alınan ölçü ise hadiste geçen mislilik ölçüsüdür.²⁹ Karz akdinde verilen mal ödenirken mislince olmalıdır. Bu sebeple, karz borcunun ifasından önce alacaklıya hediye vermeyi³⁰, gramları aynı olsa bile 18 ayar altına karşı 24 ayar altın ödemeyi³¹, karz verenin karz alana evini satın alma

²⁷ Muhammed b. İsa b. Sevre Tirmizi (ö. 279/892), *Sünen*, thk. Muhammed Fuad Abdulbaki, 2. Baskı (Mısır: Mektebetü ve matbaatü Mustafa Babi, 1975), 3: 525.

²⁸ Bu kaide "Menfaat celbeden her karz faizdir" hadisinden türetilmiş bir kaidedir. Ancak bu hadisin merfu olarak zayıf bir hadis olduğuna hükmedilmiştir. Bu hadis mevkuf bir hadis olarak ise sahih görülmüş ve Fadâla b. Ubeyd, İbn Mesûd, İbn Abbâs, Ubey b. Ka'b ve Abdullah b. Selâm'dan rivayet edilmiştir. (İbnü'l- Mulakkîn Sirâcûddîn Ebu Hafṣ Ömer b. Ali b. Ahmed (ö. 804/1402), *el-Bedru'l-münîr fi tahrîci'l-ehâdîs ve'l âsâri'l-vakia fi şerhi'l-kebîr*, thk. Mustafa Ebu'l-Ğayd - Abdullah b. Süleyman - Yasir b. Kemal (Riyad: Daru'l-hicre, 2004), 6:621-622.)

²⁹ Müslim, "Müsâkâh", 81.

³⁰ Muvafakuddin Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudame (ö. 620/1223), *el-Muğnî*, Basım no ? (Basım yeri: Mektebetü'l-kahire, 1968), 4: 241.

³¹ Muhammed Necib el-Mutiî, *Tekmiletü'l-mecmû' şerhu'l-mühezzeb* (Cidde: Mektebetü'l-ırşad, Basım tarihi ?), 13: 170.

karşılığında borç vermesini³² ve hamur karşılığında un vermeyi ulema faiz görmüşlerdir³³. Bu örneklerden faiz olan menfaatin; şart koşulmuş, kar amacı taşıyan ve ödenecek karz miktarını artıracak mali bir menfaat olduğu görülür.

Fakat karza karşılık karz şartına baktığımızda onun şart koşulmuş olmakla beraber kar amaci taşımayan, ödenecek karzin miktarını artırmayan ve karz alanın menfaatine denk bir menfaat olduğu bu yönleriyle faiz olan menfaatten farklı olduğu anlaşılmaktadır. Faiz olan menfaat karz-ı haseni yardım olmaktan çıkartıp karz verene kâr getirici *muâvada* denilen bedelli bir akde dönüştürken karza karşılık karz şartıyla celbedilen menfaat, onu yardım olmaktan çıkartmamakta iki tarafın da karzdan elde ettiği menfaatlerin mislince olması sebebiyle onu bedelli akde değil bilakis karşılıklı yardımlaşma (*muâvene*) akdine dönüştürmektedir. Bu farklar, karza karz şartının faiz olan menfaati içeren bir şart olmadığını dolayısıyla “Menfaat celbeden her şart faizdir” kuralı kapsamına girmedğini gösterir.

2.4. Aracılık Karşılığında Ücret Talep Etme Yönünden Meşruluğu

Karz-ı hasen verecek ve alacak kişiler arasında aracılık hizmeti veren karz-ı hasen müessesesinin bu aracılık hizmeti karşılığında ücret olması caizdir. Çünkü karz-ı hasen müessesesi karz veren ya da alan taraf olmadığı için alacağı ücret, karz-ı hasen verme hizmetine karşılık gelmez. Bilakis telefon etme, kayıt tutma ve borçları takip etme gibi başka hizmetlerin karşılığı olan bir ücrettir. Dolayısıyla doğrudan kişinin elde ettiği karz-ı hasen menfaatinin karşılığı olmayan bu ücret faiz olmaz. Faiz olmadığı için de bu ücretlerle çalışan bir karz-ı hasen müessesesi kurmanın meşru olduğu söylenebilir.

Yukardaki bilgiler ışığında tüzel kişilik, amel birlikteliği (*cemaî amel*), karza karz şartı ve aracılık ücretinin karz-ı hasen müessesesinin meşruluğuna bir zarar vermediği bu sebeple bu vasif ve özelliklere sahip karz-ı hasen müessesesinin kurulmasının caiz olduğu ortaya çıkmış olmaktadır.

³² Mutîî, Tekmiletü'l-mecmu', 13: 170; Muhammed b. İsmail b. Salah San'anî (ö. 1182/1769), *Sübûlü's-selâm*, Basım no ? (Basım yeri ?: Daru'l-hadis, Basım tarihi ?), 2: 21.

³³ Ali b. Ahmed b. Mükerrem es-Sâidî el-Adavî (ö. 1189/1775), *Hâsiyetü'l-Adevî alâ şerhi kifâyeti'tâlibi'r-rabbânî*, thk. Yusuf Şeyh Muhammed el-Bukaî, Baskı no ? (Beyrut: Daru'l-fikr, 1994), 2: 145.

3. KARZ-I HASEN MÜESSESESİNİN KURUCULARI ARASINDAKİ FIKHÎ BAĞ

Akitler veya Şeriaf'ın vaz'ı sebebiyle kişi ile diğer kişi veya eşyalar arasında velayet, kefalet ve vekâlet bağları gibi fikhî bağlar oluşabilir. Bu bağı göre iki taraf da bazı hak ve sorumluluklara sahip olur. Mesela devlet başkanı ve yönetici arasında *velayeti âmme bağı*³⁴, baba ile çocuğu arasında *velayeti hâssa bağı*³⁵, kişi ile mali arasında *velayeti mülkiyet bağı*³⁶ ve vekille müvekkili arasında *vekâlet bağı* vardır. Karz-ı hasen müessesesesi ile kurucuları arasında ise yapmış oldukları akitten doğan iki tür fikhî bağ oluşur:

Birinci velayeti hâssa bağıdır. Karz-ı hasen müessesesinin kurucuları ile arasındaki bağ babanın çocuğu üzerindeki velayet bağına benzemektedir. Bu sebepten ötürü baba ile çocuğu arasındaki velayet bağına kiyasla kurucular ile müessese arasında da velayet bağıının olduğuna hükmedilebilir. Çünkü babanın velayet yetkisi çocuğunun dünyaya gelmesinin sebebi olmasından ve bu sebebiyetin babada çocuğuna karşı şefkat oluşturmamasından doğar. Başka bir deyişle çocuk ile baba arasındaki velayet bağı, çocuğun vücuda gelmesine sebep olma ve ona şefkat duyma vasfına dayanır. Bu iki özellik karz-ı hasen müessesesini kurucularında da vardır. Çünkü kişinin isteyerek bir şeyin var olmasına sebep olması, başkalarına göre ona karşı daha fazla şefkat taşıdığını en büyük delilidir. Bu yüzden kurucuların, müessesesinin vücuda gelmesine sebep olması ve bundan dolayı onlarda şefkatın olması, onlara velayet-i hâssa hakkı ve sorumluluğu verir. Onlar da bu velayet yetkisine binaen o müessesenin amellerini tayin konusunda bir takım tasarruf haklarının sahip olurlar.

³⁴ Devlet başkanının yönetimi altındakiler üzerinde sahip olduğu velayet-i âmme yetki ve sorumluluğunun delillerinden birisi Buhari'nin rivayet ettiği şu hadisi şeriftir: «كُلُّمَرَاعِ، وَكُلُّمَرَاعِ، الْإِمَامُ رَاعِ وَمَسْنُوُّلُ عَنْ رَعِيَّتِهِ...» "Sizin hepiniz çobanınız ve gözettiklerinizden sorumlusunu. Devlet başkanı bir çobandır ve yönettiği halkından sorumludur." (Buhari, "Cuma", 10).

³⁵ Zeynüddin b. İbrahim b. Muhammed İbn Nüceym (ö. 970/1563), *el-Eşbâh ve'n-nezâir alâ mezhebi Ebi Hanifete'n-Nu'mân* (Beyrut: Daru'l-kütübîl ilmiyye, 1999), 134.

³⁶ İbn Abidin (ö. 1252/1837), *Reddü'l-muhtâr*, 3: 69.

İkincisi kefalet bağıdır. Çünkü baba veli olarak, velisi olduğu çocuğun (mevlî aleyhin) ihtiyaçlarına gücü nispetinde kefildir. O, ihtiyaçları mevli aleyhin malından, eğer malı yoksa kendi malından karşılar³⁷. Bu sebeple karz-ı hasen müessesesinin kurucuları müessesenin yüklendiği kira, elektrik ve su gibi hizmet borçlarına kefildir. Bu borçlar müessesenin malından, yoksa kefil sıfatıyla kurucuların mallarından karşılaşır. Başka bir deyişle çocuğun hayatı kalması onun aslı ihtiyaçlarının karşılaşmasına bağlı olduğu gibi müessesenin hayatı kalması da onun aslı ihtiyaçlarının karşılaşmasına bağlıdır. Nasıl ki baba çocuğunun aslı ihtiyaçlarına velayet sorumluluğundan dolayı kefilsen karz-ı hasen müessesesinin kurucuları da müessesenin devamlılığını sağlayacak aslı ihtiyaçlarına ve onlardan kaynaklanan borçlarına kefildir.

4. KARZ-I HASEN MÜESSESESİNİN KARŞILAŞABILECEĞİ RİSKLER VE ÇÖZÜM YOLLARI

Karz-ı hasen müessesesi kurulduktan sonra karşılaşabileceğİ bazı riskler vardır. Bu risklerin gerçekleşmesi karz-ı hasen müessesesine zarar verecektir. Bu sebeple riskleri, meydana gelmeden önlemek veya geldiyse sebep olduğu zararı ortadan kaldırmak ya da etkisini en aza indirmek için çözüm yollarını önceden ele almak gereklidir. Karz-ı hasen müessesesinin karşılaşabileceğİ bu riskler şöyle sıralanabilir: *malının helak olma riski, verilen karz-ı hasenin vaktinde ödenmemesi riski, mallarının enflasyon sırasında değerini yitirme riski, müesseseyi işletme esnasında meydana gelebilecek hata riski*.

4.1. Karz-ı Hasen Müessesesinin Malının Helak Olma Riski ve Çözüm Yolları

Allah Teâla dışındaki bütün mahlûklar helaka maruz kalır. Karz-ı hasen müessesesinin malları da eskimek suretiyle ya da semavi afetlerle veya hukuki insandan kaynaklı sebeplerle zarara uğrayıp helak olabilir. Karz-ı hasen müessesesi bu helaktan doğan zararı *üyelerin aidatlarını artırmak, zenginlerden teberru talep etmek, devletten yardım almak veya ihtiyaten ayrı bir kasada mal tutmak* suretiyle giderebileceği gibi *İslamî sigorta* yoluyla da bunu yapabilir.

³⁷ Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî (ö. 483/1090), *el-Mehsût*, Baskı no ? (Beyrut: Daru'l-mâ'rife, 1993), 3: 104.

İslamî sigorta Uluslararası Fıkıh Akademisi tarafından şöyle tarif edilir: Akitte ve yasalarda belirlenmiş bir riskin gerçekleşmesi durumunda ortaya çıkan zararın bedelini ödemek için, riskle veya risklerle karşılaşabilecek bir grup kişinin kâr amacı gütmeksizin yardımlaşma amacıyla bir sandığa belli bir meblağ ödeme yapmasıdır. Uluslararası Fıkıh Akademisi ticâri sigortaya yani kâr esasına dayalı sigortaya cevaz vermezken İslâmî sigortaya cevaz vermektedir.³⁸

Tariften de anlaşılacağı üzere Karz-ı hasen müessesesi İslâmî sigorta şirketine malları helak olduğunda ortaya çıkan zararın bedelini kısmen ya da tamamen alma şartıyla ödeme yapabilir. Bu vesileyle bu riskin müessesesinin işletilmesinde sebep olacağı aksamalar engellenmiş olur.

4.2. Karz-ı Hasenin Vaktinde Ödenmemeye Riski Ve Çözüm Yolları

Kişi aldığı karz-ı hasen borcunu bazı sebeplerden dolayı vaktinde ödeyemeyebilir. Bu riskin gerçekleşmesini engellemek için şu çözüm yollarını uygulamak mümkündür: *tezkiye, tevsik, cezaî şart, zekât ve dayanışma sandığı*.

4.2.1. Tezkiye

Tezkiye bir yargı istilahıdır ve yargı alanında şahitlerin şahitlik için elverişli olup olmadığını haber vermek manasında kullanılmaktadır.³⁹ Şahitlerin güvenilirliği başkalarının şahitliğiyle tespit edilmektedir. Şer'ân muteber görülen bu yol karz-ı hasen alacak kişi için de izlenebilir. Yani yaşadığı yerde onu tanıyanlara ve alışveriş yaptığı kişilere sorulup onun insanı ilişkileri ve akitlerine bağlılığı konusunda güvenilir olup olmadığı bilgisi edinilebilir. Aynı şekilde yapacağı yatırının başarılı olup olmayacağı meselesinde de bilirkişilere danışılır ya da fizibilite çalışması istenebilir. Çünkü İslam şeriatında şahitlik konusunda başkalarının aklayıcı görüşleri ve fıkhi meselelerde ihtiyaç durumlarında *ehl-i hibre* yani bilirkişilerin görüşleri

³⁸ Mecmei'l-fıkhi'l-islami'd-düveli, Karar bi şe'ni'l-ahkâmi ve'd-davâbiti's-şer'iyyeti li üstüsü't-te'mini't-teâvünî, Erişim: 06/11/2019, <http://www.iifa-aifi.org/2396.html>.

³⁹ Vizaretü'l-evkaf ve's-şüûni'l-islamiyye, *el-Mevsiüâtü'l-fıkhiyyetü'l-kuveytiyye*, 2. Baskı (Kuvveyt: Daru's-selasil, h. 1327), 14: 134.

üzerine hüküm bina edilmesi caizdir.⁴⁰ Bu durum onların görüşlerinin bilgi ifade ettiğini gösterir. İslam şeriatındaki bu muteber iki uygulama yani kişinin güvenilirliğini tespitte başkalarının görüşlerini alma ve paranın yatırılacağı işin karlılığını belirlemede bilirkişi uygulaması karz-ı hasen alacak kişi için de yapılabilir. Hatta başkasının malında tasarrufta bulunma, *nazar ve ihtiyayı* gerektirdiği için bu yöntem uygulanmalıdır⁴¹. Çünkü müessesesinin malı onun dışındakilere göre başkasının malı hükmündedir. Eğer görüşü sorulan kişiler karz-ı hasen borcu alacak kişi ve onun aldığı karz borcunu harcayacağı projesi hakkında olumsuz beyanda bulunurlarsa talebi geri çevrilir, olumlu beyanda bulunurlarsa talebi kabul edilebilir.

4.2.2. Tevsik

Verilen karz-ı haseni geri ödeme işlemi yeterli malın bulunmaması, unutma ya da inkârdan dolayı gerçekleştirmeyebilir. Borç akdini bu gibi durumlardan tevsik yapmak yani güvence altına almak için *yazı*⁴², *şahitlik*⁴³, *kefalet*⁴⁴ ve *rehin*⁴⁵ uygulamalarına başvurulabilir. Nitekim vadeli borçlarda yazı, şahitlik ve rehin uygulamaları şerî nasların tavsiyesidir. Bu dört

⁴⁰ Abdullah b. Muhamud b. Mevdûd el-Mevsilî (ö. 683/1284), *el-İhtiyâr li ta'lîlî'l-muhtâr*, Baskı no ? (Kahire: Matbaatü'l-Halebî, 1937), 4: 161; Halil b. İshak b. Musa (ö. 776/1375), *et-Tevdiyh fi serhi'l-muhtasâr'l-ferî libni'l-Hâcib*, thk. Ahmed b. Abdulkârim Necîb (Baskı yeri ?: Merkezü Necîbevîy li'l-mahtutat ve hîdmeti' t-tûras, 2008), 6: 199.

⁴¹ Şemsü'd-din Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şîrbînî (ö. 977/1570), *Mugni'l-muhtâc ila ma'rifeti maâni elfâzî'l-minhâc* (Basım yeri ?: Daru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1994), 3: 553.

⁴² Kur'an-ı Kerim'de Allah Teala süreli borçların yazılması konusunda şöyle buyurur: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ أَمْنَوْا إِذَا تَبَيَّنَتْ بَدِينَ إِلَى أَجْلٍ مُسَمًّى فَلَا كُنُوْهُ "Ey iman edenler! Belli bir süreye kadar borçlandığınızda onu yazın." (el-Bakara 2/282).

⁴³ Allah Teala belli bir vakte kadar borçlanan kimselere yazmanın yanında iki erkek, yoksa bir erkek iki kadın şahit getirilmesini şu ayeti kerimesiyle tavsiye eder: وَاسْتَشْهُدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالْكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرْجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِنْ نِرْضُونَ مِنَ الشَّهَدَاءِ أَنْ تُضَلِّلَ إِحْدَاهُمَا إِخْدَاهُمَا الْأُخْرَى "Sizden iki erkek şahid tutun, İki erkek yoksa razı olduğunuz bir erkek ve iki kadın şahit tutun. Ta ki o iki kadın şahitten birisi yanıldığında diğerini hatırlatsın." (el-Bakara 2/282).

⁴⁴ Ebu Abdullâh Muhammed b. el-Hasan b. Ferkad eş-Şeybânî (ö. 189/805), *el-Asîl*, thk. Muhammed Boynukalın (Beyrut: Daru İbn Hazm, 2012), 3: 28.

⁴⁵ Kur'an-ı Kerim yolculukta yazı yazma imkanları olmayanlara şu ayeti kerimesiyle rehni tavsiye etmiştir: وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرْهَانَ مَقْبُوضَةً "Eğer yolcu olup da akdinizi yazıyla kayda geçirecek bulamazsanız kabzedilmiş rehin ile akdinizi güvenceye alabilirsiniz." (Bakara 2/283).

uygulamadan akdi en fazla güvence altına alan rehin seçenekidir. Çünkü ödenmemeye durumunda borç rehin alınan maldan diğerlerine göre daha kolay bir şekilde tahsil edilebilir.

4.2.3. Cezaî şart

Yukardaki tezkiye ve tevsik yollarına ilaveten üçüncü bir çözüm yolu da cezai şart uygulamasıdır. Cezaî şart akde muhalif durumlarda ya oluşan zararı telafi edici ya da zarar oluşmazsa bile akde muhalif davranışmayı engellemek için muhalif davranışana ceza içeren iki tarafın üzerinde ittifak ettiği şarttır.⁴⁶ Ancak bazı cezaî şartlar faize sebep olabildiği için her cezaî şart karz-ı hasen akdi için caiz değildir. Bunun ölçüsü cezai şartın, akde muhalefet sebebiyle gerçekleşmiş bir zarar olmadan karz borcunda bir artıya sebep olmamasıdır. Aksi halde cezai şart böyle bir artı gerektirirse bu faize sebep olur ve böyle bir durum akdin caiz olmamasını gerektirir. Fakat bu artış akde muhalif bir durumdan kaynaklanan zararın karşılığı ise bu cezai şart faize sebep olmaz.

Mesela iki sene sonra ödenmek üzere karz-ı hasen akdi yapıldığını, karz-ı hasen müessesesinin de vaktinde ödenmediği takdirde gecikme süresince meydana gelen enflasyondan kaynaklı paradaki değer kaybının borç miktarnı ilave edilmesini cezai şart olarak ileri sürdüğünü farz edelim. Karz-ı hasen akdinde böyle bir cezai şart caizdir denebilir. Çünkü akde muhalif bir durumdan dolayı borç verenin rızası olmadan paranın değer kaybetmesi sebebiyle bir zarar meydana gelmektedir. Yani burada cezaî şart eğer borç miktardında bir artı gerektiriyorsa akde muhalefetten kaynaklı bir zararın karşılığı olmak zorundadır. İslam şeriatında vaz edilmiş “Zarar giderilir”⁴⁷ kaidesi gereğince bu zararın karşılığı olan fazlalık faiz olmaz. Bilakis bu fazlalık karşılıksız bir artış değil bir zararın karşılığıdır.

Düzen yandan aynı akitte “Vaktinde ödenmediği takdirde paranın değeri düşmese de ceza olarak borcun yüzde beşi kadar fazla ödeme yapılacaktır”

⁴⁶ Abdulmuhsin Sa'd el-Ruveysid, *eş-Şartu'l-cezââ fi'l-fikhi'l-islâmî* (Doktora tezi, Kahire Üniversitesi, 1982), 52.

⁴⁷ Tacuddin es-Sübki Abdulvehhab b. Takiyyüddin (ö. 771/1370), *el-Eşbâh ve'n-nezair* (Basım yeri ?: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1991), 1: 41.

şeklinde bir şart koşulsa bu şart caiz olmaz. Çünkü bu durumda karz-ı hasen borcundaki fazlalık meydana gelen bir zararın karşılığı değildir bilakis karşılığı olmayan bir artıstır. Bu da paranın para ile satımına benzemesinden dolayı faize sebep olur.

Şarttaki “paranın değerinin düşmesi” kaydı mutlak bir kayıt değildir. Çünkü paranın alım gücündeki görünen her düşüş kendi zatından değil ticaret mallarının özelliklerinden ya da arz ve talebin azalması veya coğalmasından kaynaklanabilen bir düşüş olabilmektedir. O yüzden paranın alım gücündeki düşüşün haricî etkenlerden kaynaklı bir düşüş değil paranın zatından kaynaklanan hakiki bir düşüş olduğu kesin bir şekilde tespit edilmelidir. Çünkü eğer değer düşüşü zatından kaynaklanırsa karz olarak alınan paranın mislinin piyasada kalmadığına bu sebeple kıymetinin ödenmesi gerektigine hükmedilebilir. Ama değer düşüşü paranın zatından mı yoksa harici bir sebepten mi olduğu anlaşılmazsa gecikme sebebiyle meydana gelen zarar kesin bir şekilde tespit edilememiş olur. Zarar tespit edilemediği için gecikme olsa bile verilen karz miktarından fazla para tahsil edilemez. Çünkü fazla olan malın hem zararın karşılığı hem de faiz olma ihtimali vardır. Daha açık bir ifade ile karz alan kişinin zimmeti “Yakin sekke zail olmaz”⁴⁸ kaidesi gereğince bu zarardan ispatlanıncaya kadar beridir. Burada *yakın* olan: zimmetinin fazla borçtan beri olması, *sekke* olan ise: borç doğuran zararın meydana gelip gelmemesidir. Dolayısıyla gecikme bile olsa sadece aldığı karz miktarını öder, cezai şartın gerektirdiği fazlalığı ödemez. Paranın zatından olan değer düşmesi de devletin ilgili kurumlarından öğrenilebilir.

4.2.4. Zekât

Karz, yukardaki çözüm yollarına rağmen yine de ödenemeyebilir. Bu durumda karzı tahsil için zekât yoluna başvurulabilir. Çünkü borçlu zekâtın verilebildiği sınıflardan birisidir. Bunu şu ayeti kerime bize bildirmektedir:

إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤْمَنَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلَيْهِ حَكِيمٌ [التوبه 60]

“Sadakalar (zekât gelirleri) ancak şunlar içindir: Yoksullar, düşkünler, sadakaların toplanmasında görevli olanlar, kalpleri kazanılacak olanlar, âzat

⁴⁸ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 47.

edilecek köleler, *borçlular*, Allah yolunda (çalışanlar) ve yolda kalmışlar. İşte Allah'ın kesin buyruğu budur. Allah bilmekte ve hikmetle yönetmektedir.”⁴⁹ (Tevbe 9/60)

Ayette geçen borçlular lafzi, âmm bir lafızdır.⁵⁰ Karz akdi sebebiyle doğan borç sahiplerini de kapsamaktadır. Bu yüzden zekât verecek kişilere borçlunun durumu bildirilip zekâtını borçluya vermesi ya da onun adına borcunu kapatması istenebilir. Böylelikle borç ödenmiş olur.

4.2.5. Dayanışma Sandığı

Karz-ı hasen müessesesi beklenmedik durumlar sebebiyle ödenmeyen borçlar için dayanışma sandığı oluşturabilir. Borç alan kimseler bu sandığa yardımlaşma kastıyla belli bir miktar ödeme yaparlar. Ödeme yapan kişi, bu ödeme karşılığında beklenmedik durumlar sebebiyle borcunu ödeyemezse bu sandıktan borcunu ödeme hakkı elde eder. Vermiş olduğu paranın mülkiyeti kendisine aittir. Dayanışma sandığı sözleşmeye göre o parada tasarrufta bulunur.

Karz alan kişi, beklenmedik bir durum olmaz ve karz borcunu öderse bu sandığa verilen paranın mülkiyeti toplam paradaki oranına göre eski sahibine döner. Mesela toplam para 100 bin lira ise kişinin buraya verdiği para 100 lira ise bu sandıkta kalan paranın binde bir oranına denk gelen parayı geri alabilir.

4.3. Enflasyon Sebebiyle Paranın Değerini Yitirme Riski Ve Çözüm Yolları

Enflasyon, fiyatlardaki sürekli ve genel artış olarak tanımlanabilir.⁵¹ Paranın zatının değer kaybetmesi, talebin arzdan fazla olması gibi birçok durum enflasyonun oluşmasına sebep olabilir. Enflasyon karz-ı hasen müessesesinin mallarının değerini eritir. Değeri eriyen mallar da karz olarak verilse bile istenen finansman desteğini sağlayamaz, zamanla fonksiyonunu yitirir ve müessese bir süre sonra kendini fesh etmek zorunda kalabilir.

⁴⁹ Diyanet İşleri Başkanlığı, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, 12. Baskı (Ankara: Yenigün Matbaacılık, 2011), 212.

⁵⁰ Kurtubî, *Cami'*, 8: 183.

⁵¹ Halid b. Abdullah el-Muslih, *et-Tadâhhümü'n-nakdî*, 75.

Bu riskin çözümü için iki işleme başvurulabilir. Bunlar, *borcun borçluya satımı ve altınla karz verme işlemidir.*

Daha açık bir ifade ile karz isteyen kişinin karzla satın alacağı mal buğday, pirinç, inşaat demiri, çimento gibi enflasyon oranında artan ondan etkilenmeyen misli bir malsa karz-ı hasen müessesesi o malı alıp karz isteyen kişiye onu borç verir. Çünkü misli malları karz olarak vermek caizdir.⁵² Karzı ödeme gününde de müessese karz alan kişinin zimmetindeki misli mal alacağını ödeme günündeki değerinde para karşılığında borçluya satar. Böylelikle enflasyondan dolayı parasının kıymeti erimemiş olur.

İkinci işlemin uygulaması da şöyledir: Karz-ı hasen müessesesesi, mesela yüz bin lira karz isteyen kişiye yüz bin lira değerinde altını borç verir. Çünkü altın enflasyondan etkilenmeyen, fiyatı istikrarlı bir madendir. Ancak altının fiyatı özellikle ülkemizde senelik yüzde otuz civarı bir artış gerçekleştirmektedir.⁵³ Bu faiz oranlarından bile daha fazladır. Bu yüzden mutlak olarak kayıtsız bir şekilde altın üzerinden borç vermek cazip olmaz. Çünkü altınla karz verme işlemi finansmana ihtiyaç duyan kişinin finansman maliyetini, faizli finansmanlara göre bile daha fazla artırır.

Fakat altınla borç verirken akde bu maliyeti düşürecek şöyle bir şart eklenebilir: "Üst sınırı yüzde yirmi olmak kaydıyla altının artan fiyatından enflasyon oranında bir fazlalık alınacaktır, geri kalan fazlalık ibra edilecektir." Yani yüz bin lira değerindeki altın otuz bin lira değerinde bir artış gerçekleştirirse, buna karşılık enflasyon da yüzde on olsa karz alan kişiden yüz on bin lira alınıp geri kalan yirmi bin lira ibra edilir. Böylelikle faize düşülmeden müessese malının enflasyon sebebiyle erimesinin de önüne geçilmiş olunur.

4.4. İşletme Esnasında Meydana Gelebilecek Hata Riski Ve Çözüm Yolları

⁵² Kasâni, *Bedâiu's-sanâî'*, 7: 395; Karâfi, *Zehîra*, 5: 287; Maverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 5: 352-353; İbn Kudame, *Muğnî*, 4: 238.

⁵³ Türkiye Cumhuriyeti Merkez Bankası, "Altın Fiyatları (Ortalama) - Serbest Piyasa (TL)(Aylık)", Erişim: 30.05.2020, https://evds2.tcmb.gov.tr/index.php?/evds/serieMarket/collapse_25/5849/DataGroup/turkish/bie_mkaltytl/.

Karz-ı hasen müessesesesi, kuruluş gayesini yerine getirmek için idaresi ve çalışanları tarafından işletilir. Ancak işletenler insan olduğu için işletme esnasında zarara sebep olacak hataların meydana gelmesi mümkünür. Hata riskinden murat karz-ı hasen müessesesinin işleyişi esnasında ya idareci ve çalışanlardan ya da kullanılan cihazlardan kasten ya da kasıtsız yanlış tasarruflar ve amellerin sadır olma riskidir. Bu riskin kapsamına müessesesenin malının çalınması, usulsüzlük yaparak zimmete geçirilmesi, ihmalkârlık, kusur, bilgisayarların bozulup bilgilerin kaybolması gibi riskler girmektedir. Bu riskleri engellemek ve zararlarını telafi etmek için şu çözüm yollarına başvurulabilir: *işe alırken güvenilirlik ve ehliyet şartı koşma, deneyim eğitimi, denetim, tazmin şartı ve cihaz bakımı.*

4.4.1. Güvenilirlik ve Ehliyet Şartı

Müessesese adına mali tasarruflarda bulunacak kimseler güvenilirlik⁵⁴ ve yeterlilik⁵⁵ şartlarını taşımalıdır. Çünkü onlar tasarruf ehliyetine sahip olmayan kasır konumundaki müessesesenin mali üzerinde tasarrufta bulunmaktadır. Bu yüzden nazar ve ihtiyat kaidesi gereğince güvenilir ve ehil olması gereklidir. Aksi takdirde müessesese hıyanet ve iş bilmezlikten kaynaklanan zararlara maruz kalabilir.

4.4.2. Deneyim Eğitimi

Söz, maksadı anlatmada ve muhataba ulaştırmada yetersiz kalabilmektedir. Maksadı anlamayan çalışan da yanlış yapabilir. Nitekim Allah Teâlâ peygamberleri meleklerden göndermemiştir. O insana kendi türünden peygamberler göndererek ilahi emirlerinden ve nehiyelerinden kastını uygulamalı olarak kullarına öğretmiştir. Dinleri öğretirken kullanılan bu metot, müessesesenin çalışanlarına da hata yapmalarını engellemek için uygulanabilir ve görsel olarak çalışma şekilleri anlatılır.

4.4.3. Denetim

⁵⁴ Zeynüddin b. İbrahim b. Muhammed İbn Nüceym (ö. 970/1563), *el-Bâhru'r-râîk* şerhu *kenzi'd-dekâik*, 2. Baskı , 5: 378; Karâfi, *Zehîra*, 3: 329;

⁵⁵ Kemalüddin Muhammed b. Abdülvehhab es-Sivasî İbnü'l-Hümam (ö. 861/1457), *Fethu'l-kadîr* , 5: 244; Karâfi, *Zehîra*, 6: 329; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 3: 553.

Denetim uygulamasına gelince bundan kasıt üç aşamalı bir gözetim işlemidir: Amel öncesi, amel esnası ve amel sonrası.⁵⁶ Başka bir deyişle çalışanlara, yapılacak işler önceden anlatılır. Sonra işlerini yapma esnasında nasıl yaptıkları gözetlenir. Son olarak bitmiş işlemlerin hatalı olup olmadığı yönünden kayıtları incelenir. Böylelikle üç aşamalı bir denetim yapılmış olur. Ancak bu aşamaların hepsi gerekmeyebilir. Bunun hangisinin gerekeceğini maslahata ve imkâna binaen müessesesinin sorumluları karar verir.

4.4.4. Tazmin Şartı

İş akdinde çalışana, ondan sadır olan hatanın sebep olduğu zararı tazmin etme şartı koşulabilir. Bu hata o kişiden bir kusur veya akde muhalefet sebebiyle çıkmamış olsa bile hatanın sebep olduğu zararı bu şart gereğince tazmin eder. Mesela kişi, yanlışlıkla bilgisayara su döküp bozsa, kapıyı açarken kilidi kırسا bu ve bunun gibi durumlarda kusuru olmasa bile o kişi iş akdinde koşulan şart mucibince zararı tazmin eder. Aynı zamanda böyle bir şartla bir hatanın kusur sebebiyle mi yoksa kusur dışı bir sebepten mi kaynaklandığı konusunda ihtilaf ve nizaların da önü kesilmiş olur.

Yalnız burada sel, deprem ve hastalık gibi semavi sebeplerden dolayı olan hatalar ondan sadır olmuş hata olarak görülemez. Çünkü bu hataya onun kendi seçimi ile yaptığı bir amel sebep olmamıştır.

Söz konusu çözüm yolunun caiz olabilmesi için şartın kapsadığı hataların kişiden sadır olması ve zararla o hatalar arasında kuvvetli bir sebebiyet bağının bulunması gereklidir. Çünkü bir kişi zararı doğrudan meydana getirmesi ya da zarara sebep olması halinde onu tazmin eder. Aksi durumda tazmin etmez ve şart olarak böyle bir tazmin koşulması bağlayıcı olmaz. Nitekim bu hükmün bir benzerini Serahsî ve İbn Kudame’de de görmekteyiz. Onlar yük taşıyan hamalın ayağının kaymasıyla zarar gören yüklerin hamal tarafından tazmin edileceğine hükmetmişlerdir. Gerekçesini de zarara hamalın fiilinin sebep olması şeklinde açıklamışlardır.⁵⁷

⁵⁶ Imad ez-Ziyadât, “er-Rikâbetü’ş-şer’iyye alâ müessesâtı’t-te’mîni’t-teâvuni’l-islâmî ve turuk tef’îlihâ”, *Mü’temeru’t-te’mîni’t-teâvuni eb’âdihü ve âfâkuhü ve mevkîfu’ş-seriatî’l-islamiyye minhü*, (11-13 April 2010), 7.

⁵⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 15: 82; İbn Kudâme, *Muğnî*, 5: 388.

4.4.5. Bakım

İnsan kaynaklı hataların yanında müesseseyi işletmek için kullanılan cihaz ve aletlerden kaynaklı hatalar da meydana gelebilir ve bu hatalar karz-ı hasen müessesesinde zarara sebep olabilirler. Cihaz ve aletlerin bozulması, eksik çalışması gibi hataları engellemek için onların belli aralıklarla denetlenmesi, bakımı ve yenilenmesi yapılabilir, böylelikle bu çeşit hata riskinin de önüne imkân ölçüsünde geçilmiş olunur.

5. KARZ-I HASEN MÜESSESESİNİN SONA ERMESİ

Karz-ı hasen müessesesinin tüzel kişiliğinin temeli mal ve hakiki şahıslardır. Bu temel ortadan kalkarsa karz-ı hasen müessesesi de son bulur. Mesela karz-ı hasen müessesesi vakıf formunda kurulmuş tüzel bir kişilikse onun tüzel kişiliği vakıf mallarına dayanır. Eğer malları deprem, sel ve heyelan gibi afetlerde tamamen ortadan kalkarsa yani yok olursa bu durumda vakıf başka bir deyişle vakıf formundaki karz-ı hasen müessesesi son bulur.

Aynı şekilde tüzel kişiliği sadece hakiki şahıslara dayanıyorsa bu şahısların hepsinin ölmesi ya da hepsinin, müessesesinin kuruluş akdini feshetmesi durumunda karz-ı hasen müessesesi son bulur.

Bunun yanında müessesenin kurucuları hep birden sefihlik ya da akıl hastalığı gibi sebeplerden dolayı tasarrufları kısıtlanırsa karz-ı hasen müessesesi bu durumda da son bulur. Çünkü karz-ı hasen müessesesi, tasarruflarında velileri olan kurucuların iradelerine dayanır. Onların irade yetkilerini kaybetmesi müessesesinin tasarruflarının dayandığı temelin yok olması demek olacağı için böyle bir durumda müessese de son bulmuş olur.

Ancak müessesenin tüzel kişiliği hakiki şahıslar yanında kendi mülkündeki mallara da dayanıyorsa hakiki şahısların ölmesi, kuruluş akdini fesh etmeleri ya da sefihlik ve akıl noksantalığı sebebiyle kısıtlı olmaları hallerinde karz-ı hasen müessesesi son bulmaz bilakis sahip olduğu mallar üzerinden devam eder. Fakat onun velayetini kadı üstlenir. Çünkü kadı velisi olmayanın velisidir⁵⁸.

⁵⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 40: 243; Darımi, *Sünen*, 3: 1397; Tirmizî, "Nikâh", 14.

Yukardaki durumlara ilaveten Müslüman devlet başkanının ya da onun vekilinin iznini iptal etmesi de karz-ı hasen müessesesini sona erdirir. Çünkü devlet başkanı veya vekili nasıl ki çocuk velisi tarafından zarara uğratılırsa müdahale edip onu zarardan koruyorsa⁵⁹ müessesesinin zarar görmesi durumunda da müdahale edip onu zarardan koruma hakkı vardır. Bu yönyle onun izninin olması müessesesinin kuruluşunda nefaz şartıdır. Yani akdin devam edip hükümlerinin gerçekleşmesi onun onayına bağlıdır. İzni ortadan kalktığında nefaz şartı ortadan kalkmış ve müesseses fesh olarak son bulmuş olur. Bu örfî hukukun şerî hukukta bir karşılığının olmasındandır⁶⁰.

Müessesese sona erdikten sonra kasasındaki mallar maliklerine dağıtılır. Eğer kendi mülküne ait mallar varsa bu mallardan müessesesin borçları ödenir. Borçlar ödendikten sonra artan mal olursa onun idare ve gözetimi velisi olmayanın velisi kadı olduğu için kadının kontrolüne verilir. Eğer müessesesin malları borçları ödemeye yetmezse bu durumda müessesesin kefili durumunda olan kurucuları bu borçları kendi şahsi mallarından ortaklık esasına göre öderler.

Müessesese sona ermeden önce yaptığı kira akdi gibi süreli akitlerin durumu da akdin bağlayıcı ve bağlayıcı olmamasına göre değişir.

Eğer akit kira akdi gibi bağlayıcı bir akitse bu akdin hükümleri süresinin bitimine kadar devam eder. Müessesesin sona ermesi akdi fesh etmez. Bilakis kurucular müessesese sona erse bile bu akitten doğan borç yükümlülüklerini yerine getirir. Bu cumhurun kira akdi konusundaki yaklaşımına göredir⁶¹.

⁵⁹ Muhammed b. Ali b. Muhammed Alauddin el-Haskefi (ö. 1088/1677), *ed-Dürrü'l-muhtâr şerhu tenvîri'l-ebsâr ve câmi'u'l-bihâr*, thk. Abdulmun'im Halil İbrahim (Basım yeri ?: Daru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2002), 183.

⁶⁰ Kâşif Hamdi Okur, "Para Vakıfları Bağlamında Osmanlı Hukuk Düzeni Ve Ebussuud Efendinin Hukuk Anlayışı Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7-8/1-2 (2005): 34-40.

⁶¹ Ebu'l-Vîlid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Rûşd el-Hafid (ö. 595/1199), *Bidâyetü'l-müctehid ve nihayetü'l-muktesid* (Kahire: Daru'l-hadis, 2004), 4: 14; Şirbînî, *Muğnî'l-muhtac*, 3: 485; İbn Kudame, *Muğnî*, 5: 347.

Ancak Hanefilerin yaklaşımına göre akdin taraflarından birisi yok olursa o takdirde kira akdi fesh olur⁶².

Diğer taraftan süreli akit vekâlet akdi gibi bağlayıcı bir akit değilse müessesesinin sona ermesi durumunda akit fesh olur⁶³. Çünkü akdin bir tarafı olarak müessese son bulmuştur. Bu da akdin taraflarından birisinin akdi fesh etmesi hükmündedir.

Müessesenin verdiği ve ödeme günü gelmemiş karz-ı hasen akitlerine gelince o akitler de Malikiler'in yaklaşımına göre bağlayıcı⁶⁴; Hanefî, Şafî ve Hanbelilerden oluşan cumhurun yaklaşımına göre ise bağlayıcı değildir⁶⁵. Malikiler görüşlerini "akitlerinizi ifa edin" ayetin umumuna bina ederken cumhur, karz-ı hasen karşılıksız bir teberru akdi olduğu için kişi istemiyorsa malını geri almamaya zorlanamaz demektedir. Çünkü bu başkasının malını rıza ile yeme kaidesine aykırıdır.

Yalnız burada Ruhaybani'nin ariye hakkında şöyle bir görüşü vardır: Eğer süresini belirleyerek bir malı ödünç alan kimse vaktinden önce *âriyeyi* verdiğiinde zarara uğrayacaksı bu süre ödünç vereni bağlayıcıdır⁶⁶. Onun bu görüşü karz-ı hasen ödünçleri için de uygulanabilir. Buna göre karz alan kimse vaktinden önce borcunu ödediğinde zarara uğrayacaksı bu akitler bağlayıcıdır ve vaktinden önce ödemeleri istenemez. Çünkü bu zarar akitten doğmayan ziyade bir zarardır. Dolayısıyla karz alan kimse bu zararla yükümlü tutulamaz.

Sonuç

Makalenin başında zikredilen soruların cevapları araştırılıp makale boyunca tartışılmış ve aşağıdaki sonuçlara ulaşılmıştır:

⁶² Ali b. Ebî bekir b. Abdilcelil el-Merğînanî (ö. 593/1197), *el-Hidâye fi şerhi bidâyeti'l-mübtedî*, thk. Talal Yusuf, Basım no ? (Beyrut: Daru ihyâ'i't-tûrasî'l arabî, ty.), 3: 247.

⁶³ Merğînanî, *Hidâye*, 3: 152; İbn Kudame, *Muğnî*, 5: 86-87.

⁶⁴ Sâvi, *Hâsiyetü's-Sâvi*, 3: 296.

⁶⁵ Kasâni, *Bedâiu's-sanâî'*, 7: 396; Şîrbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, 3: 34; İbn Kudame, *Muğnî*, 4: 237.

⁶⁶ Mustafa b. Sa'd b. Abdih er-Ruhaybanî (ö. 1245/1830), *Matâlibu üli'n-nehy fi şerhi ğâyeti'l-müntehâ*, (Dimaşk: Menşuratü'l-mektebi'l-islami, ty.), 3: 727.

1. Karz-ı hasen müessesesi amaçlarına göre üç çeşittir. Bunlar: karz-ı hasen yardım kuruluşu, karz-ı hasen yardımlaşma kuruluşu ve karz-ı hasen iktisadi kuruluşudur.

2. Bu üç türün meşruluğu ya da meşru olmadığı konusunda açık bir nass bulunamamıştır. Ancak onlarda bulunan tüzel kişilik, amel birlikteliği yani birlikte karz-ı hasen verme, karza karz şartı ve karz-ı hasen dışındaki bir hizmeti ücretlendirme özelliklerinin onun meşruluğuna zarar vermediği ilgili seri delillerden anlaşılmıştır.

3. Karz-ı hasen müessesesi ve kurucuları arasındaki fikhî bağ velayet-i hâssa ve kefalet bağıdır. Bu yüzden kurucuları karz-ı hasen müessesesinin velileri ve giderlerinin kefilleridir.

4. Karz-ı hasen müessesesi bazı risklerle karşı karşıya kalabilir. Bunlar: malının helak olması, verilen karz-ı hasenin vaktinde ödenmemesi, enflasyon sebebiyle parasının değerinin azalması ve işletme esnasında meydana gelebilecek hata riskleridir.

4.1. Helak olma riskine karşı üyelerin aidatlarını artırma, zenginlerden teberru talep etme, devletten yardım isteme, ihtiyaten ayrı bir kasada mal tutma ve İslami sigorta ile malını helak olma riskine karşı sigortalama önlemleri ve çözüm yolları takip edilebilir.

4.2. Verilen karz-ı hasenin vaktinde ödenmemesi riskine karşı karz alanı tezkiye, akdi tevsik ederek ve cezai şart koşarak güvene alma, zekâtlâ borçları ödeme ve dayanışma sandığı kurma gibi önlemlere ve çözüm yollarına müracaat edilebilir.

4.3. Enflasyon sebebiyle paranın değerini yitirme riskine karşı ise para dışında misli mallarla karz verip ödeme gününde onu karz alan kişiye ödeme günü fiyatından satma ve altınla karz verme işlemleri söz konusu risk için çözüm olabilir.

4.4. İşletme esnasında meydana gelebilecek hata riskine karşı güvenilir ve ehil kişileri işe alma, deneyim eğitimi verme, denetim, çalışانا sebep olduğu zararları tazmin etme şartı koşma ve cihaz bakımı gibi önlemlere ve çözüm yollarına başvurulabilir.

5. Karz-ı hasen müessesesesi, kendisinin var olmasını sağlayan sebeplerin yani mal ve gerçek kişilerin ortadan kalkmasıyla son bulur. Mal helak olmak suretiyle ortadan kalkarken gerçek şahıslar ölüm sebebiyle hakiki olarak ve akdi fesh etmek sebebiyle ya da onların mahcur yani kısıtlanmaları sebebiyle hükmen ortadan kalkarlar. Bu sebepler yanında devlet başkanının bu müessesesinin kurulmasına dair verdiği izni iptal etmesi de onun sona ermesinin sebeplerindendir.

6. Son bulan müessesenin son bulmadan önce yaptığı kira, vekâlet gibi süreli akitlerinin lüzum açısından hükmü üçtür: lazımlı, gayrı lazımlı ve mütereddit lazımlı.

6.1. Eğer akit kira akdi gibi iki bedelli bir ticari akitse bu akit lazımdır. Dolayısıyla müessesenin son bulması akdi feshetmez. Kurucuları onun yükümlülüklerini fesihten sonra bile yerine getirir ve o akitten doğan haklarda da aralarında ortaktır.

6.2. Vekâlet akdi gibi tek bedelli bir akitse lazımlı değildir. Müessesenin son bulması vekâlet akdını fesh etmesi hükmündedir.

6.3. Müessesenin yaptığı karz-ı hasen akitleri ise karz alan kişinin durumuna göre bağlayıcılığı tereddütlüdür. Eğer karz alan kişi gününden önce ödediğinde zarara gireceğse akit lazımdır. Gününden önce bu kişiden karz borcu istenemez. Fakat gününden önce ödemesi halinde bir zarara uğramayacaksça bu durumda akit lazımlı olmaz. Karz borcu ondan gününden önce istenebilir.

Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı

Bu çalışmada araştırma ve yayın etiğine uygun hareket edilmiştir. Çalışmanın özgünlüğüne dikkat edilmiş yararlanılan kaynaklar dipnot ve kaynakçada usulüne uygun olarak eksiksiz zikredilmiştir.

Kaynakça

About us. Timelines. Erişim: 22. 09. 2019.
<https://www.akhuwat.org.pk/timelines/>.

Adavî, Ali b. Ahmed b. Mükerrem es-Sâidî (ö. 1189/1775). *Hâşıyetü'l-Adevî alâ şerhi kifayeti'tâlibi'r-rabbânî*. thk. Yusuf Şeyh Muhammed el-Bukaî. Beyrut: Daru'l-fikr, 1994.

Ahmed b. Hanbel, Ebu Abdullah Ahmed b. Muhammed (ö. 241/856). *Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arvad, Adil Mürşid ve diğerleri. Müessesetü'r-risale, 2001.

Aynî, Muhammed Ebu Muhammed b. Ahmed b. Musa (ö. 855/1451). *Umdatü'l-kârî şerhu sahîhi'l-Buhâri*. Beyrut: Daru ihyai't-türası'l-arabi, ty.

Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail (ö. 256/870). *Sahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nasır. Basım Yeri: Daru tavkî'n-necât, h.1422.

Cem'iyyetü müesseseti'l-kardî'l-hasen. Lemha âmme ani'l-cem'iyye. Erişim: 18.09.2019. <http://www.qardhasan.org/aboutus.html>.

Desûkî, Muhammed b. Ahmed b. Arefe (ö. 1230/1815). *Hâşıyetü'd-desûkî ala's-şerhi'l-kebîr*. Daru'l-fikr, ty.

Diyanet İşleri Başkanlığı. *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. 12. Baskı. Ankara: Yenigün Matbaacılık, 2011.

Dübyan, Ebu Ömer Dübyan b. Muhammed. *el-Muâmelâtî'l-maliyye asaleten ve muâsiraten*. 2. Baskı. Riyad: Mektebetü'l-melik Fahdi'l-vataniyye, h. 1432.

Ebu Davud, Süleyman b. el-Eş'as b. İshak (ö. 275/889). *Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, ty.

Ebu Serhan, Ahmed Şahde - Ebu Yahya, Ali Abdullah. "Feshu'l-icâre bi'l-uzri fi'l-fikhi'l-islâmî ve mevkîfu'l-kânuni'l-medeni'l-ürdünî". *Dirâsât-Ulûmiü's-şerîati ve'l-kânûn*. 40/1 (2013): 111-121.

Eminevim. Peşinatlı Sistem. Erişim: 22. 05. 2020. <https://www.eminevim.com/pesinatlisiistem>. Erişim: 25. 09. 2019. <http://iksar.org.tr/> "I "bizkimiz" .

Halil, bin İshak b. Musa (ö. 776/1375). *et-Tevdîyh fi şerhi'l-muhtasâri'l-ferî libni'l-Hâcîb*. thk. Ahmed b. Abdulkârim Necîb Merkezî Necîbeveyh li'l-mahtutat ve hîdmeti't-tûras, 2008.

- Haskefî, Muhammed b. Ali b. Muhammed Alauddin (ö. 1088/1677). *ed-Dürru'l-muhtâr şerhu tenvîri'l-ebsâr ve câmiu'l-bihâr*. thk. Abdülmun'im Halil İbrahim Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2002.
- Hattâb Ruaynî, Ebu Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman (ö. 954/1547). *Mevâhibu'l-celîl fi şerhi muhtasâri Halîl*. 3. Baskı. Daru'l-fikr, 1992.
- Heytemî, Ahmed b. Muhammed b. Ali Îbn Hacer (ö. 973/1566). *Tuhfetü'l-muhtâc fi şerhi'l-minhâc*. Mısır: el-Mektebetü't-ticariyyetü'l-kübra li Mustafa Muhammed, 1983.
- Huseynî Astrabazî, Rukneddin Hasan b. Muhammed b. Şeref (ö. 715/1315). *Şerhu şâfiyyeti'bni'l-Hâcib*. thk. Abdulmaksud Muhammed Abdulmaksud. Mektebetü's-sekafeti'd-diyniyye, 2004.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdulaziz Abidin (ö. 1252/1837). *Reddü'l-muhtâr ala'd-dürri'l-muhtâr*. 2. Baskı. Beyrut: Daru'l-fikr, 1992.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Hacer (ö. 852/1448). *Fethu'l-bâri şerhu sahîhi'l-Buhâri*. Beyrut: Daru'l-marife, h. 1379.
- İbn Kudâme, Ebu Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed b. Kudame el-Makdisî. *el-Muğni*. Mektebetü'l-kahire, 1968.
- İbn Kudâme, Ebu Muhammed Muvaffakuddin Abudullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudame (ö. 620/1223). *el-Kâfi fi fikhi'l-Îmâm Ahmed b. Hanbel*. Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1994.
- İbnü'l- Mulakkîn, Siracüddin Ebu Hafs Ömer b. Ali b. Ahmed (ö. 804/1402), *el-Bedru'l-münîr fî tahrîci'l-ehâdîs ve'l âsâri'l-vakia fi şerhi'l-kebîr*. thk. Mustafa Ebu'l-Ğayd - Abdullah b. Süleyman - Yasir b. Kemal. Riyad: Daru'l-hicre, 2004.
- İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim b. Muhammed (ö. 970/1563). *el-Bahru'r-râik şerhu kenzi'd-dekâik*. 2. Baskı. Daru'l-kütübi'l-islamî, ty.
- İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim b. Muhammed (ö. 970/1563). *el-Eşbâh ve'n-nezâir alâ mezhebi Ebi Hanifete'n-Nu'mân*. Beyrut: Daru'l-kütübil ilmiyye, 1999.

İbn Rüşd el-Hafid, Ebu'l-Vilîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed (ö. 595/1199). *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. Kahire: Daru'l-hadis, 2004.

İbnü'l-Hümm, Kemalüddin Muhammed b. Abdulvehhab es-Sivasi (ö. 861/1457). *Fethu'l-kadîr*. Daru'l-fîkr, ty.

Karâfî, Ebu'l-Abbas Şîhabü'd-din Ahmed b. İdris b. Abdurrahman (ö. 684/1285). *Zehîra*. thk. Said A'râb Beyrut: Daru'l-garbî'l-islâmî, 1994.

Kasânî, Alaaddin Ebu Bekir Mes'ud bin Ahmed (ö 587/1191). *Bedâiu's-sani' fi tertîbi'ş-şerâi*. 2. Baskı. Daru'l kütübi'l-'ilmîyye, 1986.

Kurtûbî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekir (ö. 671/1273). *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Berdûnî. İbrahim Atfiş Kahire: Daru'l-kütübi'l-mîsiyye, 1964.

Mâlik, İbn Enes b. Malik b. Âmir (ö. 179/795). *Muvattaü'l-Îmam Mâlik*. Beyrut: Daru ihyai't-tûrasî'l-arabi, 1985.

Mâverdî, Ebu'l- Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habib (ö. 450/1058). *el-Hâvi'l-kebîr fi fikhi mezhebi'l-Îmâmi'ş-Şâfiî*. thk. Ali Muhammed Muavvad. Adil Ahmed Abdulmevcut Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1999.

Mecmei'l-fikhi'l-islami'd-düveli. Karâr bi şe'nî'l-ahkâmi ve'd-davâbiti'ş-şer'iyyeti li üsüsi't-te'mîni't-teâvünî. Erişim: 06.11.2019. <http://www.iifa-aifi.org/2396.html>.

Merğînânî, Ali b. Ebî bekir b. Abdilcelîl (ö. 593/1197). *el-Hidâye fi şerhi bidâyeti'l-mübtedî*. thk. Talal Yusuf. Beyrut: Daru ihyai't-tûrasî'l arabi, ty.

Mesned, Muhammed b. Abdulaziz b. Abdullah. *Fetâvâ islamiyye li ashâbi'l-fadîyleti'l-ulemâ: Abdullah b. Abdullah b. Bâz ve Muhammed b. Salih b. Muhammed Useymîn ve Abdullah b. Abdurrahman Cibrîn*. Riyad: Daru'l-vatan, h. 1413.

Mevsîlî, Abdullah b. Muhmud b. Mevdûd (ö. 683/1284). *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr*. Kahire: Matbaatü'l-Halebî, 1937.

Muhammed eş-Şeybânî, Ebu Abdullah Muhammed b. el-Hasan b. Ferkad (ö. 189/805). *el-Asıl*. thk. Muhammed Boynukalın Beyrut: Daru İbn Hazm, 2012.

Muslih, Halid b. Abdullah. *et-Tadahhumü'n-nakdî*. ty.

Mutiî, Muhammed Necib. *Tekmiletü'l-mecmû'* şerhu'l-mühezzeb. Cidde: Mektebetü'l-irşad, ty.

Müslim, İbnü'l-Haccac Ebu'l-Hasani'l-Kuşeyrî (ö. 261/875). *Sahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdulkâkî. Beyrut: Daru ihyai't-türasi'l-arabî, ty.

Nesaî, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali (ö. 303/916). *Sünen*. thk. Abdulfettah Ebu Ğudde. 2. Baskı. Haleb: Mektebü'l-matbaati'l-islamiyye, 1986.

Nezih, Hammad Kemal. *Kadâyâ fikhiyye muâsira fi'l-mal ve'l-iktisâd*. Dimaşk: Daru'l-kalem, 2001.

Okur, Kâşif Hamdi. "Para Vakıfları Bağlamında Osmanlı Hukuk Düzeni Ve Ebussuud Efendinin Hukuk Anlayışı Üzerine Bazı Değerlendirmeler". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 7-8/1-2 (2005), 33-58.

Razî, Zeynüddin Ebu Abdullah Muhammed b. Ebi Bekir b. Abdilkadir (ö. 666/1268). "Avn". *Muhtâru's-sîhâh*. thk. Yusuf Şeyh Muhammed. 5. Baskı. Beyrut: ed-Daru'n-nemuzeciyye, 1999.

Ruhaybanî, Mustafa b. Sa'd b. Abdih (ö. 1245/1830). *Matâlibu üli'n-nehy fi şerhi gâyeti'l-müntehâ*. Dimaşk: Menşuratü'l-mektebi'l- islami, ty.

Ruveşid, Abdulmuhsin Sa'd. *eş-Şartu'l-cezaî fi'l-fikhi'l-islamî*. Doktora tezi. Kahire Üniversitesi, 1982.

San'anî, Muhammed b. İsmail b. Salah (ö. 1182/1769). *Sübülü's-selâm*. ty.

Sâvî, Ebu'l Abbas Ahmed bin Muhammed (ö 1241/1826). *Bi lugati's-sâlik li ekrabi'l-mesâlik (Hâsiyetü's-Sâvi)*. Daru'l maarif, ty.

Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl (ö. 483/1090). *el-Mebsût*. Beyrut: Daru'l-ma'rife, 1993.

Şirbînî, Şemsü'd-din Muhammed b. Ahmed el-Hatib (ö. 977/1570). *Muğni'l-muhtâc ila ma'rifeti maânî elfâzı'l-minhâc*. Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1994.

Tacuddin es-Sübki, Abdulvehhab b. Takiyyüddin (ö. 771/1370). *el-Eşbâh ve'n-nezâir*. Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1991.

Tirmizî, Muhammed b. İsa b. Sevra (ö. 279/893). *Sünen*. thk. Muhammed Fuad Abdulkâki. 2. Baskı. Mısır: Mektebetü ve matbaatü Mustafa'l-babi'l-halebî, 1975.

Tirmizî, Muhammed b. İsa b. Sevre (ö. 279/892). *Sünen*. thk. Muhammed Fuad Abdulkâki. 2. Baskı. Mısır: Mektebetü ve matbaatü Mustafa Babi, 1975.

Türkiye Cumhuriyeti Merkez Bankası. "Altın Fiyatları (Ortalama) – Serbest Piyasa (TL)(Aylık)". Erişim: 30.05.2020. https://evds2.tcmb.gov.tr/index.php?/evds/serieMarket/collapse_25/5849/DataGroup/turkish/bie_mkaltytl/.

Vizaretü'l-evkâf ve's-şüûni'l-islamiyye. *el-Mevsüâtü'l-fikhiyyetü'l-kuveytiyye*. 2. Baskı. Kuveyt: Daru's-selasil, h. 1327.

Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Amr b. Ahmed (ö. 538/1144). *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmidi't-tenzîl*. 3. Baskı. Beyrut: Daru'l-kitabi'l-arabi, h. 1407.

Ziyadât, İmad. "er-Rikâbetü's-şer'iyye alâ müessesâtı't-te'mini't-teâvuni'l-islâmî ve turuk tef'îlihâ". *Mü'temeru't-te'mîni't-teâviünî ebâdihî ve âfâkuhî ve mevkîfu's-şeriati'l-islamiyye minhî (11-13 April 2010)*. .

DARÜLHADİS

İSLAM İ ARAŞTIRMALAR DERGİSİ | ISLAMIC STUDIES JOURNAL

Darülhadis, Aralık/December 2021, sy. 1

İslam Hukuku Açısından Çocuk İhmal ve İstismarı¹

An Evaluation of the Abuse of the Rights of Children from the Islamic Law

Cemil LİV

DOC. DR,

cemilliv@karatekin.edu.tr

ORCID ID: orcid.org/0000-0003-2937-5917

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 18 Ekim / November 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 19 Kasım / November 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: 31 Aralık / December

Atıf / Citation: Liv, Cemil. "İslam Hukuku Açısından
Çocuk İhmal ve İstismarı". *Darülhadis İslami Araştırmalar
Dergisi*, 1 (Aralık 2021), 50-82.

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taramıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism
detected. web: <https://darulhadis.karatekin.edu.tr/dergi-15851-sayfasi.karatekin> |
mailto: darulhadis.isl.ar.dergisi@gmail.com

Copyright © Published by Çankırı

Karatekin Üniversitesi Cankırı

Karatekin University, Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

¹ Diyanet İşleri Başkanlığı Tarafından 2020 yılında düzenlenen Uluslararası Mevlid-i Nebi Sempozyumunda "Çocuk İhmal ve İstismarına Fikhî Pencereden Bakış" başlığı ile kısmen sunulmuş ve henüz yayımlanmamış Tebliğin Yeniden Değerlendirilmiş Şeklidir.

Öz

Toplumsal yapının en önemli parçası olan aile aynı zamanda insanın karakteri şekillendiren, onu geleceğe hazırlayan bir eğitim kurumudur. Çocuğun zihin dünyasının, ahlaki yapısının temel kalıplarını ailede oluştur. Aile yuvasının sağlıklı ve huzurlu olması toplumsal yapının da kalite düzeyini de etkilemektedir. Bu sebeple de İslam ailenin oluşum aşamalarına, eşler arasındaki hak ve ödevlere özel önem vermiştir. Eşlerin birbirleri için huzur kaynağı olduğunu, her türlü sıkıntıya karşı birbirlerini koruyucu kalkan olduklarını bildirmiştir. Kuruluşuna özel önem verilen aile yuvasının en önemli neşe kaynağı hiç şüphesiz çocuklardır. Çocuklar ailede huzur ve mutluluğun sembolü oldukları kadar anne-babanın ahiret karnelerindeki en önemli kalemi oluşturmaktadır. Zira çocuklar anne - babaya emanet kilinmiştir. Günümüz dünyasında teknolojik ve fiziksel gelişime paralel olarak ahlaki ve manevi dünyada dezenformasyonlar da artmıştır. Evin neşe kaynağı olan çocuklara karşı ihmäl ve istismar vakaları artmıştır. Çocuğun barınma, beslenme, eğitim ve sağlık gibi temel ihtiyaçlarına yönelik ihmaller had safhalara ulaşmıştır.

Bu çalışmada anne-babaya Allah'ın bir emaneti olarak verilen çocuğun ihmäl ve istismarının İslam hukuku penceresinden bir değerlendirilmesi yapılarak, bu konuda ebeveynin, toplumun ve devletin sorumluluklarının neler olduğu izah edilmeye çalışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Çocuk, Hak, İstismar, İhmäl, Şiddet.

Abstract

Family is a significant institution that shapes the characters of individuals and prepares individuals for their future. It is absolute that the fundamental abilities and structures of children were formed within the family. When the family where an infant grows up is in better conditions, no doubt, conditions of the society are going to be better. As Islam is such a kind of religion that is aware of the roles of couples in the family, it gives importance to family life, and the rights of couples to each other are underlined. Islam emphasized that couples should protect each other and each other's rights against any negative situation coming from not only outside but also within the family. Thus,

children are like a source of happiness in this significant institution. As they are regarded as a symbol of happiness they are also seen as an effective mechanism that influences the faith of the couples in their afterlife. They are like a trust given by Allah to couples. Besides, there have been important technological developments in recent decades in this world, the disinformation situations in mental and spiritual worlds, have also risen. As a result of this, the number of cases not only about the neglect of rights of the child but also showing the abuse of child increased. Especially, some fundamental rights of the children such as accommodation, food, education, and health services have been neglected by couples. In this article, the cases of the neglect, and abuse of children are evaluated in the manner of Islamic law by underlining the responsibilities of not only the couples, society but also the government

Keywords: Children, Right, Abuse, Neglect, Violence

Giriş

Hukuk sistemleri insanın hayatını fiziki ve akli olgunlaşmaları dikkate alarak çeşitli devrelere ayırmışlardır. Bu devreler içerisinde çocukluk, insan yaşamının en önemli dönemidir. Bu devrede yaşayanlar, çocukların hayatı boyunca unutamayacakları kalıcı izler bırakmaktadır. Ne yazık ki günümüz dünyasında birçok çocuk neşe ve huzur dolu geçirmesi gereken çocukluk dönemini istismar ve ihmali açtığı ağır yaralar ile tamamlamaktadır. Çocuk istismar ve ihmali hemen hemen her toplumun kanayan yarası halini almıştır. Şayet gerekli tedbirler alınmaz ise bu yaranın kangrene dönüseceği aşikârdır.

Aile ve toplumun temel taşını oluşturan çocuk, insana Allah'ın emanetidir. Çocuğun beslenme, giyinme, barınma, sağlık, eğitim, sevgi ve şefkat gibi bedensel ve ruhsal ihtiyaçlarının karşılanmasında aile, toplum ve devlete sorumluluklar verilmiştir. Anne-baba yakıtı insan ve taşlar olan ateşe karşı çocukları korumakla yükümlüdürler.² Toplum "Müslümanlar arasında en hayırlı ev, içinde kendisine iyi davranışlanan bir yetimin bulunduğu evdir. Müslümanlar arasında en kötü ev ise içinde kendisine kötü davranışlanan bir yetimin bulunduğu

² Tahrîm, 66/6

*evdir*³ nebevî düsturu ile ailesini kaybetmiş çocuklara ilgi ve şefkat göstererek onların ihmal edilmesine müsaade etmemekten sorumludur. Devlet ise “*Hepiniz birbirinizden ve yönettiklerinizden sorumludur.*”⁴ nebevî ilkesi gereği ihmal, istismar ve bağımlılık gibi her türlü tehdide karşı çocukları koruyucu önlemler almakla yükümlüdür.

Cocukların haklarının korunması, onlara yönelik ihmal ve istismarın engellenmesi, bedensel, zihinsel ve ahlaki gelişimi ile ilgili önlemlerin alınması ve gerek ebeveyn gerekse toplum ve devletin sorumluluklarını yerine getirmesini sağlamak için hukuki düzenlemelere ihtiyaç vardır.⁵ İslâm hukuku eşref-i mahlûkât olarak yaratılan insanın haklarını dokunulmaz kabul ederek koruma altına almış, hak ihlalinde bulunanlar için cezai müeyyideler öngörmüştür. Bu haklar; can, din, nesil, akıl ve mal olarak ifade edilmiştir. Zarûriyyât-ı hamse olarak adlandırılan bu hakların⁶ sahibi çocuk olduğunda muhafazası yönünde tedbirler de ihlalinde uygulanacak cezalar da çok daha önem arz etmektedir.⁷ Küçük bünyeleri ile savunmasız olmalarını, onların ihmal ve istismarını kolaylaştırıcı bir unsur olarak görenler, hukukun çocuğa tanıldığı hakları ihmal edenler veya çocuklara karşı hak ve sorumluluklarını kötüye kullananların fiilleri suç kapsamına dahil edilmiştir.⁸

Batıda UNICEF gibi örgütlenmelerle çocuk hakları, ihmal ve istismara karşı çocukları koruma çalışmaları yakın tarihe dayanır. Buna karşın İslâm ilk günden itibaren müstakil bir birey olarak gördüğü çocuklar için ayrı düzenlemeler getirerek ana rahmine düşüğü andan itibaren onun haklarını muhafaza altına almıştır.⁹ Kız çocukların从中utanç duyararak öldürme adetini

³ İbn Mâce, “Edeп”, 6.

⁴ Buhârî, “İstikrâz”, 20.

⁵ Kaşif Hamdi Okur, “Çocuğun Korunması Açısından Âkile Kurumu”, Çocuk Sorunları ve İslâm Sempozyumu (Rize: Ensar Neşriyat, 2010), 433.

⁶ Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, İslâm Hukuk Felsefesi (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013), 223.

⁷ Celal Erbay, İslâm Hukukunda Küçüklerin Himayesi (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998), 70.

⁸ Erbay, İslâm Hukukunda Küçüklerin Himayesi, 70.

⁹ Üzeyir Köse, “İslâm Ceza Hukuku Açısından Çocuklara Yönelik Cinsel İstismar”, Sosyal Bilimler Dergisi 8/16 (2018), 314.

ortadan kaldırdığı gibi¹⁰ , kız çocuğuna sahip olmayı övünç duyulacak bir meziyete dönüştürmüştür.¹¹ İslâm, cinsiyet ayrimı yapmadan, bütün çocukların yaşam hakkını kutsal sayarak bu hakka saldırları sonunda verilecek cezada çocukların yetişkinler ile aynı kategoride değerlendirilmiştir.¹² Günümüzde sayıları her geçen gün artış gösteren ve sokak çocukların olaraq isimlendirilen sınıfın oluşmaması için İslâm özel tedbirler almıştır. Onların bakım ve gözetiminden toplum ve devlet sorumlu tutulmuştur. Fıkıh kaynaklarında lâkît¹³ kapsamında değerlendirilen sokağa terk edilmiş çocukların bedensel ve ruhsal zararları dikkate alınarak himaye edilmeleri zorunlu kılmıştır.¹⁴ Kur'an'da yer alan "Kim bir insanı öldürürse bütün insanları öldürmiş gibi olur. Kim de bir can kurtarrsa bütün insanların hayatını kurtarmış olur."¹⁵ prensibi mucibince sokağa terk edilmiş çocukların muhafaza altına alınması bütün insanlığın ihyası olarak kabul edilmiştir.¹⁶ Devlet korunmaya muhtaç çocukların bakım ve himayesini üstlenip onların topluma kazandırılmasını sağlamakla mükellef olduğu gibi, genel anlamda bütün çocukların akıl, ruh ve beden sağlığını muhafaza ederek onların gelişimlerini ve topluma yararlı birer fert olmalarını sağlayacak tedbirleri almaktan da sorumludur. Bu sayede çocukların itibarlı, kültürlü, faydalı bir şahsiyet olarak

¹⁰ En'âm, 6/151; İsrâ, 17/31.

¹¹ Tirmizi, "Birr", 13.

¹² Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed Kâsânî, Bedâiu's-sanâî' fî tertîbi's-şerâî' (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmiyye, 1406/1986), 7/237.

¹³ Lâkît, ailesi tarafından terk edilmiş çocuktur. Mehmet Erdoğan, Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010), 325; Saffet Köse, "Lâkît", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 27/68.

¹⁴ Ebû Abdillah Muhammed b. İdrîs Şâfiî, el-Ümm (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1403), 4/73; Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim b. Ali b. Yusuf Şirâzî, el-Mühezzeb (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmiyye, ts.), 2/312; Ebû Bekr Alâuddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed Semerkandi, Tuhfetü'l-fukahâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmiyye, ts.), 3/351; Kâsânî, Bedâiu's-sanâî, 6/197; Ebû'l-Hasan Burhânüddîn Ali b. Abî Bekr Merginânî, el-Hidâye şerhu Bidâyetî'l-mübtedî (Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsi'l-Arabi, ts.), 2/415; Ebû'l-Veliid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Rûşd, Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1425), 4/93.

¹⁵ Mâide, 5/32

¹⁶ Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serâhsî, el-Mebsût (Beyrut: Dâru'l-Mâ'rife, 1402), 210; Abdulkerim Zeydân, el-Ferd ve'd-devle fi's-şeriati'l-İslam (Bağdad: Matbaatü Selman Azami, 1965), 51; Erbay, İslâm Hukukunda Küçüklerin Himayesi, 71.

gelişmelerini temin ettiği gibi toplumun geleceğini de teminat altına almış olacaktır.¹⁷

Çocuk İhmal ve İstismarına Fıkıh Pencereden Bakış

Çocuk İstismarı, “çocukların bakım, gözetim ve eğitiminden sorumlu anne-babanın veya diğer şahısların yaptıkları ya da yapmaları gerektiği halde yapmadıkları, çocuk için uygunsuz ve zararlı olduklarına toplum değerleri ve uzman bilgisinin birleştirilmesiyle karar verilen her türlü davranış” olarak tanımlanmıştır.¹⁸ Diğer bir tanıma göre ise çocuk istismarı “18 yaşın altındaki çocuğun, onun bakım, gözetim ve sorumluluğunu üstlenen kişi ya da kurumlar tarafından, çocuğun gelişimini herhangi bir şekilde zedeleyici biçimde fiziksel, cinsel, ekonomik ve duygusal zarar görmesidir.”¹⁹

Çocuk ihmali ise “anne-baba veya velayeti üzerinde olup bilmakla yükümlü olan kimselerin, çocuğun beslenme, giyinme, barınma, eğitim, sağlık, ilgi ve sevgi gibi temel ihtiyaçlarını ihmal etmeleri sebebiyle çocuğun fiziksel, duygusal ve sosyal gelişiminin engellenmesidir.”²⁰

1. Fiziksel İstismar

Fiziksel İstismar, çocuğa anne-babası veya diğer şahıslar tarafından verilen, kaza sonucu olmayan her türlü fiziki zarardır.²¹ Çocuğa yönelik

¹⁷ Erbay, İslâm Hukukunda Küçüklerin Himayesi, 237.

¹⁸ Türkcan Yılmaz Irmak, Çocuk İstismarı ve İhmalinin Yaygınlığı ve Dayanıklılıkla İlişkili Faktörler (İzmir: Ege Üniversitesi, Doktora Tezi, 2008), 11; Nuran Güler vd., “Anneleri Tarafından Çocuklara Uygulanan Duygusal ve Fiziksel İstismar/İhmal Davranışı ve Bunu Etkileyen Faktörler”, Cumhuriyet Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi 24/3 (2002), 129; Bülent Kara vd., “Çocuk İstismarı”, Çocuk Sağlığı ve Hastalıkları Dergisi 47 (2004), 140.

¹⁹ Sema Öztürk, Çocuklarda Duygusal İstismar (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 9.

²⁰ Öztürk, Çocuklarda Duygusal İstismar, 11; Kara vd., “Çocuk istismarı”, 144; Muhammed Arif Abdulnazar, İslâm Hukukunda Çocuk İstismarını Önleyici Tedbirler (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 19.

²¹ Kara vd., “Çocuk istismarı”, 142; Betül Pelendecioğlu - Sefa Bulut, “Çocuğa Yönelik Aile İçi Fiziksel İstismar”, Abant İzzet Baysal Üniversitesi Dergisi 9/1 (2009), 51; Abdulnazar, İslâm Hukukunda Çocuk İstismarını Önleyici Tedbirler, 8.

fiziksel istismarın altında yatan en önemli etmenler aile içinde yaşanan huzursuzluklar, ekonomik durum, alkol kullanımı ve eşler arasında yaşanan şiddet olaylarıdır. Çocuk terbiyesinde şiddetin eğitim aracı olarak görülmesi de fiziksel istismarın bir başka sebebidir.²² Şiddetin disiplin ve eğitim aracı olarak kabul edilmesi çocukların ruhsal gelişime bir katkı sunmadığı gibi fiziksel zararın yanı sıra kaygı bozuklukları, saldırganlık gibi psikolojik travmalara da neden olabilmektedir.²³

İslâm hukukunda çocukluk dönemi üç ayrı kategoride değerlendirilmiştir. Temyiz öncesi dönem, temyiz dönemi ve bulûğ sonrası dönem.²⁴ Temyiz öncesi dönemde idrak ve ihtiyarda bulunacak akli güç bulunmadığı için ceza ehliyeti de söz konusu değildir. Zira sorumluluk kişinin gücü nispetindedir.²⁵ Hz. Peygamber (s.a.s.) “Üç kişiden sorumluluk kaldırılmıştır. Uyanıncaya kadar uykuda olandan, iyileşinceye kadar mecnundan ve idrak çağına gelinceye kadar çocuktan”²⁶ buyurarak gayr-ı mümeyyiz çocuklarda cezai sorumluluğun olmadığını bildirmiştir. Bu hadisi dayanak olarak kullanan İslâm hukukçuları da temyiz öncesi dönemde çocuklarda cezai sorumluluğun olmadığını prensip olarak benimsemişlerdir.²⁷

Akli melekelerin zayıf olduğu temyiz döneminde ise cezai sorumluluk sadece tedip ve tedbir amaçlı olarak vardır.²⁸ Bu dönemde çocuk cezai sorumluk açısından değil yaptığı fiillerin yanlış olduğunu öğretmek maksadıyla tedbiren bazı müeyyidelerle karşı karşıya kalır.²⁹ Bir kişiye

²² Abdulnazar, İslâm Hukukunda Çocuk İstismarını Önleyici Tedbirler, 9.

²³ Sevgi Usta, “Anne Babanın Tedip Hakki”, İstanbul Üinivestesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi 8 (1994), 17.

²⁴ Serahî, el-Mebsût, 9/184; Alâüddîm Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed Abdülazîz el-Buhârî, Keşfû'l-Esrâr an Usû'l-Fahri'l-İslâm el-Pezdevî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1997), 4/249.

²⁵ En'am, 6/152 Mü'minun, 23/62; Talak, 65/7

²⁶ Buhârî, “Hudud”, 22; Ebû Dâvûd, “Hudud”, 17.

²⁷ Serahî, el-Mebsût, 1402, 26/93; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, el-Mugnî (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.), 9/66.

²⁸ Orhan Çeker, İslâm Hukukunda Çocuk (Konya: Tekin Kitabevi, 2015), 180.

²⁹ Kâsânî, Bedâiu's-sanâ'i', 7/64; Abdulkâdir Udeh, et-Teşrifü'l-cinâîyyü'l-İslâmî mukârinen bi'l-kânûni'l-vad'i (Beyrut: Dâru'l-Kâtibî'l-Arabi, ts.), 1/518; Konu hakkında güncel çalışmalar

sorumluluk yüklenebilmesi için idrak gücünün yerinde ve suç işlemeye elverişli olması gereklidir. Kişinin idrak ve ihtiyar sahibi olabilmesi ise akıl-bağı olmasına bağlıdır.³⁰ Akıl rahatsızlığı olan ve ergenlik çağına gelmemiş çocuk idrak gücü olmadığı için cezai sorumluluktan muaf değildir.³¹

Gerek mümeyyiz gerekse gayr-i mümeyyiz çocuklar cezai sorumluluklarının olmaması sebebiyle had ve ta'zîr cezalarına muhatap olmasalar da işledikleri suç sebebiyle oluşan zararları tazminle sorumludurlar. Çocuğun mükellef olmamasına rağmen tazminle sorumlu tutulması, mağdurun haklarını korumak amaçlıdır.³² Aslında tazminat konusunda velinin muhatap alınması ve âkile sisteminin devreye sokulmasında da çocuğu koruma amacı vardır.³³ Belirli bir çevresi ve akraba topluluğu olmayan veya bilinmeyen kimsesiz çocukların verdiği zararların devlet hazinesinden ödenmesi de mağdurun hakkının zayı olmamasının yanı sıra çocuğu koruma gayesine matuf bir uygulamadır.³⁴

İslâm hukukcuları “Çocuğunuz yedi yaşına geldiğinde ona namazı emrediniz/öğretiniz. On yaşına geldiğinde şayet kılmazlarsa dövünüz. Bu yaştan itibaren de yataklarını ayıriz.”³⁵ hadisini dayanak göstererek

icin bkz. Mücahit Çolak, “İslâm Hukukunda Ceza Ehliyeti Açısından Yaş Küçüküğü”, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 35 (2011), 111; Naci Şensoy, “Eski Devirlerde ve İslâmda Yaşın Ceza Mesuliyet Üzerindeki Tesiri”, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası 13/2 (1947), 513-528; Talip Atmaca, İslâm Hukukunda Ceza Ehliyeti (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2002); Murat Şimşek, “İslâm Hukuku ve Pozitif Hukuk Açısından Çocukta Ceza Ehliyeti”, İnsan ve Toplum Dergisi 2/3 (2012), 139-164; Mehmet Emin Ay, “İslâm Hukuku Kaynaklarına Göre Pedagojik Açıdan Çocuk Eğitiminde Dayak Cezasına Getirilen Sınırımlar”, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 3/3 (1991), 225-230; Mustafa Ertürk, “Çocuğun Dînî Eğitiminde Kullanılan Bir Hadîs ve Tahâlîl”, Marîfe 2/2 (2002), 53-79.

³⁰ Atmaca, İslâm Hukukunda Ceza Ehliyeti, 111.

³¹ Buhârî, “Hudud”, 22; Ebû Dâvûd, “Hudud”, 17.

³² Okur, “Çocuğun Korunması Açısından Âkile Kurumu”, 435.

³³ Serahsî, el-Mebsût, 26/86.

³⁴ Kâsânî, Bedâiu's-sanâî', 7/256.

³⁵ Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, 3/404; İbn Ebi Şeybe, Musannef, 1/381-382; Ebû Dâvûd, “Salât”, 26; Tirmîzî, “Mevâkit”, 182; Beyhâkî, es-Sünenü'l-Kübra, 2/22, 323, 324; Çocuk namaz kılmazsa onun dövülebileceğini ifade eden rivayet sened itibariyle sahîh

mümeyyiz çocuğun tedip amaçlı hafif bir biçimde cezalandırılabilceğini ifade etmişlerdir.³⁶ Söz konusu hadise istinaden temyiz çağının başlangıcı yedi yaş olarak benimsenmiş olsa da tedip amaçlı ceza için on yaş vurgusu gözden kaçırılmamalıdır. Hatta Enes b. Malik rivayetinde bu sınırın on üç olduğu nakledilmiştir.³⁷ Hadisin Beyhakî'de yer alan varyantında dövünüz kelimesi yerine “*terbiye ediniz*” (ابو) lafzının yer alması da dikkat çekicidir.³⁸

“Çocuğunuz yedi yaşına geldiğinde ona namazı emrediniz/öğretiniz.” hadisi fikih literatürü sahasında pek çok uygulama alanı bulmuş olsa da Hz. Peygamber’den nakledilen “Üç kişiden sorumluluk kaldırılmıştır” hadisi ile nesh edildiği yönünde görüşler de mevcuttur.³⁹ Özellikle mükellef olma çağının bulûğ ile başladığı dikkate alındığında çocuğa emredilecek namazın vücûb ifade etmediği için cezalandırılmasının da söz konusu olmayacağı belirtilmiştir.⁴⁰ Bununla birlikte çocuğun namaza alıştırma amaçlı tedip maksadıyla dövülebileceği de söylenmiştir.⁴¹

görülemeyeceği gibi metin açısından da Hz. Peygamber'in yapmadığı, yapmasını tavsiye etmediği ve Hz. Peygamber'in terbiye metodolojisi ile ilgili genel sünnetine aykırı olduğu ifade edilmiştir bkz. Mustafa Ertürk, “Çocuğun Dînî Eğitiminde Kullanılan Bir Hadîs ve Tâhlîlî”, Marife 2/2 (2002), 53-79.

³⁶ Kâsânî, Bedâiu's-sanâî', 7/64; Konuya ilgili değerlendirme için bkz. Erbay, İslâm Hukukunda Küçüklerin Himayesi, 80; Saffet Köse, İslâm Hukukunda Hakkın Kötüye Kullanılması (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1997), 96; Çeker, İslâm Hukukunda Çocuk, 179-186.

³⁷ Dârekutnâ, es-Sünen, 1/432 (891 nolu hadis); Ebû Rafî'den nakledilen rivayette vefati sonrası Hz. Peygamber'in kılıçının kininden çıkan kağıtta yedi yaşına geldiğinde çocukların yataklarının ayrılması ve namaz kılma hususunda dövülebileceği lafzının yazılı olduğu ifade edilmiştir. Ebû'l-Hasen Nûrûddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân Heysemî, Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id (Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1414), 1/294 (1627 ve 1629 nolu hadisler).

³⁸ Beyhakî, es-Sünenü'l-Kübra, 2/324 (3236 nolu hadis).

³⁹ Ebû Bekr Muhammed b. İshâk İbn Huzeyme, Sahîh (Dîmeşk: el-Mektebetü'l-İslami, 1424-2003), 1/496; Beyhakî, es-Sünenü'l-Kübra, 1/144.

⁴⁰ İbn Huzeyme, Sahîh, 1/496; Beyhakî, es-Sünenü'l-Kübra, 1/144.

⁴¹ Ebû'l-Fazl Şîhâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî (Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.), 2/346; Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed Aynî, Umdatü'l-Kârî (Beyrut: Dâru İhyâî Türâsi'l-Arabi, ts.), 6/150.

“Çocuğunuz yedi yaşına geldiğinde ona namazı emrediniz” hadisi dışında, çocuğun dövülmesinin eğitim ve öğretiminde bir araç olarak kullanılabileceği yönünde Hz. Peygamber’den nakledilen bir rivayet bilinmemektedir.⁴² Aksine eğitim ve öğretimde sevgi, şefkat ve merhamet merkezli bir üslubun kullanıldığını gösteren çok sayıda hadis nakledilmiştir. Örneğin çocukluk yıllarını Hz. Peygamber’ın rahle-i tedrisatında geçiren Enes b. Malik on yıl yanında bulunmasına karşın Allah’ın Rasûlü’nün bir kez olsun kendisine öf bile demediğini, bir işi ihmal ettiğinde “Enesçik hala gitmedin mi?” şeklinde nezaket dolu ifadelerle hatırlatmadı bulunduğunu dile getirmiştir.⁴³ Hz. Peygamber’ın torunu Hz. Hasan’ı sadaka mallarından bir hurmayı ağızına götürdüğünü gördüğünde “Kaka, kaka! At onu! Biz sadaka olarak gelen şeyleri yemeyiz.⁴⁴ şeklinde çocuğun anlayacağı bir dil ile uyarıda bulunması nebevi metodun diğer bir güzel örneğidir. Hz. Peygamber’ın terbiyesinde yetişen çocuk sahabeden birisi olan Ebû Hafs Ömer b. Seleme’nin (ö. 83/702) yemek yerken elini tabağın her yerine götürmesi üzerine Hz. Peygamber’ın hitap şekli de eğitim ve öğretim usulünün ipuçlarını vermektedir: “Evlat, besmele çek, sağ elinle ve önünden ye.”⁴⁵

Hz. Peygamber (s.a.s.) dinin tebliğinde kullandığı kavl-i leyyin üslubunu çocukların eğitim ve öğretiminde de kullanmış, ondan tedip amaçlı dahi olsa çocuklara yönelik şiddet içeren bir uygulama nakledilmemiştir.⁴⁶ Aksine, “Küçüğümüze merhamet etmeyen, büyüğümüze saygı göstermeyen bizden değildir.”⁴⁷ hadisiyle çocuk eğitiminde şiddetin disiplin aracı olarak kullanılmamasını istemiş, torunu Hz. Hasan’ın üzerine idrar kaçırması üzerine sütanniesi Ümmü Fadl kızıp çocuğa vurunca “Yavruma karşı şefkatli ol. Allah seni ıslah etsin! Yavrucuğumun canını acıttın” diyerek tepkisini göstermiştir.⁴⁸ Buna karşın on yaşına geldiklerinde namaz kılmamaları

⁴² Ertürk, “Çocuğun Dînî Eğitiminde Kullanılan Bir Hadîs ve Tâhlîli”, 68.

⁴³ Müslim, “Fedâîl”, 54.

⁴⁴ Buhârî, “Zekât”, 60; “Cihad”, 188; Müslim, “Zekât”, 161.

⁴⁵ Buhârî, Et’ime”, 2, 3; Müslim, “Eşribe”, 108.

⁴⁶ Ertürk, “Çocuğun Dînî Eğitiminde Kullanılan Bir Hadîs ve Tâhlîli”, 69.

⁴⁷ Tirmîzî, “Bîrr”, 15.

⁴⁸ Ahmed b. Hanbel, Müsned, 44/446.

halinde çocukların dövülebileceğini ifade eden hadis, çocuklara yönelik mutlak anlamda şiddet/dövme hakkının olduğunu düşünen ebeveynleri uyarma amaçlı ifade edilmiş olabilir. Nitekim toplumda Hz. Peygamber'in torununu sevip öpmesini yadırgayan insanların varlığı göz önüne alındığında, hadiste bu şekilde bir işaretin de olduğunu söylemek yanlış olmaz. Babanın çocuk üzerinde tedip hakkının bulunduğu kabul edilmekle birlikte bu hakin, çocuğa fiziksel şiddet uygulama aracı olarak kötü amaçlı kullanılmasına müsaade edilmemiştir. Babaya tedip hakkı çocuğun eğitim, öğretim, terbiye ve güzel ahlak sahibi olarak geleceğe hazırlanması amacıyla verilmiştir. Söz konusu bu hasletler çocuğun lehine olan unsurlardır. Dolayısıyla baba tedip hakkının kullanımında çocuğun bedensel, zihinsel ve duygusal gelişimine uygun olanı tercih etmek zorundadır.⁴⁹ Tedip hakkı kötüye kullanılarak çocuğa yönelik fiziksel istismar aracı haline geldiğinde, sedd-i zerâi ilkesi gereği hakin kullanımında sınırlamalara gidilebilecektir.

Hz. Peygamber'in eğitim-öğretim metodunda şiddetin yer almaması, şiddetin çocuklarda yol açtığı fiziksel zarar ile kaygı bozuklukları, saldırganlık gibi psikolojik travmalar dikkate alındığında, tedip amaçlı da olsa mutlak anlamda ebeveynin çocuklara şiddet uygulama haklarının olmadığını söylemek daha isabetli gözükmektedir. Bu yaklaşım tedip hakkı bağlamında ebeveynlik haklarının çocuklara yönelik fiziksel istismar aracı haline getirildiği günümüzde sedd-i zerâi ilkesinin de bir gereği olarak düşünülebilir.

2. Cinsel İstismar

Cinsel istismar, bir yetişkinin cinsel doyum sağlamak amacıyla zorla veya ikna ederek bir çocuğu kullanmasıdır.⁵⁰

İslâm hukukunda nitelikli cinsel istismar suçunun da içerisinde yer aldığı cinsel içerikli suçlar zina kapsamında değerlendirilmiştir. Kur'an'da hayasızlık ve çirkin davranış⁵¹ olarak isimlendirilen zina suçunun unsurları

⁴⁹ Muhammed b. Mahmud Üsrûşenî, Ahkâmu's-Sigâr, çev. İbrahim Canan (İstanbul: Cihan Yayınları, 1984), 365.

⁵⁰ Kara vd., "Çocuk istismarı", 129.

⁵¹ Nisa, 4/15-16; Nur, 24/2; İsrâ, 17/32.

yerine geldiğinde uygulanacak ceza had cezaları kısmında yer almıştır.⁵² Sadece zina suçu yasaklanmamış gerek ayet gerekse sünnet tarafından zinaya götürücü etmenler de yasak kapsamına alınarak kişileri bu çirkin fiilden uzak tutacak tedbirler alınmıştır.⁵³ Zina konusunda yapılan bu düzenlemelere karşın, Kur'an ve Sünnet naslarında çocuğa yönelik cinsel istismarla ilgili ne tür bir ceza/yaptırım uygulanacağı konusunda açık bir nas yoktur. Ancak fıkıh kaynaklarında cinsel içerikli suçlara çocukların alet edilmesi durumunda verilecek ceza zina bahsi içerisinde değerlendirilmiştir.⁵⁴ Buna göre cinsel istismarda bulunan kişi ister kadın ister erkek olsun cezalandırılacağı konusunda mezheplerin ittifakı vardır. Ancak verilecek cezanın türü konusu fail ve fiolin durumuna göre farklı değerlendirilmiştir.⁵⁵

Hz. Peygamber'den nakledilen hadisleri⁵⁶ dikkate alan fakihler tecavüze maruz kalan mağdur kişinin herhangi bir ceza almayacağı konusunda hem fikirdirler. Ceza ehliyeti olan bir erkek tarafından kız çocuğuna yönelik nitelikli cinsel istismar ister zorla isterse ikna ederek olsun cezalandırılması gereği konusunda mezheplerin ittifakı vardır. Ancak gerekli olan cezanın türü konusunda kız çocuğunun fiziksel olarak cinsel birlikteliğe uygun olup olmaması belirleyici bir unsur olarak kabul edilmiştir. Fiziksel olarak gelişmiş çocuklara yönelik nitelikli cinsel istismarın failinin had ile cezalandırılacağı ve meydana gelen yaralanmaların tazmin edileceği kabul edilmiştir.⁵⁷ Bedensel olarak gelişmemiş çok küçük yaşlardaki çocuğa yönelik cinsel saldırının failinin, had değil ta'zîr ile cezalandırılacağı ve meydana gelen yaralanmaların

⁵² Nur, 24/2; Buhârî, "Hudud", 21, 24, 28; Müslim, "Hudud", 13, 26, 28, 29; İbn Mâce, "Diyât", 36; Tirmizî, "Hudud", 10, 22.

⁵³ İsrâ, 17/32; Müslim, "Hudud", 12, 13; Ebû Dâvûd, "Hudud", 24; Tirmizî, "Hudud", 8.

⁵⁴ Köse, "İslâm Ceza Hukuku Açısından Çocuklara Yönelik Cinsel İstismar", 314.

⁵⁵ Şirâzî, el-Mühezzeb, ts., 3/338; Serahsî, el-Mebsût, 9/75-76; Kâsânî, Bedâiu's-sanâî', 7/34; İbn Kudâme, el-Mugnî, 9/39.

⁵⁶ Ebû Dâvud, "Hudud", 8; İbn Mâce, "Hudud", 30; Tirmizî, "Hudud", 22.

⁵⁷ Kâsânî, Bedâiu's-sanâî', 7/34; Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim b. Ali b. Yusuf Şirâzî, el-Mühezzeb (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmiyye, ts.), 3/338; Serahsî, el-Mebsût, 9/75; Necib el-Muti'î, Tekmiletü'l-Mecmû' (Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.), 20/9; Ebû'l-Abbâs Şîhâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Karâfî, ez-Zâhîra (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmi, ts.), 12/49; Kemâluddin Muhammed b. Abdîlîvâhid İbnü'l-Hümâm, Fethu'l-Kadîr (Beyrut: Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1317), 5/248.

tazmin edileceği ifade edilmiştir.⁵⁸ Haddin uygulanmamasına gerekçe olarak normal bir insan tabiatının buna meyletmeyeceği ve küçük çocukların zina mahalli olamayacağı gösterilmiştir.⁵⁹ Bununla birlikte Hanbelî mezhebinden faile had cezasının uygulanacağı doğrultusunda görüş de nakledilmiştir.⁶⁰

Fıkıh literatüründe suçun unsurlarının tam olarak gerçekleşmesi pencerelerinden bakılarak küçük yaştaki çocuklara yönelik cinsel saldırının failine had uygulanmayacağı görüşü öne çıkmış olsa da insan tabiatının kabul etmeyeceği derecede iğrenç ve vahşice bir fiilin gerekli cezayı alması mağdurun, ailesinin ve kamuoyunun teskini için önemlidir. Adaletin tesisi için cezanın suç ile orantılı ve caydırıcı olması gereklidir.⁶¹ Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de "Kötülüğün karşılığı, dengi olan cezadır";⁶² "Cezalandırmak isterseniz size yapılanın misliyle cezalandırın"⁶³ ifadesiyle suçun misli ceza kuralı benimsenmiştir. Buna karşın fıkıh ekollerinde çocuğa yönelik cinsel istismar/saldırı suçunun cezası çocuğun fiziki yapısı dikkate alınarak belirlenmiştir. Çok küçük yaştaki çocuklar zina mahalli olmamaları sebebiyle bunlara yönelik nitelikli cinsel istismar suçu için ta'zîr cezası uygulanması benimsenmiştir. Yaş ve fiziki görünüm itibariyle daha büyük olan çocuklara yönelik cinsel saldırı suçu zina kapsamına alınmıştır. Zina kapsamına

⁵⁸ Ebü'l-Kâsim Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm Râfiî, el-Azîz şerhu'l-Vecîz (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1997), 11/130; Serahsî, el-Mebsût, 9/75; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Muhammed İlîş, Minehu'l-cellîl 'alâ Muhtasarı'-ş-Şeyh Halîl (Beyrut: Dâru'l-Fîkr, 1409/1989), 9/247; Ömer Nasûhi Bilmen, Hukûk-ı İslâmîyye ve İstîlâhat-ı Fîkhîyye Kâmusu (İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, 1985), 3/221.

⁵⁹ Serahsî, el-Mebsût, 9/76.

⁶⁰ İbn Kudâme, el-Mugnî, 9/39.

⁶¹ Konuya ilgili değerlendirme için bkz. Suat Erdoğan, "Kur'an ve Sünnet Işığında Suç-Ceza Uygunluğu", Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2/3 (2014), 125-182; Sabri Erturhan, "Fıkıh Açıdan Nitelikli Cinsel Saldırı (Irza Geçme)", Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 16/2 (2012), 54; Adem Yıldırım, İslam Ceza Hukukunda Suça Misliyle Mukâbèle prensibi (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007); Adem Yıldırım, "İslam Hukukunda Cinsel Dokunulmazlığa Karşı İşlenen Hetk-i Irz (Tecavüz) Suçunun Cezası ve Kur'an Ceza İlkeleri Açısından Değerlendirilmesi", Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 47 (2018), 225-261.

⁶² Yunus, 10/27

⁶³ Nahl, 16/126; Hac, 22/60; Şûrâ, 42/40.

alınarak had cezası verilmiş olsa da failin evli veya bekar oluşu (recm tartışmaları bir tarafa bırakılırsa) cezanın mahiyetini değiştirecektir. Bu durumda fail bekar ise ona verilecek celde cezasının çocuğun maruz kaldığı gerek fiziki gerekse psikolojik travmanın misli/karşılığı olduğunu söylemek güçtür. Mağdur çocuk maruz kaldığı psikolojik tahribat bir tarafa bedeninde oluşan zararı bir ömür taşımak durumunda kalacaktır. Buna rağmen celde ile cezalandırılacak failin hissettiği acı bir süre sonra geçecektir. Dolayısıyla çocuğa yönelik cinsel istismar suçunun zina kapsamına dahil edilmesinin her durumda suça misli ceza prensibine uygun olduğunu söylemek güç gözükmektedir. Bu kurala atıfta bulunan günümüz İslâm hukuku araştırmacıları cinsel saldırısı suçunun cezasının suçun oluşturacağı fiziki ve psikolojik zararlar için yeterli bir karşılık olmadığı konusunu gündeme getirmişlerdir.⁶⁴ Bu araştırmacılardan bir kısmı, küçük çocuklara yönelik cinsel saldırısı suçunun cezasının had yerine ta'zîr olarak belirlenmesinin, mağdurun ve kamu vicdanının teskini için yeterli olmayacağına dileyerek getirmişlerdir.⁶⁵ Bazı araştırmacılar ise misli ceza prensibi bağlamında cinsel saldırısı suçunun zina kapsamından ayrılarak farklı bir kategoride değerlendirilmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Buna göre zina suçunun cezası olarak belirlenmiş olan celde, nitelikli cinsel istismar suçunun misli bir ceza değildir. Mağdurun genital bölgesine yönelik saldırısı suçuna denk ceza Osmanlı dönemi ceza kanunnamelerinde de yer alan⁶⁶ cerrahi kastrasyon/hadim olabilir.⁶⁷

⁶⁴ Erturhan, "Fıkħī Açıdan Nitelikli Cinsel Saldırı (Irza Geçme)", 21-71; Yıldırım, "İslam Hukukunda Cinsel Dokunulmazlığa karşı İşlenen Hetk-i Irz (Tecavüz) Suçunun Cezası ve Kur'an Ceza İlkeleri Açısından Değerlendirilmesi", 225-261; Köse, "İslâm Ceza Hukuku Açısından Çocuklara Yönelik Cinsel İstismar", 327.

⁶⁵ Erturhan, "Fıkħī Açıdan Nitelikli Cinsel Saldırı (Irza Geçme)", 54; Köse, "İslâm Ceza Hukuku Açısından Çocuklara Yönelik Cinsel İstismar", 327.

⁶⁶ Coşkun Üçok, "Osmanlı Kanunnamelerinde İslam Ceza Hukukuna Aykırı Hükümler", Ankara Üniversitesi Hukuk fakültesi Dergisi 4/1 (1947), 58; Yıldırım, "İslam Hukukunda Cinsel Dokunulmazlığa karşı İşlenen Hetk-i Irz (Tecavüz) Suçunun Cezası ve Kur'an Ceza İlkeleri Açısından Değerlendirilmesi", 242; Belkis Konan, "Osmanlı Hukukunda Tecavüz Suçu", Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi (OTAM) 29 (2012), 158.

⁶⁷ Yıldırım, "İslam Hukukunda Cinsel Dokunulmazlığa karşı İşlenen Hetk-i Irz (Tecavüz) Suçunun Cezası ve Kur'an Ceza İlkeleri Açısından Değerlendirilmesi", 254.

Çocuklara yönelik nitelikli cinsel istismar suçunu zina kapsamında değerlendirirken zinanın tarafların rızası doğrultusunda gerçekleştirildiğini, nitelikli cinsel istismar ise failin zor kullanması ile olduğu göz arı edilmemelidir. Dolayısıyla karşılıklı rıza ile gerçekleşen zinaya göre daha ağır bir suç söz konusudur. Mağdur çocuk olduğunda durum çok daha kötü ve iğrenç bir hale dönüşmektedir. Nitelikli cinsel istismar, çocuk ikna edilerek gerçekleşmiş olsa da onun eda ehliyetinin olmaması sağlıklı düşünemediği bu sebeple rızasının olmadığını gösterir.⁶⁸ Oluşum süreçleri ve etkileri dikkate alındığında misli ceza prensibi ile mağdur ve yakınlarının teskini için nitelikli cinsel istismar suçunun zinadan farklı kategorize edilmesinin daha doğru olacağı söylenebilir. Bu yaklaşım İslâm'ın ceza politikasının da bir yansımasıdır. Kur'ân-ı Kerîm'de korunmuş malın çalınması şeklinde gerçekleştirilen hırsızlık suçunun cezası ile hırâbe/yol kesme kapsamında gerçekleştirilen hırsızlık farklı kategorize edilmiştir (Mâide, 5/33, 38). Hırsızlık suçuna sadece kişinin mülkiyetini ihlal ettiğinde el kesme cezası verilir. Buna karşın toplumsal güven ve huzuru tehdit eder halde gerçekleştirliğinde elin kesilmesine ek olarak çapraz şekilde ayakların kesilmesi cezası da verilir ki bu durum, cezanın suçun niteliğine göre değiştiğini gösterir.⁶⁹ Bazı fıkıh kaynaklarında birinci tür hırsızlık suçu küçük hırsızlık (*السرقة الصغرى*), toplumsal düzene yönelik olan ise (*السرقة الكبرى*) büyük hırsızlık olarak isimlendirilmiştir.⁷⁰ Benzer açılımı yabancı şahsa yönelik kazf/zina ithamı ile kişinin eşine yönelik kazfının değerlendirildirmesinde de görmekteyiz (Mâide, 5/33, 38; Nur, 24/4). Suçun vasfindaki değişiklik onun tanımlanmasında ve cezasında değişikliğe sebebiyet verebilmektedir. Bu durum dikkate alındığında zina suçu ile nitelikli cinsel istismar suçunun

⁶⁸ Serahsî, el-Mebsût, 9/76; Kâsânî, Bedâiu's-sanâî', 7/34; İbn Kudâme, el-Mugnî, 9/39.

⁶⁹ Erdoğan, "Kur'an ve Sünnet Işığında Suç-Ceza Uygunluğu", 169.

⁷⁰ Merginânî, el-Hidâye, 2/368; Abdullah b. Mahmud Mevsîlî, el-İhtiyâr li ta'lili'l-Muhtâr (İstanbul: Çağrı Yayıncılık, 1416), 4/102; Serahsî, el-Mebsût, 9/133; Fahreddin Osman b Ali b Mihcenc Zeylâi, Tebyînü'l-hakâik fî şerhi Kenzi'd-dekâik. (Kahire: Matbaatü'l-Kübra'l-Emriyye, 1313), 3/214.

benzer yönleri olmakla birlikte farklı kategorize edilmesi daha isabetli görülmüştür.⁷¹

Karşılıklı rızanın yer aldığı zina suçuna göre çok daha ağır sonuçları olan çocuklara yönelik cinsel istismar suçunun cezasının belirlenmesinde suçun ağırlığı, hak ihlalleri, sebep olduğu fiziki ve psikolojik zarar, mağdurun, yakınlarının ve kamuoyunun teskini ile cezanın caydırıcı olması prensiplerinin göz önüne alınması “bir suçun karşılığı ona uygun cezadir” (Nahl, 16/126; Hac, 22/60; Şûrâ, 42/40) ilahi düsturunun yerine getirilmesi açısından yerinde bir karar olacaktır. Fıkih kaynaklarında cinsel saldırı suçunu mükerrer yapanların siyaseten öldürülecekleri yönündeki görüş de suçun vasfına göre cezanın değişimine örnek verilebilir.⁷²

3. Ekonomik İstismar

Çocuğun ekonomik istismarı, çocuğun erken yaşlarda kazanç sağlama amacıyla bedensel ve ruhsal gelişimine uygun olmayan yerlerde ve işlerde çalıştırılması, kazancının kullanılması durumudur.⁷³

İslâm hukukunda çocuğun ekonomik açıdan istismar ve ihmali engellemeye yönelik düzenlemelerden bir tanesi de çocuğun satım ve hizmet akıdlerinde taraf olarak kabul edilmemesidir.⁷⁴ İslâm, çocuğun para kazanmak için çalıştırılmasını prensip olarak kabul etmez. Çocuğun meslek edindirme ve tecrübe kazandırma gibi hayatı hazırlık maksadı bulunan işlerde çalıştırılabilceği, bunun dışında para kazanması gayesi ile herhangi bir yerde çalıştırılamayacağı prensibi getirmiştir. Çocuğun yaşam hakkının korunması, eğitimi, şayet varsa malının korunması, ihtiyaçlarının karşılanması, nafakası ve hayatı hazırlanma sorumluluğu öncelikle ailesine aittir.⁷⁵ Şayet aile

⁷¹ Yıldırım, “İslam Hukukunda Cinsel Dokunulmazlığa karşı İşlenen Hetk-i Irz (Tecavüz) Suçunun Cezası ve Kur'an Ceza İlkeleri Açısından Değerlendirilmesi”, 247-248.

⁷² Bilmen, Hukûk-ı İslâmiyye ve İstilâhat-ı Fîkhîye Kâmusu, 3/320.

⁷³ Abdülnazar, İslâm Hukukunda Çocuk İstismarını Önleyici Tedbirler, 16.

⁷⁴ Kâsânî, Bedâiu's-sanâî', 5/135; İbn Rûşd, Bidâyetü'l-mütchehid ve nihâyetü'l-muktesid, 3/189.

⁷⁵ İbrahim Canan, “Çocuk İstismarını Önlemede İslâm’ın Bir Tedbiri: Çocuğun Kazancının Ebeveyne Haram Olması Meselesi”, Çocuk Sorunları ve İslâm Sempoyumu (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010), 168.

çocuğun beslenme, giyim, mesken, tedavi, eğitim gibi temel gereksinimlerini karşılayamayacak durumda ise veya çocuk kimsesiz ise bu ihtiyaçlar devlet tarafından karşılanır. Zira Hz. Peygamber'den (s.a.s.) rivayet edilen "Velisi olmayanın velisi sultandır"⁷⁶ prensibi çocukların başıboş bırakılmasına, istismar ve ihmali müsaade etmemiştir. Çocuğun henüz anne karnındayken mirastaki payı muhafaza edilmiş, lehine yapılan vasiyet ve vakif geçerli sayılmıştır.⁷⁷

Çocuğu çalışma hayatına hazırlama sorumluluğu "Evlilik çağına ulaşıcaya kadar yetimleri deneyin, şayet onlarda akli olgunluk görürseniz hemen mallarını verin. Büyüyecekler de mallarını alacaklar diye o malları israf ile çabucak tüketmeyin..." (Nisa, 4/6) ayeti ile velayet yetkisine sahip bireylere yüklenmiştir. Kâri- zararı ayrıt edebilecek akli olgunluğu olmadığı temyiz öncesi dönemde (eğitim amaçlı dahi olsa) çocuk herhangi bir şekilde çalışma hayatının içerisinde yer alamaz. Sîrf yararına olan bir akde dahi taraf olamaz. Mecelle'de bu kural "Sagir-i gayr-ı mümeyyizin velisi izin verse bile anın tasarrufat-ı kavliyesi asla sahîh olmaz"⁷⁸ maddesi ile ifade edilmiştir.

Temyiz dönemindeki çocuğun iş hayatında aktif rol alabilmesinin mümkün olup olmadığı konusunda ise farklı görüşler serdedilmiştir. Hanefî, Mâlikî ve Hanbelîlerin çoğunluğu velinin gözetiminde olmak koşuluyla akıl ile birlikte temyiz kudretine sahip olmayı akid yapabilmek için yeterli görmüşlerdir.⁷⁹

Şâfiî mezhebinde ise akid yapacak şahîsta bulûğ şart koşulmuştur.⁸⁰ Onlara göre "Yetimleri, evlenme çağına ulaşıcaya kadar deneyin..." (Nisa, 4/6) ayetinde çocuğun tasarrufta bulunabilmesi için iki şart vardır.⁸¹ Bunlar

⁷⁶ Ebû Dâvud, "Nikah", 19; İbn Mâce, "Nikah", 15; Tirmizî, "Nikah", 15.

⁷⁷ Abdulnazâr, İslam Hukukunda Çocuk İstismarını Önleyici Tedbirler, 52.

⁷⁸ Mecelle, Mad, 966.

⁷⁹ Kâsânî, Bedâiu's-sanâî' fî tertîbi'ş-şerâî', 4/176; Serâhsî, el-Mebsût, 25/20; İbn Rûşd, Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid, 3/189.

⁸⁰ Ebû Zekerîya Muhyiddin b. Seref Nevevî, el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb (Beyrut: Dâru'l-Fîkr, ts.), 9/149.

⁸¹ Nevevî, Mecmû', 9/149.

bulûğ⁸² ve rüştür.⁸³ Ayette yer alan “deneyin” ifadesi çocuklara tasarrufta bulunma izni verme anlamında kullanılamaz. Zira ayete göre çocuk bulûğa kadar çeşitli şekillerde denenecek, bulûğ sonrası akli olgunluk (rüşt) tespit edilirse “Şayet onlarda akli olgunluk görürseniz hemen mallarını verin” ifadesine göre çocuklara malları teslim edilecektir.⁸⁴ Bu görüş sahiplerine göre çocuğun akli olgunluğu çalıştırılarak değil, kâr ve zararla ilgili velisi tarafından yöneltilecek sorularla tespit edilmeye çalışılır.⁸⁵

Çocukların ticaret veya iş hayatında aldanıp aldanmayacaklarının tespiti için bulûğ öncesi denemeye tabi tutulacağı ve mallarının bulûğ sonrası kendisine teslim edileceği noktasında fikih ekollerinin hemfikir oldukları görülmektedir. Ancak Şâfiîler bulûğ öncesi eğitimin teorik zeminde olması gerektiğini söyleyken diğer mezhepler ise çocuğun bizzat tasarrufta bulunarak bu eğitimi alması taraftardır.⁸⁶ Aslında her iki görüş sahiplerinin birleştiği ortak zemin çocuğun iş hayatına hazırlık eğitiminden geçirilmesidir. Şâfiî mezhebinde bulûğ öncesi eğitim amaçlı da olsa çocuğun tasarrufu ve hizmet akdinde bulunması mümkün değildir. Cumhura göre ise çocuk kazanç sağlama değil, tamamen eğitim amaçlı olmak koşuluyla çalıştırılabilir.⁸⁷

Çocukların eğitim amaçlı çalıştırılmasına dayanak gösterilen diğer bir delil “Sana yetimleri soruyorlar. De ki: Onların durumlarını iyileştirmek

⁸² Bulûğ, çocuğun fiilen ve hukuken biyolojik/cinsel ergenlik kazanmasıdır. bkz. Ali Bardakoğlu, “Bulûğ”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayımları, 1992), 6/413 Mecellede bulûğ alametleri şu şekilde anlatılmıştır: “Hadd-i bulûğ ihtilâm ve ihbâl, hayız ve habil ile sâbit olur” Mecelle, Mad. 985.

⁸³ Rüşt, kişinin mallarını din, akıl, mantık ve iktisat prensiplerine uygun biçimde koruyup harcamasını sağlayan fikrî olgunluk şeklinde tanımlanmıştır. bkz. Saffet Köse, “Rûşd”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayımları, 2008), 35/298.

⁸⁴ Fahreddin er-Râzî, Mefâtîhu'l-Ğayb (Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsi'l-Arabi, 1420/1999), 9/497.

⁸⁵ er-Râzî, Mefâtîhu'l-Ğayb, 9/497.

⁸⁶ Saffet Köse, “İslam Hukukunda Çocuğun Çalışması Gelirinin Korunması ve İstismarını Önleyici Tedbirler”, Çocuk Sorunları ve İslam Sempozyumu (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010), 122.

⁸⁷ Konuya ilgili bkz. İbn Rûşd, Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid, 3/189; Kâsânî, Bedâiu's-sanâî' fi tertîbi'ş-şerâî', 1406, 4/176; Nevehî, Mecmû', 9/149.

hayırkı bir iştir." (Bakara, 2/220) ayetidir. Bu ayetin yetimlerin mallarından onların eğitim ve öğretimi için tasarrufta bulunulabileceğine, zanaat ve ticari faaliyetleri öğrenmesi için çalıştırılabilceklerine delalet ettiği söylenmiştir.⁸⁸ Çünkü bu faaliyetler onun kişisel gelişimini destekleyen, tecrübe kazandıran ve çalışma hayatına hazırlayan davranışlardır.⁸⁹ Çocukların eğitim ve öğretimleri, çalışma hayatına hazırlamak maksadıyla meslek edindirilmeleri velayet yetkisine sahip kişilerin görevleri arasında sayılmıştır.⁹⁰ Bu sebeple de çocuğun bir sanat veya ticari faaliyeti öğrenmesini sağlayacak, ona hayatı kolaylaştıracak bir işte çalışma talebi veya bu doğrultudaki ihtiyacın karşılanması veli tarafından engellendiğinde, velayet hakkının kötüye kullanılması olarak kabul edilerek izin yetkisinin hakime geçeceği kabul edilmiştir.⁹¹

İslâm hukukunda çocukların ekonomik istismarını önlemek maksadıyla yapılan diğer bir tedbir, mallarının muhafaza altına alınmasıdır. Çocuğun mülkiyetinden onların temel ihtiyaçlarını karşılama dışında çocuğun kendisinin veya velisinin kullanmasına müsaade edilmemiştir.⁹² Bu prensibin dayanağını şu ayetler oluşturmaktadır. "Rüştüne erinceye kadar yetimin malına, onun iyiliğine olmadıkça el sùrmeyin" (En'am, 6/152); "Allah'ın geçiminize dayanak kıldığı mallarınızı aklı ermezlere vermeyin. O mallarla onları besleyin, giydırın ve onlara güzel söz söyleyin" (Nisa, 4/5). Bu ayetler çocuğun malının rüştüne kadar kendisine verilmemesini istemekle birlikte velisine de sadece çocuğun lehine olan durumlarda kullanma izni vermiştir. Mecelle'de bu prensip "Bir sağırın rüştü sabit olmadan emvâli (malları) velisi tarafından kendisine verilip de ol sağırın yedinde (elinde) zayı olsa, yahut

⁸⁸ Ebû Bekir Ahmed b. Ali Cessâs, Ahkâmu'l-Kur'an (Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsi'l-Arabi, 1405), 2/13.

⁸⁹ Köse, "İslam Hukukunda Çocuğun Çalışması Gelirinin Korunması ve İstismarını Önleyici Tedbirler", 123.

⁹⁰ Kâsânî, Bedâiu's-sanâ'i, 4/178.

⁹¹ Konuya ilgili değerlendirme için bkz. Köse, "İslam Hukukunda Çocuğun Çalışması Gelirinin Korunması ve İstismarını Önleyici Tedbirler", 124.

⁹² Ebû Hafs Hüsâmüddîn Ömer b. Abdilazîz b. Ömer b. Mâze el-Buhârî Sadrü's-şehîd, Şerhu Edebi'l-kâdî (Bağdat: Dâru'l-Arabiyye, 1398/1978), 4/300-301; Üsrûşenî, Ahkâmu's-Sigâr, 159.

sağır itlaf etse, väsi zâmin olur.”⁹³ kuralı ile izah edilmiştir. Bu sayede çocuğun malı muhafaza altına alınarak hibe, vasiyyet ve miras gibi mülkiyetini artırıcı tasarruflar kabul edilirken, azalmaya sebep olacak herhangi bir işleme izin verilmemiştir. “Yetimlerin mallarını haksız olarak yiyecekler şüphesiz karınlara ancak ateş dolduruyorlar.” (Nisa, 4/10) ayeti ise velisi de olsa zarara sebebiyet verecek şekilde çocuğun malını kullanmasına izin vermemektedir.⁹⁴ Velinin çocuğun malı üzerindeki tasarruf yetkisi o malı muhafaza etmekle sınırlıdır. Bu yetki çocuk lehine olmayan işlerde kullanılırsa hakkın kötüye kullanılması söz konusu olur.

Hz. Peygamber’den nakledilen “Yediginizin en helali kendi kazancınızdan olandır, çocukların da sizin kazançlarınızdandır.”⁹⁵ hadisinin çocukların mallarından ebeveynin istifadesine izin verdiği belirtilse de⁹⁶ bu mutlak verilmiş bir izin değildir. Hz. Aişeden nakledilen yukarıdaki hadisin bazı varyantlarında ﴿إِذَا احْتَجَتْ﴾ “Şayet ihtiyaç hissederseniz”⁹⁷ ifadesine yer verilerek yetki ebeveynin temel ihtiyaçları ile kayıtlanmıştır. Hadiste yer alan bu kayıt “Büyüyecekler de mallarını alacaklar diye o malları israf ile tez elden yiyp tüketmeyin. Zengin olan (veli) yetimin malına tenezzül etmesin. Yoksul olan da şer’i örfe uygun olarak kararınca yesin” (Nisa, 4/6) ayetinde ifade edilen ilkeye uygun düşmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber, malının olmadığı fakat himayesinde malları olan yetimler olduğunu söyleyen sahâbiye “İsraf etmeden, saçıp savurmadan, sermaye edinmeden ve kendi malını onun malına karıştırmadan yetimin malından ye” buyurmuştur.⁹⁸ Gerek ayet gerekse Hz. Peygamber’den nakledilen hadislerden hareketle çocuğun malından anne-babaya verilen tasarruf yetkisi çocuğun temel ihtiyaçlarının

⁹³ Mecelle, Mad. 983.

⁹⁴ Çeker, İslâm Hukukunda Çocuk, 98.

⁹⁵ Tirmizi, “Ahkâm”, 22 (1358 nolu hadis); Nesâî, “Büyu”, 1.

⁹⁶ Kâsânî, Bedâiu’s-sanâî, 4/38; Mergînânî, el-Hidâye, 2/292; Sadrü’s-şehîd, Şerhu Edebi'l-kâdî, 4/301; Necîb el-Mutî'i, Tekmiletü'l-Mecmû', 18/296.

⁹⁷ Hadise yapılan bu ilave ile ilgili değerlendirmeler için bkz. Ebü’t-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak b. Emîr Alî ed-Diyânu'l Azîmâbâdî, Avnû'l-mabûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, 1415/1994), 9/324; Ebû Abdîllâh Muhammed b. Ali Şevkânî, Neylü'l-evtâr serhu Münteka'l-ahbâr (Mısır: Dâru'l-Hadis, 1357), 6/17.

⁹⁸ Ebû Dâvud, “Vesâyâ”, 8; İbn Mâce, “Vesâyâ”, 9; Nesâî, Vesâyâ, 11.

giderilmesi maksadıyla verilmiş bir ruhsat olarak değerlendirilebilir. Veli, çocuğun malını onun ihtiyaçları için kullandığında şahitlerle kayıt altına alınmasının talep edilmesi ve çocuğa bulûğa erdiğinde kendi malından yapılan harcamalarla ilgili itiraz hakkı verilmesi, çocukların mallarının istismar edilmesini engellemeye yönelik önemli tedbirlerdir.⁹⁹

Fıkıh literatüründe çocukların malını muhafaza etme konusunda hassasiyeti gösteren birçok fetva örneğine rastlamak mümkündür. Bunlardan bir tanesine göre, anne-baba kamuya açık bir çeşmeden su getirmesi için çocuğa bir su kabı verseler, çocuk da onunla su getirse, bu su çocuğun mülkiyeti sayıldığı için ihtiyaç dışında ebeveynin kullanması helal olmaz.¹⁰⁰

İslâm hukukunda bu örnek fetvada olduğu gibi çocukların ekonomik istismara maruz kalmamaları için ciddi önlemler alındığını görmekteyiz. Çocuğun temyiz öncesi çalıştırılmasına müsaade edilmemesi (Şafiî mezhebinde bulûğ), bulûğ çağının öncesinde sadece eğitim amaçlı çalıştırılabilmesi, temyiz çağına kadar lehine olan vasiyet, miras, hibe gibi tasarrufların geçerli olması, temyiz döneminde yaptığı tasarruflarda aldanma riskini asgariye indirmek için veli onayının gerekliliği, sahip olduğu mülkünden kendisi ve velisi dahil temel ihtiyaçları dışında kullanım izninin verilmemesi, çocuğun kendi ihtiyaçları için velisi tarafından kullanıldığında şahitlerle kayıt altına alınmasının talep edilmesi ve bulûğa erdiğinde kendi malından yapılan harcamalarla ilgili itiraz hakkı verilmesi çocuğun ekonomik istismarını engellemeye yönelik önemli tedbirlerdir.

4. Duygusal İstismar

Çocuklar anne-babaya sadece beslenme ve bakım gibi temel ihtiyaçları açısından değil sevgi ve ilgi açısından da gereksinim duyarlar. Sevgi ve huzur dolu aile ortamında yetişen çocukların sosyal ilişkileri ve topluma uyumu ne kadar iyi ise sevgi ve ilgiden yoksun bir aile ortamında yetişen çocuklarınki de bir o kadar sıkıntılıdır.¹⁰¹

⁹⁹ Kâsânî, Bedâiu's-sanâî' fî tertîbi'ş-serâî', 4/34.

¹⁰⁰ Üsrûşenî, Ahkâmu's-Sigâr, 160.

¹⁰¹ Öztürk, Çocuklarda Duygusal İstismar, 9.

Duygusal istismar, yapılması veya yapılmaması çocuğa psikolojik açıdan zarar verici oldukları kabul edilen davranışlardır. Bu bağlamda çocuğun nitelik, kapasite ve arzularının kötülenmesi, sosyalleşmesinin engellenmesi, fiziksnel zarar ve terk edilmekle tehdit edilmesi, yaşı ve gücüne uygun olmayan taleplerde bulunulması, toplumsal kabulu olmayan bakım ve eğitim metotları ile yetiştirilmesi, diğer çocukların sürekli karşılaştırılarak aşağılanması ve kardeşler arasında ayrılmaması duygusal istismar olarak adlandırılır.¹⁰² Ayrıca fiziksnel, cinsel ve ekonomik istismar türlerinin oluşturduğu psikolojik travmalar da duygusal istismar içerisinde yer alır.¹⁰³

İslâm, ailenin neşe kaynağı olarak nitelendirdiği (Furkan, 25/74) çocukların fiziksnel, psikolojik ve ahlaki gelişimleri ile ilgili ebeveynlere yüklediği sorumluluklar ile onu hayata hazırlarken (Bakara, 2/233; Lokman, 31/13, 15-19; Tahrim, 65/6), ekonomik ve toplumsal baskı ile çocuklar arasında ayrılmaması, onların istismar ve ihmali edilmelerini de engelleyerek onları muhafaza altına almıştır (En'am, 6/137, 140, 151; İsrâ, 17/31; Mümtehine, 60/12; Nahl, 16/58-59; Tekvîr, 81/8-9; Şûrâ, 42/49-50) Çocuğun fiziksnel ve cinsel istismarla bedeni zarara, ekonomik istismar ile maddi zarara maruz kalması hususunda ciddi tedbirler alan İslâm, aynı zamanda çocukların hayatında derin yaralar açacak psikolojik travmaların ve duygusal çöküntülerin önüne set koymaya çalışmıştır. Bu bağlamda çocuklar arasında adaletsizlik gibi aile içerisinde kin, nefret, düşmanlık gibi olumsuzlukların oluşmasına neden olan davranışları da engelleyici tedbirler almıştır. Ayrıca çocuğun sevgi, şefkat ve ilgiye olan ihtiyaçlarını onun ebeveyni üzerindeki bir hakkı olarak görmüş, ihmali edilmesini engelleyici tedbirler almıştır. Bu sayede çocukların zihinsel gelişimi üzerinde ciddi olumsuzluklar oluşmasına sebebiyet veren çocuklar arası ayrılm, sevgi ve ilgi yoksunluğu gibi duygusal istismarı engellemeye gayret etmiştir.

İslâm, çocukların gereksinim hissettiğleri, eksikliği ve ihmali duyu dünyalarında travmalara sebebiyet veren sevgi ve ilgi konusuna özel önem atfetmiştir. Kur'an'da çocuklara yönelik kullanılan sevgi dolu hitap tarzı anne-

¹⁰² Abdulnazar, İslam Hukukunda Çocuk İstismarını Önleyici Tedbirler, 11; Öztürk, Çocuklarda Duygusal İstismar, 27.

¹⁰³ Öztürk, Çocuklarda Duygusal İstismar, 28.

babaya bu konuda önemli bir yöntem öğretmektedir. Bu hitaplar İslâm'ın çocukları ayrı bir birey olarak kabul ettiğini ve onlara değer verdiği göstermektedir. Örneğin Hz. Nuh ve Hz. Lokman'ın çocuklarına karşı kullandıkları "Yavrucuğum" hitabı onlara karşı samimi ve şefkat dolu olmayı öğretiyor (Hûd, 11/42; Lokmân, 31/13, 16, 17) Ayrıca Hz. İbrahim'in oğlu Hz. İsmail'e "Yavrucuğum, rüyamda seni kurban ettiğimi görüyorum; bu konu hakkında senin fikrin ne?" (Sâffât, 37/102) ifadesinden çocuklara karşı şefkat ve sevgi dolu hitabın yanı sıra onları muhatap olarak kişiliklerine saygı göstermenin önemini göstermektedir.

Hz. Peygamber (s.a.s.) de çocukların varlığını görmezden gelmemiş, onların tercihlerini önemsemiş, karşısındaki çocuğa geleceğin yetişkini gibi davranışmıştır.¹⁰⁴ Çocuğunun senin üzerinde hakkı vardır¹⁰⁵ nebevi düsturunu dikkate alarak çocukların terbiyesi, eğitim ve öğretiminin ihmali edilmemesi istediği kadar bu süreçte şefkat ve merhameti önceleyen bir metodun benimsenmesi prensip haline getirilmiştir.

İslâm'ın çocukların saygılılığını, onların psikolojik yapılarını önemsediğini gösteren önemli mevzulardan birisi çocukların arasında adalet anlamında eşit muamelede bulunmayı istmesidir. Çocuk ana rahmine düştüğü an itibariyle cinsiyet ayrimı yapılmadan korunması gereken bir varlık olarak telakkî edilmiştir. "Onlardan birine bir kız çocuğu müjdelendiğinde, öfkelenerek yüzü mosmor kesilir. Verilen müjdeyi kötü gördüğünden dolayı halktan gizlenir. Böyle bir alçaltıcı duruma rağmen onu yanında mı tutsun yoksa toprağa mı gömsün! Bakın ne kötü yargıda bulunuyorlar." (Nâhl, 16/58, 59; Tekvîr, 81/8-9) Bu ayetlerle kız çocuğu dünyaya geldiği için üzüntü ve utanç hissedeler kınanmıştır.

Hz. Peygamber (s.a.s.) "Kimin üç kızı veya üç kız kardeşi olur veya iki kızı ve iki kız kardeşi olursa onlarla iyi geçinip onlar hakkında Allah'a karşı

¹⁰⁴ Konuya ilgili hadisler için bkz. Buhâri, "Edeп", 81; "Merdâ", 11; Müslim, "Selâm", 14; "Eşribe", 127;

¹⁰⁵ Müslim, "Siyam", 183.

sorumluluk bilinci duyarsa o cennetliktir.”¹⁰⁶ buyurarak kız çocuklarını cennete ulaştıracak bir muştu olarak tasvir etmiştir.

Çocuklar arasında cinsiyet ayrimını reddeden İslâm, aile içerisinde bakım gözetim ve mali işlemlerde çocuklara yönelik adaletsizlige de müsaade etmemiştir. Ebeveynin tutum ve davranışlarının çocukların arasında adaletsizlik olarak algalandığında nasıl bir felakete dönüşeceğini Hz. Yûsuf ve kardeşleri örneği ile açıklanmıştır. “Andolsun ki Yûsuf ve kardeşlerinde, almak isteyenler için ibretler vardır. Hani kardeşleri demişlerdi ki: Yûsuf ile öz kardeşi babamızın gözünde bizden daha değerli...Yûsuf’u öldürün veya onu bir yere atın ki babanızın teveccühü yalnız size kalsın...” (Yûsuf, 12/7-9) Bu kissa ile ebeveynin çocuklarına eşit muamelede bulunmasını, aksi durumun çocuklarda telafisi güç psikolojik travmalara, duygusal yıkımlara, kardeşler arasında düşmanlıklara sebebiyet verdiğini açıkça bildirmiştir. Hz. Peygamber de mali konularda çocuklar arasında ayrim yapan kişileri uyarmış, eşitsiz tutumu zulüm ve adaletsizlik olarak tanımlamıştır.¹⁰⁷ Örneğin sahâbeden Beşir b. Sa’d, oğlu Nûman'a bir bahçe bağışlamak istediği esinin talebiyle Hz. Peygamber'i bu hibeye şahit tutmak ister. Allah Rasûlü “Öteki çocuklarına da bir şey bağışladın mı?” diye sorar. Hayır, cevabını alınca “Allah’tan korkun ve çocukların arasinda adaletli davranışın”¹⁰⁸ buyurur.

Hz. Peygamber, çocuklara eşit muamelede gözetilmesi gereken sınıri “öpücük konusunda bile olsa çocuklarını birbirine eşit tutun” ifadesiyle göstermiştir.¹⁰⁹ Çocuklar arasında eşit muameleyi ifade eden bu delilleri değerlendiren İslâm hukukçuları ayrimın yasak olduğu konusunda hem fikirdirler. Ancak “Allah’tan korkun ve çocukların arasinda adaletli

¹⁰⁶ Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre Tirmizî, el-Câmi’u’s-sahîh (İstanbul: Çağrı Yayıncılık, 1992), “Birr”, 13.

¹⁰⁷ Buhâri, “Hibe”, 12-13; Müslim, “Hibât”, 13; Abdürrezzâk, Musannef, 9/99 (16501 nolu hadis).

¹⁰⁸ Buhâri, “Hibe”, 12-13; Müslim, “Hibât”, 13 (1623 nolu hadis) Bu hadisin son kısmı hususunda farklı rivayetler söz konusudur. “ Beni çevre şahit tutma”, “onu geri al” “çocuklarınız arasında eşit davranışın” Müslim, “Hibât”, 9-16 Konu hakkında değerlendirme içib bkz. Saffet Köse, “İslâm Hukukuna Göre Anne-Babanın Bağış (Hibe) Konusunda Çocukları Arasında Yaptığı Ayrim”, Mehir 4 (1999), 14-15.

¹⁰⁹ Abdurrezzak, Musannef, 9/99 (16501 nolu hadis).

davranın¹¹⁰ emrinin vücüb mu yoksa mendüb mu ifade ettiği hususunda görüş ayrılıkları ortaya çıkmıştır.¹¹¹

Hanefî ve Şâfiî mezhebine göre çocukların arasında eşit muamelede bulunmak mendüb, aralarında ayırmak ise mekruhtur.¹¹²

İbrâhim en-Nehâî (ö.96/714), Atâ b. Ebî Rebâh (ö. 114/732), Ahmed b. Hanbel ve bazı Mâlikilere göre çocukların arasında eşit davranışma vacip, aralarında ayırmak ise haram kabul edilmiştir.¹¹³ Bu görüş sahipleri yukarıda bahsi geçen Nûman b. Beşir hadisinin farklı rivayetlerinde yer alan "Allah'tan korkun, çocukların arasında eşit davranışın", "zulme beni şahit tutmayın", "hibenden rücu et" gibi ifadeleri çocukların arasında eşit muamelenin vacip olduğunu dayanak göstermişlerdir.¹¹⁴ Tabiîn neslinin onde gelen âlimlerinden olan Tâvûs b. Keysân (ö. 106/725) çocukların arasında ayırmayı şeytanın işine benzeterek bir kıl konusunda bile olsa çocukların arasında ayırm yapılmaması gerektiğini söylemiştir.¹¹⁵ Hanefilerden İmam Ebû Yûsuf ise çocuklardan bir kısmını zarara sokacak biçimde kardeşler arasında ayırm yapmanın caiz olmadığını, bu tür durumlarda çocuklar arasında kız ver erkek farklılığı dahil ayırm yapmadan eşit muamelede bulunmanın farz olduğunu söylemiştir.¹¹⁶

İslâm hukukçularının bu görüşlerinden çocuklara karşı eşit muamelede bulunmanın anne-babanın vazifeleri arasında görüldüğü anlaşılmaktadır.

¹¹⁰ Buhâri, "Hibe", 12-13; Müslim, "Hibât", 13 (1623 nolu hadis) Bu hadisin son kısmı hususunda farklı rivayetler söz konusudur. " Beni çevre şahit tutma", "onu geri al" "çocuklarınız arasında eşit davranışın" Müslim, "Hibât", 9-16 Konu hakkında değerlendirme içib bzk. Köse, "İslâm Hukukuna Göre Anne-Babanın Bağış (Hibe) Konusunda Çocukları Arasında Yaptığı Ayırm", 14-15.

¹¹¹ Şevkâni, Neylü'l-evtâr, 6/11; Konuya ilgili değerlendirme için bzk. Halit Çalış, "Ebeveyn ve Çocuklar Arası Maddî İlişkilerde Adâlet/Eşit Muâmele", Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 16 (2003), 129-133.

¹¹² Serahsî, el-Mebsût, 12/55; Kâsânî, Bedâiu's-sanâ'i', 6/127.

¹¹³ İbn Kudâme, el-Mugnî, 6/54; Serahsî, el-Mebsût, 12/56; Şevkâni, Neylü'l-evtâr, 6/11.

¹¹⁴ İbn Kudâme, el-Mugnî, 6/54; Serahsî, el-Mebsût, 12/56; Şevkâni, Neylü'l-evtâr, 6/11.

¹¹⁵ Abdurrezzak, Musannef, 9/100.

¹¹⁶ Serahsî, el-Mebsût, 12/57; Aynî, Umdatü'l-Kârî, 13/146.

Bazları bu gerekliliği mendûb, bazıları ise vacip kabul etmiştir. Her iki durumda da çocukların arasında ayrimın nasların ruhuna uygun olmadığı kabul edilmiştir. Nitekim “Göklerin ve yerin mülk ve tasarrufu Allah’ındır. O dilediğini yaratır. Kimi dilerse ona kızlar bağışlar, kimi dilerse ona erkekler lütfeder .” ayeti göstermektedir ki anne-baba kendilerine bahsedilen çocukların sahibi değil emanetçisidir. Kendilerine verilen emanetin bakımı, gözetimi, eğitim ve öğretimi sırasında hatta ödüllendirme ve cezalandırmada Allah’ın rızasına uygun hareket etmek zorundadırlar. Bu sebeple anne-baba gerek hibe gibi ekonomik yardım konusunda, gerekse sevginin göstergesi bir öpücükle hususunda olsun çocukların arasında eşit muamelede bulunmalıdır.

Sonuç

Aile, toplumun en önemli birimidir. Ailenin refah ve huzur yuvası olması, toplumun da huzur içerisinde olması anlamına gelir. Bu sebeple Kur'an ve Sünnet naslarında ailede huzur ve birliğin sağlanması adına eşler arası ilişkiler ile ebeveyn ve çocukların arasındaki hak ve sorumlulukları belirleyen düzenlemelere yer verilmiştir. Bu tebliğde gelecekte yeryüzünün imar vazifesi omuzlarına yüklenecek olan çocukların hakları ihlal edilerek onların fiziksel, cinsel, ekonomik ve duygusal istismara maruz bırakılmalarının fikhî neticeleri analiz edilmiştir. Yapılan çalışmada şu sonuçlara varılmıştır:

1. İslâm hukukunda çocukların cezâî sorumluluğu olmadığı, bu sebeple onların bedenlerine yönelik herhangi bir cezalandırma işleminin gerçekleştirilemeyeceği prensip olarak kabul edilmiştir. Temyiz dönemiyle birlikte tedip hakkı kapsamında verilen cezalandırma izni mutlak değil, çocuğun eğitim, öğretim, terbiye ve güzel ahlak sahibi olarak geleceğe hazırlanması amacıyla çocuğun psikolojik ve ruhsal durumuna bağlı olarak onların menfaati açısından zorunlu olduğunda devreye girecek hafif bir cezalandırma yöntemidir. Hz. Peygamber'in eğitim-öğretim metodunda şiddetin yer almaması, şiddetin çocuklarda yol açtığı fiziksel zarar ile kaygı bozuklukları, saldırganlık gibi psikolojik travmalar dikkate alındığında, tedip amaçlı da olsa mutlak anlamda ebeveynin çocuklara şiddet uygulama haklarının olmadığını söylemek daha isabetli gözükmeftedir. Bu yaklaşım tedip hakkı bağlamında ebeveynlik haklarının çocuklara yönelik fiziksel

istismar aracı haline getirildiği günümüzde sedd-i zerâi ilkesinin de bir gereği olarak düşünülebilir.

2. Karşılıklı rızanın yer aldığı zina suçuna göre çok daha ağır sonuçları olan çocuklara yönelik hukuk dilinde nitelikli cinsel istismar olarak ifade edilen suçun cezasının belirlenmesinde suçun ağırlığı, hak ihlalleri, sebep olduğu fiziki ve psikolojik zarar; mağdurun, yakınlarının ve kamuoyunun teskini ile cezanın caydırıcı olması prensiplerinin göz önüne alınması, "bir suçun karşılığı ona uygun cezadır" ilahi düsturunun yerine getirilmesi açısından yerinde bir karar olacaktır.

3. Temyiz öncesi çocuklar her ne surette olursa olsun çalıştırılamazlar. Temyiz döneminin bulüğe yakın evresinde ise kazanç sağlamaları için değil, sadece eğitim ve öğretim amacıyla bir sanat veya ticari faaliyeti öğrenmelerini sağlayacak, onlara hayatı kolaylaştıracak yaşlarına uygun bir işte çalıştırılmaları mümkündür. Çocuğun kazancından veya mülkiyetindeki mallardan hiç kimsenin kullanma yetkisi yoktur. Ancak zorunlu durumlarda temel ihtiyaçlarını karşılamak için ebeveyne ruhsat verilmiştir.

4. Anne-baba, Allah'ın emaneti olan çocuğun bakımı, gözetimi, eğitim ve öğretimi sırasında hatta ödüllendirme ve cezalandırmada Allah'ın rızasına uygun hareket etmekle yükümlüdür. Çocuğun bedensel gelişiminin yanı sıra ruhsal gelişimine dikkat etmeli, sevgi, şefkat ve ilgiye olan ihtiyaçlarını göz ardı etmemelidir. Kardeşler arasında kin ve düşmanlığın oluşumuna neden olacak her türlü ayırmadan uzak durmalıdır. Zira İslâm hukukuna göre, anne-babanın gerek hibe gibi ekonomik yardım konusunda, gerekse sevgisinin ve ilginin göstergesi bir öpücük hususunda olsun çocuklar arasında eşit muamelede bulunmaları -hukuki niteliği hususunda farklı değerlendirmeler olsa da- zorunlu görülmüştür.

Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı

Bu çalışmada araştırma ve yayın etiğine uygun hareket edilmiştir. Çalışmanın özgünlüğüne dikkat edilmiş yararlanılan kaynaklar dipnot ve kaynakçada usulüne uygun olarak eksiksiz zikredilmiştir.

Kaynakça

- Abdulazîz el-Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfi'l-Esrâr an Usûli'l-Fahri'l-Îslâm el-Pezdevî*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Îlmiyye, 1417/1997.
- Abdulnazâr, Muhammed Arif. *İslam Hukukunda Çocuk İstismarını Önleyici Tedbirler*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Abdurrezzak, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî. *Musannef*. 11 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Îslâmi, 1403.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî. Beyrut: y.y., 1405/1985.
- Atmaca, Talip. *Îslâm Hukukunda Ceza Ehliyeti*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2002.
- Ay, Mehmet Emin. "İslam Hukuku Kaynaklarına Göre Pedagojik Açıdan Çocuk Eğitiminde Dayak Cezasına Getirilen Sınırımlar". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (1991), 225-230.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. *Umdatü'l-Kârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi Türâsi'l-Arabi, ts.
- Azîmâbâdî, Ebü't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak b. Emîr Alî ed-Diyânüvî. *Avnî'l-mabûd*. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Îlmiyye, 1415/1994.
- Bardakoğlu, Ali. "Bulûğ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/413-414. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayıncılığı, 1992.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Alî. *es-Sünenü'l-Kübra*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Îlmiyye, 1424/2003.
- Bilmen, Ömer Nasûhi. *Hukûk-ı İslâmîyye ve İstilâhat-ı Fikhîyye Kâmusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, 1985.
- Canan, İbrahim. "Çocuk İstismarını Önlemede İslam'ın Bir Tedbiri: Çocuğun Kazancının Ebeveyne Haram Olması Meselesi". *Çocuk Sorunları ve İslâm Sempoyumu*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010.

- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *Ahkâmü'l-Kur'an*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsi'l-Arabi, 1405.
- Çalış, Halit. "Ebeveyn ve Çocuklar Arası Maddî İlişkilerde Adâlet/Eşit Muâmele". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2003), 121-151.
- Çeker, Orhan. *İslâm Hukukunda Çocuk*. Konya: Tekin Kitabevi, 2015.
- Çolak, Mücahit. "İslâm Hukukunda Ceza Ehliyeti Açısından Yaş Küçüklüğü". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2011), 103-124.
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *es-Sünen*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Es'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayıncıları, 1981.
- Erbay, Celal. *İslâm Hukukunda Küçüklerin Himayesi*. İstanbul: Rağbet Yayıncıları, 1998.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010.
- Erdoğan, Suat. "Kur'an ve Sünnet Işığında Suç-Ceza Uygunluğu". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2014), 125-182.
- Erturhan, Sabri. "Fıkıh Açıdan Nitelikli Cinsel Saldırı (Irza Geçme)". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2012), 21-71.
- Ertürk, Mustafa. "Çocuğun Dînî Eğitiminde Kullanılan Bir Hadîs ve Tahâlîli". *Marife* 2/2 (2002), 53-79.
- Güler, Nuran vd. "Anneleri Tarafından Çocuklara Uygulanan Duygusal ve Fiziksel İstismar/İhmal Davranışı ve Bunu Etkileyen Faktörler". *Cumhuriyet Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi* 24/3 (2002), 128-135.
- Heysemî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân. *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1414.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *İslam Hukuk Felsefesi*. İstanbul: Rağbet Yayıncıları, 2013.

- İbn Ebi Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed. *Musannef*. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüsûd, 1409.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şîhâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk. *Sahîh*. 2 Cilt. Dîmeşk: el-Mektebetü'l-İslami, 1424-2003.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed. *el-Mugnî*. 10 Cilt. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.
- İbn Rüsûd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1425.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddin Muhammed b. Abdîlîvâhid. *Fethu'l-Kadîr*. 10 Cilt. Beyrut: Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1317.
- Kara, Bülent vd. "Çocuk istismarı". *Çocuk Sağlığı ve Hastalıkları Dergisi* 47 (2004), 140-151.
- Karâfi, Ebü'l-Abbâs Şîhâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-. *ez-Zâhîra*. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbî'l-İslâmi, ts.
- Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed. *Bedâiu's-sanâî' fi tertîbi's-şerâî'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmiyye, 1406/1986.
- Konan, Belkis. "Osmanlı Hukukunda Tecavüz Suçu". *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* (OTAM) 29 (2012), 149-172.
- Köse, Saffet. "İslâm Hukukunda Göre Anne-Babanın Bağış (Hibe) Konusunda Çocukları Arasında Yaptığı Ayrım". *Mehir* 4 (1999), 14-20.
- Köse, Saffet. "İslam Hukukunda Çocuğun Çalışması Gelirinin Korunması ve İstismarını Önleyici Tedbirler". *Çocuk Sorunları ve İslam Sempozyumu*. 117-160. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010.
- Köse, Saffet. *İslâm Hukukunda Hakkin Kötüye Kullanılması*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1997.
- Köse, Saffet. "Lakît". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/68-69. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.

- Köse, Saffet. "Rüsd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/298-300. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.
- Köse, Üzeyir. "İslâm Ceza Hukuku Açısından Çocuklara Yönelik Cinsel İstismar". *Sosyal Bilimler Dergisi* 8/16 (2018), 312-331.
- Merginânî, Ebû'l-Hasan Burhânüddîn Ali b. Abî Bekr. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*. 4 Cilt. Beirut: Dâru İhyâi Tûrâsi'l-Arabi, ts.
- Mevsîlî, Abdullah b. Mahmud. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*. 4 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1416.
- Muhammed İlîş, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Minehu'l-celîl 'alâ Muhtasari's-Şeyh Halîl*. 9 Cilt. Beirut: Dâru'l-Fikr, 1409/1989.
- Müslim, Ebû'l-Hüseynel-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahîh*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Necib el- Mutî'î. *Tekmiletü'l-Mecmû'*. Beirut: Daru'l-Fikr, ts.
- Nevehî, Ebû Zekeriya Muhyiddin b. Seref. *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*. Beirut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Okur, Kaşif Hamdi. "Çocuğun Korunması Açısından Âkile Kurumu". *Çocuk Sorunları ve İslam Sempozyumu*. 433-448. Rize: Ensar Neşriyat, 2010.
- Öztürk, Sema. *Çocuklarda Duygusal İstismar*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Pelendecioğlu, Betül - Bulut, Sefa. "Çocuğa Yönelik Aile İçi Fiziksel İstismar". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Dergisi* 9/1 (2009), 50-62.
- Râfiî, Ebû'l-Kâsim Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm. *el-Azîz şerhu'l-Vecîz*. 13 Cilt. Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, 1417/1997.
- Râzî, Fahreddin er-. *Mefâtîhu'l-Ğayb*. 32 Cilt. Beirut: Dâru İhyâi Tûrâsi'l-Arabi, 1420/1999.
- Sadrü's-şehîd, Ebû Hafs Hüsâmüddîn Ömer b. Abdilazîz b. Ömer b. Mâze el-Buhârî. *Şerhu Edebi'l-kâdî*. 4 Cilt. Bağdat: Dâru'l-Arabiyye, 1398/1978.
- Semerkandî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. *Tuhfetü'l-fukahâ*. Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, ts.

- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1402.
- Şâfiî, Ebû Abdillah Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm*. 8 Cilt. Beirut: Dâru'l-Fikr, 1403.
- Şensoy, Naci. "Eski Devirlerde ve İslâmda Yaşın Cezai Mesuliyet Üzerindeki Tesiri". *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 13/2 (1947), 512-528.
- Şevkânî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ali. *Neylî'l-evtâr serhu Münteka'l-ahbâr*. Mısır: Dâru'l-Hadis, 1357.
- Şimşek, Murat. "İslâm Hukuku ve Pozitif Hukuk Açılarından Çocukta Ceza Ehliyeti". *İnsan ve Toplum Dergisi* 2/3 (2012), 139-164.
- Şirâzî, Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim b. Ali b. Yusuf. *el-Mühezzeb*. Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmiyye, ts.
- Şirâzî, Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim b. Ali b. Yusuf. *el-Mühezzeb*. Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmiyye, ts.
- Tirmîzî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre. *el-Câmi'u's-sâhîh*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayıncıları, 1992.
- Udeh, Abdulkâdir. *et-Teşrîü'l-cinâiyyü'l-İslâmî mukârinen bi'l-kânûni'l-vad'î*. 2 Cilt. Beirut: Dâru'l-Kâtibi'l-Arabi, ts.
- Usta, Sevgi. "Anne Babanın Tedip Hakki". *İstanbul Ünivestesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 8 (1994), 15-18.
- Üçok, Çoşkun. "Osmanlı Kanunnamelerinde İslam Ceza Hukukuna Aykırı Hükümler". *Ankara Üniversitesi Hukuk fakültesi Dergisi* 4/1 (1947), 48-73.
- Üsrûşenî, Muhammed b. Mahmud. *Ahkâmu's-Sigâr*. çev. İbrahim Canan. İstanbul: Cihan Yayıncıları, 1984.
- Yıldırım, Adem. *İslam Ceza Hukukunda Suça Misliyle Mukâbele prensibi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Yıldırım, Adem. "İslam Hukukunda Cinsel Dokunulmazlığa karşı İşlenen Hetk-i Irz (Tecavüz) Suçunun Cezası ve Kur'an Ceza İlkeleri Açılarından

Değerlendirilmesi". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2018), 225-261.

Yılmaz Irmak, Türkan. *Çocuk İstismarı ve İhmalinin Yaygınlığı ve Dayanıklılıkla İlişkili Faktörler*. İzmir: Ege Üniversitesi, Doktora Tezi, 2008.

Zeydân, Abdulkerim. *el-Ferd ve'd-devle fi's-seriati'l-Islam*. Bağdad: Matbaatü Selman Azami, 1965.

Zeylâi, Fahreddin Osman b Ali b Mihcen. *Tebyînü'l-hakâik fi şerhi Kenzi'd-dekâik*. Kahire: Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1313.

DARÜLHADİS

İSLAMI ARAŞTIRMALAR DERGİSİ | ISLAMIC STUDIES JOURNAL

Darülhadis, Aralık/December 2021, sy. 1

Hz. Peygamber Döneminde Kur'an/Kirâat Eğitim-Öğretimi¹ The Quran/Qirâat Education During The Time Of Prophet

Abdülhekim AĞIRBAŞ

DR,

aagirbas@karatekin.edu.tr

ORCID ID: orcid.org/0000-0003-3420-6747

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 12 Ekim / November 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 15 Kasım / November 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: 31 Aralık / December

Atıf / Citation: Ağırbaş, Abdülhekim. "Hz. Peygamber Döneminde Kur'an/Kirâat Eğitim-Öğretimi". *Darülhadis İslami Araştırmalar Dergisi*, 1 (Aralık 2021), 83-117.

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımında taramıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

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

web: <https://darulhadis.karatekin.edu.tr/dergi-15851-sayfasi.karatekin> | mailto: darulhadis.isl.ar.dergisi@gmail.com

Copyright © Published by Çankırı Karatekin Üniversitesi Cankiri

Karatekin University, Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

¹ Bu makale, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı'nda 2021 yılında kabul edilen "Kirâat Eğitim-Öğretim Geleneği ve Günümüzdeki Uygulamalar (Türkiye-Suudi Arabistan-Mısır Örneği)" adlı doktora tezimizden üretilmiştir.

Öz

Kur'an eğitim-öğretimi, Yüce Allah'ın Hz. Cebrâil aracılığıyla Rasûlullah'a "oku" emriyle başlayan ve günümüze hatta kıyamete kadar devam eden bir süreci kapsamaktadır. Ancak bu çalışmamızda Kur'an eğitim-öğretimi, Hz. Peygamber dönemi ile sınırlı tutulmaktadır. Diğer bir ifadeyle, Hz. Peygamber'in Kur'an okuyuş usûlü araştırma konumuzun bir parçasını oluştururken, onun Kur'an-ı Kerim'i öğrenme ve sahâbeye öğretme şekli ise diğer parçasını oluşturmaktadır. Allah Rasûlü'nün vahyi semâ' yoluyla Hz. Cebrâil'den alması ve öğrendiklerini ona arz usûlü ile sunması Kur'an eğitim-öğretim metodunun temelini teşkil etmektedir. Bu şekilde alınan Kur'an ayetleri, Hz. Peygamber tarafından çeşitli vesilelerle sahâbeye aynı usulle okunmuş ve öğretilmiştir. Rasûlullah'ın Kur'an okuyuş usûlünde harflerin mahreç-sifatları, vakf-ibtidâ ve okuyuşundaki seyir ile ilgili uygulamalar sahâbeden tâbiîne, onlardan tebeu't-tâbiîne olmak üzere silsile halinde günümüze kadar intikal etmiştir. Kur'an okuma seyrinde takip edilen hadr, tedvîr ve tahkîk şeklindeki uygulamaların esası, bizlere kadar sahîh senedle ulaşan nakiller çerçevesinde sürdürülmemektedir. Kur'an tilavetinde bu usûl ve uygulamalara yeterince riâyet edilmeden Kur'an-ı Kerim eğitim-öğretiminin yapılması, hatalı okuyuşların ortaya çıkmasına sebebiyet vermektedir. Bu nedenle Kur'an eğitim-öğretimi, bu işin ehli olan bir hocadan iyice öğrenmek ve kavramak; yeterince tekrar yapmak ve uygulama esnasında azami derecede dikkat gerektirmektedir. Araştırmamızda Kur'an eğitim-öğretiminin ilk muhatabı olan Hz. Peygamber'in Cebrâil'e (a.s) talebeliği ve onun bir muallim olarak sahâbeye öğretimi, onların bu eğitim-öğretimdeki rolü, söz konusu dönemin tilavetinde Kur'an kitabı ve eğitim mekânları ile ilgili konular, ilk dönem kaynaklardan itibaren ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kırâat, Eğitim-öğretim, Kur'an eğitimi, Hz. Peygamber, Usûl.

Abstract

Even if the education of the Holy Quran has been a continuing process starting with the order of Allah that was transferred to Prophet Mohammad

through Gabriel, this short article focuses only on the Prophet's period. This article covers two united chapters and while the first chapter examines the methodology underlying how to read the Holy Quran, the rest of the paragraphs of the article mention not only how to learn Quran and but also how to transfer it into the companions of the Prophet. As Prophet received Quran by the way of revelation through Gabriel in a heavenly way, companions of prophets were taught about the verses of the Quran in the same recitation methods by the Prophet himself. Some of the significant points such as origin and adjective the letter, "wakf-ibtibâ" and pronunciation that were practiced by Prophet, were transferred to the "tabîün", people who saw companions, by the companions. Tabîün also educated the "atba al Tabîün" and fortunately, these skills were have been maintained until the present day. Especially some techniques such as hâdr, (fast), tâdvir, (normal level) and tâhkik (slow) have been reached by clear riwayas. It is absolute that if these techniques are not truly fulfilled during the Quran education, no doubt, it causes some major mistakes during the recitation of the Quran. Therefore Quran education not only requires regular control and supervision of the professional teachers but also it necessities doing more practices in attention. Thus in this article covers certain facts like that how prophet was a disciple of Gabriel in the period of the education of the Quran and how he taught his companions were discussed. Also, not only the roles of the companions in Quran education but also the roles of some of the important places enabling the Quran education were mentioned in the light of primary sources.

Keywords: Qırâat, Education and Teaching, Quran Education, Prophet, Methodology

Giriş

Yüce Allah tarafından insanlara okunması, anlaşılması ve yaşama geçirilmesi için gönderilen Kur'an-ı Kerim, nazil olduğu andan itibaren Hz. Peygamber'in rehberliğinde sahâbeye, sahâbeden tabiîne, onlardan da tebeü't-tabiîne olmak üzere günümüz'e kadar lafız, mana ve kitabet olarak kesintisiz bir şekilde sağlam senedle intikal ettirilmiştir. Kur'an-ı Kerim'in bu intikali, onun en iyi şekilde öğretilmesi ile gerçekleştirılmıştır. Vahyin ilk muhatabı

olarak Rasûlullah, kelâmullahı Hz. Cebrâil'den öğrenirken talebe olmuştur. Diğer taraftan sahâbeye onu öğretirken de muallimlik vazifesini deruhe etmiştir. Yani Cebrâil'in (a.s) kelâmullahı Rasûl-i Ekrem'e öğretimi, Allah'ın belirlediği usûl çerçevesinde gerçekleşmiştir. Kur'an'ın tertîl ile acele etmeksiz okunması gerektiği, tedrîci bir şekilde nazil olması gibi hususların bizzat Allah tarafından bildirilmesi, aynı zamanda onun tilâvetinin nasıl olması gerektiğini de Rasûlullah aracılığıyla uygulamalı bir şekilde bizlere göstermiştir.

Hz. Peygamber büyük bir hassasiyet içerisinde Kur'an'ı öğrenme gayreti içerisinde olmuştur. En iyi şekilde Hz. Cebrâil'den Kur'an tecdîsatını alan Allah Rasûlü de öğrendiği usûlü uygulayarak sahâbeye onu öğretmiştir. Hz. Cebrâil'den sema' (dinleyerek/işiterek) yoluyla Kur'an'ın okunuşunu öğrenen Rasûlullah, aynı zamanda öğrendiklerini de ona arz etmek suretiyle tekrar etmesi bu eğitim-öğretimimin esaslarını belirlemiştir. Her yıl ramazan ayında karşılıklı tekrarlanan bu durum (mukâbele) ile o zamana kadar nazil olan ayetler defalarca arz ve sema' usulleri ile tekrar edilmiştir. Diğer taraftan Rasûlullah, Kur'an muallimi olarak öğrendiği Kur'an'ı değişik vesilelerle sahâbeye okumuştur. Sahâbe, Hz. Peygamber'den dinleyerek/sema' ile öğrendikleri Kur'an'ı kendisine ya da onun belirlediği, okuyuşıyla temayüz etmiş kimselere arz usûlü ile dinletmişlerdir. İşte Hz. Peygamber'in Kur'an okuma ve okutmada uyguladığı bu metot, Kur'an-ı Kerim eğitim-öğretim usûlü olarak günümüzde kadar intikal etmiş ve halen bu şekilde devam etmektedir.

Kur'an eğitim-öğretiminin nasıl olması gerekiği hususunda Hz. Peygamber'in örnekliği, onun okuyuş usûlü bizlere rehberlik edecektir. Kur'an eğitim-öğretiminde ve tilâvetinde takip edilmesi gereken metodun yanı sıra, onun aynı şekilde sonraki nesillere intikalinde gösterilmesi gereken hassasiyet de bu yönyle önem arz etmektedir. Öyleyse Allah Rasûlü'nün Kur'an talebeliği ve muallimliği ile onun kelâmullahı okuyuş usûlünün iyi tahlil edilmesi, aynı zamanda bizlerin Kur'an eğitim-öğretiminde takip etmemiz gereken yöntemi ve tilâvetteki usûlü ortaya koyacaktır. Bu amaçla çalışmamızda Hz. Peygamber'in Kur'an okuma usûlü ile onun Kur'an öğretiminde uyguladığı arz, sema' yöntemleri ele alınmaktadır. Ayrıca günümüzde Kur'an-ı Kerim tilavetinde sıkılıkla karşılaşılan sorunlardan

okuma hızı/seyri ile ilgili hususlara yer verilerek hadr, tedvîr ve tâhkîk usûlleri hakkında, Rasûlullah'tan itibaren süregelen uygulamalara deðinilecektir. Araştırmamızı benzer çalışmalarдан ayıran en önemli özellik, Hz. Peygamber'in Kur'an eğitim-öğretimindeki metodu referans gösterilerek belirlenen usullerin tahlil edilmesi ve bunların değerlendirilmesidir. Bununla da günümüzde bu eğitim-öğretimde uyulması gereken hususların kaynağına dikkat çekilerek doğru ve sahîh bir tilavetin nasıl gerçekleştirilebileceğini ortaya koymaktır. Bu amaçla ele alınan konu, ayet ve hadisler refarans alınarak Allah Rasûlü'nün bu konudaki uygulamalarına dayalı izah edilmeye çalışılacaktır. Bu usul ve uygulamalar iyice anlaşıldıktan sonra tilavetiyle ibadet olunan Kur'an-ı Kerim'in eğitim-öğretimi, doğru yöntem takip edilerek sağlam ve sahîh bir şekilde sürdürülebilecektir.

1. 1. Hz. Peygamber'in Kur'an Talebeliği ve Muallimliği

Yüce Allah tarafından Cebrâîl (a.s.) aracılığıyla Mekke'de Hira Mağarası'nda Ramazan ayında¹ Hz. Peygamber'e gelen ilk vahiyle birlikte Kur'an eğitim-öğretiminin de başladığını söylemek mümkündür.² Kurtubî (ö. 671/1273), Hira Mağarası'nda Hz. Cebrâîl'in Allah Rasûlü'ne öğrettiği Alâk Sûresi'nin ilk beş ayetinin, müfessirlerin çoğunuguna göre ilk nazil olan ayetler olduğunu Hz. Âîşe (ö. 58/678) ve Ebû Mûsâ el-Eş'ârî'den (ö. 42/663) gelen nakille aktarmaktadır.³ Nazil olan ilk ayetteki "oku" emri⁴ ile de Allah Rasûlü, Kur'an-ı Kerim'in ilk talebesi olmuştur.

Kur'an eğitiminde, ezberleyerek onu ilk öğrenenin de yine Hz. Peygamber olduğu; Hz. Cebrâîl vasıtasiyla da olsa ona öğretmenin de Yüce Allah olduğu rahatlıkla söylenebilir. Dolayısıyla Kur'an'ın ilk talebesi Hz. Muhammed'dir. Hz. Peygamber, inen ayetleri ezberlemek için telaşlanıp acele

¹

Bakara, 2/185; Muhammed İbn Sa'd b. Münî' ez-Zûhrî, *Kitâbü Tabakâti'l-Kebîr*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1421/2001), 1/166.

² Abdurrahman Çetin, "Kur'an Öğretim Tarihi ve Öğretim Kurumları", *Uludað Ünv. İlahiyat Fak. Dergisi* 1/1 (1986), 97. ss. 91-101.

³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *El-Câmî li Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006), 23/374, 375.

⁴ Alâk, 96/1.

etmesi üzerine Yüce Allah tarafından: “*Sana vahyi tamamlamadan Kur'an-ı okumada aceleci davranışma.*”⁵ mesajıyla da uyarılmıştır. Ayrıca Kur'an'ın Hz. Nebî'nin zihnine ve belleğine yerleştirileceği, “*Onu (Kur'an'ı) zihninde toplayıp okumanı sağlama işi bize aittir. Öyleyse onu okuduğumuz zaman sen onun okunuşunu takip et.*”⁶ ayetiyle de teyit edilmiştir.

Hz. Peygamber, Cebrâil'den (a.s.) müşafehe yolu ile Kur'an'ı ezberleyerek almıştır. Kur'an'ın Hz. Peygamber'e, Yüce Allah tarafından verildiği “**وَلَكَ لِتَلَقَّى** **الْفُرْقَانَ مِنْ لَدُنْ حَكْمِي** **عَلَيْهِ**”⁷ ayetinde belirtilmekte; onun âlemlerin Rabbi tarafından indirildiği, uyarıcılarından olması için Hz. Peygamber'in kalbine Arap lisanı ile Rûhu'l-Emîn aracılığıyla⁸ nazil olduğu bildirilmektedir.

Kur'an tedyisati, ilk dönemden itibaren daha çok müşafehe yoluyla alınmış, onun muhafazası için de hifzedilmesine ve yazılmasına gayret gösterilmiştir. Yani ilk andan itibaren sadırlara ve satırlara nakşedilen Kur'an'ın aynı zamanda bu şekilde korunması da gerçekleşmiştir.

Kur'an-ı Kerim, tedrici bir şekilde 23 yıllık bir süre zarfında nazil olmuştur.⁹ Böyle uzun bir zaman sürecinde Kur'an'ın nazil olması onun öğrenilmesini, anlaşılmasını ve yaşama aktarılmasını kolaylaştırmıştır. Kur'an'ın bir defada indirilmesi söylemi ilk andan itibaren dile getirilmişse de peyderpey nazil olmasının gereklisi yine Kur'an'da açıklanmıştır. Kâfirlerin, Kur'an'ın bir defada nazil olmasıyla ilgili sözlerine karşılık, Yüce Allah'ın: “*İnkarcılar, Kur'an ona bütünüyle bir defada indirilseydi ya!*” diyorlar. Oysa biz onu *senin kalbine iyice yerleştirmek için böyle yaptık ve onu belirli aralıklarla peyderpey gönderdik ve onu tane tane, ağır ağır okuduk.*”¹⁰ ayetiyle uzun bir zaman

⁵ Taha, 20/114.

⁶ Kiyâme, 75/17, 18.

⁷ “Şüphesiz ki bu Kur'an sana ilim ve hikmet sahibi Allah tarafından verilmektedir.” Neml, 27/6.

⁸ (وَلَهُ لَتَشْرِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ، عَلَى قُلُوبِ لِتَكُونَ مِنَ الْمُئْنِينَ، يَذَلِّ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ، يُلْسَانٌ عَزِيزٌ مُّبِينٌ) Şuârâ, 26/192-195; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiü'l-Beyân an Tevîli Âyi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, (Kahire: Dâru Hicr, 1422/2001), 1/12.

⁹ Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs et-Temîmi İbn Mücâhid, “Mukaddime”, *Kitâbü's-Seb'a fi'l-Kiraât*, thk. Şevki Dayf (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1400/1980), 5; Abdussabûr Şâhîn, *Târîhu'l-Kur'an* (Kahire: Nahdatu Mîsîr, 3. Baskı, 2007), 23.

¹⁰ Furkân, 25/32.

diliminde gönderildiğini bildirmektedir. Olayların, durumların akışına ve Müslümanların ihtiyaçlarına göre Kur'an, parça parça Hz. Peygamber'e nazil olmuştur. Allah Rasûlü de bu süre zarfında inen ayetleri ezberlemiş, anlamış, yaşamış ve insanlara tebliğ etmiştir. Yine: "Biz onu (Kur'an'ı), insanlara aralıklarla okuyasın diye okumaya uygun şekilde parçalara ayırdık ve azar azar indirdik."¹¹ ayeti Kur'an kırâatındaki usûlün nasıl olması gerektiğini ortaya koymaktadır. Bu durum aynı zamanda Kur'an-ı Kerim eğitim-öğretimiminin nasıl olması gerekiği konusunda yol göstermektedir. Kur'an'ı ilk öğrenen ve öğreten Hz. Peygamber'in de bu ilâhî metodu uygulayarak onun tecdîsatını en güzel şekilde yaptığı müşahede etmekteyiz.

Kur'an-ı Kerim'de "(Allah'ın) ayetlerini kendilerine okuyacak bir elçi gönderilmeli"¹² ayetinde ifade edilenin Hz. Muhammed (s.a.v.) olduğunu ve bu vazifeyi: "Ben muallim olarak gönderildim."¹³ sözleriyle teyit ederek bunu da en iyi şekilde deruhe ettiğini belirtmek gerekir. Hz. Peygamber, Cebrâil'den (a.s.) Kur'an kırâatını dinleyerek (semâ ile) almış, aldığı kırâati ona tekrar okumak suretiyle de arz usûlünü uygulamıştır.¹⁴ Peygamberimizin, Hz. Cebrâil'e her yıl Ramazan ayında o zamana kadar nazil olan ayetlerin tamamını okuduğu bildirilmektedir. Onun vefat edeceği yılda bu durum iki defa tekrarlanmıştır.¹⁵ Hz. Fâtima bu konuda şu bilgiyi vermektedir: "Nebî (s.a.v.) bana gizlice şöyle dedi": "Cibrîl (a.s.) her yıl Kur'an'ı bir defa mukâbele ederdi. Bu yıl onu benimle iki defa mukâbele etti. Öyle zannediyorum ki ecelim yaklaşmıştır."¹⁶ Arza-i ahîre olarak bilinen bu son Ramazan ayındaki mukâbelede Zeyd b. Sâbit'in ve hatta daha birçok kimsenin bulunduğu da

¹¹ İsrâ, 17/106.

¹² Bakara, 2/129.

¹³ Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnâûd (b.y.: Daru'l-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2008), "Mukaddime", 17.

¹⁴ Necati Tetik, *Başlangıçtan IX. Asra Kadar Kirâat İlminin Talimi*, (İstanbul: İşaret Yayınları, 1990), 31, 32; Mehmet Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kirâat Farklılıklarının Rolü*, (İstanbul: Hacîveyiszâde İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2019), 40, 41.

¹⁵ İbn Sa'd, *Kitâbü Tabakâti'l-Kebîr*, 2/174, 175; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, thk. Muhammed b. Züheyr Nâsîr el-Nâsî' (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Fedâilü'l-Kur'an", 7; İbn Mücâhid, "Mukaddime", *Kitâbü's-Seb'a*, 5.

¹⁶ Buhârî, "Menâkîb", 22.

bildirilmektedir.¹⁷ Bu durumu Muhammed Hamidullah (ö. 2002), Hz. Peygamber'in sesli bir şekilde mukabele okuyuşu neticesinde sahâbenin ellerindeki nüshalar ile hafızalarındaki Kur'an'ı tashih etme imkânı bulduğundan, diğer taraftan Hz. Cebrâil'in onun herhangi bir şeyi unutması halinde düzeltmek üzere orada hazır bulunması şeklinde değerlendirilebileceğinden bahsetmektedir.¹⁸

Hz. Peygamber de Kur'an tilâvetini kendisine öğretilen usûlde sahâbeye öğretmiştir. Nazil olan ayetleri erkekler ve kadınlara ayrı ayrı olmak üzere okuyarak semâ usûlü ile onlara öğretirken diğer taraftan da farklı zamanlarda sahâbeden Kur'an dinlemek suretiyle arz usûlünü de tatbik etmiştir. Bu şekilde semâ ve arz usulleriyle Kur'an kırâatının öğretim metodunun, bireysel olarak yapıldığı gibi bazen de toplu şekilde gerçekleştirildiği de bildirilmektedir.¹⁹ İbn İshâk (ö. 151/768), Hz. Peygamber'in vahyi allığında onu her defasında sahâbeden oluşan bir erkekler grubuna, sonra bir kez de kadın sahâbeden oluşan bir gruba okuduğunu belirtmektedir.²⁰

Allah Rasûlü, cehri kılınan namazlarda Kur'an kırâatında bulunmuş, sahâbe de onu dinleyerek semâ usûlü ile ondan kırâat almıştır. Allah Rasûlü'ün sahâbeden Kur'an dinlediğine dair Abdullah İbn Mes'ûd'dan rivâyetle: Nebi (s.a.v.) "Bana (Kur'an) oku." dedi. Ben de Nisâ Sûresi'ni okudum. Bu sûredeki ﴿قَيْفَ إِذَا جَئْنَا مِنْ كُلَّ أَمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجَئْنَا بِكَ عَلَى هُوَ لَأَعْ شَهِيدٌ﴾²¹ ayetine gelince ona baktığında gözlerinden yaşlar damlıyordu." Bu örnek, Rasûllah'ın sahâbeden Kur'an dinlediğine dair örneklerden biridir.²²

¹⁷ Muhammed Hamîdullah, *Kur'ân-ı Kerîm Târihi*, (İstanbul: Beyan Yayıncılık, 2016), 43.

¹⁸ Hamîdullah, *Kur'ân-ı Kerîm Târihi*, 43.

¹⁹ Tetik, *Başlangıçtan IX. Asra Kadar Kırâat İlminin Talimi*, 31, 32; Ünal, *Kur'ân'ın Anlaşılmamasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, 40, 41.

²⁰ Muhammed b. İshak b. Yesar, *es-Sîre*, thk. Muhammed Hamîdullah (Fas: y.y., 1395/1976), 128; Tetik, *Başlangıçtan IX. Asra Kadar Kırâat İlminin Talimi*, 31; Mehmet Dağ, *Tenzilden Tezyine Mushaf'ı Şerif* (Ankara: Fecr, Yayıncılık, 2013), 79; Mehmet Ünal, *Kur'an'ın Metinleşme Târihi*, (Ankara:Fecr, Yayıncılık, 2014), 27.

²¹ "Her bir ümmetten bir şahit getirdiğimiz ve seni de onlara şahit tuttuğumuz zaman halleri nice olacak!" Nisâ, 4/41.

²² Bk. İbnü'l-Cezerî, *Münqidü'l-Mukriîn*, 75, 76.

Bu şekilde ilahî eğitimden geçirilen Allah elçisinin kalbine yerleştirilen Kelâmullah; O'ndan sahâbeye nakledilmiş, sahâbeden de nesilden nesile aktarılarak bizlere kadar ses, lafız ve kitabı ile ulaşmıştır. Hz. Peygamber'in Kur'an okuma ve okutmada uyguladığı bu metod, Kur'an-ı Kerim eğitim-öğretim usûlü olarak hâlen sürdürülmektedir.

1.1. Kur'an Eğitim-Öğretim Usulleri

Kur'an tecdisi ilk dönemden itibaren daha çok müşafehe yoluyla alınmıştır. Hz. Cebrâil'in, Rasûlullah'a okuması; Rasûlullah'ın da Hz. Cebrâil'e nazil olan vahyi okuması ve her yıl Ramazan ayında mukâbele uygulamasıyla bu durum devam etmiştir. Hz. Peygamber de, Cebrâil'den (a.s.) aldığı ve öğrendiği usulle Kur'an-ı sahâbeye öğretmiştir. Yani sahâbe ondan çeşitli vesilelerle Kur'an dinlemiştir. Kirâat öğretimindeki bu usûl/tarîk; onlardan günümüze kadar kirâat imamları aracılığıyla bizlere silsile halinde devam edegelmiştir. Kirâat eğitim-öğretiminde tahammül ve ahz olarak adlandırılan²³ müşâfeheye dayalı bu metotlar; semâ, arz ve edâ olarak sınıflandırılmıştır.

1. 1.1.1. Semâ Usûlü

Sözlükte, "İşitmek, dinlemek"²⁴ manasına gelen semâ; terim olarak da, "talebenin dersini hocasından dinleyerek alması ve öğrenmesi"²⁵ olarak tanımlanmıştır. Kastallânî (ö. 923/1517); sahâbenin, Kur'an-ı Rasûlullah'tan semâ yoluyla yani ondan bizzat işiterek aldığı, onların kirâat imamlarından değil de Hz. Peygamber'den almasıyla da onun okuyuş keyfiyetini tam

²³ Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekr el-Kastallânî, *Letâifi'l-Îşârât li-Fünuni'l-Kirâat*, thk. Merkezü Dirâsâti'l-Kur'âniyye (Medine: Melik Fehd Mushaf Matbaası, 1434/2012), 1/378.

²⁴ Râğıb el-Îsfehânî, *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'an*, thk. Safvân Adnân Davûdî (Dimeşk: Daru'l-Kalem, 4. Baskı, 1430/2009), 425.

²⁵ Kastallânî, *Letâifi'l-Îşârât*, 378; İbrahim b. Said Devserî, *Muhtasaru'l-Îbârât li Mu'cemi Mustalahâti'l-Kirâat*, (Riyad: Dâru'l-Hadâre, 1429/2008), 72; Tetik, *Başlangıçtan IX. Asra Kadar Kirâat Îlminin Talimi*, 94; Abdurrahman Çetin, *Yedi Harf ve Kirâatlar*, (İstanbul: Ensâr Neşriyat, 2. Baskı, 2010), 223; Nihat Temel, *Kirâat ve Tecvid İstilahları*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2018), 147; Abdulhamit Birışık, *Kirâat Îlmi ve Tarihi*, (Bursa: Emin Yayıncılık, 2018), 149.

kavradıklarını, dolayısıyla hocadan almadaki kastın Kur'an'ın muteber bir edâyla alma²⁶ olduğunu ifade etmiştir.

Sahâbenin, Rasûlullah'tan Kur'an kırâatını semâ usûlü ile alması; onların dillerinin fesâheti, Arapçaya hâkimiyetleri gibi nedenler, kırâati almalarında kolaylık sağlamıştır.²⁷ Kırâati semâ usûlünde doğru bir şekilde almanın en önemli unsuru, harflerin doğru bir şekilde fasih telaffuz edilmesidir. Bu nedenle "Fem-i muhsinden kırâat alınmalıdır" denilmiştir.

Sahâbe, tâbiîn ve sonraki ilk dönemde kırâat eğitim-öğretimi semâ usûlyle sürdürülmüştür. Kırâat imamlarının da birçoğu semâ usûlü ile kırâat almıştır. Aliyyü'l-Kârî (ö. 1014/1605), "Kırâat, hocalardan iki şekilde alınır. Biri, kırâati hocanın ağızından, onun telaffuzundan dinlemektir ki, öncekilerin uyguladığı metot budur."²⁸ sözleriyle bu durumu teyit etmiştir.

Semâ usûlü ile kırâat eğitim-öğretimi, ferdî/bireysel uygulanabildiği gibi, grup halindeki toplu okumalarda da uygulanabilmektedir. Ancak hoca, toplu okumada talebelerini çok iyi tanımlı ve bilmelidir. Kırâat imamlarından Kisâî'nin bu metodu uyguladığı rivâyet edilir.²⁹ Suyûtî de (ö. 911/1505) *el-İtkân'*da, İbnü'l-Cezerî'nin Kâhire'ye geldiğinde, kalabalık grupların kendisinden kırâat okumayı istemesi üzerine, hepsini teker teker okutacak vakit yetişmediğinden, kendisi bir ayet okuyup sonra bir defa da onların tekrarlamasıyla yetinerek kırâat okuttuğu"ndan bahsetmektedir.³⁰

²⁶ Kastallânî, *Letâifi'l-İşârât*, 378.

²⁷ Celâlüddin es-Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Şuayb el-Arnaûd (Dîmeşk: Müessesetü'r-Risâle Naşîrûn, 2008/1429), 211.

²⁸ Ali b. Sultân Muhammed el-Kârî, *el-Minehî'l Fikriyye fi Şerhi'l Mükaddimetî'l-Cezeriyye*, thk. Üsâme Atâyâ, (Dîmeşk: Dâru'l Çavşânî, 1433/2012), 117; Tetik, *Başlangıçtan IX. Asra Kadar Kırâat İlminin Talimi*, 94; Mustafa Atilla Akdemir, *Kiraat İlmi Eğitim ve Öğretim Metotları* (İstanbul: İFAV, 2. baskı, 2015), 98.

²⁹ Tetik, *Başlangıçtan IX. Asra Kadar Kırâat İlminin Talimi*, 95.

³⁰ Suyûtî, *el-İtkân*, 1/211; Tetik, *Başlangıçtan IX. Asra Kadar Kırâat İlminin Talimi*, 95.

2. 1.1.2. Arz Usûlü

Sözlükte arz, "Bir şeyi birine göstermek, sunmak ve izhar etmek, ortaya çıkarmak"³¹, bir kişinin okuyup diğerinin onu takip etmesi"³² manalarına gelen arz; terim olarak ise "öğrencinin hocasına dersini hazırlayıp sunması, okuması"³³ anlamındadır.

Arz tarîkiyle Kur'an öğreniminin başlangıcı, daha önce de ifade ettiğimiz gibi Allah Rasûlü ile Hz. Cebrâil arasında her yıl Ramazan ayındaki uygulamaya dayanmaktadır. Hz. Peygamber'in okuyup, Hz. Cebrâil'in onu dinlemesi arz uygulamasıdır. Burada Rasûlullah okurken, Hz. Cebrâil'e okuduklarıyla ona arz etmiş olmaktadır.³⁴ Aynı şekilde yine sahâbenin öğrendiği kırâati Rasûl-i Ekrem'e dinletmeleri de arz usûlüdür. Yine Hz. Peygamber'in Übey b. Kâ'b'a okuması, arz olarak ifade esdilmektedir.³⁵ Bütün bu örnekler ilk dönemden itibaren kırâat tedrisatında arz tarîkinin uygulandığını göstermektedir.

İlk dönem âlimlerin arzdan kastı, Kur'an'ı sahâbenin Rasûlullah'a okuması anlamında iken; müteahhirûn ulemadaki kullanımı ise, öğrencinin hocasına dersini dinletmesidir.³⁶ Aliyyü'l-Kârî, "Kırâati hocadan almanın bir diğer metodu, kırâati hocanın huzurunda ona okumaktır ki, sonrakilerin uyguladığı metot budur."³⁷ sözleriyle bu gerçeği vurgulamaktadır.

³¹ Râğıb el-Îsfehânî, *el-Müfredât*, 559; Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, "Ard", *Lisanü'l-Arab* (Kahire, Dârul-Meârif, ts.), 4/2885.

³² İbn Manzûr, "Ard", *Lisanü'l-Arab*, 4/2885.

³³ Devserî, *Muhtasarü'l-İbârât*, 83; Tetik, *Başlangıçtan IX. Asra Kadar Kırâat İlminin Talimi*, 95; Çetin, *Yedi Harf ve Kiraatlar*, 223.

³⁴ Suyûti, *el-İtkân*, 1/211; Tetik, *Başlangıçtan IX. Asra Kadar Kırâat İlminin Talimi*, 95.

³⁵ İbn Mucâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 55.

³⁶ Ali b. Sultân Muhammed el-Kârî, *el-Minehü'l Fikriyye fi Şerhi'l Mükaddimetî'l-Cezeriyye*, thk. Üsâme Atâyâ, (Dimeşk: Dâru'l Çavşânî, 1433/2012), 117; Temel, *Kırâat ve Tecvid İstilafları*, 45.

³⁷ Aliyyü'l Kârî *el-Minehu'l-Fikriyye*, 117; Tetik, *Başlangıçtan IX. Asra Kadar Kırâat İlminin Talimi*, 94; Akdemir, *Kiraat İlmi Eğitim ve Öğretim Metotları*, 98.

3. 1.1.3. Edâ Usûlü

Sözlükte “*Tam olarak vermek, gereken hakkı ödeme*”³⁸ manasında olan edâ; kırâat terimi olarak ise, arz ve semâ yöntemlerinin birlikte uygulanmasıdır.³⁹

Bu usûlde hoca okur, peşinden talebe hocanın huzurunda aynı şeyi tekrar eder. İbn Mücâhid “*Hocasından duyduğunu aynen muhafaza etmesi ve hakkıyla arz etmesi*”⁴⁰ olarak edânın gerçekleşmesi gerektiğini belirtir. Aliyyü'l Kârî ise “*kırâati hocasının ağzından dinledikten hemen sonra aynı keyfiyetle onun huzurunda sunmaktadır; duymadan okumak değildir*”⁴¹ sözleriyle edâ usûlünü izah etmektedir. Edâ usûlünde hocadan duyulan kırâatın hemen akabinde talebenin sesli bir şekilde bunu tekrarlaması esastır.

Edâ usûlünde, semâ ve arz usulleri birlikte uygulanmaktadır. Edâ tarîkiyle Kur'an okumanın ve okutmanın ilk uygulayıcısının da Hz. Peygamber olduğunu söyleyebiliriz. Daha önce belirttiğimiz gibi her yıl Ramazan ayında Hz. Cebrâil, Rasûlullah'a Kur'an'ı okuyor ardından da Rasûl-i Ekrem, Hz. Cebrâil'e tekrar etmek suretiyle arz etmiş oluyordu. Bu şekilde uygulanan mukabele okuma geleneği de oradan bizlere intikal etmektedir.⁴²

4. 1.1.4. Arz-Semâ ve Edâ Usullerinin Değerlendirilmesi

Yüce Allah tarafından Hz. Cebrâil aracılığıyla Allah Rasûlü'ne öğretilen Kur'an tilâveti, Hz. Peygamber tarafından da aynı yöntemle sahâbeye intikal etmiştir. Hz. Peygamber'in nazil olan vahyi, erkekler ve kadınlara ayrı ayrı olmak üzere okumak suretiyle semâ usûlunu uygulayarak öğrettiğini; diğer taraftan da farklı zamanlarda sahâbeden Kur'an dinlemek suretiyle de arz usûlünü de uyguladığını hatırlatmak yerinde olacaktır. Yine onun örnek

³⁸ Râgîb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, 69.

³⁹ Tetik, *Başlangıçtan IX. Asra Kadar Kırâat İlminin Talimi*, 96, 97; Temel, *Kırâat ve Tecvid İstilafları*, 58; Birışık, *Kıraat İlmi ve Tarihi*, 149.

⁴⁰ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 45; Akdemir, *Kıraat İlmi Eğitim ve Öğretim Metotları*, 100.

⁴¹ Aliyyü'l-Kârî, *el-Minehü'l Fikriyye*, 117; Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 98.

⁴² Tetik, *Başlangıçtan IX. Asra Kadar Kırâat İlminin Talimi*, 98.

uygulamalarından, semâ ve arz usulleriyle Kur'an kırâatını ferdî yaptığı gibi, bazen de toplu şekilde uygulamalarda bulunduğunu söyleyebiliriz.⁴³

Arz ve semâ usúllerinden hangisinin daha faydalı olduğu sorulduğunda Aliyyü'l-Kârî'nin (ö. 1014/1605), "*Hifza/ezberlemeye daha yakın olması (imkân sunması) nedeniyle arz usûlünün daha uygun olduğu, ancak imkân verdiğinde ikisini birlikte uygulamanın daha da faydalı olduğu*"⁴⁴ görüşüne katılmamak mümkün değildir.

Kırâat eğitim-öğretiminde ilk dönemlerde mümkün olduğunca önce hoca okumalı, hemen ardından da bunu dikkatle dinleyen öğrenci aynı şekilde hocasına okumalıdır. Eğer hatalı okunuş söz konusu ise, talebeye hatasını düzeltmesi için belirli usúller çerçevesinde⁴⁵, hatasını düzeltme imkânı için bir müddet tanınmalıdır. İlerleyen süreç içerisinde talebenin usûl bilgileri ve uygulamadaki telaffuzu belirli bir seviyeye ulaşınca, talebenin dersini hocaya arz etmesi ile de kırâat tedrisatı sürdürülebilir.

Kırâat eğitim-öğretiminde dikkat edilmesi gereken husus, bir başkasına (talebeye) öğretirken kişinin hocasından aldığı şekliyle bunu gerçekleştirmesidir. Zeyd b. Sâbit'ten gelen rivâyette: "*Kırâat uyuılması gereken sünnettir. Onu bulduğunuz (aldığınız/öğrendiğiniz) şekilde okuyunuz.*"⁴⁶ denilmektedir. Buna benzer ifadeleri İbn Mücâhid'in *Kitâbü's-Seb'a*'da "*Kırâat; sonrakilerin öncekilerden aldıklarıdır, sizden öncekiler gibi okuyunuz.*" şeklindeki rivâyetleri senedleriyle birlikte ayrı ayrı zikrettiğini görüyoruz. Yine o; Medine, Mekke, Kûfe, Basra, Şam bölgelerinde sahâbenin, tâbiînin ve ondan sonrakilerin öncekilerden aldıkları şekilde kırâat ettiklerini, hangi tarîk üzere ve yöntemle aldırlarsa o şekilde kırâat okutmayı sürdürdüklerini de zikretmektedir.⁴⁷

⁴³ Tetik, *Başlangıçtan IX. Asra Kadar Kırâat İlminin Talimi*, 31, 32; Ünal, *Kur'ân'ın Anlaşılmamasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, 40, 41.

⁴⁴ Aliyyü'l-Kârî, *el-Minehu'l-Fikriyye*, 117; İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 55; Akdemir, *Kıraat İlimi Eğitim ve Öğretim Metotları*, 98.

⁴⁵ Hata düzeltme yöntem ve süreçleri için bk. Suyûtî, *el-İtkân*, 216, 217; Tetik, *Başlangıçtan IX. Asra Kadar Kırâat İlminin Talimi*, 95; Akdemir, *Kıraat İlimi Eğitim ve Öğretim Metotları*, 98, 99.

⁴⁶ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 50.

⁴⁷ Bk. İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 49-52.

Hz. Peygamber'in Kur'an öğretimindeki metodu, sahâbenin ve ondan sonrakilerin yöntemi olarak süregelmiştir. Örneğin, kırâat tedrisatında ferdi ve toplu uygulamaları sahâbede de müşahede etmekteyiz. Sahâbeden Ebû d-Derdâ'nın, öğrencilerini sabah namazından sonra okutmaya başladığı ve onları onar kişilik gruplara ayırarak her bir grubun başına bir öğretici/öğretmen tayin ederek kırâat dersi verdiği bildirilmektedir. Kendisi de bazen mihrapta oturarak bazen de gruplar arasında gezmek suretiyle onları kontrol ettiği ve bu şekilde talebelerinin sayısının bazen 1600 civarında olduğu nakledilmektedir.⁴⁸

Hz. Peygamber'in Kur'an eğitim-öğretiminde uyguladığı bu usuller ile günümüzde de kırâat eğitimi sürdürülmemektedir. Bu usuller uygulanırken femî muhsîn olarak zikredilen Kur'an mualliminden kırâati onun okuduğu şekilde almak ve aynı şekilde kırâati icra etmek, unutulmaması gereken bir husustur.

Hz. Peygamber'in Kur'an kırâatındaki metodunun tedrici olduğu ve muhatabin ezberleme, kavrama vb. yetenekleriyle orantılı olduğunu ifade edebiliriz. Ebû İshâk, Abdullâh b. Mes'ûd'dan (ö. 32/653): "Hz. Peygamber'in (*Kur'an öğretiminde*) on ayeti öğretmeden asla diğer ayetlere geçmediğini, *Kur'an'ın tamamının bu şekilde kendilerine öğretildiğini*" nakletmektedir.⁴⁹ Yine Tâberî (ö. 310/923), *Câmiü'l-Beyân*'da Hz. Peygamber'in sahâbeye Kur'an'ı onar ayet olarak ezberlettigini ve onların da on ayeti ögrenerek sonra yeni on ayete geçiklerinden bahsetmektedir.⁵⁰ Kur'an'ın nasıl ögrenilmesi gerektiği konusunda söz konusu örnekler bizlere rehberlik etmektedir. Buna göre Kur'an eğitiminde acele edilmemeli, başlanılan bir şey tam olarak kavranılmadan geçilmemelidir. Allah kelâmi Kur'an; harflerinin mahreçlerine, sıfatlarına ve tecvîd kaidelerine göre eksiksiz öğrenilmeli ve öğretilmelidir. Yine Kur'an'ı doğru bir şekilde öğrenen kişinin hedefi, orada verilen mesajı anlamaya gayret gösterme ve bunu yaşama geçirme olmalıdır. Diğer bir

⁴⁸ Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *Çâyetü'n-Nihâye fî Tabakâti'l-Kurra* (Beyrût: Dâru Kutubi'l-İlmîyye, 1427/2006), 1/606-607; Çetin, *Yedi Harf ve Kiraatlar*, 216.

⁴⁹ İbnü'l-Cezerî, *Çâyetü'n-Nihâye*, 1/410; Tetik, *Başlangıçtan IX. Asra Kadar Kırâat İlminin Talimi*, 45.

⁵⁰ Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, 80.

ifadeyle Kur'an okumadaki amaç, onun verdiği mesajı anlamaya gayret göstermeden sadece okunması ve ezberlenmesi olmamalıdır. Yine tilâvetiyle ibadet olunan Kur'an'ın okunuşunu önemsemeden sadece anlamanın yeterli olduğunu söyleyerek, kırâat eğitiminin önemsenmemesi anlayışıyla da hareket edilmemelidir. Kur'an'ın tilâveti kadar, manasının da önemi haiz olduğunu unutmamak gereklidir. Özette Kur'an tilâvetinde onun metninin hatasız okunması kadar, muhtevası ve anlaşılması da önemsenmelidir.⁵¹ Kur'an tilâvetini doğru bir şekilde öğrenmek işin başlangıcı kabul edilmeli, onun mesajının anlaşılması ve yaşama geçirilmesi ise esas amaç olmalıdır.⁵²

2. 2. Hz. Peygamber'in Kur'an Okuyuş Usûlü

Kur'an-ı Kerim, Yüce Allah tarafından vahiyle Hz. Peygamber'e gönderilmiştir. Nazil olan ayetleri Rasûlullah sahâbeye okumuş/okutmuş ve yazdırılmıştır. Sahâbeden tâbiîne, onlardan da şöhret bulan kırâat imamları aracılığıyla bizlere kadar nesilden nesile aktarılan Kur'an kırâatında asıl örnek Allah Rasûlü'nün Kur'an okuma usûlüdür. Zira onun vahyin ilk muhatabı olarak Kur'an'ı öğreniş ve okuyuş usûlu Müslümanlar için önem arz etmekte, Kur'an kırâatinde asıl belirleyici kriter olmaktadır.

Allah Rasûlü'nün günümüzde okunan Kur'an okuma usûlü ile okuduğunu söylemekaslında pek iddialı bir ifade olmayacağındır. Zira günümüzdeki Kur'an/kırâat tilaveti; Hz. Peygamber'den sahâbeye, sahâbeden tâbiîne, tâbiîinden tebeu't-tâbiîne ve onlardan da nesilden nesile aktarılan ses/fonetik ve kitabet olarak devam edegele bir okunuştur. Çünkü sahîh kırâat şartları olarak zikredilen: "1- Bir yönyle de olsa Arap gramerine uygun olma 2- Hz. Osman döneminde istinsah edilen resm-i Mushaf'a ihtimalen de olsa muvafîk olma ve 3- Hz. Peygamber'e kadar ulaşan sahîh bir senedle kırâatın gelmiş olma"⁵³ şartları Kur'an-ı belirleyen unsurlar olarak

⁵¹ Yaşar Kurt, "Kur'an Öğretimi ve Caminin Kur'an Öğretimindeki Yeri", *EKEV Akademi Dergisi* 7/16 (Yaz 2003), 109, 110.

⁵² İbrahim Hilmi Karslı, *Kur'an'ı Anlamaya Giriş* (Ankara: DİB Yayınları, 2. Baskı, 2014), 38

⁵³ Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kıraâti'l-Aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Debâ' (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, ts.), 1/9; Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *Tayyibetü'n-Neşr fi'l-Kıraâti'l-Aşr*, thk. Muhammed

karşımıza çıkmaktadır. Sahih senedle Allah elçisine ulaşmayan bir kırâatın Kur'an olamayacağı aşıkâr olunca, bugün okunan kırâatların, onun okuduğu kırâat olduğu da rahatlıkla söylenebilir. Kur'an kırâatında günümüzde takip ettiğimiz okuma usûlünde Allah Rasûlü'nün uygulamaları için aşağıdaki hususları ifade edebiliriz.

*"Kur'an okuduğunda (okumaya başlamak istediği)⁵⁴ kovulmuş olan Şeytan'dan Allah'a sığın"*⁵⁵ ayeti doğrultusunda Allah Rasûlü'nün kırâata istiaze ile başladığını müşahede etmekteyiz. Yine onun kırâatının vakîf-ibtidâ ve tecvîd kuralları çerçevesinde olduğu ve bu nedenle de sahâbenin de aynı şekilde Kur'an kırâatını O'ndan öğrenerek bizlere kadar nesilden nesile bu şekilde ulaştırdığını gözlemlemektedir. Hz. Peygamber'in kırâatının nasıl olduğu ile ilgili hem uygulama hem de rivâyetlerin olması, bizlere Kur'an kırâatının nasıl olması gerektiğine kaynaklık etmesi açısından önemlidir.

Kur'an-ı Kerim'in nasıl okunması gereği ile ilgili ayetlerin oluşu, başta Allah Rasûlü olmak üzere bütün Müslümanlara bu konuda yol göstermektedir. Yüce Allah Kur'an-ı Kerim'de "Bizim sana indirdiğimiz kitap mübarek bir kitaptır ki, insanlar onun ayetleri hakkında iyice düşünüler, akıl iz'an sahipleri ondan dersler, öğütler alsunlar"⁵⁶ buyurmaktadır. Bu ayette geçen (لَيَدَّهُمْ وَاللَّهُ أَعْلَمُ) tâdebbürün anlamı "Bir işi başından sonuna iyice düşünmek."⁵⁷ demektir. Kurtubî, bu kelimedeki "ta" harfinin "dâl" harfine idââm edilmesinin Kur'an'ın manasını kavramanın vacip olduğuna ve tertîl ile okumanın hızlı okumadan daha üstün olduğuna işaret ettiğini belirtir ve hızlı okumakla tâdebbürün tam olamayacağını ifade eder.⁵⁸ Hz. Peygamber'in kırâatının de tâdebbür ile olduğu, ayetleri tane tane ve manasını düşünerek okuduğu

Temîm ez-Zu'bî (Dîmeşk: Dâru'l-Çâvsânî, 1433/2012), 32. 1011-1012. Beyit; Mehmet Ünal, *Kur'an İlimleri ve Tefsir Tarihi*, editör: Mehmet Akif Koç, (Ankara, Grafiker, 2021), s. 392-393.

⁵⁴ Osmân b. Saîd b. Osman b. Saîd Ebû Amr ed-Dânî, *Câmiu'l-Beyân fi'l-Kırâati's-Seb'a'l-Meşhûre*, nşr. M. Kemal Atik (Kayseri: TDV Yayınları, 1999), 1/156; İbnü'l-Bâzîş Ebû Cafer Ahmed b. Ali b. Ahmed b. Halef el-Ensârî, *Kitâbü'l-İkna' fi'l-Kırâati's-Seb'a*, thk. Abdülmecid Katâmis (Dîmeşk: Birinci baskı, 1403/1982), 1/151.

⁵⁵ Nahl, 16/98

⁵⁶ Sâd, 38/29.

⁵⁷ İbn Manzûr, "'dbr", *Lisânîü'l-Arab*, 2/1321.

⁵⁸ Kurtubî, *el-Câmiü li Ahkâmi'l-Kur'an*, 18/189.

görülmektedir. O, rahmet ayetlerini okuduğu zaman durup Yüce Allah'tan rahmet diler, azap ile ilgili bir ayet okuduğunda ise Rabbinin o azaptan koruması için dua ederek Kur'an kirâat ederdi.⁵⁹

Tertil ve tedebbur ile okumak Yüce Allah'ın emri ve Allah Rasûlü'nün uygulamasıdır. Bu konuda Hz. Peygamber, sahâbenin de titizlik göstermesini ve Kur'an'ı acele okumamalarını tavsiye etmiştir. Bu tavsiyelerle Rasûlullah, insanların Kur'an'daki mesajı iyi anlamaları, ayetlerdeki ibret ve hikmeti kavramalarını amaçlamıştır. Kur'an'ın sadece tecvîdle tilâvet edilmesini değil, aynı zamanda manasını kavrayarak, içeriğine hâkim olunmasını hedeflediğini de belirtmek gereklidir.⁶⁰

Allah elçisinin kirâatinin ağır ağır ve tane tane olduğunu ve vakıf yaparak okuduğunu görmekteyiz. "Kur'an-ı tertîl ile hakkını vererek oku"⁶¹ ayetinde belirtildiği gibi Hz. Peygamber'in Kur'an-ı tane tane, tecvitli ve açık bir şekilde okuduğu rivâyet edilmektedir.⁶² Bu ayette geçen tertîl kelimesi Hz. Ali'ye (ö. 40/661) isnâd edilen bir rivâyyette, "تَجْوِيدُ الْحُرُوفِ وَمَعْرَفَةُ الْوُقُوفِ", "Tertîl: Harfleri güzel yapmak (harflerin tecvidini) ve vakfları (durulacak yerler ile ibtidâyi) bilmektir."⁶³ şeklinde tarif edilmiştir. Tertîlin, Yüce Allah'tan Kur'an kirâatında biz Müslümanlardan istenmesi ve Hz. Peygamber'in de kirâatında onu uygulaması; sahâbe ve sonraki nesillerin bu konu üzerinde önemle durmalarını gerektirmiştir. Bu nedenle tertîl; Kur'an'ı kolayca okunup ezberlenmesi ile oradaki hükümlerin kolayca anlaşılması ve uygulanmasında etkili bir usûl olarak⁶⁴ her dönemde olduğu gibi günümüzde de karşımıza

⁵⁹ Ebu'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-Sâhih*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: y.y., 1374/1954), "Kitâbü'l-müsâfirîn", 27; İbn Mâce, "Îkâmetü's-salât", 179.

⁶⁰ Karslı, *Kur'ân'ı Anlamaya Giriş*, 37.

⁶¹ Müzzemmil, 73/4.

⁶² Kurtubî, *El-Câmiü li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 23/322, 323.

⁶³ Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *et-Temhûd fî İlmi't-Tecvîd*, thk. Gânim Kaddûrî Hamed (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 60; İbnü'l-Cezerî, *en-Nesr*, 1/225; Ramazan Pakdil, *Tâlim Tecvid ve Kirâat* (İstanbul: İFAV Yayınları, 5. baskı, 2014), 250; Nihat Temel, *Kur'ân Kiraatında Vakf ve İbtidâ* (İstanbul: İVAF Yayınları, 2016), 22.

⁶⁴ Ali Öge, "Rivâyet ve Dirâyet Tefsirlerinde Tertîl Âyetlerinin Yorumlanması Biçimi", *KSU İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2015), 39, 54.

çıkmaktadır. Çünkü Kur'an'ın tertîl ile (ağır ağır) okunmasındaki amaçlardan biri de onun inceliklerinin tefekkûr edilerek, bir taraftan da kalp ile irtibatının kurularak okunması ve mesajları üzerinde düşünülmesi ve onlardan ibret alınmasıdır.⁶⁵ Bu temel esaslardan sonra Kur'an okuma usulleri şu şekilde sıralanabilir.

2.1. Kur'an Okunuş Usülleri/Seyri (Okunuş Hızı Yönünden)

Kur'an-ı Kerim, okuma hızı/sürati yönüyle tâhkîk, tedvîr ve hadr olmak üzere üç usûlden biriyle okunur.⁶⁶ Diğer bir ifadeyle uyulan ölçüler ve kullanılan mertepler itibarıyle bu üç usûlden biriyle Kur'an tilâvet edilir.

1. 2.1.1.Tâhkîk

Tâhkîk sözlükte, eksik veya fazlalık olmaksızın bir şeyin hakkını tam olarak yerine getirme hususunda mübâlağa etmektedir. Bir şeyin hakikatine erişmek, o şeyin hakikatine vakıf olmak ve nihayetine vasil olmaktadır. Terim olarak tâhkîk, her harfin hakkını vermek, harfi mahrecinden çıkarmak ve sıfatlarına riayet etmek, medllerin miktarını azamî uzatmak, harekeleri tam olarak belirtmek, şeddeleri tam yapmak, günneleri tam belirtmektedir.⁶⁷ Tâhkîk seyrinde Medd-i muttasıl, Medd-i munfasıl ve Medd-i lâzım dört elif miktarı uzatılarak okunur.⁶⁸ Kur'an-ı Kerim bu usûlde okunurken en yavaş şekilde icra edilir. Ancak kırâat esnasında aşırı mübalağadan dolayı harekeleri uzatmaktan, harfler arasını ayırarak sekteli okumaktan, sakinlere hareke

⁶⁵ Karslı, *Kur'ân'ı Anlamaya Giriş*, 37.

⁶⁶ İbnü'l-Cezerî, *Tayyibeti'n-Nesr*, 38 (79. beyit); Ebu'l-Kasım Muhammed b. Ali en-Nüveyri, *Serh-u Tayyibeti'n-Nesr fi'l-Kırâati'l-Aşr*, thk. Mecdî Muhammed Surûr Sa'd Baslûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, 2003), 1/245; Muhammed Sâlim Muhaysin, *el-Hâdî Serhu Tayyibeti'n-Nesr fi'l-Kırâati'l-Aşr Velkesf an 'Îleli'l-Kırâati ve Tevcîhihâ* (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1997), 1/100.

⁶⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Nesr*, 1/205; Suyûtî, *el-İtkân*, 1/212; Kastallânî, *Letâifü'l-İşârât*, 1/450; Abdulâlî el-Mes'ûl, *Mu'cemü'l-Mustalahât Îlmi'l-Kırâati'l-Kur'ânîyye*, (Kahire: Dâru's-Selâm, 1428/2007), 122; Seyyid Rîzk et-Tavîl, *Fî Ullûmi'l-Kırâât Medhal, Dirâse ve Tahkîk* (Mekke: el-Fâsîliyye, 1405/1985), 110.

⁶⁸ Ali Osman Yüksel, *İbnü'l-Cezerî ve Tayyibeti'n-Nesr*, (İstanbul: İFAV, 2. Baskı, 2012), 287; Pakdil, *Tâlim Tecvid ve Kırâat*, 34.

vermekten sakınılmalıdır.⁶⁹ Verş, Nâf'i, Abdullah b. Ayyâş b. Ebî Rabîa, Übey b. Ka'b, o da Hz. Peygamber'den aldığı kiraat tâhkîk üzere olduğu bildirilmektedir.⁷⁰ Aynı şekilde Hamza ve Âsim da tâhkîk usûlünün onde gelen kiraat imamlarıdır.⁷¹

2. 2.1.2. Tedvîr

Tedvîr sözlükte döndürmek, çevirmek anlamında olup; ıstilahta ise Kur'an-ı Kerim'i ne yavaş (tâhkîk) ne de hızlı (hadr) bir şekilde okumaksızın orta bir okuyuşla tilavet etmektir.⁷² Tedvîr usûlu ile kiraat İbn Âmir, Kisâî ve Halefü'l-Âşir başta olmak üzere edâ ehlinin çoğunun tercih ettiği okuyış usûlüdür.⁷³ Bu usûlde Medd-i muttasıl, Medd-i munfasıl ve lâzım sükûnlu olan Medd-i Lîn üç elif miktarı, Medd-i lâzım üç elif miktarı uzatılarak okunur.⁷⁴ Tedvîr usûlünde günner 1,5 (bir buçuk) harf miktarı olup, tâhkikten biraz aşağı, hadr usûlünden ise biraz daha fazladır. Âriz sükûnlu olan Medd-i Lîn, Medd-i Âriz gibi değerlendirildiğinden okuyucu caiz vecihlerden biri ile tilavet edebilir.⁷⁵

3. 2.1.3. Hadr

Hadr sözlükte düşürmek, aşağı indirmek, bir işte süratli olmak gibi anlamları olup; ıstilahta ise Kur'an-ı Kerim'i tecvîd kurallarına riayet etmek

⁶⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Nesr*, 1/205; Abdurrahman Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, (Bursa: Emin Yayıncılık, 16. Baskı, 2013), 325.

⁷⁰ Osmân b. Saîd b. Osman b. Saîd Ebû Amr ed-Dânnâ, *et-Tahdîd fi'l-İtkân ve't-Tecvîd*, thk. Ğânim Kaddûrî el-Hamed (Amman: Dâru Ammâr, 1421/2000), 77.

⁷¹ Nüveyrî, *Serh-u Tayyibeti'n-Nesr*, 246; Muhammed Mekkî Nasr el-Cüreysî, *Nihâyetü'l-Kavlî'l-Müfid fi İlmi Tecvîdi'l-Kur'âni'l-Mecîd*; zabit ve tashih: Abdullah Mahmud - Muhammed Ömer, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İmîyye, 1424/2003), 18.

⁷² İbnü'l-Cezerî, *en-Nesr*, 1/207; Kastallânî, *Letâfi'ü'l-İşârât*, 1/450; Cüreysî, *Nihâyetü'l-Kavlî'l-Müfid*, 18; Muhaysin, *el-Hâdî Serhu Tayyibeti'n-Nesr*, 1/101.

⁷³ Aliyyü'l Kârî, *el-Minehî'l Fikriyye*, 119; Suyûtî, *el-İtkân*, 1/212; Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okunma Kâideleri*, 178.

⁷⁴ Ali Osman Yüksel, *İbnü'l-Cezerî ve Tayyibeti'n-Nesr*, 288; Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, 326, 327.

⁷⁵ Pakdil, *Ta'lîm Tecvid ve Kîrâat*, 35.

kaydıyla en hızlı bir şekilde okumaktır.⁷⁶ Hadr usûlü ile kırâat edilirken tecvîd kaideleri ihmâl edilmemeli; medler asgari düzeyde uzatılmalı, gunneler, harekeler belirtilerek okunmalıdır.⁷⁷ Hadr usûlünde okuyuş Kâlûn, İbn Kesîr, Ebû Amr, Ebû Ca'fer ve Ya'kûb önde gelen kurrallardır. Yine Âsim kırâatında da hadr ile okuyuş rivâyeti vardır.⁷⁸ Hadr ile okuyaşta Medd-i munfasıl ile Medd-i tabîi bir elif, Medd-i muttasıl ve Medd-i lâzım iki elif miktarının altına düşmemeli; şedddeler şeddesiz harf gibi okunmamalı, harflerin mahreç ve sıfatlarına riayet edilmeli, gunneler belirtilmelidir.⁷⁹ Hadr seyrinden daha hızlı okuyarak harflerin mahreç ve sıfatları ile söz konusu tecvîd kurallarına riayet edilmeden okunması halinde hezrame⁸⁰ veya tahlîl ortaya çıkar ki böyle bir kırâat da caiz değildir.

Okuma hızı/sûrati yönüyle tâhkîk, tedvîr ve hadr usullerinden biriyle tilavet edilen Kur'an-ı Kerîm'in icrasında önemli olan tertîle riayet edilmesidir. Daha önce ifade ettiğimiz gibi tertîlden kasıt tefekkür, tedebbü, tezekkür ederek mananın düşünülerek, anlaşılırak okunmasıdır. Böyle olunca tertîl dördüncü bir okuyuş şekli olmaktan ziyade, söz konusu üç usulden biriyle Kur'an'ın tedebbü, tefekkür edilerek tilavet edilmesi anlayışı daha doğru bir yaklaşım olmaktadır. Bununla birlikte tâhkîk usûlünde daha ağır bir seyir takip edildiği için tertîlin burada daha kolay olabileceği söylenebilir.⁸¹

Allah Rasûlü Kur'an okurken harfleri tane tane telaffuz ederek kırâatta bulunmuştur. Hz. Ümmü Seleme'ye (ö. 62/681), Efendimizin Kur'an'ı nasıl okuduğu sorulduğunda: "Hz. Peygamber harf harf, tane tane okurdu."⁸² diye

⁷⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Nesr*, 1/207.

⁷⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Nesr*, 1/207; Kastallânî, *Letâifü'l-Îşârât*, 1/450.

⁷⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Nesr*, 1/207; Nüveyrî, *Şerh-u Tayyibeti'n-Nesr*, 247.

⁷⁹ Pakdil, *Tâlim Tecvid ve Kırâat*, 34.

⁸⁰ Hezrame: Hadr usûlünden daha süratli bir şekilde okuyarak harflerin, kelimelerin tecvîd ve kırâatının karıştırılmasıdır. Hz. Ömer'in "Yürüyüşün kötüsü hayvani bitap edecek derecede sürmektedir. Kırâatın kötüsü de harfleri ve kelimeleri birbirine karıştıracak şekilde hızlı okumaktır." sözü bu konunun önemine dikkat çekmektedir. Bk. Pakdil, *Tâlim Tecvid ve Kırâat*, 35; Tahlîl: Bozmak, karıştırmak anlamındadır. Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, 327.

⁸¹ Pakdil, *Tâlim Tecvid ve Kırâat*, 37.

⁸² Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaûd - Adil Mürşid (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 44/147.

cevap vermiştir. Hz Peygamber'in Kur'an'ı med ile okuduğuna dair rivâyetler de vardır. Enes b. Malik'e Nebi (s.a.v.)'in Kur'an okuyuşu sorulduğunda o da: "Rasûlullâh Kur'an okurken -med yapılması gereken harfleri- meddederdi." diye cevap verdikten sonra (بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ) 'i okuyarak: "Rasûlullâh (الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ)- Allah lafzındaki lâm-i- uzatarak okur, -Rahmân lafzındaki mîm-i- med ile okur, (الرَّحِيمُ)-er-Râhîm lafzındaki ح harfini-de med ile okurdu" rivâyeti bunlar arasında yer alır.⁸³

Türkçe metinde olduğu gibi Arapça metinde de bir mesajın iyi anlaşılabilmesi için cümlenin başının ve sonunun belirlenmesi gereklidir. Bu amaçla Türkçe'de cümlenin tamamlandığını bildirmesi açısından cümlenin sonuna nokta konur. Bazen de ara cümleler virgül (,) ve noktalı virgül (:) vb. ile birbirine bağlanır. İşte Arapça dilinde de buna benzer şekilde işaretler yer alır. Metinde verilen mesajın tam anlaşılması için Arapça olan Kur'an'da da aynı şekilde ayetler vardır. Bu ayetlerde anlama uygun durulması ve başlangıcın da aynı şekilde olması rastgele olmamaktadır. Kırâat ilminde buna vakif ve ibtidâ denir.⁸⁴

Hz. Peygamber'in, Kur'an'ı vakif yaparak kırâat ettiği sahâbeden bizlere nakledilmektedir. "Allah Rasûlü vakif ederek okurdu. " الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ " der,

⁸³ Buhârî, "Fedâili'l-Kur'ân", 29.

⁸⁴ Vakf sözlük anlamıyla "durmak, durdurmak"tır. Bk. İbn Manzûr, "vkf", *Lisânü'l-Arab*, 54/4898. Terim olarak ise vakf, Kur'an okurken durmayı ifade eder. Bk. Temel, *Kur'ân Kiraatında Vakf ve İbtidâ*, 38.

İbnü'l-Cezerî vakf için, kırâata tekrar başlamak niyetiyle kelime üzerinde adet olduğu üzere durmak için nefes alacak şekilde bir süre sesi kesme ifadesini kullanmaktadır. Bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Nesr*, 1/240.

İbtidâ ise "başlamak" anlamında olup "Kur'an kırâatına başlama" ya da "Kur'an kırâati esnasında vakfedip nefes aldıktan sonra kırâata devam etmek için tekrar başlamak" demektir. Bk. Pakdil, *Tâlim Tecvid ve Kirâat*, 269. Kırâat terimi olarak vakif ve ibtidâyî, "Kur'an okuma esnasında lafız ve mânaya uygun olarak durmak ve okumaya tekrar başlamayı sağlamak amacıyla gereklî olan bilgileri bildiren bir ilim" olarak tanımlamak mümkündür. Bk. Abdurrahman Çetin, "Vakf ve İbtidâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/461.

sonra vakfederdi. "الرَّحْمَنُ الرَّجِيمُ" " مَالِكٌ يَوْمَ الدِّينِ" der, sonra vakfederdi. ayetini okur, vakfederdi.⁸⁵

3. 3. Hz. Peygamber Döneminde Kur'an Kitabetinin Tilavetteki Rolü

Hz. Peygamber, nazil olan ayetleri kendisi ve sahâbeden de bazlarının ezberleyerek onu hafızada tutmalarıyla birlikte ayrıca yazılı kayıt altına alınmasına önem vermiş ve yazılı metinlerden istifade ederek okunması için de çaba göstermiştir. Kur'an ayetleri ile hadislerin birbirine karışması tehlikesi karşısında ilk dönem hadislerin yazılmasını yasaklayarak Kur'an dışında kendisinden bir şey yazılmamasını tenbih etmiştir. Ebî Said el-Hudri (r.a.), Rasûlullah'ın: "Kur'an'dan başka benden bir şey yazmayınız. Her kim Kur'an'dan başka benden bir şey yazmışsa onu silsin." buyurduğunu bizlere nakletmektedir.⁸⁶ Bu durum Kur'an ile ilgili titizliği ortaya koyan göstergelerden biridir. Yine nazil olan ayetleri vahiy kâtiplerine yazdırılmış, hangi ayetin hangi sûreye yazılacağını bildirmiştir.⁸⁷ Her ayet Rasûlullâh'ın huzurunda yazılır ve ona okunarak gerektiğinde tashih edilir ve sonrasında ise hâne-i saâdete bırakılırdı. Vahiy kâtipleri kendileri için de birer nüsha yazarlardı.⁸⁸ Ayetlerin ezberlenmesinde ve yazılmasındaki bu hassasiyet, Kur'an'ın sağlam ve sahîh bir senetle nakledilmesinde önemli bir role sahiptir. Bu durum aynı zamanda Kur'an eğitim-öğretiminde hifz ve kitabetin önemini de ortaya koymaktadır.

Nazil olan ayetlerin hemen Hz. Peygamber'in huzurunda yazılması, yazılan ayetleri vahiy kâtiplerine okutarak teyit etmesi, hatalı yazımların ve

⁸⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 44/206; Süleyman b. Eş'as b. İshâk el-Ezdî es-Sicistanî Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnâûd (Beyrut: Dâru'l-Risâleti'l-Âlemiyye, 1428/2008), "Harf", 1; Ebû İsa Muhammed b. İsa Tirmizî, *el-Câmi'u'l-Kebîr (Sünen)*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Daru'l-Çarbi'l-İslâmî, 1418/1998), "Kiraât", 1.

⁸⁶ Ebî Bekr Abdillah b. Süleyman b. el-Eşa's es-Sicistânî (İbn Ebî Davûd), *Kitâbü'l-Mesâhif*, thk. Muhibbiddîn Abdissebhân Vâiz (Beyrut: Dâru'l-Beşâri'l-İslamiyye, 1415/1995), 1/148; Muhammed Abdulazîm Zerkânî, *Menâhilî'l-Îrfân fi Ullûmi'l-Kur'ân*, thk. Fevvâz Ahmed Zemereli, (Beyrut: Dâru'l- Kitabi'l-Arabî, 1415/1995), 1/29.

⁸⁷ Buhârî, Fedâilü'l-Kur'ân, 4; Ebû Şâme el-Makdisî, *el-Mürşidi'l-Vecîz*, 33; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/170; Zerkânî, *Menâhilî'l-Îrfân* 1/202, 203, 298, 299.

⁸⁸ İsmail Hakkı İzmirli, *Tarih-i Kur'ân*, (İstanbul: Böre Yayınevi, 1956), 9.

okunuşların olması halinde tashih etmesi⁸⁹ ve daha sonra ezberlenmesi, Kur'an'ın muhafazası adına yapılan çok önemli uygulamalardır. Heysemî (ö. 807/1405), vahiy kâtibi Zeyd b. Sâbit'in: "Rasûlullah bana kendisine vahiy geldiğinde yazdırıyordu. Ben elimde yazı malzemesi olduğu halde onun yanına gider, o da bana imlâ ettirirdi. Sonra bana oku der, ben de ona okurdum. Şayet bir eksiklik olursa onu düzeltir ve ben ondan sonra insanlara onu ulaştırırdım." dediğini nakletmektedir.⁹⁰ Bera b. Âzib'in bildirdiğine göre: "Nisâ 95. ayet nazil olunca Rasûlullah Zeyd b. Sâbit'i çağrırmış, O da elinde yazı malzemeleri olduğu halde geldiğinde Hz. Peygamber ona bu ayeti okuyarak yazdırmıştır."⁹¹

Kur'an ayetleri hurma dallarına, deri parçalarına, kürek kemiklerine, enli düz taş parçalarına yazılırdı.⁹² Hamidullah da, Kur'an yazılan malzemeleri "parşömen, dabaklanmış deri parçaları, tahta levhalar, develerin kürek kemikleri, üzerine kolayca ayetlerin kazınabileceği yumuşak çeşitli beyaz taşlar, hurma ağaç yapraklarının orta damarları, kırık seramik kap parçaları ve daha başka maddeler"⁹³ olarak sıralamaktadır.

Hz. Ömer'in kız kardeşi ve eniştesinin Tâhâ Sûresi'ni okudukları ve ilk olarak bu ayetlerden etkilendiği ve böylece Hz. Peygamber'in yanına giderek Müslüman olduğu bildirilmektedir. Taha Sûresi'ndeki yazılı ayetlerle Hz. Ömer'in, Kur'an ile ilk tanışmasının gerçekleştiği zikredilmektedir.⁹⁴ Bütün bunlar Kur'an'ın, Rasûlullah hayatı iken Mekke ve Medine dönemlerinde yazıyla kayıt altına alındığını göstermektedir.

Hz. Peygamber zamanında Kur'an eğitim-öğretiminde kitabetin daha çok onun muhafazasına yönelik olduğunu söyleyebiliriz. Zira o dönemde şifâhi kültürün yaygın olması, okuma yazma bilen sahâbenin fazla olmaması, yazı malzemelerinin az olması gibi sebepler Kur'an/kırâat eğitim-öğretiminin daha çok şifâhi olarak yapılmasında etkili olduğunu ifade edebiliriz.

⁸⁹ Hamîdullah, *Kur'ân-ı Kerim Tarihi*, 42, 43.

⁹⁰ Nureddîn Ali b. Bekr el-Heysemî, *Mecmaü'z-Zevâid ve Menbaü'l-Fevâid*, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbü'l-Arabiyye, ts.), 1/152.

⁹¹ Buhârî, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 4.

⁹² Izmirli, *Tarih-i Kur'ân*, 9.

⁹³ Hamîdullah, *Kur'ân-ı Kerim Tarihi*, 44.

⁹⁴ Hamîdullah, *Kur'ân-ı Kerim Tarihi*, 41.

4. 4. Hz. Peygamber Döneminde Kur'an Eğitim-Öğretim Mekânları

Hz. Peygamber Mekke döneminde *Dâru'l-Erkâm*'da Kur'an eğitim ve öğretimi yaptırmıştır. Allah Rasûlü burada inen ayetleri sahâbeye okuyor, vahiy mesajını onlara açıklıyordu. Bu nedenle *Dâru'l-Erkâm*, planlı programlı bir şekilde sahâbenin eğitim yeri, Kur'an'ın tertîl üzere okutulduğu ilk "Dâru'l-Kur'an" ya da "DârulKurrâ" olarak da ifade edilebilir. Burası Hz. Ömer'in Müslüman oluşuna kadar bu özellikleyle bilinen bir mekân olma vasfinı devam ettirmiştir.⁹⁵

Allah Rasûlü kendisinden Kur'an eğitimi alan Mus'ab b. Umeyr'i (ö. 3/625) birinci Akabe görüşmelerinde biat eden Medineli Müslümanlara Kur'an'ı ve dini anlatmak üzere onlara göndermiştir. O da Medine'ye gittiğinde, başta Es'ad b. Zürâre'nin evi olmak üzere Kur'an eğitim-öğretiminini onların evlerinde yapmıştır.⁹⁶ Musab, Medine'de birçok kişinin Müslüman olmasına vesile olmuş, onlara Kur'an muallimi olarak en iyi şekilde okuduğu için *el-Kârî* (okuyan) ve *el-Mukrî* (okutan) olarak Medine'de anılmıştır.⁹⁷

Rasûl-i Ekrem, Medine'ye hicret edince Mescid-i Nebevî'yi sahâbe ile birlikte inşa etmiş ve Kur'an eğitim ve öğretimi de burada özellikle Suffe denilen yerde devam etmiştir. Mescid-i Nebevî yetersiz kalınca o dönem evlerde ve diğer mescitlerde de Kur'an eğitim öğretimi sürdürmüştür. Bu evlerden en önemlisi Medine'de *Dârulkurrâ* adıyla kurulan Mehreme b. Nevfel'in (ö. 54/674)evindeki Kurân eğitim mekânıdır.⁹⁸

5. 5. Hz. Peygamber Döneminde Sahâbenin Kur'an Eğitimindeki Rolü

Yüce Allah tarafından Hz. Cebrâil aracılığıyla Kur'an'ı doğru ve güzel okuma konusunda yetiştirilen Rasulullah (s.a.v.) da sahâbeyi en iyi şekilde

⁹⁵ Bk. Muhammed Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, trc: Salih Tuğ (Ankara: İmaj, 2003), 1/97-99; Akdemir, *Kıraat İlmi Eğitim ve Öğretim Metotları*, 32.

⁹⁶ İbn Sa'd, *Kitâbü Tabakâtî'l-Kebîr*, 1/187, 188.

⁹⁷ Yûsuf b. Abdullâh b. Muhammed İbn Abdilberr, *el-İstââb fi Ma'rifeti Ashâb*, thk. Muhammed Ali Becâvî (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1412/1992), 1473; Ünal, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, 42.

⁹⁸ Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, 2/77; Çetin, "Kur'ân Öğretim Tarihi ve Öğretim Kurumları", 98.

hazırlamıştır.⁹⁹ Hz. Peygamber, onlar arasından sesi güzel, hafızası güçlü olanları Kur'an kırâati hususunda teşvik etmiş ve özel olarak eğittiştir. İşte bu özellikleriyle öne çıkan sahâbe aracılığıyla kırâat ilmi sonraki nesillere aktarılmıştır. Onlar, Hz. Peygamber'in vefatından sonra da uzak diyarlara giderek almış oldukları kırâatı bulundukları yerlerde diğer insanlara öğretmek suretiyle bu ilme hizmet etmişlerdir.¹⁰⁰

Hz. Peygamber Kur'an eğitiminin en güzel bir şekilde yapılması için insanları teşvik etmiştir. Kur'an öğrenme ve öğretme ile ilgili konuda birçok hadisin olması bu meseleye verilen ehemmiyeti göstermesi açısından önemlidir. Hz. Osman (ö. 35/656) Rasûlullah'ın: "Sizin en hayırlınız Kur'an'ı öğrenen ve öğretmenizdir." buyurduğunu nakletmektedir.¹⁰¹ Enes b. Mâlik, Rasûlullah'ın (s.a.v.): "Muhakkak insanlar arasında Allah ehli olanlar vardır." Ya Rasûlullah, onlar kimlerdir? dediklerinde, "Ehl-i Kur'an olanlar, Allah'ın ehli ve kendisine seçtiği kimselerdir."¹⁰² diye buyurmuştur. Kur'an'ı ezberleyenlere kıyamet gününde şöyle denileceğini belirterek: "Oku ve yüksel. Aynı dünyada iken okuduğun gibi. Zira senin derecen, okuduğun son ayetin mertebesidir."¹⁰³ müjdesini vermiştir. Bu teşviklerle birlikte Allah Rasûlü aynı zamanda Kur'an kırâatına ve eğitimine gösterdiği hassasiyeti sahâbenin imamette, idâri görevlere atamada¹⁰⁴, Kur'an-ı Kerim'i en iyi okuyana öncelik vermesinde de görmekteyiz.¹⁰⁵ Uhud savaşında şehit düşenlerin aynı kabre konulmasında en çok Kur'an ezberi olanın önce kabre konulmuş¹⁰⁶ olması da bunun bir başka örneğidir.

Allah Rasûlü'nün Kur'an öğrenimi hususundaki bu teşvikleri karşısında sahâbe de birbiriyle yarışarak onu öğrenmek, anlamak ve yaşama geçirmek

⁹⁹ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 5.

¹⁰⁰ Birîşik, *Kırâat İlmi ve Tarihi*, 13.

¹⁰¹ İbn Mâce, "Mukaddime", 16; Ebû Dâvûd, "Fedâiltü'l-Kur'ân", 1.

¹⁰² İbn Mâce, "Mukaddime", 16.

¹⁰³ Ebû Dâvûd, "Fedâiltü'l-Kur'ân", 7; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 11/405.

¹⁰⁴ Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl Dârimî, *es-Sünen*, thk. Hüseyin Selim Esed el-Dârânî (Suudi Arabistan: Daru'l-Muğnî li'l-Neşri ve't-Tevzî', 1412/1991), "Salât", 42.

¹⁰⁵ Müslim, "Mesâcid", 53; Ebû Dâvûd, "Cihad", 85; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 17/285.

¹⁰⁶ Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 30; Tirmizî, "Cenâiz", 43; İbn Mâce, "Cenâiz", 28.

icin fedakârlıklarda bulunarak;bazısı birtakım ayetleri ve sûreleri, bazısı da Kur'an'ın tamamını ezberlemiştir.¹⁰⁷ Arapların ezber hafızasının güçlü olması nedeniyle Kur'an'ı ezberlemek onlar için pek de zor olmamıştır. Ancak kaynaklarda Hz. Peygamber döneminde Kur'an'ı baştan sona ezberleyenlerin sayısı hakkında farklı bilgiler yer almaktadır. Bu bilgiler bir araya getirildiğinde o dönemde Kur'an'ın tamamını ezberleyenler veya Kur'an kırâatında önde gelenler arasında "Mevlâ Ebî Huzeyfe Sâlim b. Ubeyd b. Rebîa (ö. 12/633), Ebû Huzeyfe (Mihşem b. Utbe b. Rabîa (ö. 12/633), Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634), Sa'd b. Ubâde (ö. 14/635), Muâz b. Cebel (ö. 17/638), Hz. Ömer (ö. 23/644), Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/653), Ebu'd-Derdâ (Uveymir b. Kays el-Hazrecî) (ö. 32/652), Übey b. Ka'b (ö. 33/654), Ebû Velîd Ubâde b. Sâmit b. Kays el-Ensârî (ö. 34/654), Hz. Osman (ö. 35/656), Talha b. Ubeydullah (ö. 36/656), Huzeyfe b. Yemân (ö. 36/656), Hz. Ali (ö. 40/661), Ebû Rukayye Temîm b. Evs ed-Dârî (ö. 40/661), Ebû Mûsa el-Eş'ârî (ö. 42/663), Abdullah b. el-Âs (ö. 43/663), Hz. Hafsa (ö. 45/665), Zeyd b. Sâbit (Ebû Hârîce Zeyd b. Sâbit b. Dahhâk el-Hazrecî) (ö. 45/665), Ebû Eyyûb Hâlid b. Zeyd el-Ensârî (ö. 49/669), Sa'd b. Eb'i Vakkâs (ö. 55/675), Ebû Hureyre (ö. 58/678), Hz. Âişe (ö. 58/678), Muâviye b. Ebû Süfyân (ö. 60/680), Mûcemmi' b. Câriye b. Âmir el-Evsî (ö. 60/680), Hz. Ümmü Seleme (ö. 62/681), Abdullah b. Amr b. Âs (ö. 65/685), Abdullah b. Abbas (ö. 68/688), Abdullah b. Sâib (ö. 70/689), Abdullah b. Zübeyr b. Avvâm (ö. 73/692), Abdullah b. Ömer (ö. 73/693), Enes b. Mâlik (ö. 93/711)" gibi isimler sayılabilir.¹⁰⁸ Ancak Allah Rasûlü'nün döneminde vahyin devam ettiğini unutmamak gereklidir. Sayının belirlenmesinde dikkate alınması gereken veri hicri dördüncü yilda meydana gelen Bî'ri Maûne vakasında sahâbeden yetmiş civarında hafızın, yine Hz. Ebû Bekir döneminde hicri on ikinci yilda meydana gelen Yemâme savaşında

¹⁰⁷ İbn Mücâhid, "Mukaddime", *Kitâbü's-Seb'a*, 5.

¹⁰⁸ Bk. Şîhabüddîn Abdurrahman b. İsmâîl Ebû Şâme el-Makdisî, *el-Mürşidi'l-Vecîz*, thk. Tayyar Altıkulaç (Beyrut: Dâru Sader, 1395/1975), 40-42; İbnü'l-Cezerî, *en-Nesr*, 1/6; Bedreddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'an*, thk. Ebu'l-Fadl ed-Dimyâtî (Kahire: Daru'l-Hadîs, 1427/2006), 170, 171; Tetik, *Başlangıçtan IX. Asra Kadar Kırâat İlminin Talimi*, 46, 47; Muhammed Muhtâr Veled Ebbâh, *Târîhi'l-Kırâat fi'l-Meşrik ve'l-Mağrib* (Fas: İsesco, 1422/2001), 9; Ziya Şen, *Kur'an'ın Metinleşme Süreci* (İstanbul: İstanbul Matbaacılık, 2013), 139, 140; Akdemir, *Kıraat İlmi Eğitim ve Öğretim Metotları*, 29, 35, 36.

da bir o kadar hafız sahâbenin şehit olması göz önünde tutulmalı ve ona göre değerlendirilmelidir.¹⁰⁹

Rasûl-i Ekrem'den veya onun öğretiklerinden Kur'an öğrenen sahâbenin sosyo-kültürel yapıları, öğrenme yetenekleri farklılık gösterebilmiştir. İnsanların bu farklı durumlarının dikkate alındığı Kur'an'da da, belirli bir aklı ya da psikolojik seviyeye sahip insanlara hitap edilmeyip her kesimden insan muhatap kabul edilmiştir.¹¹⁰ Bu özelliklere sahip sahâbenin bir kısmı, risaletin bidayetinden itibaren Rasûlullah'ın hep yanında olmuştur. Bununla birlikte ashab-ı suffa gibi kendini başta Kur'an-ı Kerim olmak üzere İslam'ı öğrenmeye, anlamaya ve yaşamaya adayan ve zamanının tamamını Hz. Peygamber'in yanında geçiren sahâbîler de vardır. Bunun yanı sıra hayatın akışı içerisinde ziraatle, ticaretle uğraşanlar da olmuştur. Doğal bir sonuç olarak da, sahâbenin nazil olan vahiyden de öğretendikleri şeyler, her biri için aynı olmayıp, farklılık gösterebilmiştir. İşte bu farklılıklar tarihi süreç içerisinde kırâat ilmine de sirayet etmiştir.

Hz. Peygamber'den doğrudan kırâat alan sahâbîler olmuştur. Onlar öğretendikleri kırâati Allah Rasûlüne arz etmişler, hataları da yine Hz. Peygamber tarafından tashih edilmiştir. Abdullâh İbn Mes'ûd'un: "Vallahi ben Rasulullah'ın (s.a.v.) (doğrudan doğruya) ağızından yetmiş kadar süre öğrendim."¹¹¹ sözleri, Rasûl-i Ekrem'den sahâbenin doğrudan Kur'an öğrettiği teyit etmektedir.

Hz. Peygamber'in Kur'an kırâatını öğrettiği sahâbeden bir kısmı bu alanda daha mahir olduğu için onları diğer insanlara Kur'an öğretmek üzere vazifelendirdiğini bilmekteyiz.¹¹² Sahâbe arasında Kur'an kırâati yönyle öne çıkmış olan ve Rasûlullah zamanında Kur'an'ın tamamını ezberleyerek ona arz eden ve hatta namazda ayetleri karıştırması durumunda kendisine

¹⁰⁹ Ebû Şâme el-Makdisî, *el-Mürşidi'l-Vecîz*, 38; Suyûtî, *el-İtkân*, 1/155; Çetin, "Kur'ân Öğretim Tarihi ve Öğretim Kurumları", 96.

¹¹⁰ Karslı, *Kur'ân'ı Anlamaya Giriş*, 73.

¹¹¹ Buhârî, Fedâilü'l-Kur'ân, 8.

¹¹² Abdulaziz b. Süleyman İbrahim el-Müzeyyinî, *Mebâhis fi İlmi'l-Kırâât* (Riyad: Dâru Kunûz İşbiliyyâ, 1431/2009), 21.

hatıratmasını istediği Übey b. Kâ'b'la¹¹³ ilgili olarak Rasûl-i Ekrem: "Sizin en iyi Kur'an okuyanınız, Ubey'dir." buyurmuştur. Vahiy kâtiplerinden olan Übey b. Kâ'b, nazil olan ayetleri hem yazmış, ezberlemiş ve hem de Rasûl-i Ekrem'e okumuştur. Ayrıca o, Mescid-i Nebevi'de Medine Müslümanlarına ve şehre gelen yabancı heyettekilere Allah Rasûlü'nün emirleriyle Kur'an öğretmiştir. Allah Rasûlü'nün "seyyidü'l-kurrâ" olarak övdüğü Übey b. Kâ'b'ı bir defasında çağrıarak O'na "Allah sana Beyyine Sûresi'ni okumamı emretti" dediğinde, o da heyacan içinde "Allah size benim adımı mı andı Ya Rasûllallah?" diye sorup ve ardından "Evet" cevabını aldığında da sevincinden ağlamıştır.¹¹⁴ Übey b. Kâ'b, Rasûllullah'ın vefatından sonra da Kur'an kırâati ve tefsir eğitiminde önemli bir yeri haizdir. Yine onun, Hz. Ebû Bekir döneminde Kur'an'ın cem'i meselesinde Zeyd b. Sâbit'e yardım eden komisyonda ve Hz. Osman dönemindeki Kur'an istinsâhi heyetinde olduğunu görmekteyiz. Hz. Ömer döneminde teravih namazının cemaatle kılınmasında bu iş için imam olarak tayin edilen de yine odur.¹¹⁵

Allah Rasûlü'nün döneminde kırâat yönüyle öne çıkanların başında konu hakkında gelen şu rivâyet e göre dört kişinin adı geçmektedir. Bu rivâyette "Kur'an'ı şu dört kişiden alınız: Übey b. Ka'b (ö. 33/654), Muâz b. Cebel (ö. 17/638), Abdullâh b. Mes'ûd (ö. 32/653), Mevlâ b. Ebû Huzeyfe Sâlim b. Ubeyd b. Rebîa (ö. 12/633)¹¹⁶ buyrulmuştur. İsmi bu haberde geçen sahâbeleri, daha sonraki dönemlerde de Kur'an eğitim-öğretim hizmetinde öne çıkan muallimler olarak görmekteyiz.

İslam devletinin sınırlarının genişlemesiyle Kur'an kırâatında mâhir olan sahâbe diğer bölgelere (özellikle Hz. Ömer döneminde) gönderilerek, Kur'an eğitim-ögretimini öğrendikleri şekilde ifa etmişlerdir. Bunlar arasında Übey b. Kâ'b ve Ebû'd-Derdâ Şam'da; Ebû Musa el-Eş'arî Basra'da; Abdullâh b. Mes'ûd Kûfe'de, Rasûllullah'tan öğrendikleri kırâati oradaki insanlara

¹¹³ Tirmîzî, "Menâkîb", 33; Bünyâmin Erul, "Übey b. Kâ'b", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/273.

¹¹⁴ Buhârî, "Fedâ'ilü's-Sahâbe", 31; Erul, "Übey b. Kâ'b", 42/273.

¹¹⁵ Erul, "Übey b. Kâ'b", 42/273.

¹¹⁶ Buhârî, "Fedâ'ilü'l-Kur'ân", 8; Suyûtî, *el-İtkân*, 1/155.

öğretmişlerdir.¹¹⁷ Fakat bu dönemde Kur'an kırâatını öğretenlerin sadece bu isimlerden oluşmadığını, daha önce bu alanda mâhir olarak zikrettiğimiz sahâbenin ve onlardan başka da birçok kişinin olduğunu unutmamak gereklidir. Çünkü Kur'an eğitim-öğretimi ile ilgili Kur'an'dan, hadislerden gelen emir ve tavsiyeler, Müslümanlar'a öğrendiklerini başkalarına da öğretme arzusu/sorumluluğunu da beraberinde getirmiştir.

Hz. Peygamber' den Kur'an öğrenen sahâbe, bulundukları beldede onu öğrendiği şekilde diğer insanlara öğretmişlerdir. Zira Hz. Ali, "Rasûlullah'ın, Kur'an'ı öğrendiğiniz şekilde okuyunuz" buyurduğunu bizlere nakletmektedir.¹¹⁸ Bu nedenle onlar da Allah kelamını diğer insanlara kendilerinin öğrendikleri gibi en iyi şekilde öğretmeye özen göstermişlerdir.

6. Sonuç

Yüce Allah tarafından Cebrâil (a.s.) aracılığıyla Hz. Peygamber'e "oku" mesajının iletilmesiyle başlayan kırâat eğitimi, ilk andan itibaren hoca-âtalebe ilişkisi şeklinde devam etmiştir. Hz. Cebrâil'in okuması Rasûlullah'ın sem'a yoluyla ondan dinleyerek öğrenmesi ve Hz. Peygamber'in öğrendiklerini arz usûlüyle ona dinletmesi şeklindeki uygulamaya kırâat eğitim-öğretiminin ilk örneği sunulmuştur. Her yıl Ramazan ayında o zamana kadar nazil olan Kur'an ayetlerini Hz. Cebrâil'in okuması ve Rasûlullah'ın dinlemesi sonrasında Rasûl-i Ekrem'in okuyarak ona arzetmesi şeklindeki arz ve sem'a usulleri bu eğitimim yol ve yöntemini belirlemiştir. Allah Rasûlü de öğrendiği ayetleri tebliğ vazifesi gereği çeşitli vesilelerle sahâbeye okumuş, onlardan da özellikle Kur'an'ı güzel okuyanlardan dinlemek suretiyle kırâat eğitim-öğretiminin metodunun nasıl olması gerektiğini örnekleriyle ortaya koymuştur. Bu dönemde daha çok şifâhî olarak ön planda olan kırâat öğretimi bireysel de olsa yazılı metin üzerinden de yapılmıştır. Yine Allah Rasûlü ilk andan itibaren sadırlara nakşedilen Kur'an'ı vahiy kâtipleri aracılığıyla satırlarda da kayıt altına almıştır.

Hz. Peygamber sahâbeye Kur'an okumuş, onlara öğretmiş; sahâbe de ondan kırâati öğrenmiştir. Sahâbeden bir kısmı Kur'an'ın tamamını

¹¹⁷ Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okunma Kâideleri*, 53.

¹¹⁸ İbn Mucâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 47.

ezberlemiş, bir kısmı ise bazı ayetleri/sûreleri ezberlemiştir. Sahâbe, Rasûlullah'tan öğrendiği kırâati namazlarda ve diğer ibadetlerde gece-gündüz demeden farklı zamanlarda okumuştur. Şifahen kırâati öğretendikleri gibi Hz. Osman, Hz. Ali, Zeyd b. Sâbit, Übey b. Kâ'b, Abdullah b. Mes'ûd ve Enes b. Mâlik gibi sahâbenin de bir kısmı aynı zamanda Kur'an ayetlerini yazılı metin olarak da yanlarında bulundurmuştur.

Mekke döneminde *Dâru'l-Erkâm'*da başlayan Kur'an eğitim-öğretimi, Mus'ab b. Umeyr'in Medineli Müslümanlara Kur'an muallimi olarak gönderilmesiyle başta Es'ad b. Zûrâre'nin evi olmak üzere evlerde yapılmıştır. Allah Rasûlü'nun Medine'ye hicret etmesiyle Kur'an eğitim ve öğretimi Mescid-i Nebevî'de özellikle Suffe denilen yerde devam etmiştir. Ayrıca Kur'an eğitim öğretimi o dönemde başta *Dârulkurrâ* adıyla kurulan Mehreme b. Nevfel'in evi olmak üzere evlerde ve diğer mescitlerde de sürdürülmüştür. Hz. Peygamber döneminde sahâbenin kırâat eğitiminin bireysel ve kurumsal yapıda, her birinin hocasından öğrendiği şekliyle müşafeheye dayalı devam etmiştir. Rasûl-i Ekrem'in Kur'an okuyuşundaki usûl ve esaslar, bu ilmin eğitim-öğretimiminin nasıl yapılması gerektiğini belirlemiştir. Kur'an eğitim-öğretimiminin temelini harflerin mahreç ve sıfatlarına riâyet, med, vakîf ve ibtidâ oluşturmuştur. Bu esaslar çerçevesinde Kur'an okuma usûlü/okuma seyri tâhkîk, tedvîr ve hadr olmak üzere belirlenmiş ve usûllerden biriyle Kur'an-ı Kerim tilâveti günümüze kadar sürdürülmüştür.

Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı

Bu çalışmada araştırma ve yayın etiğine uygun hareket edilmiştir. Çalışmanın özgünlüğüne dikkat edilmiş yararlanılan kaynaklar dipnot ve kaynakçada usulüne uygun olarak eksiksiz zikredilmiştir.

Kaynakça

Abdulâlî el-Mes'ûl. *Mu'cemü'l-Mustalahât İlmi'l-Kırââti'l-Kur'âniyye*. Kahire: Dâru's-Selâm, 1428/2007.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. Thk. Şuayb el-Arnâûd - Adil Mürşid. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2000.

- Akdemir, Mustafa Atilla. *Kıraat İlmi Eğitim ve Öğretim Metotları*. İstanbul: İFAV, 2. Baskı, 2015.
- Aliyyü'l-Kârî, Sultân Muhammed. *el-Minehu'l-Fikriyye fî Şerhi'l-Mükaddimetî'l-Cezeriyye*. Thk. Üsâme Atâyâ. Dimeşk: Dâru'l-Ğavsânî, 1433/2012.
- Bırışık, Abdulhamit. *Kıraat İlmi ve Tarihi*. Bursa: Emin Yayınları, 2018.
- Cüreysî, Muhammed Mekkî Nasr. *Nihâyetü'l-Kavlü'l-Müfid fî İlmi Tecvîdi'l-Kur'an'il Mecîd*. Neşr. Abdullah Mahmûd - Muhammed Ömer. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İmiyye, 1424/2003.
- Çetin, Abdurrahman. "Kur'an Öğretim Tarihi ve Öğretim Kurumları", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1986): 91-101.
- Çetin, Abdurrahman. "Vakf ve İbtidâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/461-463. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'an Okuma Esasları*. Bursa: Emin Yayınları, 16. Baskı, 2013.
- Çetin, Abdurrahman. *Yedi Harf ve Kıraatlar*. İstanbul: Ensâr Neşriyat, 2. Baskı, 2010.
- Dağ, Mehmet. *Tenzilden Tezyine Mushaf'ı Şerîf*. Ankara: Fecr Yayınları, 2013.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd. *Câmiu'l-Beyân fi'l-Kırââti's-Seb'a'l-Meşhûre*. Nşr. M. Kemal Atik. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd. *et-Tahdîd fi'l-İtkân ve't-Tecvîd*. Thk. Ğânim Kaddûrî el-Hamed, Amman: Dâru Ammâr, 1421/2000.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdirrahmân b. el-Fazl. *es-Sünen*. Thk. Hüseyin Selim Esed el-Dârânî. Suudi Arabistan: Daru'l-Muğni li'l-Neşri ve't-Tevzi', 1412/1991.
- Devserî, İbrahim Saîd. *Muhtasaru'l-İbârât li Mu'cemi Mustalahâti'l-Kırâât*. Riyâd: Dâru'l-Hadâre, 1429/2008.
- Ebû Şâme el-Makdisî, Abdurrahman b. İsmâîl b. İbrâhîm. *el-Mûrşidü'l-Vecîz*. Thk. Tayyar Altıkulaç. Beyrut: Dâru Sader, 1395/1975.

Erul, Bünyâmin. "Übey b. Kâ'b", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/272-274. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Heysemî, Nureddîn Ali b. Bekr. *Mecmaü'z-Zevâid ve Menbaü'l-Fevâid*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbü'l-Arabî, ts.

İbn Abdilberr, Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed. *el-İstîâb fî Ma'rifeti Ashâb*. Thk. Muhammed Ali Becâvî. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1412/1992.

İbn Ebî Davûd, Ebû Bekr Abdillah b. Süleyman es-Sicistânî, *Kitâbü'l-Mesâhib*. Thk. Muhibbiddîn Abdissebhân Vâiz. Beyrut: Dâru'l-Beşâri'l-İslamiyye, 1415/1995.

İbn İshâk, Muhammed b. Yesar. *es-Sîre*. Thk. Muhammed Hamidullah. Fas: y.y., 1395/1976.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. Thk. Şuayb el-Arnâûd (Beyrut: Daru'l-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2008).

İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. Kahire, Dârul-Meârif, ts.

İbn Mücâhid et-Temîmî, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs. *Kitâbü's-Seb'a fî'l-Kırâât*. Thk. Şevki Dayf. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1400/1980.

İbnü'l-Bâziş el-Ensârî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Ali b. Ahmed b. Halef. *Kitâbu'l-İkna' fî'l-Kırâati's-Seb'a*. Thk. Abdulmecid Katâmiş. 2 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1403/1982.

İbnü'l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf. *et-Temhîd fî İlmi't-Tecvîd*. Thk. Ğânim Kaddûrî Hamed. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.

İbnü'l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf. *Čayetü'n-Nihâye fî Tabakâti'l-Kurrâ*, nşr. G. Bergstraesser. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1427/2006.

İbnü'l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf. *Tayyibetü'n-Neşr fî'l-Kırâati'l-Aşr*. Thk. Muhammed Temîm ez-Zu'bî. Dimeşk: Dâru'l-Čavşânî, 1433/2012.

İbnü'l-Cezerî. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf. *en-Nesr fi'l-Kîraâti'l-Âşr*. Thk. Ali Muhammed Dabba'. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, ts.

İsfahânî, Râgîb Ebu'l-Kasım Muhammed b. Hüseyin. *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an*. Thk. Safvân Adnân Davûdî. 4. Baskı. Dimeşk: Daru'l-Kalem, 1430/2009.

İzmirli, İsmail Hakkı. *Tarih-i Kur'an*. İstanbul: Böre Yayınevi, 1956.

Karaçam, İsmail. *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okunma Kâideleri*. 12. Baskı. İstanbul: İFAV Yayınları, 2007.

Karslı, İbrahim Hilmi. *Kur'an'ı Anlamaya Giriş*. Ankara: DİB Yayınları, 2. Baskı, 2014.

Kastallânî, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekr. *Letâifü'l-Îşârât li-Fünuni'l-Kirâat*. Thk. Merkezü Dirâsâti'l-Kur'aniyye. Medine: Melik Fehd Mushaf Matbaası, 1434/2012.

Kurt, Yaşar. "Kur'an Öğretimi ve Caminin Kur'an Öğretimindeki Yeri". *EKEV Akademi Dergisi* 7/16 (Yaz 2003): 103-120.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmiî li Ahkâmi'l-Kur'an*. Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006.

Muhammed Hamîdullah. *İslâm Peygamberi*. Trc. Salih Tuğ. 2 Cilt. Ankara: İmaj, 2003.

Muhammed Hamîdullah. *Kur'an-ı Kerim Tarihi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.

Muhaysin, Muhammed Sâlim. *el-Hâdî Şerh-u Tayyibeti'n-Nesr fi'l-Kîraâti'l-Âşr Velkesfan Îleli'l-Kîraâti ve Tevcîhîhâ*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1997.

Muslim, Ebu'l-Hüseyn Muslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-Sâhîh*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: y.y., 1374/1954.

Müzeyyinî, Abdulazîz b. Süleymân İbrâhîm. *Mebâhis fi İlmi'l-Kîraât*. Riyad: Dâru Kunûz İşbiliyâ, 1431/2009.

Nüveyrî, Ebu'l-Kasım Muhammed b. Ali. *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fi'l-Kırââtı'l-Aşr*. Thk. Mecdî Muhammed Surûr Sa'd Baslûm. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, 2003.

Öge, Ali. "Rivâyet ve Dirâyet Tefsirlerinde Tertîl Âyetlerinin Yorumlanması Biçimi". *KSU İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2015): 27-62.

Pakdil, Ramazan. *Ta'lîm Tecvid ve Kırâat*. 5. Baskı. İstanbul: İFAV Yayınları, 2014.

Rızk, Seyyid et-Tavîl. *Fî Ulûmi'l-Kırâât Medhal, Dirâse ve Tahkîk*. Mekke: el-Faysaliyye, 1405/1985.

Suyûti, Ebu'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Thk. Şuayb el-Arnaud. Dîmeşk: Müessesetü'r-Risâle Naşîrûn, 2008/1429.

Şâhîn, Abdussabûr. *Târîhu'l-Kur'ân*. Kahire: Nahdatu Mîsîr, 3. Baskı, 2007.

Şen, Ziya. *Kur'ân'ın Metinleşme Süreci*. İstanbul: İstanbul Matbaacılık, 2013.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-Beyân an Tevîli Âyi'l-Kur'an*. Thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî. 25 Cilt. Kahire: Dâru Hîcr, 1422/2001.

Temel, Nihat. *Kırâat ve Tecvid İstîlahları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2018.

Temel, Nihat. *Kur'ân Kiraatında Vakf ve İbtidâ*. İstanbul: İVAF Yayınları, 2016.

Tetik, Necati. *Başlangıçtan IX. Asra Kadar Kırâat İlminin Talimi*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1990.

Ünal, Mehmet. *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*. İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2019.

Mehmet Ünal, *Kur'an ilimleri ve Tefsir Tarihi*, (Editör: Mehmet Akif Koç), Ankara, Grafiker, 2021.

Mehmet Ünal, *Kur'an'ın Metinleşme Tarihi*, Ankara: Fecr, Yayınları, 2014.

Veled Ebbâh, Muhammed Muhtâr. *Târîhi'l-Kırâât fi'l-Meşrik ve'l-Mağrib*. Fas: İsesco, 1422/2001.

Yüksel, Ali Osman. *İbnü'l-Cezerî ve Tayyibti'n-Nesr*. İstanbul: İFAV, 2. Baskı. 2012.

Zerkânî, Muhammed Abdulazîm. *Menâhilü'l İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Fevvâz Ahmed Zemereli, 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyye, 1415/1995.

Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Ebu'l-Fadl ed-Dimyâtî. Kahire: Daru'l-Hadîs, 1427/2006.

Zührî, Muhammed İbn Sa'd b. Münîî'. *Kitâbü Tabakâti'l-Kebîr*. Thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1421/2001.

DAR ÜLHADİS

İSLAM İ ARAŞTIRMA DERGİSİ | ISLAMIC STUDIES JOURNAL

Darülhadis, Aralık/December 2021, sy. 1

Günümüz Türkiye'sinde Metin Tenkidi ile İlgili Metodoloji Çalışmaları¹

Methodology Studies Related to Text Criticism in Today's Turkey

Mehmet Emin ÇİFTÇİ

Doktor Öğretim Üyesi, Harran üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Assistant Professor, Harran University, Institute of Social Science,
Department of Basic Islamic Sciences

Sanliurfa / TURKEY

mhtemin71@gmail.com

ORCID ID: orcid.org/0000-0001-9331-7450

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 5 Kasım/December 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 10 Kasım / November 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atif / Citation: Çiftçi, Mehmet Emin. "Günümüz Türkiye'sinde Metin Tenkidi ile İlgili Metodoloji Çalışmaları". *Darülhadis İslami Araştırmalar Dergisi*, 1 (Aralık 2021), 118-138.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımında taramıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

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

web: <https://darulhadis.karatekin.edu.tr/dergi-15851-sayfasi.karatekin> | mailto:
darulhadis.isl.ar.dergisi@gmail.com

Copyright © Published by Çankırı Karatekin Üniversitesi Cankiri

Karatekin University, Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved

¹ Bu makale Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi tarafından 28-30/05/2021 tarihinde düzenlenen İslam Dünyasında Üniversiteler ve İslami İlimler Uluslararası sempozyumun tebliğinin genişletilmiş halidir.

Öz

Hadislerin tespit çalışmaları Resulullah'ın vefatı ile bağlamıştır. İslâm âlimlerinin bu konu ile ilgili çalışmaları birçok problemi çözüme kavuşturmasına rağmen bazı rivayetlerin Hz. Peygamber'e aidiyetinin tespiti meselesi hala güncellliğini korumaktadır. Dolayısıyla geçmişten günümüze konu ile ilgili birçok usul çalışmaları yapılmıştır. Bu alandaki metodoloji çalışmaları yeni araştırma imkânları ile daha dinamik bir araştırma alanı haline gelmiştir. Türkiye'de İlahiyat fakültelerinde son dönemde yapılan akademik araştırmalarda hadis usûlü ile ilgili dikkat çekici çalışmalar yapılmıştır. Bu alan ile ilgili azımsanmayacak kadar kitap, lisansüstü tez ve makale üretilmiştir. Bu çalışmalarında tartışılan çeşitli hususlar olmakla beraber usûl denemeleri daha çok metin tetkiki ve tenkidi etrafında kümelenmektedir. Asırlar boyunca rical tenkidi merkeze alınarak yapılan hadis tetkikleri birçok meseleyi çözdüğü bilinen bir gerçektir. Bununla beraber hala çözüm bekleyen bazı problemlerin olduğu tartıılmaktadır. Bu meselelerin, metin tetkikinin tamamlayıcı bir unsur olarak etkinleştirilmesi durumunda açılacağı düşünülmektedir. Bu çalışmada Günümüz Türkiye'sinde hadis metinlerinin Hz. Peygamber'e aidiyetinin tespiti ile ilgili önerilen metodlar araştırılmıştır. Metin makale sınırını aşmaması için bu konuda yapılmış olan birkaç doktora çalışmaları ile sınırlanmıştır. Bu çalışmaların ortak noktaları ve farklılıklarını tespit edilmiştir. Daha sonra bu yöntemlerin metin tespitine katkıları değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Metin, Sihhat, Metodoloji, Tenkid

Abstract

The studies of the hadiths were connected with the death of the Messenger of Allah. Although the studies of Islamic scholars on this subject have solved many problems, some narrations have been attributed to The issue of determining his belonging to the Prophet still remains up-to-date. Therefore, many methodological studies have been carried out on the subject from the past to the present. Methodology studies in this field have become a more dynamic research area with new research opportunities. In the recent academic researches in theology faculties in Turkey, remarkable studies have been carried out on the hadith methodology. A substantial number of books,

graduate theses and articles have been produced in this field. Although there are various issues discussed in these studies, the method essays are mostly clustered around text analysis and criticism. It is a well-known fact that the hadith studies, which have been carried out for centuries by focusing on the criticism of the dignitaries, have solved many issues. However, it is discussed that there are still some problems waiting to be solved. It is thought that these issues will be overcome if text study is activated as a complementary element. In this study, the hadith texts in today's Turkey, Suggested methods for the determination of belonging to the Prophet have been investigated. In order not to exceed the article limit, the text is limited to a few doctoral studies on this subject. The common points and differences of these studies have been determined. Then, the contributions of these methods to text detection were evaluated.

Keywords: Hadith, Text, Sahih, Methodology, Criticism

Giriş

Hadislerin Hz. Peygamber'e aidiyetinin tespiti meselesi ilk dönemden itibaren araştırma konusu olmuştur. Âlimler hadislerin tespiti için birçok yöntemi barındıran usuller geliştirmiştir. Muahdisler tarafından yazılan hadis usûlü kaynaklarının sıhhat tespit kriterlerinin ortak noktası, râvilerin sika, adil ve isnadin muttasıl olmasıdır.¹ Muahdislerin kriterleri râvi ve senede yönelik olduğundan verilen hükümler de daha çok bu yönden olmuştur. Klasik usûlün isnad/rical tenkidi etrafında şekillenmesi metin tenkidine ve buna dair kriterler geliştirilmesine olan ihtiyacı arttırmıştır. Metin tenkidindeki amaç metnin Hz. Peygamber'e aidiyetinin tespiti için rical tenkidi gibi metnin muhtevalasının da bazı kriterlere göre değerlendirilerek Hz. Peygamber'e aidiyetinin sorgulanmasıdır. Aslında sahâbe döneminde metin tenkidine yönelik bazı uygulamalar yapılmıştır. Daha sonra ehl-i rey âlimlerinden Ebû Hanîfe (ö. 150/767), İmam Mâlik (ö. 179/795), Ebû Yûsuf (ö. 182/798)² ve Muhammed b. İsa b. et-Tabba³ gibi âlimler tarafından hadislerin

¹ İbn Hibbân, *Sahîh*, thk. Şuayb Arnavût (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1988), 1/159.

² Ebû Yûsuf, *er-Reddit' alâ Siyeru'l-Evzâî*, (Hindistan: Lecnetu'l-Ihyai'l-Mearifi'n-Nu'maniye, tsz.), 31-32.

³ Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-Mutefakkîh*, (Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzîyye, 1421), 355.

sîhhat tespitinde metin tenkidi yöntemine başvurulmuştur. Bu yöntem sonraki dönemlerde de bazı âlimler tarafından uygulanmıştır. Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071)⁴, es-Serahsî (ö. 483/1090 [?]),⁵ İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201)⁶, İbn Seyyidünnâs (ö. 734/1334) ve daha birçok âlim metin tenkidinin gerekliliğinden bahsetmiştir. Hem ciddi ve yaygın biçimde uygulanan rical tenkidinin hem de zaman zaman bazı âlimler tarafından gündeme getirilen metin tenkidinin hadis rivayetlerine uygulanmasına rağmen aynı hadis metinleri hakkında dahi farklı hükümlerin verilmesi süreci devam etmektedir. Buna bağlı olarak usulde dinamik bir yapı arz etmekte ve metodolojik çalışmalarla usulün geliştirilmesi süreci de devam etmektedir. Son dönemlerde hadis usulüne dair yapılan çalışmalar da bu sürecin bir parçası olmuş ve daha çok metin tetkiki ve tenkidi konusunda usul geliştirilmeye çalışılmıştır. Çağımızda Mevdûdî (ö. 1979)⁷, M. Said Hatiboğlu, M. Hayri Kırbaşoğlu⁸, Abdülcebbâr Saîd,⁹ Enbiya Yıldırım, Salahattin Polat, Ahmet Keleş, H. Musa Bağcî gibi birçok müellif rivayetlerin Hz. Peygamber'e aidiyetinin tespiti için metin tenkidinin bir zorunluluk olduğu görüşündedir. Bunlara göre hadislerin rical tenkidinin yanı sıra metinlerinin Kur'an'a, meşhur sünnete, akla, dinin genel ilkelerine (kîyas), tarihsel gerçeklere, pozitif bilimlere arz edilmesinin gerekliliğine vurgu yapılmıştır.¹⁰

Günümüzde metin tenkidinin önemi üzerinde duran ve bu bağlamda usul geliştirme eğilimi gösteren birçok çalışma vücuda getirilmiştir. Bu çalışmalardan bazıları söyledir: Assâm Ahmed Beşîr'in "Usûlü Menhecî'n-Nakd inde Ehli'l-Hadîs"; Salahaddîn b. Ahmed Edlebî'nin "Menhecî'n-Nakdi'l-Metni inde Ulemâî'l-Hadîs'in-Nebevî"; Muhammed Tahir Cevâbî'nin, "Cuhûdu'l-Muhaddisîn fî Nakdi Metni'l-Hadîsi'ş-Şerifi'n-Nebevî";

⁴ Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit Bağdâdî, *el-Kîfâye fî İlmi'r-Rivâye*, (Medîne: Mektebetü'l-İlmîyye, tsz.), 432.

⁵ M. Hayri Kırbaşoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*. (Ankara: Kitabiyat, 2002), 186-190.

⁶ Ebû'l-Ferec Abdurrahman İbnu'l- Cevzî, *el-Mevzûât*, (Medîne: Mektebetü's-Selefîye, 1966), 1/99.

⁷ Ahmad Anis, "Mevdûdî", DİA, (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/432-437.

⁸ M. Hayri Kırbaşoğlu, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999), 42-43.

⁹ Saîd Abdülcebbâr, "Metin Tenkidinde Temel Kriterler, Cilt 12, s. 215-250.", çev. Ahmet Ürkmez, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 12/ (ts.), 245-246.

¹⁰ Salahattin Polat, *Metin Tenkidi* (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 294.

Nureddin Itr'ın "Menhecu'n-Nakd fi Ulûmi'l-Hadîs", Muhammed Mustafa el-A'zamî'nin "Menhecu'n-Nakd inde'l-Muhaddîsin", Misfir b. Gurmullah ed-Dumeynî'nin "Mekâyi'sü Nakdi Mütûni's-Sünne" adlı çalışmalar yapılmıştır. Türkiye'de de bu konuda metodoloji çalışmaları yapılmıştır. Özellikle M. Said Hatiboğlu'nun 1962 yılında "*İslâmi Tenkid Zihniyeti ve Hadis Tenkidinin Doğuşu*" adlı doktora çalışması bu çalışmalarla öncülük etmiştir. Ülkemizde metin tenkidi konulu çalışmalar daha çok 2000'den sonra yoğunluk kazanmıştır. Kırbaçoğlu'nun "*İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*" ve "*Alternatif Hadis Metodolojisi*", Mehmet Görmez'in "*Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanması Metodoloji Sorunu*", Mehmet Emin Özafşar'ın "*Hadisi Yeniden Düşünmek*", Yavuz Ünal'ın "*Hadisleri Tespitte Yöntem Sorunu*" ve "*Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış*" ve Salih Karacabey'in "*Hadis Tenkidi*" gibi çalışmalar yapılmıştır.

Son yıllarda çalışmaların metin tenkidi konusuna yoğunlaşmasının belki en önemli sebebi hadislerin sıhhat tespit yöntemleri hususundaki tartışmalardır. Hem müsteşriklerin ve Kur'anîyyun gibi hadis karşıtlarının tartışmalarına cevap olması hem de hadislerin daha sağlıklı tespiti için yeni yöntemlerin geliştirilmesine ihtiyaç duyulmuştur. Dolayısıyla hadislerin yeni yöntemlerle yeniden tetkik edilmesi gerekli ve hatta zorunlu olmuştur.¹¹

Hadislerin sıhhat tespitine yönelik birçok metod çalışmaları yapılmıştır. Ancak bütün bu çalışmaları bir makalede incelemek mümkün olmadığından metin tenkidi konusunda müstakil yapılmış olan doktora çalışmalarından birkaç tanesi değerlendirilmiştir. Ülkemizde metin tenkidi konusunda yapılmış müstakil doktora çalışmalarından; Enbiya Yıldırım, "*Hadiste Metin Tenkidi*", Mustafa Ertürk, "*Metin Tenkidi Prensipleri Açısından Sahîh-i Buhârî'deki Bazi Fiten Hadislerinin Değerlendirilmesi*", Ahmet Keleş, "*Sünnetin Kur'an'a Arzi*", Nevzat Aydin, "*Hadisin Tespit ve Tenkidinde "Sünnete Arz"in Fonksiyonu*", Ali Arslan, "*Hadiste Metin Tenkidi Prensibi Olarak Tarihe-Vakıaya Aykırılık*" ve Osman Oruçhan, "*Hadiste Metin Tenkidi İlkesi Olarak Pozitif Bilimlere Aykırılık*" doktora tezleri ele alınmıştır. Bu çalışmada bu yazarların yöntemleri, önerileri ve bu önerilerin uygulanabilirlik yönleri değerlendirilecektir.

¹¹ H. Musa Bağcı, *Hadis Tarihi ve Metodolojisi*, (Ankara: Ankara Okulu, 2012), 390.

A. Günümüz Türkiye'sinde Metin Tenkidi ile İlgili Metodoloji Çalışmaları

Hadislerin Hz. Peygamber'e aidiyetinin tespiti için isnad ve metnin tetkik ve tenkidinin yapılması gerekmektedir. Hadislerin sened tetkiki ve tenkidi konusu büyük oranda halledilmiştir. Ancak metin tenkidi hususunda hala bazı problemlerin gündeme getirilmesi yeni yöntem çalışmalarının yapılmasını gerektirmiştir. Ülkemizde metinlerin Kur'an'a arzı, Sünnette arzı, sahil rivayetlere arzı, tarihi vakiaya arzı, bilime arzı gibi yöntem çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalardan bir tanesi Enbiya Yıldırım'ın "Hadiste Metin Tenkidi" doktora tezidir.

a. Hadiste Metin Tenkidi (Tarihi Süreç, Yeni Yaklaşımlar)

Enbiya Yıldırım "*Hadiste Metin Tenkidi*" adlı bu doktora tezinde hadis problemlerinin başlıca sebebinin metinle ilgili meseleler olduğunu iddia etmiştir. Bu problemlerden dolayı bu çalışmayı yapmış olduğunu ifade etmiştir.¹² Yazar, bu çalışmada metin tenkidi konusunda âlimlerin müsbet-menfi farklı görüşlerini değerlendirmiştir. Bazılarının hadisler hususunda gereken her şey yapılmıştır bundan sonra herhangi bir şeyin yapılmasına gerek kalmamıştır görüşünde olduklarını ifade etmiştir. Yazar bu iddialara katılmadığını bunların haması olmaktan öteye geçmeyen sözler olduğunu söylemiştir. Metin tenkidi konusunda her şeyin yapılmış olduğunu iddia edenler sahâbenin, bazı ehl-i rey âlimlerinin ve mevzuat müelliflerinin metin tenkidi örneklerini delil göstermektedir.¹³ Elbette ki metin tenkidi hiç yapılmamıştır demek mümkün değildir. Ancak birçok araştırmacının ifade etmiş oldukları gibi mesele sahâbeden sonraki dönemlerde metin tenkidinin ihmal edilmiş olmasıdır.¹⁴ Metin tetkik ve tenkidine ağırlık vermiş olan fakihler bütün rivayetleri inceleme yerine daha çok ahkâm ile ilgili rivayetlere odaklanmışlardır. Dolayısıyla onların bütün metinleri tenkide etmiş olduklarını söylemek mümkün değildir. Mevzuat âlimleri de bazı rivayetlerin metin tenkidini yapmışlardır. Ancak bütün hadisleri tetkik ve tenkide ettiklerini söylemek mümkün değildir. Hadislerin sıhhât tespitinde metin tenkidi

¹² Enbiya Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 20.

¹³ Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi*, 80-99.

¹⁴ Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi*, 129.

yönteminin gerekliliğine inanan yazar bunun için uyulması ve bilinmesi gerekenleri şöyle açıklamıştır. Tenkid öncesi dikkat edilmesi gerekenler: Samimiyet, hadis kültürü, İtidal ve hemen redde yönelmemek; tenkid esnasında dikkat edilmesi gerekenler, sened ve metnin sıhhatinin tespiti, metni iyi kavramak, metni derinlemesine tahlil etmektir.¹⁵

Yazara göre metin tenkidi aşağıdaki prensiplere göre yapılmalıdır:

- a. Kur'an'a arz etmek,
- b. Hadislere Arz etmek,
- c. Akla arz etmek,
- d. Tarihi bilgilere arz etmek,
- e. Müşpet ilimlere arz etmek,
- f. Hadisin Üslubunun incelenmesi,
- g. Genel prensiplere aykırılık prensibi,
- h. Pek çok insanın rivayet etmesi gereken olayı bir kişinin nakletmesi prensibi,
- i. Bütün mükelleflerin bilmesi gereken bir şeyi bir kişinin aktarması prensibi.

Aslında yazarın sunmuş olduğu bu kriterleri birçok âlim de dile getirmiştir. Mesele yöntem sorunundan çok uygulamanın yapılabilmesidir. Zaten ilk örnekleri sahâbe uygulamalarında mevcuttur. Onlar tenkid edilmesi gereken bazı rivayetleri araştırmışlar. Günümüzde belki bu yöntemler daha da geliştirilebilir. Ancak bu yöntemlerin hadis problemlerine çözüm sağlayabilmesi için uygulanabilir olması gerekmektedir. Özellikle uygulama önünde bazı engellerin olduğu hesaba katılmalıdır. Örneğin bazıları hadislerin tespit çalışması hususunda içtihat kapısı kapanmış olduğu iddiasında bulunmaktadır. Bunlardan biri İbnu's-Salâh'tır.¹⁶ Bazıları da hadisler hakkında yapılması gereken her şey yapılmış olduğunu iddia etmiştir. Eğer her şeyin yapılmış olduğu, yeni bir metod geliştirmeye ihtiyaç olmadığı ve İbnu's-Salâh'ın ifade etmiş olduğu gibi içtihad kapısı kapalı olması durumunda yeni yöntemlerin bir anlamı olmayacağı.¹⁷ Uygulama önündeki

¹⁵ Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi*, 535-564.

¹⁶ Osmân b. Abdurrahmân İbnu's-Salâh, *Mukaddimetu İbnu's-Salâh*, (Sûriye: Dâru'l-Fikir, 1986), 16-17.

¹⁷ Çiftçi, *Hadis Usûlünde Sahih Hadisin Tanımı Problemi*, 144.

engellerden bir tanesi de önyargı, klasik usûl, eser veya muhaddis karizması, mezhep taassubu vb. şeylerin etkisidir. Bu durum hadisin yeniden değerlendirilmesinde problem teşkil etmektedir. Bütün bu durumlar yeni yöntemlerin uygulanmasına engel teşkil eden meselelerdir.

Metin tenkidi çalışmalarının hadislerin sıhhat tespitine katkı sağlayabilmesi için problemleri rivayetlerin hangi eserde geçtiğine bakılmaksızın günümüz imkânlarından istifade ederek tetkik ve tenkidinin yapılması problemleri rivayetlerin çözümüne katkı sağlayacağı kanaatindeyiz. Bunun için de problemleri görülen metinlerin tespiti gerekmektedir. Konu ile ilgili bütün metinlerin tespiti ve birlikte değerlendirilmesi durumunda sağlıklı bir neticenin alınması mümkün olabilir. Metinlerin muhtevasına göre Kur'an'a, sünnete, sahih rivayetlere, tarihi vakıaya, bilimsel verilere vb. bilgilere arz edilerek problemleri tetkik ve tenkid edilmelidir.

b. Sünnetin Kur'an'a Arz Usûlü

Ahmet Keleş "Sünnetin Kur'an'a Arz Usûlü" adıyla yapmış olduğu doktora çalışmasında bir yöntem geliştirmeyi amaçlamıştır.¹⁸ Yazar, Kur'an-Sünnet ilişkisi bakımından bu konunun çok önemli olduğunu ve bu iki kaynağın birbirinden kopuk olması dinin anlaşılması hususunda problemlere sebep olacağını ifade etmiştir.¹⁹ Yazar Kur'an'a arz yönteminin meşrutiyetini, sahabenin uygulamalarından örnekler vererek ortaya koymaya çalışmıştır.²⁰ Yazara göre birçok âlimin de gerekli gördüğü Kur'an'a arz yöntemi, devam eden hadislerin sıhhat probleminin çözümüne katkı sağlayacaktır.²¹

Keleş çalışmasında sünnetin Kur'an'a arzının gerekliliği ve bu konudaki uygulama örneklerini vermiştir.²² Bu örneklerden bir tanesi şöyledir: Ebû Hüreyre'den "zinadan doğan çocuk, üç kötüünün en kötüsüdür"²³ rivayetini işten Hz. Aîse, "Allah, Ebû Hüreyre'ye rahmet etsin. Ne kötü iştir" diyerek

¹⁸ Ahmet Keleş, *Sünnet'in Kur'an'a Arz Usûlü* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Doktora Tezi, 1997).

¹⁹ Keleş, *Sünnet'in Kur'an'a Arz Usûlü*, 6.

²⁰ Keleş, *Sünnet'in Kur'an'a Arz Usûlü*, 22-29.

²¹ Keleş, *Sünnet'in Kur'an'a Arz Usûlü*, 56-59.

²² Keleş, *Sünnet'in Kur'an'a Arz Usûlü*, 64-74.

²³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Nîsâbûrî Hâkim, *el-Müstedrek ale's-Sâhîhayn*, (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmîyye, ts.), 2/233

rivayetin doğrusunu şöyle açıklamıştır: "O hadis, Nebî'ye (s.a.v) eziyet eden bir münafık hakkındadır. Hz. Peygamber o şahsin "veled-i zina" olduğu öğrenince bunun üzerine, 'veled-i zina, üç kötüünün en kötüsüdür' buyurdu. Daha sonra Hz. Aişe: "Kur'an; "kimse, kimsenin günahını yüklenmez"²⁴ derken, Resûlullah nasıl böyle buyurur"²⁵ demiştir.²⁶ Yazar, metnin Kur'an'a arz edilmesinin gerektiği iddiasını sahabe ve tabiin dönemi uygulamaları ile temellendirmiştir.²⁷

Yazar çalışmasının neticesinde, bugün hadislerin Kur'an ışığında değerlendirilip Hz. Peygamber'e aidiyetinin tespit edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Keleş hadislerin sıhhat tespiti çalışması bitmiştir başka bir çalışma yapmaya gerek yok demenin mümkün olmadığı kanaatindedir. Yazara göre daha önce sorunlu görünmeyen bir haber günümüzde problemli görünebilir. Bu durumda rivayetin tetkikinde Kur'an'a arz usulü de uygulanmalıdır.²⁸

Yazar hadislerin tespit metodolojisinin günümüzde bazı eksikliklerinin olduğunu ifade etmiş ve bunun giderilmesi için yeni bir metodolojinin geliştirilmesi gerekliliğine işaret etmiştir. Yeni yöntemler hem geçmişteki usulden hem de günümüzdeki ilmi gelişmelerden yararlanılmasına işaret etmiştir.²⁹ Ahmet Keleş rivayetin metninin Hz. Peygamber'e ait olabilmesi için:

- a. Kur'an'a arz,
- b. Dinin ana gaye ve hedeflerine arz,
- c. Hz. Peygamber'in örnek sünnetine arz,
- d. Aynı konuda sahih olan diğer sahih rivayetlere arz,
- e. Tarihi gerçekliklere arz,
- f. Dil kurallarına arz,
- g. Akıl ve mantık ilkelerine arz,
- h. Ma'ruf olan örfe arz,

²⁴ Beled, 90/12.

²⁵ Ebû Bekir Ahmed b. Huseyin Beyhakî, *es-Sünenu'l-Kübrâ*, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, 2003), 10/99.

²⁶ Keleş, *Sünnet'in Kur'an'a Arz Usûlü*, 29.

²⁷ Keleş, *Sünnet'in Kur'an'a Arz Usûlü*, 45-47.

²⁸ Keleş, *Sünnet'in Kur'an'a Arz Usûlü*, 50.

²⁹ Ahmet Keleş, *Hadis Tarihi ve Usulü Dersleri* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2017), 51.

i. Evrensel insani değerlere ve ahlak ilkelerine mutlaka uygun olmalıdır. Bu ilkeleri çoğaltmak veya bazılarını birleştirerek kısaltmak mümkündür³⁰ diyerek hadislerin tespitinde metin tenkidinin detaylı bir şekilde yapılmasının gerekliliğine vurgu yapmıştır.

Bu çalışmada sahabə dönemin ve daha sonra ehl-i rey âlimlerince sürdürülen metin tenkidi çalışmalarından örnekler verilmiştir. Yazar ehl-i hadis tarafında metin tenkidinin ihmal edilmesinden ve birçok hadis problemlerine meydana geldiğine işaret etmiştir. Ayrıca bu problemlerin çözülmesi için metin tenkidinin yapılmasına olan ihtiyacı işaret edilmiştir. Dolayısıyla bunun yapılabilmesi için Kur'an'ın genel esaslarının bilinmesi gerekmektedir. Hadislerin titiz bir şekilde tetkik ve tenkidinin yapılması sonucunda ihtiyaç halinde Kur'an'a arz metodunun uygulanmasına başvurulmalıdır. Ahmet Keleş de Enbiya Yıldırım gibi metinlerin yeniden tenkid edilmesinin gerekliliğini ifade etmiştir. Bu çalışmalar metin tenkidine olan ihtiyacı gündeme getirmiştirlerdir. Aslında metin tetkiki be tenkidinin ilk örneklerinin sahabə ve tabiûn neslinde görüldüğünü birçok muhaddis işaret etmiştir. Bu hususta kimse de itirazda bulunmamıştır. Dolayısıyla problemli görünen bazı rivayetlerin tekiki ve tenkidi günümüzde de yapılabilme imkânı bulunmaktadır.

c. Hadisin Tespit ve Tenkidinde “Sünnete Arz”ın Fonksiyonu

Nevzat Aydin “Hadisin Tespit ve Tenkidinde “Sünnete Arz”ın Fonksiyonu” adlı doktora çalışmasının gereçesini günümüzde hadis tenkit sisteminin isnad merkezli olduğu ve metnin ihmal edildiği konusundaki tartışmalarına dayandırmıştır.³¹ Yazar sünnete arz fonksiyonunu şöyle açıklamıştır: Sünnet, Hz. Peygamber'in yirmi üç yıllık vahiy çerçevesinde sürdürdüğü bir yaşam biçimidir. Hadis ise Hz. Peygamber'in söz, fiil, takrirî ve halleriyle ilgili sözlü rivayetleridir. Dolayısıyla hadisin sünnete arzı parçanın bütüne arzı gibidir.³² Hadislerin sünnete arzı sahâbenin başvurmuş olduğu bir yöntemdir.³³ Yazar metin tenkidi konusunda çalışmalar yapan diğer araştırmacılar gibi metin

³⁰ Keleş, *Hadis Tarihi ve Usulü Dersleri*, 24.

³¹ Nevzat Tari, *Hadisin Tespit ve Tenkidinde “Sünnete Arz”ın Fonksiyonu* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2008), 23.

³² Tari, *Hadisin Tespit ve Tenkidinde “Sünnete Arz*, 24.

³³ Tari, *Hadisin Tespit ve Tenkidinde “Sünnete Arz*, 45.

tenkidinde sünnete arz konusunda sahâbenin uygulamalarında örnekler vermiştir.³⁴ Bu örneklerden bir tanesi şöyledir: Ebû Zer el-Ğîfârî ve Ebû Hüreyre'nin: "Namazı kadın, eşek ve köpek bozar"³⁵ rivayetine Hz. Aişe, "Bizi eşeklere ve köpeklere benzettiniz!" diyerek itiraz etmiş ve kendisinin Resûlullah'ın kible tarafından önünde uzandığı halde Hz. Peygamber'in namaz kıldığını söylemiştir.³⁶ Hz. Âise gibi Hz. Peygamber'in sünnetini iyi bilen sahabîler, başkalarından duydukları rivayetleri öncelikle kendi sünnet birikimleriyle değerlendirdikleri ya da Hz. Peygamber'in sözleri ve uygulamalarına arz etme metodunu kullandıkları anlaşılmaktadır.³⁷ Daha sonra ehl-i rey âlimleri³⁸ ve İmam Mâlik de bu yöntemle başvurmuştur.³⁹ Ebû Yûsuf, hadise vurgu yapmakla birlikte uygulamaya işaret eden "es-sünnetü ma'rûfe" terimini, rivayetlerin değerlendirmesinde temel bir kriter olarak kullanmıştır. Ayrıca, *parça-bütün ilişkisi* bağlamında asr-ı saadet tablosu içerisinde bir parçayı oluşturan hadislerin, bütünlük içerisinde değerlendirilmesi zorunluluğu, sünnete arz kriterinin geçerliliğini ortaya koymaktadır.⁴⁰

Bu araştırmada Sünnete arz yöntemi, rivayetlerin tespiti ve tenkidinde önemli bir fonksiyonelliğe sahiptir. Sünnete arz ilkesinin teorik dayanaklarının başında, -nesh olgusunu bir tarafa bırakırsak- Hz. Peygamber'in söz ve fiillerinin kendi içerisinde gelişkili olamayacağı düşüncesi gelmektedir. Çünkü vahyi tebliğ ve tebyin etmekle sorumlu olan Hz. Peygamber'in dinle ilgili açıklamalarında bir tutarsızlık söz konusu olmamalıdır. Şayet böyle bir durum varsa, hadislerden birinin mutlaka Hz. Peygamber'e ait olamayacağı belirtilmiştir.⁴¹

Yazar bu çalışmasında hadislerin sünnete arz uygulamasını sahâbe ve bazı ehl-i rey âlimlerinin uygulamalarına dayandırmıştır. Aslında bunlar

³⁴ Târtî, *Hadisin Tespit ve Tenkidinde "Sünnete Arz*, 100.

³⁵ Ebû'l-Hüseyin Müslim İbnü'l-Haccâc el-Kuseyrî Müslim, *el-Câmi'u's-Sâhihî*, (Beyrût: Dâru İhya'i't-Türâsi'l-Arabî, ts), Salât 50.

³⁶ Müslim, *el-Câmi'u's-Sâhihî*, ts, Salât 51.

³⁷ Târtî, *Hadisin Tespit ve Tenkidinde Sünnete Arz*, 169.

³⁸ Târtî, *Hadisin Tespit ve Tenkidinde Sünnete Arz* 54.

³⁹ Târtî, *Hadisin Tespit ve Tenkidinde Sünnete Arz*, 69.

⁴⁰ Târtî, *Hadisin Tespit ve Tenkidinde Sünnete Arz*, 87.

⁴¹ Târtî, *Hadisin Tespit ve Tenkidinde Sünnete Arz*, 3.

metin tenkidi konusunda çalışma yapmış olanların delil göstermiş oldukları ortak örneklerdir. Daha sonraki dönemlerde ihmal edilmiş olan bu yöntemin tekrardan canlandırılmasının gerekliliğine işaret vardır. Ancak kimlerin ihmal etmiş olduğu veya bu yöntem hangi eserlere uygulanacağı veya bütün rivayetlere uygulanıp uygulanmayacağı kısmı eksik bırakılmıştır. Örneğin Kütüb-i sitte gibi muteber hadis kaynaklarına uygulanacak ise bunun nasıl yapılacağının da açıklanması gerekmektedir. Şayet bütün hadislere değil de bazlarına uygulanacak denilse bunların tespiti ve kriterleri nasıl olacaktır. Metin tenkidi kriterlerinden biri de elbette ki sünnete arz kriteridir. Bu yöntemin bir eserde veya eserin bir bölümündeki rivayetlere uygulanması durumunda problemlerin çözümüne katkı sağlamış olacaktır. Bunun için öncelikle sünnete aykırı gibi görünen rivayetlerin tespit edilmesi gerekmektedir.

d. Hadiste Metin Tenkidi Prensibi Olarak Tarihe-Vakıaya Aykırılık

Ali Arslan "Hadiste Metin Tenkidi Prensibi Olarak Tarihe-Vakıaya Aykırılık" doktora çalışmasında hadis metinlerinin sıhhat tespiti yöntemlerinden biri de tarihe arz olduğuna vurgu yapmıştır.⁴² Bu amaçla ele alınan bu çalışmada da diğer metin tenkidi çalışmalarında olduğu gibi yazar metin tenkidinin ihmal edilmiş olduğunu ifade etmiştir. Bu çalışmada ilk önce sahih hadis eserlerinde tarihi bilgi farklılıklarını, tarihe ve vakıaya aykırı ifade bulunan hadisler gösterilmiştir. Tarihe-vakıaya aykırı rivayetlerden örnekler verilmiştir. Daha sonra mevzuat ile ilgili eserlerde bu konuya nasıl temas edildiği iki eser üzerinden incelenmiş ve daha sonra bu ilkenin genel değerlendirilmesi yapılmıştır.⁴³ Yazar metin tenkidi konusunda diğer çalışmalarında olduğu gibi bilinen sahabeye uygulamalarından örnekler vermiştir. Sahâbe döneminden sonra muhaddisler metinden ziyade isnad tenkidine ağırlık vermişken fakihler de daha çok ahkam rivayetlerin metin tenkidine ağırlık vermiştir. Onlar;

- a. Sünnetin Kur'an'a arzı,
- b. Sünnetin sünnete arzı,
- c. Sünnetin icmaa arzı,

⁴² Ali Arslan, *Hadiste Metin Tenkidi Prensibi Olarak Tarihe-Vakıaya Aykırılık* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Ensütüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2007).

⁴³ Arslan, *Hadiste Metin Tenkidi Prensibi Olarak Tarihe-Vakıaya Aykırılık*.

- d. Sünnetin sahâbe uygulamasına arzı,
- e. Sünnetin kıyasa arzı,
- f. Sünnetin genel esaslara arzı,
- g. Ahad haberleri insanların sıkça karşılaşıkları hususlara arzı gibi yöntemlere başvurmuşlardır.⁴⁴ Problemlî görünen hadis metinlerinin değerlendirilmesinde başvurulan esaslar bu şekilde özetlemek mümkündür

Yazar bazı bilgilerin tespiti için tarihin önemli bir kaynak olduğunu ifade etmiştir. Tarihî veriler, kişiler ve olaylarla ilgili bilgilerin sıhhat tespitinde başvurulması gereken bir imkândır. Örneğin hadis ilminde kimin sahabeye olup olmadığı veya kimlerle görüşmüştür oldukları tarih ilmi sayesinde bilinebilmektedir.⁴⁵ Cérh ve ta'dil konularında da tarihi verilere ihtiyaç duyulmaktadır. Tarihi olaylar ve metinler bu yöntemle sıhhat tespitlerinin yapılmasına katkı sağlamak mümkündür. Dolayısıyla rivayetlerin tarihe vakıaya arzı önemli bir kriterdir. Burada mûteber kaynaklarda ve mevzuat eserlerinde tarihe arz ile sıhhati tespit edilebilecek birçok örnek verilmiştir. Bu örneklerden biri Resulullah'tan (s.a.v.) sonra ilk vefat eden hanımı ile ilgili rivayettir. Buhârî (ö. 256/870),⁴⁶ Nesâî (ö. 303/915) ve İbn Hibbân'da (ö. 354/965) ilk vefat eden hanımı Hz. Sevde iken Müslim⁴⁷ (ö. 261/875) ve Taberânî'de (ö. 360/971) Hz. Zeynep'tir. Her iki farklı rivayetin birlikte sahîh kabul edilmesi mümkün değildir.⁴⁸ Hz. Peygamber'den (s.a.v.) sonra vefat eden hanımının Zeynep olduğunda siyer ehlinin ittifakı vardır. Dolayısıyla bu problem tarihe arz edilmekle çözüme kavuşturmaktadır.⁴⁹

Hadislerin sıhhat tespitinde "tarihe-vakıaya aykırılık" yöntemi tarih ile ilgili rivayetlerin tespitinde yardımcı olacaktır. Ancak bu yöntem tek başına uygulamakla rivayet hakkında kesin hükmü vermek sağlıklı olmayabilir. Bu metod diğer yöntemlerle birlikte değerlendirilmesi durumunda katkı sağlayabilir. Fakat bunun uygulanabilmesi için öncelikle tarihi verilere

⁴⁴ Arslan, *Hadiste Metin Tenkidi*, 45-48.

⁴⁵ Arslan, *Hadiste Metin Tenkidi*, 59.

⁴⁶ Ebû Abdillah Muhammed b. İsmâîl Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, (Beyrût: Dâru Tûku'n-Necât, 1422), Zekât 11.

⁴⁷ Müslim, *Fedâili's-Sâhâbe* 17.

⁴⁸ Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahya b. Şeref en-Nehevî Nehevî, *el-Minhâc Şerhu Sahîh-i Miâsim b. el-Haccâc* (Beyrût: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1392), 16/9.

⁴⁹ Arslan, *Hadiste Metin Tenkidi*, 103.

sunulabilecek rivayetlerin tespiti gerekmektedir. Bunun için de hadis kaynaklarının taranması icap eder.

e. Hadiste Metin Tenkidi İlkesi Olarak Pozitif Bilimlere Aykırılık

Osman Oruçhan "Hadiste Metin Tenkidi İlkesi Olarak Pozitif Bilimlere Aykırılık"⁵⁰ adlı doktora çalışmasında rivayetlerin bilimsel verilere arzına yönelik bir metodoloji geliştirmeye çalışmıştır. Yazar metin tenkidi konusunda çalışma yapmış olan diğer müellifler gibi özellikle hadis tenkidinin tarihi kökenlerini değerlendirmiş ve İslam tarihinin ilk dönemlerinde Hz. Aîşe, Hz. Ömer, Hz. Ali, İbn Abbâs gibi sahâbe ile Hanefiler ve Mu'tezililer gibi ehl-i rey âlimleri çeşitli gerekçelerle hadis metinlerini tenkid etmiş olduklarıdan örnekler vermiştir. Yazar metin tenkidi konusunda çalışma yapan diğer müellifler gibi ilk dönemlerde metin tenkidi yapılmış olduğunu ancak daha sonraları ihmâl edilmiş olduğunu ifade etmiştir.⁵¹

Yazar, XX. Asırda metin tenkidinin yeniden gündeme gelmiş olduğuna dikkat çekerek metinlerin Kur'an'a, mütevatir, meşhur veya ma'ruf sünnetlere, akıl ve mantığa, tarihi gerçeklere, dış dünyada görülen gerçeklere aykırı olması, hadislerin önceki din, kültür ve medeniyetlerden alınmış olduğunu gösteren ipuçları taşımı, mitolojik ve efsanevi unsurlar içermesi vb. kriterlerle tenkid edilmeye başlanmış olduğuna vurgu yapmıştır. Yazara göre bugün söz konusu olan kriterlerin yanında pozitif bilimlerin verilerine arz ilkesinin de hadislerin sıhhât tespitinde değerlendirilmesinde bir ihtiyaçtır. Çünkü hadis metinlerinden bazıları bilimin ilgi alanına girmektedir.⁵² Pozitif bilimler kavramıyla, gözlem, deney, ölçme ve mantıksal çıkarım yoluyla elde eden; astronomi, tıp, eczacılık, biyoloji, antropoloji vb. bilim dalları kastedilmiştir.⁵³ Dolayısıyla tarih, astronomi, coğrafya, tıp vb. pozitif bilimlerin ilgi alanına ve bazıları açık bir şekilde bilimsel verilere aykırı görülen hadisler için yeniden tetkikin yapılması gerekmektedir.⁵⁴ Birçok İslâm âlimi hadis tenkidinde mantar suyu ve acve hurmasının faydaları gibi

⁵⁰ Osman Oruçhan, *Hadiste Metin Tenkidi İlkesi Olarak Pozitif Bilimlere Aykırılık* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005).

⁵¹ Oruçhan, *Hadiste Metin Tenkidi*, 4.

⁵² Oruçhan, *Hadiste Metin Tenkidi*, 4.

⁵³ Oruçhan, *Hadiste Metin Tenkidi*, 7.

⁵⁴ Oruçhan, *Hadiste Metin Tenkidi*, 5.

rivayetlerin tenkidinde bilimsel verilerden yararlanılmasının gerekliliğini dile getirmiştir.⁵⁵

Yazara göre bu yöntemin uygulanabilmesi için öncelikle hadislerin vahiy mahsülü olup olmadığıın tespit edilmesi gerekmektedir. Bilim yoluyla hadis tenkidi uygulanacak olan hadisler deney, gözlem ve mantıksal çıkarım yollarıyla doğrulanabilir veya yanlışlanabilir içeriğe sahip olmalıdır. Bu tür hadisler tespit edilmeli ve onlara bilim verileriyle tenkid uygulanmamalıdır. Ancak bunu tespit etmek için açık bir delil bulunmalı, zorlama tevillere gidilmemelidir.⁵⁶

Bu çalışmanın üçüncü bölümünde konuya ilgili örnekler ve uygulamalar ele alınmıştır.⁵⁷ Örneğin Ay ve Güneş hareketleri ile ilgili rivayetlerin tespiti konusunda günümüzde bilimle araştırma imkânları doğmuştur. Yine, "Güneşte ısınmış su ile يكنmayın. Çünkü o alaca hastalığını bulaştırır" gibi rivayetler bilimsel tetkikler ile sıhhat tespiti yapılabilir.⁵⁸ Bu örneklerle beraber bilime aykırı görülen bütün hadislerin uydurma olarak değerlendirmek doğru değil bu yöntem metin tenkidinin tespitinde yardımcı görevini görecektir.

Oruçhan da diğer metin tenkidi konusunda çalışma yapmış olan akademisyenler gibi metin tenkidi için bazı kriterler zikretmiştir. Ona göre metin tenkidi konusunda yapılması gerekenler şöyledir:

- a. Hadislerin Kur'an'a arzı,
- b. Umûmu'l-belvâ krtiterine göre değerlendirilmesi,
- c. Kalabalık bir grup önünde cereyan eden bir olayın sadece birkaç kişi tarafından rivayet edilmesi,
- d. Hadislerin tarihi gerçeklere uyumunun tespit edilmesi,
- e. Hadislerin mübalağalı vaat ve tehditler ihtiva etmesi,
- f. Hadisin önceki kültür ve medeniyetlerden alındığını gösteren ipuçları ihtiva etmesi,
- g. Akıl ve mantığa ters düşüp düşmediğinin tespit edilmesi,
- h. Hadislerin siyasi, kelamî, fikhî etnik vb. sürtüşme ve tartışmaların izlerini taşıması,

⁵⁵ Oruçhan, *Hadiste Metin Tenkidi*, 31.

⁵⁶ Oruçhan, *Hadiste Metin Tenkidi*, 70.

⁵⁷ Oruçhan, *Hadiste Metin Tenkidi*, 74-102.

⁵⁸ Oruçhan, *Hadiste Metin Tenkidi*, 23.

- i. Hadislerin mitolojik ve efsanevi unsurlar ihtiva etmesi,
- j. Hadislerin farklı versiyonları veya aynı konudaki farklı rivayetler arasında giderilemez çelişkilerin bulunması,
- k. Hadislerin bilimsel gerçeklere ters düşüp düşmediğinin tespit edilmesi,
- l. Hadislerin bilimsel verilerle karşılaştırılması.⁵⁹

Bu yazara göre de ilk dönemlerde metin tenkidi yapılmıştır. Daha sonraları ehl-i rey tarafından bazı rivayetlere uygulanmış olduğunu ifade etmiştir. Muhaddisler tarafından ihmal edilmiş olan bu yöntemin tekrar canlandırılmasının gereklüğine işaret etmiştir. Metin tenkidi diğer kriterlerde olduğu gibi pozitif bilimlere arzda da ihtiyatlı davranışmanın gerekliliğine dikkat çekilmiştir. Yazar bu yöntemlerin hadislerin sıhhat tespitinde yardımcı görevini göreceğini ifade etmiştir.

Bu yöntemin de nasıl uygulanacağına dair bir çalışmanın olmasına ihtiyaç duyulmaktadır. Yazarın çalışmasında pozitif bilimlere arz edilmesi gereken rivayetlerin çoğu mevzuat eserlerindeki rivayetlerdir. Zaten âlimler bunların uydurma olduğunu tespit etmişlerdir. Dolayısıyla muteber kaynaklardaki haberlerin tespiti önem az etmektedir. Bunun için hadis kaynaklarında muhtevası pozitif bilimlerle alakalı rivayetlerin tespit edilmesi gerekmektedir.

f. Metin Tenkidi Prensipleri Açısından Sahîh-i Buhârî'deki Bazı Fiten Hadislerinin Değerlendirilmesi

Mustafa Ertürk yapmış olduğu bu doktora çalışmasında metin tenkidi konusunda çalışmaların yapılmış olduğu iddiasını öne sürmüş ve metin tenkidinin yapılmadığını söyleyenlerin art niyetli olduğu ifade etmiştir.⁶⁰ Yazar ilk dönemlerde sahabeye tarafından kullanılan metin tenkidi yönteminin⁶¹ gelişerek günümüze gelmiş olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla hadisler hem sened hem de metnen tenkid edilmiştir.⁶² Yazarın bu kanaati ile yukarıdaki çalışmaları yapan müelliflerin iddiaları çelişmektedir. Diğer yazarlar sahabeye ve daha sonra ehl-i rey tarafından uygulanan metin tenkidinin ehl-i hadis tarafından yeterli seviyede uygulanmadığı kanaatinde olmuşlar. İlk dönemlerde metin tenkidi konusunda bazı örneklerin olduğunu bu konuda

⁵⁹ Oruçhan, *Hadiste Metin Tenkidi*, 77.

⁶⁰ Mustafa Ertürk, *Metin Tenkidi (Gayb ve Fitен Hadisleri Örneği)* (Ankara: Fecr Yayınları, 2011), 1/18.

⁶¹ Ertürk, *Metin Tenkidi (Gayb ve Fitен Hadisleri Örneği)*, 1/52-53.

⁶² Ertürk, *Metin Tenkidi (Gayb ve Fitен Hadisleri Örneği)*, 1/64.

çalışma yapmış olan bütün akademisyenler ifade etmiştir. Sahâbe döneminde ve daha sonraları ehl-i rey bu yöntemi sürdürmüştür. Aslında bütün âlimleri sahâbe ve ehl- reyin bu yöntemlerinde ittifak etmişlerdir. Dolayısıyla âlimlerin farklı düşünmelerine sebep olan ehl-i hadisin metin tenkidi uygulaması meselesidir. Ehl-i hadis metin tenkidinden ziyade isnad tenkidine önem vermiştir. Yazar ehl-i hadisin de bu yöntemi uygulamış olduğunu izah etmeye çalışmıştır. Ona göre hadislerin tenkidinde hicri III. Asra kadar tatbik edilen ve İslam ulemasının genelde ittifak ettiği prensiplerden Kur'an'a, Hadislere, Sünnete, akla, tarihi olaylara, İslam'ın genel esaslarına, tecrübe ve müşahedeye uygunlukları kriterlerine uygulanmıştır.⁶³ Mustafa Ertürk. Hadiste metin tenkidi ve prensipleri ile başlayan eserde, Hz. Peygamber'in gayb bilgisi ve vahiy-sünnet ilişkisi üzerinde durmuştur. Daha sonra Sahih-i Buhari'deki Fiten ve Melahim hadisleri metin tenkidi prensipleri açısından değerlendirmiştir ve metin tenkidine yönelik uygulamalı örnekler sunmuştur. Ancak bu konudaki uygulama örnekleri hep sahâbenin uygulamalarından verilmiştir.⁶⁴ Çünkü sahâbe bunları uygulamıştır. Zaten yukarıda da ifade edildiği gibi bütün âlimlerin bu konuda ittifakı vardır. Mesele daha sonralardan bunun ihmali edilmiş olmasıdır. Ayrıca bazı fakihlerin ve mevzuat âlimlerinin metin tenkidini uygulamış olduklarıdan hareketle muhaddisler bu yöntemi uygulamış demek mümkün değildir. Çünkü fakihler daha çok ahkâmla ilgili rivayetleri değerlendirmiştir. Mevzuat âlimleri de bazı rivayetlerin tenkidini yapmışlar. Mevzuat âlimleri tarafından yapılmış olan metin tenkidi örnekleri muhaddislerin bu konudaki ihmallerini ortaya koymaktadır.

Sonuç

1. Metin tenkidi konusunda yapılmış olan doktora çalışmalarının ortak kanaatleri sahâbe döneminde uygulanan metin tenkidi yöntemi daha sonraki dönemlerde ehl-i rey tarafından sürdürülmüştür. Ancak ehl-i hadis çalışmalarında metin tenkidi yerini isnad tenkidine bırakmıştır. Bu âlimler tarafından geliştirilen usuller isnad merkezli olmasından rivayetin lafız kısmı olan metin ihmali edilmiştir. Bu da bazı problemlere sebep olmuştur. Bu

⁶³ Ertürk, *Metin Tenkidi (Gayb ve Fitен Hadisleri Örneği)*, 1/69.

⁶⁴ Ertürk, *Metin Tenkidi (Gayb ve Fitен Hadisleri Örneği)*, 1/70-112.

eksikliğin giderilmesi için metin tenkidi konularda yeni yöntem çalışmalarının yapılmasına olan ihtiyaç ifade edilmiştir.

2. Yukarıdaki çalışmalarda elde edilen bulgulardan biri de rivayetlerin tespit meselesinde iki farklı yaklaşımın olduğunu söylemektedir. Bunlardan biri, hadisler hakkında gereken her şeyin yapıldığı yaklaşımını benimserken diğerinin isnad hususunda gerekli çalışmaların olgunlaştırılmış olduğu ve bu konuda yeni bir usul geliştirilmesinin gerekli olmadığı görüşündedir. Metin tenkidi konusunda ise bazı çalışmalarının yapılmasını gerektirdiğini ifade etmişlerdir.

3. Metin tenkidi konusunda daha çok sahabenin ve ehl-i rey âlimlerin uygulamalarından örnekler verilmeye çalışılmıştır. Bu örneklerden hareketle bütün rivayetlere bu yöntem uygulanmıştır demek mümkün değildir. Ehl-i rey'den olan bazı fakihler ahkâm ile ilgili metinleri tetkik etmişler Mevzuat âlimleri de metin tenkidini bazı kriterlere göre yapmıştır. Ancak bu da yeterli düzeyde olmamıştır. İmkânların gelişmesiyle yeni yöntemlerin bulunmasına ihtiyaç duyulmuştur. Metinlerin konu ve durumuna göre belli kriterlere göre tenkide edilmesi hadislerin sıhhat tespitinde önemli katkılar sunulacaktır.

Metin tenkidi konusunda çalışma yapan müelliflerin bu konudaki ortak tavsiyelerini söyleyerek maddelendirmek mümkündür:

- a. Hadislerin Kur'an'a arzı,
- b. Hadislerin sünnete ve sahîh rivayetlere arzı,
- c. Umûmu'l-belvâ kriterine göre değerlendirilmesi,
- d. Kalabalık bir grup önünde cereyan eden bir olayın sadece birkaç kişi tarafından rivayet edilmesi,
- e. Hadislerin tarihi gerçeklere arzı,
- f. Hadislerin pozitif bilimlere arzı,
- g. Akıl ve mantığa ters düşmesi,
- h. Hadislerin farklı versiyonları veya aynı konudaki farklı rivayetler arasında giderilemez çelişkilerin bulunması,

Bu maddeleri çoğaltmak mümkündür. En ideal bir usul de geliştirilebilir. Fakat bunlar tek başına rivayetlerin sıhhat problemlerini çözüme kavuşturamaz. Meselenin halledilebilmesi için bu yöntemlerin rivayetlere uygulanması gerekmektedir. Muhakkak ki bütün rivayetlere her kriterin uygulanması şeklinde anlaşılmaması gereklidir. Dolayısıyla hangi hadisler hangi yönteme göre değerlendirileceğine dair bir tespitin yapılması gerekmektedir.

Hadis din olduğundan manevi riski de içinde barındırmaktadır. Bunun için çok daha hassas davranışması gerekmektedir.

Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı

Bu çalışmada araştırma ve yayın etiğine uygun hareket edilmiştir. Çalışmanın özgünlüğüne dikkat edilmiş yararlanılan kaynaklar dipnot ve kaynakçada usulüne uygun olarak eksiksiz zikredilmiştir.

Kaynakça

- Abdülcebbâr, Saîd. "Metin Tenkidinde Temel Kriterler, Cilt 12, s. 215-250." çev. Ahmet Ürkmez. Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 12/ (ts.), 215-250.
- Agitoğlu, Nurullah. *Hadîslerin Anlaşılmamasında Bağlamin Rolü*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Doktora Tezi, 2012.
- Ahmad Anis. "Mevdûdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/432-437. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayıncılığı, 2004.
- Apaydın, Mehmet. *Hadîslerin Tespitinde Bütünsel Yaklaşım*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Hadis Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2017.
- Arslan, Ali. *Hadiste Metin Tenkidi Prensibi Olarak Tarihe-Vakiaaya Akyırılık*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Ensiitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2007.
- Bağcı, H. Musa. *Hadis Tarihi ve Metodolojisi*. Ankara: Ankara Okulu, 2012.
- Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit. *el-Fakîh ve'l-Mutefakkîh*. tkh. Âdil b. Yûsuf el-Ğarrâzî. Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzîyye, 1421.
- Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit. *el-Kifâye fî İlmi'r-Rivâye*. thk., Ebû Abdullah es-Sûrkî-İbrâhîm Hamdî el-Medenî. Medîne: Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Huseyin. *es-Sünenu'l-Kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkadir Ata. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, 2003.

- Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Muhammed b. Zuheyr b. Nâsır. 9 Cilt. Beyrût: Dâru Tûku'n-Necât, 1422.
- Çiftçi, Mehmet Emin. *Hadis Usûlünde Sahih Hadisin Tanımı Problemi*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019.
- Ebû Yûsuf. *er-Redd 'alâ Siyeru'l-Evzââ*. ed. thk. Ebû'l-Vefâ Afgânî. Hindistan: Lecnetu'l-İhyai'l-Mearifi'n-Nu'maniye, ts.
- Ertürk, Mustafa. *Metin Tenkidi (Gayb ve Fiten Hadisleri Örneği)*. 1 Cilt. Ankara: Fecr Yayıncıları, 2. Baskı, 2011.
- Hâkim, Ebû Abdillah Muhammed b. Abdillâh en-Nîsâbûrî. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkâdir A'ta. Beyrût: Dârû'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Hibbân. *Sahîh*, (*el-İhsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hibbân, İbn Balaban tertibi*). thk. Şuayb Arnavût. 17 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1988.
- İbnu'l- Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman. *el-Mevzûât*. thk. Abdurrahmân Muhammed Osmân. 2 Cilt. Medîne: Mektebetü's-Selefîye, 1966.
- İbnu's-Salâh, Osmân b. Abdurrahmân. *Mukaddimetu Ibnu's-Salâh*. thk. Nureddin İtr. Sûriye: Dâru'l-Fikir, 1986.
- Keleş, Ahmet. *Hadis Tarihi ve Usulü Dersleri*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2017.
- Keleş, Ahmet. *Sünnet'in Kur'an'a Arz Usûlü*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Doktora Tezi, 1997.
- Kirbaşoğlu, M. Hayri. *Alternatif Hadis Metodolojisi*. Ankara: Kitabiyat, 2002.
- Kirbaşoğlu, M. Hayri. *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayıncıları, 1999.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim İbnü'l-Haccâc el-Kuseyrî. *el-Câmiu's-Sahîh*. thk. Muammed Fuâd Abdülbâki. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Nehevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahya b. Şeref en-Nehevî. *el-Minhâc Şerhu Sahîh-i Miislim b. el-Haccâc*. Beyrût: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1392.
- Oruçhan, Osman. *Hadiste Metin Tenkidi İlkesi Olarak Pozitif Bilimlere Akyarlılık*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.

Polat, Salahattin. *Metin Tenkidi*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2. Baskı., 2015.

Tartı, Nevzat. *Hadisin Tespit ve Tenkidinde "Sünnete Arz'in Fonksiyonu*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2008.

Yıldırım, Enbiya. *Hadiste Metin Tenkidi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 4. Baskı., 2019.

Zerkeşî, Bedrüddîn. *el-İcâbe li Îrâdi Mestedrakethü Âiše ale's-Sahâbe*. thk. Rıfat Fevzi Abdülmuttalib. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2001.

DARÜLHADİS

İSLAMİ ARAŞTIRMALAR DERGİSİ | ISLAMIC STUDIES JOURNAL

Darülhadis, Aralık/December 2021, sy. 1

Haccin Günahlara Kefaret Oluşuna Dair Hadisin Sened Ve Metin Açısından Değerlendirilmesi

Isnad and Text Analysis of a Hadith About Hajj

Ekrem Avcı

Yüksek Lisans Öğrencisi, Çankırı Karatekin Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam
Bilimleri Anabilim Dalı

Master Student, Cankiri Karatekin University, Institute of Social Science,
Department of Basic Islamic Sciences
Cankiri / TURKEY
tosyalekrem@hotmail.com

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-9042-352x

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 5 Kasım/December 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 10 Kasım / November 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atif / Citation: Avcı, Ekrem. "Haccin Günahlara Kefaret Oluşuna Dair Hadisin
Sened Ve Metin Açısından Değerlendirilmesi". *Darülhadis İslami Araştırmalar
Dergisi*, 1 (Aralık 2021), 139-167.

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taramıştır. İntihal tespit
edilmemiştir. **Plagiarism:** This article has been scanned by ithenticate. No
plagiarism detected. web: [https://darulhadis.karatekin.edu.tr/dergi-15851-
sayfasi.karatekin](https://darulhadis.karatekin.edu.tr/dergi-15851-sayfasi.karatekin) | mailto: darulhadis.isl.ar.dergisi@gmail.com

Copyright © Published by Çankırı Karatekin Üniversitesi
Cankiri Karatekin University, Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Öz

Çalışmada Ebu Hüreyre (r.a) kanalıyla gelen "Kötü söz söylemeden ve büyük günah işlemeden haccden kimse, annesinden doğduğu gündeki gibi günahsız olarak (evine) döner" hadisi sened ve metin yönünden ele alınmıştır. Bu bağlamda konuya ilgili hadislerin varyantları bir araya getirilerek isnâdi sıhhât yönünden araştırılmış, metni de gerek Kur'an âyetleri, gerekse diğer sahîh hadisler ışığında anlamaya çalışılmıştır.

Makalenin giriş bölümünde hadîsin kaynakları ve rivâyet tarikleri tespit edilmiş, birinci başlıkta rivayetin isnâd analizleri yapılmış ve ikinci başlıkta da metin analizi yapılarak çalışma tamamlanmıştır. Araştırma sonucunda Ahmed b. Hanbel'in isnâd zincirinde yer alan Hüseyim b. Beşîr'in 'tedlîs' ile meşhûr olması nedeniyle bu rivâyetin sahîh olmadığı kanaatine varılmıştır. Humeydî ve İshâk b. Râhûye'nin ortak râvîsi olan Süfyân b. Uyeyne hakkında da 'tedlîs' yaptığı söylenmiş olsa da bu konudaki tüm bilgilere bakıldığından herhangi bir zayıf râvîyi gizleme düşüncesinden kaynaklanmadığı anlaşılmıştır. Bu iki râvînin haricinde tüm isnâdlar muttasıl, râvîler sika ve isnâdların sahîh olduğu görülmüştür. Hadîse metin açısından baktığımızda da Kur'an âyetlerine veya diğer sahîh hadislere gerek lafzen gerekse ma'nen çelişmediği kanaatine varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hac, Günah, Bağışlanması, Hadîs, Rivâyet

Abstract

In our study, the analysis of the hadith, "A person who makes a pilgrimage without saying bad words and committing a major sin, returns home from his mother as sinless as on the day he was born" is discussed in terms of the script and text. In this context, by bringing together various variants related to the subject, the isnâd of the hadiths has been researched in terms of authenticity, and the text has been tried to be understood in the light of both the Qur'anic verses and other authentic hadiths.

In the introductory part of our article, the sources of the hadith and the narrations were determined, the isnâd analyzes of the hadiths were made in the first part, and the study was completed by making the text analysis in the second part. According to the result of our research, Ahmed b. Hanbel

Hüseym b. Bashir is famous for his 'tadlis', it has been concluded that this narration is not authentic. Humaydi and Ishaq b. Rahuye's common narrator, Sufyan b. Although it was said that he did 'tadlis' about Uyeyna, when all the information on this subject was examined, it was understood that it was not due to the idea of hiding any weak narrators. Except for these two narrators, it has been seen that all isnâds are muttasil, the narrators sîka and isnâds are sound. When we look at the hadith in terms of text, it has been concluded that it does not contradict the verses of the Qur'an or other authentic hadiths, both literally and spiritually.

Keywords: Hajj, Sin, Forgiveness, Hadith, Riwaya

Giriş

Ahsen-i takvim üzere yaratılan¹ insanoğlu Rabbi tarafından sayılacak kadar ikrama mazhar olmuş,² tüm canlılardan üstün kılınmış³ ve meleklerle tanıtılırken halife⁴ vasfına vurgu yapılmıştır. Akıl gibi büyük bir özellik verilerek iyiyi kötüden, doğruya yanlıştan ayırt edebilecek kabiliyetle donatılmıştır.

Bu üstün özelliklerin yanısıra insan, yapısı gereği zayıf,⁵ kendisine verilen tüm nîmetlere karşılık nankör,⁶ malî-mülkü çok seven⁷ ve sabırsız⁸ bir yapıya sahiptir. Benliğindeki bu zaaflar onu hata yapmaya müsait bir hale getirmekte ve şeytanın işini kolaylaştırmaktadır. Doğası gereği zayıf olan insanoğlu istediği günahın ardından suçluluk duygusuna kapılıarak bu hatadan arınmanın yollarını aramakta ve kendisine umut ışığı olacak ayet veya hadîslerden medet ummaktadır. Tıpta yetkin olmayan bir kimsenin önerdiği tedaviler nasıl güvenilmez ve tehlikeli oluyorsa aynı şekilde dini açıdan telkin ve tavsiyede bulunacak hadîslerin yetkin bir kaynaktan, yani bizzat Hz. Peygamber'den gelmesi gerekmektedir. Bu nedenle günahlarından kurtulmak

¹ Tîn, 95/4.

² Nahl, 16/18.

³ İsrâ, 17/70.

⁴ Bakara, 2/30.

⁵ Nisâ, 4/28.

⁶ İbrâhîm, 14/34.

⁷ Âdiyât, 100/8.

⁸ Meâric, 70/19.

isteyen bir kimseye kılavuz olacak hadîslerin Hz. Peygambere âidiyeti büyük önem arz etmektedir. Biz de bu araştırmada Hac yapan bir kimsenin annesinden doğduğu günü gibi tertemiz olacağının yönündeki hadîslerin değişik varyantlarını, gerek isnâd gerekse metin yönünden değerlendirmeye çalışacağız.

Çalışmada öncelikle hadîsler lafızlardaki farklılıklara göre tasnîf edilecek ve hangi tarikte ne tür bir ilâve olduğu belirtilecek, rivâyetlerin senedleri merfu', mevkûf, maktu' olma açısından ele alınacak, sonra ittisâl durumları belirlenip, râvîlerin adâlet ve zabit yönünden tahlîl edilmesiyle hadîslerin Hz. Peygamber'e âidiyeti tespit edilmeye çalışılacaktır. Çalışmamızda senedlerin sıhhât tespîtine dair mümkün mertebe ilk kaynaklardan istifâde edilmeye çalışılacaktır. Metin tahlîlinde; öncelikle farklı rivâyetlerin bir araya getirilmesiyle ortak bir metin inşâsı yapılacak, sonrasında Kur'an âyetleri ve diğer sahîh hadîsler ışığında mezkûr hadis içerik olarak incelenecuk ve çalışmanın sonunda affedilecek günahların hangi tür günahlar olduğu üzerinde durulacaktır. Elde edilen bilgiler öncelikle her rivâyetin peşinden kısaca değerlendirilecek ve sonuç olarak genel bir değerlendirme yapılacaktır.

Çalışmada ele alacağımız rivâyetin varyantları şu şekildedir:

1- "Kötü söz söylemeden ve büyük günah işlemeden Allah rızası için hacceden kimse, annesinden doğduğu gündeki gibi (evine) döner"⁹

Hadîs bu varyant üzere, Buhârî'nin (256/870) Sahîh'inde¹⁰ Âdem b. Ebî İyâs (ö.221/836), Şu'be b. Haccâc (ö.160/776), Seyyâr Ebu'l-Hâkim (122/732), Ebû Hâzim (ö.100/719) ve Ebû Hüreyre (59/679) isnâdiyla merfu' olarak gelmektedir.¹¹

2- "Dönünceye kadar kötü söz söylemeden ve büyük günah işlemeden, bu beyti (Beytullah'ı) hacceden kimse, annesinden doğduğu gündeki gibi (evine) döner"¹²

⁹ من حج فلم يزفث، ولم يفسق رجع كنوم ولدته أمه

¹⁰ Buhârî, Kitâbu'l-Hac, 4.

¹¹ من حج لله فلم يزفث، ولم يفسق، رجع كنوم ولدته أمه

¹² من حج هذا البيت فلم يزفث، ولم يفسق حتى يرجع، رجع كنوم ولدته أمه

Hadîs bu şekliyle, Humeydî (219/834)¹³ tarafından; Humeydî, Süfyân b. Uyeyne (ö.198/814), Mansûr b. el-Mu'temir (ö.132/749), Ebû Hâzim isnâdi ve Ebû Hüreyre kanalıyla merfu' olarak rivâyet edilmektedir.

3- Kim kötü söz söylemeden ve büyük günah işlemeden, bu beyte (Beytullah'a) gelirse, annesinden doğduğu gündeki gibi (evine) döner"¹⁴

Bu varyantıyla hadîs, Müslim (261/875)¹⁵ tarafından Yahyâ b. Yahyâ (ö. 226/841) ve Zübeyr b. Harb (ö. 234/849), Cerîr b. Abdilhamîd (ö. 188/804), Mansûr b. el-Mu'temir isnâdi ve aynı şekilde Ebû Hüreyre kanalıyla merfu' olarak nakledilmiştir.

4- Kim kötü söz söylemeden ve büyük günah işlemeden, bu beyti (Beytullah'i) haccederse, annesinden doğduğu gündeki gibi günahlardan kurtulur"¹⁶

Bu haliyle hadîs, İshâk b. Râhûye (238/853)¹⁷ tarafından Veki' b. Cerrâh ve Amr b. Kays el-Mülâî, Süfyân es-Sevrî, Mansur b. el-Mu'temir, Ebû Hâzim isnâdi ve Ebû Hüreyre tarîkiyle merfu' olarak nakledilmiştir.

5- Kötü söz söylemeden ve büyük günah işlemeden hacceden kimse annesinden doğduğu şekliyle evine döner.¹⁸

Bu varyant üzere hadîs, Ahmet b. Hanbel'in (241/855)¹⁹ Müsned'inde, Hüseyim, Seyyâr, Ebû Hâzim isnâdiyla Ebû Hüreyre kanalıyla merfû' olarak gelmektedir.

Hadîsin nakil seyrini görme açısından Hz. Peygamber'den müelliflere ulaşıcaya kadar takip ettiği isnâd zincirini bir şema ile şu şekilde gösterilebilir:

¹³ Humeydî, Ebû Bekir b. Abdillâh b. Zübeyr, *Müsnedü'l-Humeydi*, (Dîmeşk, Dâru's-Sâk, 1996), 2/215.

¹⁴ مَنْ أَئَى هَذَا الْبَيْتَ، فَلَمْ يَرْفُثْ، وَلَمْ يَقْسُطْ، رَجَعَ كَمَا وَلَدَّهُ أُمُّهُ

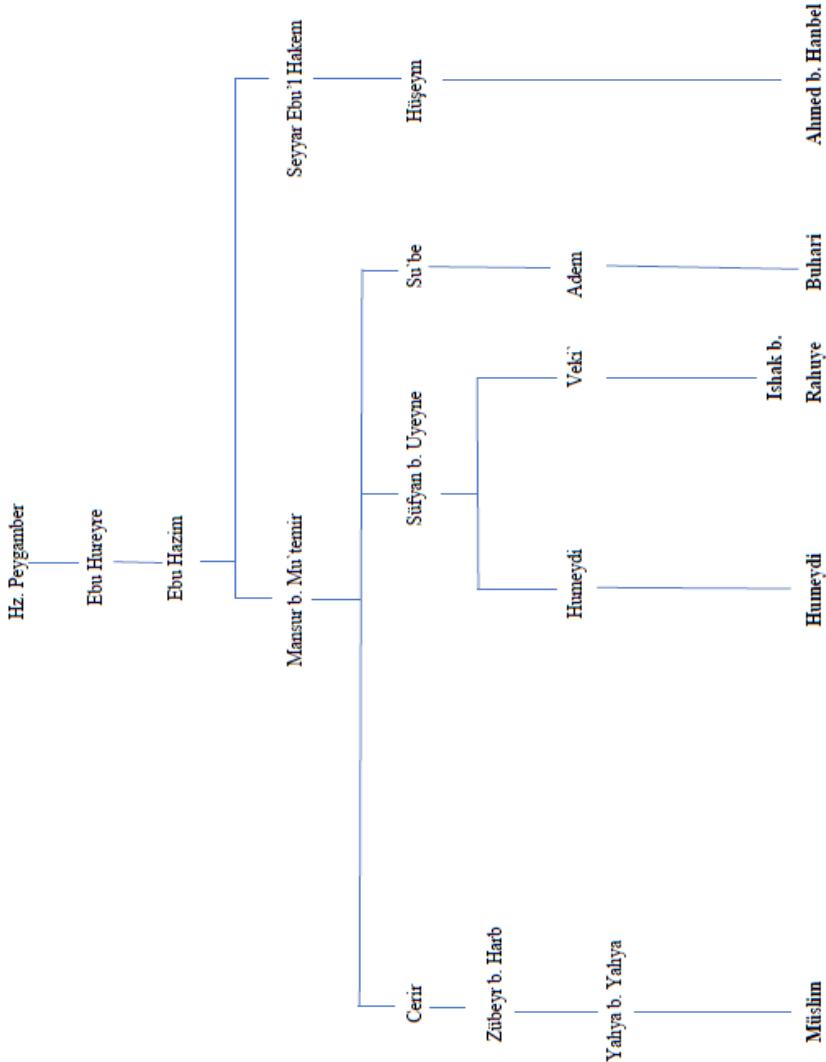
¹⁵ Müslim, *Sahîh*, Kitâbü'l-Hac, 1350.

¹⁶ مَنْ حَجَّ هَذَا الْبَيْتَ فَلَمْ يَرْفُثْ وَلَمْ يَقْسُطْ خَرَجَ مِنَ الْكُوْبَكَفُورِ وَلَدَّهُ أُمُّهُ

¹⁷ İshâk b. Râhûye, *Müsned-i İshâk b. Râhûye*, (Medîne, Mektebetü'l-Îmân, 1991), 1/234.

¹⁸ مَنْ حَجَّ فَلَمْ يَرْفُثْ وَلَمْ يَقْسُطْ، رَجَعَ كَمِّيَّتَهُ يَوْمَ وَلَدَّهُ أُمُّهُ

¹⁹ Ahmed b. Hanbel, Müsned, mhk. Şuayb el-Arnavud, (Müessesetü'r-Risâle, 2001), 4/253



A. İSNAD ANALİZİ

Semada da görüldüğü üzere Hac yapan bir kimsenin annesinden doğduğu günü gibi tertemiz olacağı yönündeki hadîslerin, her ne kadar lafızları farklılık arz etse de, ortak râvîleri Ebû Hüreyre ve Ebû Hâzim el-Eşcaî'dır. Ebû Hâzîm'den sonra rivâyet, iki talebesi Mansûr b. Mu'temir ve Seyyâr b. Ebî Hakem kanalıyla gelmektedir.

Bu nedenle öncelikle hadîslerin ortak râvîleri olan Ebû Hüreyre ve Ebû Hâzim el-Eşcaî hakkında bilgi verilip cerh-ta'dil durumlarını tespît edilecektir. Daha sonra da isnâd zincirlerinde yer alan râvîleri ele alınacaktır.

Ebû Hüreyre (ö. 59/679), câhiliye döneminde ismi Abdü's-Şems b. Sahr idi. Hicretin 7. Senesinde müslüman olunca Abdurrahmân olarak ismi değiştirilmiştir. Ebû Hüreyre lakâbını kendisine, kedi yavrularına olan düşkünlüğü nedeniyle, Hz. Peygamber vermiştir.²⁰ Kısa bir süre Hz. Peygamber'in yanında bulunmuş olmasına rağmen Ashâb-ı Suffa'dan olması ve sürekli Hz. Peygamber'le birlikte bulunması nedeniyle, binden fazla hadîs rivâyet eden ve 'Muksîrûn' diye isimlendirilen yedi sahâbî arasında ilk sırada yer almaktadır.²¹ Hz. Peygamber'den, Übey b. Ka'b'dan, Üsâme b. Zeyd b. Hârise'den, Ömer b. Hattâb'dan, Fadl b. Abbâs'tan, Ka'bül-Ahbâr'tan, Ebû Bekir es-Siddîk ve Hz. Âîşe'den hadîs rivâyet etmiştir,²² Sahâbe ve tabiîinden birçok kişi de kendisinden hadîs rivâyetinde bulunmuştur.²³ Sahâbî olması ve sahabenin udûl kabul edilmesi nedeniyle cerh/tâ'dil işlemeye tâbî tutulmayacaktır.

Ebû Hâzim el-Eşcaî (ö. 100/719). Gerçek adı Süleymân el-Kûffî dir. Hadîs aldığı hocaları: Ebû Hüreyre, Hasan b. Ali b. Ebî Tâlib, Hüseyin b. Ali b. Ebî Tâlib, Abdullâh b. Ömer, Abdullâh b. Zübeyr, Saîd b. el-Âs'tir. Fudayl b.

²⁰ İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Ali el-Ensârî er-Rüveyfiî, *Muhtasar Târihi Dîmeşk Li'bni Asâkîr*, (Dîmeşk, Dâru'l-Fîkr li't-Tabâati ve't-Tevzî'i ve'n-Nesr, 1984), 29/ 179.

²¹ Kandemir, M. Yaşar, "Ebû Hüreyre" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (DİA) (İstanbul; Türkiye Diyanet Vakfı, 1994), 10/162.

²² el-Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf, *Tehzîbi'l-Kemâl fi Esmâ'i'r-Ricâl*, (Beyrût, Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980) , 34/ 367.

²³ Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymâz, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, (Beyrût, Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 2/579.

Merzûk, Muhammed b. Hicâde, Muhammed b. Aclân, Mansûr b. el-Mu'temîr Meysere el-Eşcâî, Yezîd b. Keysân da öğrencilerindendir.²⁴ Onunla ilgili Zehebî sika hükmünü verirken aynı zamanda Ahmet b. Hanbel'in, İbn Maîn'in,²⁵ el-İclî'nin de kendisini sika olarak nitelendirdiklerini, İbn Hibbân'ın sika râvîler arasında saydığını ve İbn Abdi'l-Berr'in de sika olduğu konusunda icma' var dediğini ifade etmiştir.²⁶ Yine Ebû Hâzim'le ilgili İbn Şâhîn²⁷ ve İbn Sa'd da sika hükmünü vermiştir.²⁸

a. Ahmed b. Hanbel'in İslâmîdindaki Râvilerin Cerh/Tâ'dil Durumu

حَدَّثَنَا هُشَيْمٌ، عَنْ سَيَّارٍ، عَنْ أَبِي حَازِمٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " مَنْ حَجَّ فَأُمِّلِّي بِرُفْقٍ وَلَمْ يَفْسُدْ، رَجَعَ كَاهِنَتِهِ يَوْمَ وَلَدَّهُ أُمُّهُ "

Kötü söz söylemeden ve büyük günah işleymeden hacceden kimse annesinden doğduğu şekilde evine döner

Tüm rivâyelerin ortak râvilerinden sonra Ahmed b. Hanbel'in rivâyet zincirinde yer alan Seyyâr Ebu'l-Hakem (122/732) de Sâbit el-Bünânî, Hafs b. Abdillâh b. Enes b. Mâlik, Süleymân Ebû Hâzim el-Eşcâî, Ebû Vâil Şâkîk, Âmir eş-Şâ'bî ve daha birçok hocadan hadîs almış ve Şu'be b. Haccâc, Mis'ar, Süfyân es-Sevrî, Halef b. Halîfe, Hüseyim b. Beşîr ve daha birçok talebesi de kendisinden hadîs rivâyetinde bulunmuştur.²⁹ Bu râviyle alakalı İbn Ebî Hâtîm, Ahmet b. Hanbel'in sika ve sadûk hükmü verdiğini ifade etmiştir.³⁰ Yine onunla ilgili el-Eserî,³¹ el-Aynî,³² el-Askalânî³³ sika hükmünü vermiş ve Zehebî³⁴ de sika, sebt olduğunu söylemiştir.

²⁴ Zehebi, Nübelâ, 5/8.

²⁵ Zehebi, Nübelâ, 5/7.

²⁶ Zehebi, Nübelâ, 7/5.

²⁷ İbn Şâhîn, Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Osmân el-Bağdâdî, Târîhu Esmâ'i's-Sikât, (Kuveyt, Dâru's-Selefiye, 1404/1984), 1/102.

²⁸ İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâsimî el-Basrî el-Bağdâdî, et-Tabakâtü'l-Kübrâ, (Beyrût, Dâru's-Sadir, 1968), 6/294.

²⁹ Zehebi, Niibelâ, 5/392.

³⁰ İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, el-Cerh ve't-Ta'dîl, (Beyrût, Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-Arabî, 1271/1952), 4/255.

³¹ el-Eserî, Ekrem b. Muhammed Ziyâdetü'l Falûcî, el-Mu'cemü's-Sağîr li Rivâyeti'l-Îmâm İbn Cerîr et-Taberî, (Ürdün, ed-Dâru'l-Eseriye), 1/231.

Ahmed b. Hanbel'in isnâd zincirinde yer alan ve Seyyâr Ebu'l-Hakem'den rivâyette bulunan Hüseyim b. Beşîr (ö.183/799), İsmâîl b. Ebî Hâlid'den, İsmâîl b. Sâlim el-Esedî'den, Haccâc b. Ebî Zeyneb'den, Hamza b. Dinâr'dan, Dâvûd b. Ebî Hind'den, Süleymân el-A'meş'ten, Seyyâr Ebu'l-Hakem'den, Şu'be b. Haccâc'dan, Ebû Leylâ Abdullâh b. Meysere'den, Ubeydullâh b. Ebî Bekir b. Enes b. Mâlik'ten ve daha birçok hocadan hadîs rivâyetinde bulunmuştur. Kendisinden rivâyette bulunan talebeleri ise: Ahmed b. Hanbel, İsmâîl b. Sâlim es-Sâîg, Beşîr b. el-Hakem en-Neysâbûrî, Saîd b. Mansûr'dur.³⁵ Bu râvîyi Suyûtî müdellîsler arasında sayarken,³⁶ İbn Irâkî de tedlîs ile meşhûr olduğunu ifade etmiştir.³⁷ İbn Sa'd, sika ve müdellîs olduğunu,³⁸ rivâyetinde "ahberana" lafzını kullanmışsa o hadîsin hüccet olduğunu, eğer bu lafzı kullanmamışsa o hadîsin itibara alınmaması gerektiğini belirtmiştir.³⁹ İbn Hacer, sika olmakla beraber tedlîs ile meşhûr olduğunu hatta Nesâî'nin de bu görüşte olduğunu bildirmiştir,⁴⁰ İbn Ma'în de Dâvûd b. Amr'in Hüseyim hakkında sika dediğini⁴¹ ifade etmiştir.

Ahmed b. Hanbel'in rivâyetindeki isnâd zinciri bittiği için kısaca râvîlerin cerh/ta'dîl durumlarını özetlersek, Ebû Hüreyre'yi sahâbî olduğu için değerlendirmeye dışında bıraklığımızda Ebû Hâzîm el-Eşcâî icma ile sika; Seyyâr Ebu'l-Hakem sika, sadûk; Hüseyim b. Beşîr ise sika olmakla beraber tedlîs ile meşhûrdur.

³² El-Aynî, Ebû Muhammed (Ebu's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed, *Meğâni'l-Ahyâr fî Şerhi Esâmî Ricâli Meâni'l-Âsâr*, (Beyrût, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiye, 1427/2006), 1/467.

³³ İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Takrîbü't-Tehzîb*, (Sûriye, Dâru'r-Reşîd, 1406/1986), 1/262.

³⁴ Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymâz, *Târîhu'l-Îslâm ve Vefiyyâtü'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*, (Beyrût, Dâru'l-Ğarbi'l-Îslâmî, 2003), 3/430.

³⁵ el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 30/275.

³⁶ Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî, *Esmââü'l-Müdellîsîn*, (Beyrût, Dâru'l-Ceyl), 1/102.

³⁷ İbn Irâkî, Ahmed b. Abdirrahîm el-Kürdî, *El-Müdellîsîn*, (Dâru'l-Vefâ, 1415/1995), 1/98

³⁸ İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/235.

³⁹ İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/227.

⁴⁰ İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Târîfi Ehli't-Takdîs bi Merâtibi'l-Mevsûfine bi't-Tedlîs*, (Ummân, Mektebetü'l-Menâr, 1403/1983), 1/47.

⁴¹ El-Bağdâdi, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Maîn, *Târîhu İbn Maîn*, (Dîmeşk, el-Me'mûn-u li't-Tûrâsil, tsz.), 1/108.

Her ne kadar “muanan” rivâyetler, bunu yapan râvî sika, hadisi aldığı hocası ile muâsır iseler hadîsin muttasıl ve hüccet olacağı kanaati yaygın olsa da⁴² kaynaklarda Hüseyüm’ün hadîslerinde “ahberanâ” lafzi kullanmadığında o hadîse itibar edilmeyeceği ifade edilmektedir. Hüseyüm b. Beşîr’in de bu rivâyeti “an” lafziyla nakletmesi nedeniyle bu isnâdının zayıf olduğu kanaatindeyiz.

b. Buhârî’nin Isnâdındaki Râvîlerin Cerh/Ta’wil Durumu

حَدَّثَنَا أَمْمَ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، حَدَّثَنَا سَيَّارٌ أَبُو الْحَكَمَ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا حَازِمَ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: مَنْ حَجَّ لِلَّهِ فَلَمْ يَرْفُثْ، وَلَمْ يَسْقُ، رَجَعَ كَيْوَمْ وَلَدَنَهُ أَمْمَ

Kötü söz söylemeden ve büyük günah işledenden Allah rızası için hacceden kimse, annesinden doğduğu gündeki gibi (evine) döner

Buhârî’nin isnâd zincirinde bulunan râvîlerden Mansûr b. Mu’temir (ö.132/749)'dır. Kendisine İbn el-Mu’temir b. Attâb es-Sülemî de denmektedir. Ebu Vâil'den, Rebi' b. Hîrâş'tan, İbrâhîm en-Nehâî'den, Hayseme b. Abdirrahmân'dan, Hilâl b. Yessâf'tan, Zeyd b. Vehb'den, Zer b. Abdillâh'tan, Küreyb'den, Ebu'd-Duhâ'dan, Ebâ Hâzîm el-Eşcâ'i'den, Saîd b. Cübeyr'den, Âmir eş-Şâ'bî'den hadîs rivâyet etmiştir. Kendisinden de, amcasının oğlu Husayn b. Abdirrahmân, akrانları: Eyyûb es-Sihtiyânî, Süleymân el-A'meş ve Süleymân et-Temîmî, bunların yanısıra Şu'be b. Haccâc, Süfyân es-Sevrî, Ma'mer b. Râşîd, İbrâhîm b. Edhem, Fudayl b. İyâs, Esbâd b. Nasr, Îsrâîl, Ebû Avâne el-Veddâh gibi kişiler hadîs rivâyetinde bulunmuştur. Bu râvînin cer/ta’wil durumuna gelince, kendisiyle ilgili Saîd b. Mansûr, sika, sebt hükmü vermiş ve Süfyân es-Sevrî'nin “Kûfe'de hadîs konusunda Mansûr'dan daha güvenilir kimse yoktur” dediğini, İbn Mehdî'nin “Kûfe'de Mansûr'dan daha hâfız kimse yoktur” dediğini, Ebû Zürâ'a'nın İbrâhîm b. Mûsâ'dan rivâyetle “esbüütü ehli'l-Kûfe” dediğini, Ebû Hâtîm'in sika, İbn Maîn ve el-İclî'nin sika, sebt, esbüütü ehli Kûfe dediklerini nakletmiştir.⁴³ Tirmîzî de

⁴² Yatkın, Nihat, *Hadîsi Anlamada Yöntem*, (İstanbul, Seçil Ofset Matbaacılık, 2013), 37.

⁴³ Cüzcânî, Ebû Osmân b. Saîd b. Mansûr b. Şu'be, *et-Tefsîru min Süneni Saîd b. Mansûr*, (Dâru's-Sâmî li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1417/1997), 1/60.

Abdurrahmân b. Mehdî’den rivâyetle esbüti ehli'l-Kûfe, Vekî’den rivâyetle de “İslâm’da bir kere bile yalan söylemedi” dediğini ifade etmiştir.⁴⁴

Bu isnâd zinciri içerisinde yer alan diğer râvî de Şu’be b. Haccâc’tır (ö.160/776). Kendisi, Enes b. Sîrîn’den, İsmâîl.b. Recâ’dan, Seleme b. Kûheyîl’den, Câmi’ b. Şeddâd’dan, Saîd b. Ebî Saîd el-Makberî’den, Cebele b. Sûhaym’dan, Hakem b. Uyeyne’den, Yahyâ b. Ebî Kesîr’den rivâyette bulunmuştur. Saîd el-Cüreyrî, Mansûr b. el-Mu’temir, Muaz b. Hişâm, Muaz b. Muaz, Ebû Hâlid el-Ahmer, Süfyân b. Uyeyne, Yûnus b. Bükeyr, Hüseyim, Vekî’, Âdem b. Ebî İyâs ve birçok öğrencisi de kendisinden hadîs rivâyet etmişlerdir.⁴⁵ Bu râviyle alâkâlı olarak Zehebî, imâm, el-hâfız, emîru'l-mü'minîn fi'l-hadîs hükmünü verirken,⁴⁶ Âlâî, tedâlisten berîdir demiştir.⁴⁷ İbn Sa'd, sika, me'mûn, sebt, sâhibu'l-hadîs ve hûccet; ed-Dîmeşki, sebt, dirâyet ve hifz yönünden hadîs ricâlinin imâmlarından olduğu hükmünü vermiş ve İmâm Şafîî'nin “Eğer Şu’be olmasaydı Iraklılar hadîs öğrenemezdi” dediğini nakletmiştir.⁴⁸

Buhârî’nin senedindeki son râvî ise, Âdem b. Ebî İyâs (ö.221/836)'tir. Şu’be b. Haccâc’tan, İbn Ebî Zî'b’den, Mes'ûdî'den, Leys’ten, Hâriz b. Osmân’dan, Hammâd b. Seleme’den, Şeybân en-Nahvî’den, Îsrâîl b. Yûnus’tan hadîs rivâyetinde bulunmuştur. Buhârî, Ahmed b. el-Ezher, Hâşim b. Mersed et-Taberânî, Ebû Zür'a ed-Dîmeşkî de kendisinden hadîs rivâyet etmişlerdir. Kendisiyle ilgili Zehebî, imâm, hâfız, kudve, şeyhü's-Şâm gibi unvanlar kullanmış ve Ebû Hâtîm er-Râzî'nin sika, me'mûn ve müteabbid olarak nitelediğini nakletmiştir.⁴⁹ Yine Tehzîbü'l-Kemâl’de, bu râviyle alâkâlı Ebû Dâvûd’un ve İbn Maîn'in sika, Nesâî'nin “*Lâ be'se bih*” dediği nakledilmiştir.⁵⁰

⁴⁴ Tirmîzî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre (Yezîd), *el-Câmi'u'l-Kebîr, Sünen-i Tirmîzî*, (Beyrut, Dâru'l-Çarîbî'l-İslâmî, 1998), 4/332; 6/77.

⁴⁵ Zehebî, *Nübelâ*, 7/204.

⁴⁶ Zehebî, *Nübelâ*, 7/202.

⁴⁷ Alâî, Ebû Saîd Salâhuddîn Halîl b. Keykeldî, *Camî'u't-Tâhsîl fî Ahkâmi'l-Merâsîl*, (Beyrût, Âlemü'l-Kütüb, 1407/1986), 1/196.

⁴⁸ Ed-Dîmeşki, Hayruddîn b. Mahmûd b. Muhammed, *el-A'lâm*, (Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 2002), 3/164.

⁴⁹ Zehebî, *Nübelâ*, 10/335.

⁵⁰ El-Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 2/305.

Ortak râvîler olan Ebû Hüreyre ve Ebû Hâzim'in hükmü daha önce verildiği için değerlendirme dışı tutarsak, Buhârî'deki râvîlerin cerh/ta'dîl durumlarını şöyle özetleyebiliriz: Mansûr b. el-Mu'temir (ö.132/749), sika, sebt, hâfız; Şu'be b. el-Haccâc (ö.160/776), sika, me'mûn, sebt, hüccet, hâfız ve tedâlisten berîdir. Âdem b. Ebî İyâs (ö.221/836) da aynı şekilde sika, me'mûn, hâfız, imâm ve sebttir. Hoca-öğrenci ilişkisine bakıldığından da senedde herhangi bir inkîta' veya tedâlis gözükmemektedir. Bu durumda Buhârî'nin rivâyetindeki isnâdın sahîh olduğu kanaati hâsîl olmaktadır.

c. Humeydî'nin Isnadındaki Râvîlerin Cerh/Ta'dil Durumu

حَتَّى الْحُمَيْدِيُّ قَالَ: ثَنَا سُقِيَانُ، قَالَ: شَنَّا مَنْصُورٌ بْنُ الْمُعْتَمِرِ، عَنْ أَبِي حَازِمِ الْأَشْجَعِيِّ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ حَجَّ هَذَا الْبَيْتَ فَلَمْ يَزْفَ، وَلَمْ يَسْقُطْ حَلَّى يَرْجِعُ، رَاجِعٌ كَيْوَمْ وَلَئِنْهُ

Dönünceye kadar kötü söz söylemeden ve büyük günah işlededen, bu beyti (Beytullah'i) hacceden kimse, annesinden doğduğu gündeki gibi (evine) döner

İshâk b. Râhûye ve Humeydî'nin isnâdında ortak râvî olan Süfyân b. Uyeyne (ö.198/814), Amr b. Dinâr'dan, Esved b. Kays'tan, Ubeydullâh b. Ebî Yezîd'den, İbn Şihâb ez-Zûhrî'den, Abdullâh b. Dinâr'dan, Mansûr b. el-Mu'temir'den, Yezîd b. Ebî Ziyâd'dan, Hişâm b. Urve'den, Yahyâ b. Saîd el-Ensârî'den, İbn Ebî Leylâ'dan, Süleymân el A'meş'ten ve daha birçok meşayihtan rivâyette bulunmuştur. Kendisinden de hocaları A'meş, İbn Cüreyc, Şu'be ve bunların yanısıra Hemmâm b. Yahyâ, Hammâd b. Zeyd, Ebû İshâak el-Fezârî, Abdullâh b. el-Mübârek, Abdurrahmân b. Mehdî, Yahyâ el-Kattân, Şâfiî, Abdürrezzâk, Humeydî, Saîd b. Mansûr, Yahyâ b. Maîn, Ali b. el-Medînî, Ahmed b. Hanbel, İshâk b. Râhûye ve büyük sayıda öğrencisi hadîs rivâyet etmiştir.⁵¹ Cerh/ta'dîl durumuyla alakalı Alâî müdellîsler arasında saymış,⁵² fakat aynı eserde tedâlis yapmış olmasına rağmen sika râvîlerden olduğunu belirtmiştir.⁵³ Suyûtî, tedâlis ile meşhûr olduğunu;⁵⁴ İbn Irâkî, tedâlis ile meşhûr olmasına rağmen onun muanan hadîslerinin kabul edileceği konusunda icmâ olduğunu ifade etmişlerdir.⁵⁵ Askalânî, Süfyân b. Uyeyne'nin

⁵¹ Zehebî, *Nübelâ*, 8/456.

⁵² Alâî, *Câmi'u't-tâhsîl*, 1/106.

⁵³ Alâî, *Câmi'u't-tâhsîl*, 1/186.

⁵⁴ Suyûtî, *Esmâü'l-Müdellîsîn*, 1/153.

⁵⁵ İbn Irâkî, *el-Müdellîsîn*, 1/53.

sadece sika râvîlerde tedlîs yaptığını belirtmiş ve Buhârînin “*tedlîsi çok az*” dediğini, İclî’nin de “bu tedlîsi yapma nedeni râvîlerin isimlerini karıştırmaktan kaynaklanabilir” dediğini nakletmiştir.⁵⁶ Yine Siyeru A’lâmî’n-Nübelâ’da Ahmed b. Abdillâh el-İclî’nin “*Uyeyne esbüütü'l-hadîstir*” dediği, Behz b. Esed’in “*Uyeyne'nin dengi kimse görmedim*” dediği nakledilmiştir.⁵⁷

Humeydî’nin Müsned’inde zikrettiği son râvî kendisi, yani Abdullâh b. Zübeyr el-Humeydî dir (ö.210/626). İbrâhîm b. Sa’d’dan, Fudayl b. İyâz’dan, Süfyân b. Uyeyne’den Hadîs rivâyetinde bulunmuş ve kendisinden de Buhârî, Züheyli, Hârûn el-Hammâl, Ahmed b. el-Ezher, Seleme b. Şebîb, Muhammed b. Sencer, Ebû Zur’â er-Râzî, Ebû Hâtim, Ya’kûb b. Şeybe hadîs rivâyet etmişlerdir.⁵⁸ Cerh/ta’âlî durumuyla alakalı Zehebî, Ahmed b. Hanbel’in imâm; Ebû Hâtim’in “*esbüütü'n-nâs*”, sika, imâm; Muhammed b. İsmâîl’in “*Humeydî hadîste imâmdir*” dediklerini nakletmiştir.⁵⁹ Yine İbn Sa’d sika,⁶⁰ ed-Dimeşkî de “*hadîste imâmlardan biridir*” demiştir.⁶¹

Humeydî (ö.210/626), Süfyân b. Uyeyne (ö.198/814), Mansûr b. el-Mu’temir (ö.132/749), Ebû Hâzîm el-Eşcâî (ö.100/719) ve Ebû Hüreyre (59/679)'den oluşan Humeydî'nin rivâyetinin isnâd zincirindeki râvîlerin cerh/ta’âlî durumlarını, hükmü daha önce verilmiş olanları değerlendirme dışı tutarak, özetlersek; Süfyân b. Uyeyne, sika, tedlîs yapmakla meşhûr ve sebtir. Humeydî ise, sika, sebt ve imâmdir. Bu bilgiler ışığında Humeydî'nin isnâdını ele aldığımızda Süfyân b. Uyeyne'nin her ne kadar tedlîs ile meşhur olduğu yönünde hükümler verilmiş olsa da bu tedlîsin zayıf bir râvîyi gizleme amaçlı olmaması, isimleri karıştırma nedeniyle böyle hatalar yapmış olma ihtimali ve rivâyeti hocası Mansûr b. el-Mu’temir'den naklettiği için araya herhangi zayıf bir râvînin girme ihtimali olmaması gibi nedenler göz önüne alındığında bu isnâdin sahîh olduğu kanaati hâsil olmuştur.

⁵⁶ İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Şîhâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Ta'rîfî ehli't-takdîs bi merâtibî'l-mevsûfîne bi't-tedlîs*, (Ammân, Mektebetü'l-Menâr, 1403/1983), 1/33.

⁵⁷ Zehebî, *Nübelâ*, 8/458.

⁵⁸ Zehebî, *Nübelâ*, 10/616.

⁵⁹ Zehebî, *Nübelâ*, 10/617-618; Ayrıca bkz. Suyûti, Ebu'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî, *Husnî'l-Muhâdara fi Târîhi Misr ve'l-Kâhira*, (Misir, Dâru İhyâ'i'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1387/1967), 1/347.

⁶⁰ İbn Sa'd, *Tabakât*, 5/502.

⁶¹ Dimeşkî, *el-A'lâm*, 4/87.

d. İshâk b. Râhûye'nin Isnâdındaki Râvilerin Cerh/Ta'dil Durumu

أَخْبَرَنَا وَكِيعُ، وَالْمَلَائِكَةُ، قَالَا: نَا سُقْيَانُ، عَنْ مَنْصُورٍ، عَنْ أَبِي حَازِمٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: «مَنْ حَجَّ هَذَا الْبَيْتَ فَلَمْ يَرْفُثْ وَلَمْ يَقْسُطْ خَرَجَ مِنَ الدُّنْوَبِ كَيْوَمْ وَلَدْنَهُ أَمْهُ»

Kim kötü söz söylemeden ve büyük günah işleyeden, bu beyti (Beytullah'ı) haccederse, annesinden doğduğu gündeki gibi günahlardan kurtulur.

İshâk b. Râhûye'nin isnâdında yer alan Vekî' b. el-Cerrâh (ö. 196/812), Hişâm b. Urve, Süleymân el-A'meş, İsmâîl b. Ebî Hâlid, İbn Avn, İbn Cüreyc, Yûnus b. Ebî İshâk, Esved b. Şeybân, Hanzala b. Ebî Süfyân, İdris b. Yezîd, Abbâd b. Mansûr, Mus'ab b. Süleym, Süfyân b. Uyeyne, İbn Ebî Zi'b, Şu'be, İsrâîl'den hadîs rivâyet etmiştir. Hocalarından Süfyân-ı Sevrî, kendisinden büyük olan Abdullâh b. el-Mübârek, Fudayl b. Mûsâ el-Sinânî ve bunların haricinde Yahyâ b. Âdem, Abdurrahmân b. Mehdi, Humeydî, Müsedded, Ali, İbn Maîn, Ebû Hayseme, Ebû Küreyb, Abdullâh b. Hâşim et-Tûsî, İshâk b. Râhûye kendisinden hadîs rivayetinde bulunmuşlardır.⁶² Cerh/ta'dîl durumuyla alakalı Muhammed b. Sa'd'ın sika, hüccet, me'mûn; Ahmed b. Hanbel'in "İlim, hifz ve isnâd konusunda Veki'den daha âlim birini hiç görmedim" dediği ve kendisini sika ve hüccet diye vasîflandırdığı, Yahyâ b. Maîn'in de "Veki'den daha hâfız birini görmedim dediği nakledilmiştir.⁶³ İbn Manzûr da sika, me'mûn, kesîru'l-hadîs ve hüccet olarak;⁶⁴ Dimeşkî hadîs hafızı ve sebt olarak⁶⁵ nitelemiştir. Yine el-Mağrâvî de İbn Melîh'in imâm, hâfız, muhaddîs dediğini, Yahyâ b. Maîn'in "Yaşadığı dönemde Evzaî nasıl idiyse, Vekî' de bu dönemde ona denktir" dediğini, İbn Sa'd'ın sika, me'mûn, kesîru'l-hadîs, hüccet diye vasîflandırdığını, Abdürrezzâk'ın "Sevî'yi, İbn Uyeyne'yi, Ma'mer'i, Mâlik'i ve daha nicelerini gördüm, fakat gözlerim Vekî' gibisini görmedi" dediğini; Ahmet el-İclî'nin sika, âbid, hâfizu'l-hadîs, sâlih ve müftî olarak nitelediğini eserinde zikretmiştir.⁶⁶

Bu isnâd zinciri içerisinde yer alan bir diğer râvî de Amr b. Kays el-Mülâî'dir (ö. 146/764). Kendisi Esved b. Kays'tan, Sevr b. Ebî Fâhîte'den,

⁶² Zehebî, *Nübelâ*, 9/142.

⁶³ Zehebi, *Nübelâ*, 9/150.

⁶⁴ İbn Manzûr, *Târîh-i Dimeşk*, 26/292.

⁶⁵ Dimeşkî, *el-A'lâm*, 8/117.

⁶⁶ El-Mağrâvî, Ebû Sehl Muhammed b. Abdurrahmân, *Mevsülatü mevâkiî's-selef fi'l-akîdeti ve'l-menheci ve't-terbiye*, (Kâhire, Mektebetü'l-İslâmiye lî'n-Neşri ve't-Tevzî', tsz.), 3/150.

Cebele b. Sühaym'den, Haccâc b. Ertâd'dan, el-Hurr b. Sayyâh'tan, Hâkim ibn Uteybe'den, Hammâd b. Ebî Süleymân'dan, Zübeyd el-Yâmî'den, Süleymân el-A'meş'ten, İbn Ebî Leylâ'dan hadîs rivâyetinde bulunmuştur. Kendisinden büyük olan İsmâîl b. Ebî Hâlid, bununla birlikte, İsmâîl b. Zekeriyâ, Hüseyin b. Hasan el-Aşkar, Hafs ibn Ömer b. Hâkim, Hakem b. Beşir b. Selmân, Süfyân es-Sevri, Amr b. Ebî Kays er-Râzî, Süfyân b. Uyeyne'nin kardeşi Muhammed b. Uyeyne, Ebû İshâk el-Eşcaâ de kendisinden hadîs rivâyetinde bulunmuşlardır. Cerh/ta'dîl durumuyla alâkalı Tehzîbü'l-Kemâl'de Nesâî'nin, Ebû Hâtim'in, Ebû Zür'â'nın, Yahyâ b. Maîn'nin, Ebû Bekir b. Ebî Hayseme'nin ve Ahmed b. Hanbel'in sika dedikleri, İbn Hibbân'ın sika ve mutkîn olarak nitelediği ifade edilmiştir.⁶⁷ Yine Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ'da Ebû Zür'â'nın sika ve me'mûn diye vasiflandırdığını,⁶⁸ el-Mağrâvî de bu râviyle alakalı İbn Hacer'in sika, mutkîn ve âbid, İbn Ady'nin, sika hükmü verdiklerini nakletmiştir.⁶⁹

Böylelikle İshâk b. Râhûye'nin isnâd zincirindeki râvîleri de tamamlamış olduk. Daha önce hakkında bilgi verilen Süfyân b. Uyeyne (ö.198/814), Mansûr b. El-Mu'temir (ö.132/749), Ebû Hâzim el-Eşcaâ (ö.100/719) ve Ebû Hüreyre'yi (59/679) değerlendirmeye dışında tuttuğumuzda geri kalan râvîlerin cerh/ta'dîl durumlarını şöyle özetleyebiliriz: Vekî' b. el-Cerrâh (ö. 196/812): sika, sebt, hüccet, me'mûn, muhaddis, hâfîz, âlim, müftîdir. Amr b. Kays el-Mülâî (ö. 146/764) ise, sika, mukîn, me'mûn ve âbid'dir. Bu bilgiler ışığında İshâk b. Râhûye'nin rivâyetine baktığımızda, hoca-öğrenci ilişkisi bakımından senedde herhangi bir inkîta' görülmemiş ve râvîlerin cerh edilmesini gerektirecek herhangi bir kusura rastlanmamıştır. Bu nedenle bu rivâyeten isnâdının sahîh olduğu kanaatine varılmıştır.

e. Muslim'in Isnâdındaki Râvîlerin Cerh/Ta'dili Durumu

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى، وَرُهْبَانٌ بْنُ حَرْبٍ، قَالَ يَحْيَى: أَخْبَرَنَا، وَقَالَ رُهْبَرٌ: حَدَّثَنَا جَرِيرٌ، عَنْ مَنْصُورٍ، عَنْ أَبِي حَازِمٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ أَتَى هَذَا النَّبِيَّ، فَلَمْ يَرْفَثْ، وَلَمْ يَغْسُلْ، رَجَعَ كَمَا وَلَّتْهُ أُمُّهُ

⁶⁷ El-Mizzî, Tehzîbü'l-kemâl, 22/ 201,202

⁶⁸ Zehebî, Nübelâ, 6/250; bkz. Zehebî, Târîhu'l-islâm ve vefiyyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm, 3/945

⁶⁹ El-Mağrâvî, Mevsü'a, 2/303

Kim kötü söz söylemeden ve büyük günah işlemeden, bu beyte (Beytullah'a) gelirse, annesinden doğduğu gündeki gibi (evine) döner.

Ele alınan son rivâyet olan Müslim'in rivâyetinin senedinde Mansûr b. el-Mu'temir'den sonra Cerîr b. Abdîlhamîd (ö. 188/804) gelmektedir. Künyesi Ebû Abdillâh'tır. Abûlmelik b. Umeyr, Beyân b. Bişr, Abdülaziz b. Rûfey', Muğîre b. Mîksem, A'lâ b. el-Müseyyeb, Sa'lebe b. Süheyîl, Süleymân et-Teymî, Hişâm b. Urve, Yahyâ b. Saîd el Ensârî, Ebû İshâk eş-Şeybânî, Mansûr b. el-Mu'temir, Leys b. Ebî Süleym gîbi âlimlerden hadîs almıştır. İbn el-Mübârek, Muhammed b. İsa b. el-Tabbâ', Yahyâ b. Yahyâ, Kuteybe, Ahmet b. Hanbel, Yahyâ b. Maîn, Alî b. el-Medînî, Ebû Bekir b. Ebî Şeybe, İshâk b. Râhûye, İbrâhîm b. Mûsâ el-Ferrâ ve daha birçok kişi de kendisinden hadîs rivâyet etmişlerdir. Kendisiyle alakalı İbn Said, sika;⁷⁰ Zehebî, imâm, hâfrz⁷¹ diye vasiflandırmış; Mîzânî'l-i'tidâl'de de sadûk ve hüccet⁷² hükmü verilmiştir.

Ebû Hayseme Züheyr b. Harb'in (ö. 234/849) ise, hocaları Cerîr b. Abdîlhamîd, Hüseyîm'den, Humeyd b. Abdîrrahmân er-Ruasî, Abde b. Süleymân, Velîd b. Müslim, Süfyân b. Uyeyne, Vekî', Yahyâ el-Kattân, Ebû Süfyân Muhammed b. Humeyd, Mervân b. Muâviye, Yezîd b. Hârûn ve Abdürrezzâk'tır. Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd, İbn Mâce Nesâî, Ebû Zür'â, Ebû Hâtîm, İbrâhîm el-Harbî, Ebûbekir b. Ebî d-Dünyâ, Ahmed b. Alî el-Mervezî ve Ebû Ya'lâ el-Mevsîlî de kendisinden hadîs rivâyet eden talebeleridir.⁷³ Cerh/ta'dîl durumuyla ilgili Zehebî, Yahyâ b. Maîn'in sika, Ebû Hâtîm'in sadûk, Ya'kûb b. Şeybe'nin sebt, Nesâî'nin sika, me'mûn, Hüseyîn b. Gahm'in sika, sebt, el-hâfiż, Ebû Bekir el-Hatîb'in sika, sebt, hâfiż, mutkîn hükmü verdiklerini nakletmektedir.⁷⁴ Dârakutnî'nin bu râviyle alakalı sika dediği⁷⁵

⁷⁰ İbn Sa'd, *Tabakat*, 7/381.

⁷¹ Zehebî, *Nübelâ*, 9/11.

⁷² Zehebî, *Mîzânî'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, (Beyrût, Dâru'l-mârifeti li't-tabâati ve'n-neşr, 1382/1963), 1/394.

⁷³ Zehebî, *Nübelâ*, 11/489.

⁷⁴ Zehebî, *Nübelâ*, 11/490.

⁷⁵ Komisyon, *Mevsuatü akvâli ebi'l-hasen ed-dârakutnî fî ricâli'l-hadîsi ve ilelihî*, (Beyrût, Âlemü'l-kütübi li'n-neşri ve't-tevzi', 2001), 1/267.

nakledilmekte ve Târîhu'l-islâm'da, Ebû Hayseme'yle alakalı sika, hâfız, sebt, mutkîn hükmü verilmektedir.⁷⁶

Müslim'in isnâd zincirinde yer alan diğer râvî de Yahyâ b. Yahyâ'dır (ö. 226/841). Kendisi Abdullâh b. Ca'fer el-Mahremî'den, Yezîd b. el-Mîkdâm'dan, Zûheyr b. Muaviye, Mâlik'ten, Şerik el-Kadî'dan, Ebû Âkil Yahyâ b. el-Mütevekkil'den, Süleymân b. Bilâl'den, Leys b. Sa'd ve birçok kişiden rivâyette bulunmuştur. Buhârî, Müslim, Muhammed b. Nasr el-Mervezî, Ahmed b. Seyyâr, Osmân b. Sâdi ed-Dârimî, Muhammed b. Râfi' el-Kuşeyrî, Muhammed b. Yahyâ ez-Zühlî, Dâvûd b. Hüseyin el-Beyhakî kendisinden hadîs rivâyet edenler arasındadır. Cerh/ta'dîl yönünden kendisini değerlendiren âlimlerden el-İsbahânî, itkân, ibâdet, fazîlet ve ilim yönünden zamanının önderi olduğunu;⁷⁷ el-Yâ'merî, sika ve me'mun olduğunu;⁷⁸ Mevsüatü'l-akvâl'de sika olduğunu⁷⁹ ifade etmişlerdir. Zehebî de kendisi için şeyhu'l-islâm, hâfız⁸⁰ demiştir.

Bu son râviyle de çalışmamıza konu olan hadîsleri tamamlamış olduk. Müslim'in, Yahyâ b. Yahyâ (ö. 226/841), Ebû Hayseme Zûheyr b. Harb (ö. 234/849), Cerîr b. Abdilhamîd (ö. 188/804), Mansûr b. el-Mu'temir (ö. 132/749), Ebû Hâzîm el-Eşcâî (ö. 100/719) ve Ebû Hüreyre'den (59/679) oluşan isnâd zincirini incelediğimizde hakkında daha önce bilgi verilmiş ortak râvîlerin haricindeki râvîlerin cerh/ta'dîl durumları özetle şöyledir: Cerîr b. Abdilhamid, sika, imam, hafız, saduk, hüccettir, Ebu Hayseme Zûheyr b. Harb, sika, sebt, me'mûn, mutkîn, hâfız ve sadûktur. Yahyâ b. Yahyâ ise, sika, mutkîn, âlim, hâfız ve me'mûndur. Isnâd zincirini oluşturan râvîler arasında hoca-talebe ilişkilerini göz önüne aldığımızda isnâd zincirinin herhangi bir yerinde inkîta' görülmemektedir. Ayrıca râvîlerin cerh edilmesini gerektirecek herhangi bir kusur da görülmemektedir. Bu nedenle Müslim'in rivâyetinin isnâd yönünden sahîh olduğu kanaatindeyiz.

⁷⁶ Zehebî, *Târîhu'l-islâm ve vefiyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, 5/823.

⁷⁷ El-Esbehânî, İsmâîl b. Muhammed b. el-Fadl b. Ali, *Siyeru's-selîfi's-sâlihîn li ismâîl b. muhammed el-esbehânî*, (Riyâd, Dâru'r-râyeti li'n-neşri ve't-tevzi', tsz.), 1/1198.

⁷⁸ El-Yâ'merî, İbrâhîm b. Ali b. Muhammed İbn Ferhûn Burhânüddîn, *ed-Dibâcü'l-müzheb fi ma'rifeti a'yâni ulemâ'i'l-mezheb*, (Kâhire, Dâru't-türâsi li't-tab'i ve'n-neşr, tsz.), 2/351.

⁷⁹ Komisyon, *Mevsuatü akvâl*, 4/140.

⁸⁰ Zehebî, *Nübelâ*, 10/512.

B. METİN ANALİZİ

“Kötü söz söylemeden ve büyük günah işlededen hacceden kimse, annesinden doğduğu gündeki gibi (evine) döner” hadisini isnâdı sahîh olan tüm varyantlarıyla ele aldığımızda şöyle bir tablo ortaya çıkmaktadır:

Ahmed b. Hanbel	İshâk b. Râhûye	Humeydî	Müslim	Buhârî	
					مَنْ حَجَّ
					مَنْ أَتَى
					اللَّهُ
					هَذَا الْبَيْتُ
					فَلَمْ يَرْفُثْ وَلَمْ يَسْقُ
					حَتَّىٰ يَرْجِعَ
					رَجَعَ
					خَرَجَ مِنَ الدُّنْوَبِ
					كَهْنِتَهُ يَوْمَ
					كَيْوَمْ
					كَمَا
					وَلَدَتْهُ أُمُّهُ

Öncelikle, aynı sahâbîden gelmiş olmasına rağmen rivâyetler arasında ifade farklılıklarının bulunması hadîsin mana ile rivâyet edildiğini göstermektedir. Tarîkler arasında manayı değiştirecek veya haramı helâl, helâli haram kılacak mahiyette farklılık olmaması durumunda bir hadîsin mana ile rivâyet edilmiş olması sihhat açısından bir kusur olarak görülmemektedir. İlim ehlinin ekseriyeti mana ile rivâyeti câiz görmektedir.⁸¹

a) Metin İnşâsı

Hadîsin, isnâdı sahîh olan tüm varyantlarını kapsayacak şekilde bir metin inşa ettiğimizde bu hadîsin şu şekilde anlaşılmasıının daha kapsayıcı olacağını düşünüyoruz:

“Beytullâh'a gelen ve geri dönünceye kadar çirkin söz söylemeden ve büyük günah işlededen bu beyti hacceden kimse tüm günahlarından kurtularak annesinden doğduğu günde haliyle evine döner.”

Oluşturulan ortak metinden de anlaşılacağı üzere tüm rivâyetler aynı manayı ifade etmekte, bazı rivâyetler diğerlerini tamamlar mahiyet arz etmektedir. Bunun yanısıra rivâyetler arasında ilave bir yargı veya noksanlık bulunmamaktadır.

b) Hadîsin Kur'an Ayetleri Işığında Anlaşılması

Kur'ân-ı Kerîm'e baktığımızda mü'minlere günahın her çeşidinden sakınması gerektiği konusunda ögütler olduğunu görürüz. İşte bu ayetlerden birinde bu günahlardan bazıları şöyle sayılmaktadır:

“De ki, gelin rabbinizin size neleri haram kıldığını okuyayım. Ona hiçbir şeyi ortak koşmayın. Anne-babaya iyilik edin. Fakirlik korkusuyla çocuklarınizi öldürmeyein, biz sizin de onların da rızkını veririz. Kötülüklerin açığına da gizlisine de yaklaşmayın. Haklı bir sebep olmadıkça Allah'ın yasakladığı cana kıymayın. İşte bunları Allah size emretti. Umulur ki düşünüp anlarsınız. Rüştüne erinceye kadar yetimin malına, onun iyiliğine olmadıkça, el surmeyin. Ölçü ve tartışı adâletle yapın. Biz herkese ancak gücünün yettiği kadarnı yükleriz. Söz söylediğiniz zaman,

⁸¹ Yatkın, *Hadisi anlamada yöntem*, 65.

yakınlarınız hakkında bile olsa, adâletli olun. Allah'a verdiğiniz sözü eksiksiz yerine getirin. İşte düşünüp öğüt alınız diye Allah size bunları emretti.⁸²

Günahları saymanın yanısıra, bu günahları işleyenlere verilecek cezalar da haber verilmektedir. Mü'minlerin özellikleri anlatılırken Allah Teâlâ bazı günahların cezasını şöyle haber vermektedir:

"Onlar Allah ile birlikte başka bir ilâha tapmazlar, haksız yere, Allah'ın dokunulmaz kıldığı insan hayatına kıymazlar, zina etmezler. Zira (bilirler ki) bunları işleyen kimse cezasını bulacak. Kiyamet gününde ona azabı kat kat verilecek ve alçaltılmış olarak o azap içinde ebedî kalacaktır."⁸³

Ama bütün bu tehditlerin yanısıra, günah işleyenlere karşı Allah Teâlâ'nın rahmet kapısının kapanmadığı, bir kimse ne kadar büyük günah işlemiş olursa olsun Allah'ın rahmetinden ümit kesmemesi gerektiği de vurgulanmaktadır.

"De ki (Allah şöyle buyuruyor): Ey kendi aleyhlerine gınahta haddi aşan kullarım! Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin. Allah (dilerse) bütün günahları bağışlar. Doğrusu o çok bağıslayıcı, çok merhametlidir."⁸⁴

Çünkü o, kendini rahmeti her şeyi kuşatmış,⁸⁵ rahmân, rahîm,⁸⁶ şâfi'r (bağışlayan), vedûd (kullarını seven),⁸⁷ tevvâb (tevbeleri çokça kabul eden)⁸⁸ vasıflarıyla tanıtmaktadır. Bu nedenle bir kimse, ne tür günah işlemiş olursa olsun, pişman olup tevbe ettiği zaman Allah Teâlâ onun günahını bağıslayacaktır. Çünkü fuhşa düşmüş bir kimse için;

*"İçinizden bu çirkin fiili işleyen ikilinin canlarını yakın. Eğer tövbe eder durumlarını düzeltirlerse artık onlara eziyet etmekten vazgeçin. Çünkü Allah tövbeleri çok kabul eden ve çok esirgeyendir."*⁸⁹ buyrulmaktadır. Şirke, cinâyete,

⁸² En'âm 6/151,152

⁸³ Furkân 25/68,69

⁸⁴ Zümer 39/53

⁸⁵ A'râf 7/156

⁸⁶ Fâtîha 1/3

⁸⁷ Bûrûc 85/14

⁸⁸ Nasr 110/3

⁸⁹ Nisâ 4/16

zinaya bulaşmış ama daha sonra bu hatasından pişmanlık duyup tövbe etmiş kimseler için de Kur'ân'da şöyle bir müjde verilmektedir:

"...Ancak tövbe edip inanarak sâlih amel işleyenin durumu başkadır. Allah böylelerinin kötü hallerini iyiye çevirecektir. Allah çok bağışlayıcı, çok merhametlidir. Evet, kim tövbe edip sâlih amel işlerse bu durumda gereği şekilde Allah'a yönelmiş olur.⁹⁰

Bazı durumlarda da işlenen bir günahın affedilmesi bazı amellere bağlanmakta ve bu amel işlenmesi durumunda o hatanın bağışlanacağı haber verilmektedir. Buna örnek olarak yanlışlıkla bir cana kıymış kimseye dair Allah Teâlâ'nın şu hükmü gösterilebilir:

"Yanlışlıkla olması dışında, bir mü'minin bir mü'mini öldürmeye hakkı olamaz. Yanlışlıkla bir mü'mini öldüren kimsenin mü'min bir köle azat etmesi ve ölenin ailesine teslim edilecek bir diyet vermesi gereklidir. Ancak ölünen ailesi diyeti bağıtlarsa o başka. Öldürülen, mü'min olmakla birlikte size düşman olan bir topluluktan ise mü'min bir köle azat etmek lazımdır. Eğer kendileriyle aranızda anlaşma bulunan bir topluluktan ise ailesine teslim edilecek bir diyet vermek ve mü'min bir köleyi azat etmek gerekdir. Bunları bulamayan kimsenin Allah tarafından tövbesinin kabulü için iki ay peş peşe oruç tutması lazımdır. Allah her şeyi bilmektedir, hikmet sahibidir.⁹¹

Bu ayetten de anlaşılacağı üzere işlenmiş olan bir hatanın diyetle telafisi mümkün olmaması durumunda yapılacak bir ibadet o günahın silinmesine vesile olmaktadır. Bu açıdan konumuzu teşkil eden hadîsi ele aldığımızda, makbul bir haccın günahları sileceği müjdesinin bu ayetlerle aynı doğrultuda olduğu veya hadîsin Kur'an'a muâriz olmadığı görülmektedir.

c) Hadîsin Diğer Hadîsler Işığında Anlaşılması

Hadîslere genel olarak bakıldığından işlenen günahlar duaların kabulüne engel,⁹² kalbi kirletip karartan manevi bir hastalık olarak tanımlandığı ve müslümanın bir an önce ondan kurtulma gayretinde olması

⁹⁰ Furkân 25/70,71

⁹¹ Nisâ 4/92

⁹² Müslim, Zekât 65

gerektiği vurgusunun yapıldığı görülmektedir. Bu hadîslerden birinde günah söyle anlatılmaktadır:

“Kul bir günah işlediği zaman kalbinde siyah bir nokta oluşur. Bundan vazgeçip tövbe ve istigfar ettiği zaman kalbi parlar. Günahtan dönmez ve bunu yapmaya devam ederse siyah nokta artırılır ve sonunda tüm kalbini kaplar. Allah’ın (kitabında) ‘Hayır! Doğrusu onların kazanmakta oldukları kalplerini paslandırmıştır’(Mutaffîfin 83/14) diye anlattığı pas işte budur.”⁹³

Bu nedenle birçok hadîsin tövbeyi telkin ettiğini görürüz. İşte bu hadîslerden birinde Hz. Peygamber, geçmiş ve gelecek bütün günahları bağışlandığı⁹⁴ müjdesi verilmiş olmasına rağmen, mü’mînleri tövbeye teşvik için söyle buyurmuştur:

“Ey insanlar! Allah'a tövbe edip ondan af dileyiniz. Zira ona ben içinde yüz defa tövbe ederim.”⁹⁵

Ayetlerde tövbenin yanısıra salih amel işleme⁹⁶ şartı zikredilmiş olsa da; hadîslerde, tövbe edip salih amel işleme imkânı bulamadan ölen kimselerin de, günahları ne kadar çok olursa olsun, affedileceği müjdelenmektedir. Yüz kişiyi öldürmüştür, ama bundan pişmanlık duymuş bir kimsenin tövbe edip, o günah ortamını terk etmek için yola çıktığında yoldayken ölmesi ve rahmet melekleriyle gazap meleklerinin o kimsenin canını gabz etmek için aralarında geçen diyalogu anlatan hadîs⁹⁷ buna güzel bir örnek teşkil etmektedir.

Tipki Kur’ân ayetlerinde olduğu gibi hadîslerde de samimi bir tövbenin yanısıra, işlenmiş olan bazı salih amellerin de günahların bağışlanması için bir vesile olacağı haber verilmektedir. İşte bu hadîslerden birinde Peygamber Efendimiz, fâtiha suresinin sonunda imam ‘âmîn’ dediğinde meleklerin de ‘âmîn’ dediklerini ve meleklerin dualarına duası karışan kimselerin geçmiş günahlarının bağışlanacağını⁹⁸ müjdelenmektedir.

⁹³ Tirmîzî, Tefsîru'l-kur'ân 83

⁹⁴ Fetih 48/2

⁹⁵ Mûslîm, Zikir 42

⁹⁶ Furkân 25/71

⁹⁷ Buhârî, Enbiyâ 54

⁹⁸ Muvatta, Salât 11

Yine güzelce abdest almanın vücudu günahlardan arındırıldığı,⁹⁹ namaz kılmanın günahların affına vesile olduğu,¹⁰⁰ kabul olunmuş bir haccin mükafatının ancak cennet olduğu¹⁰¹ gibi bazı ibadetlerin veya ibadet içinde yapılan bazı davranışların günahların bağışlanması vesilesi olduğunu bildirilmektedir.

Bu ibadetlerin yanısıra bazı özel gün ve geceleri ihyâ etmenin de günahlara kefâret olacağı hadîslerde haber verilmektedir. Ramazan ayında samimi bir niyetle oruç tutmanın, namazlarla ramazan ayını ihya etmenin veya Kadir gecesini aynı şekilde ihya etmenin geçmiş günahlara kefaret olduğu¹⁰² gibi böyle özel gün veya gecelerin ibadetle geçirilmesi durumunda günahların bağışlanacağı hadîslerde görmektedir. Hatta en sıradan gördüğümüz davranışlarda bile sarf edilen bir söz günahlardan arındırılmaktedir. Mesela elbise giyen veya yemek yiyan bir kimse '*hiçbir gücüm, kuvvetim yokken beni giydiren ve rızıklandıran Allah'a hamd olsun*' dediğinde bu söz bağışlanma sebebi¹⁰³ olabilmektedir.

Buna benzer hadîslere genel olarak bakıldığından bazı özel zaman dilimlerini değerlendirmenin, bazı ibadet ve güzel davranışların bağışlanması vesilesi olarak gösterildiğine şahit olunmaktadır. Çalışmamıza konu edindiğimiz hadîsi de bu hadîsler ışığında ele aldığımızda gerek üslup gerekse içerik yönünden uyum içerisinde oldukları ve tezat teşkil edecek bir durumun söz konusu olmadığı görülmektedir.

d) Hangi Günahlar Bağışlanır

Kur'ân-ı Kerîm'e baktığımızda işlenen günahlar arasında herhangi bir ayrılmadığı, kul hakkına taalluk eden konularda bile tövbe etmenin yeterli görüldüğü ve bu tövbe sonucunda günde kurtulmanın mümkün olacağı anlayışının hâkim olduğunu görmektedir. Mesela Hucurât suresında bir topluluğun veya bir kimsenin başka bir toplulukla veya kişiyle alay etmesi, insanların birbirlerini aşağılamaları, birbirlerine kötü lakap takmaları,

⁹⁹ Müslim, Tahâret 32

¹⁰⁰ Buhârî, Hudûd 27; Müslim Tahâret 16

¹⁰¹ Buhârî, Umre 1

¹⁰² Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, *Müsned* 4/115; Muvatta, Kitâbü's-salât fî ramazân 1

¹⁰³ Dârimî, *Sünen*, İstî'zân 55; İbn Mâce, Ed'iime 16

birbirleri hakkında suizan beslemeleri, insanların ayıp ve kusurlarını araştırmaları, gıybet yapmaları yasaklanmaktadır. Yasaklanan günahlara baktığımızda sayılan bütün günahlar kul hakkını ihlal ederek işlenebilecek mahiyettedir. Dolayısıyla bu ayetlere bakıldığında tövbe edildiği zaman kul hakkına müteallik günahların da affedileceği¹⁰⁴ anlaşılmaktadır.

Hadıslerde ise, günahlar bir bütün olarak değil de iki kısım halinde ele alınmakta ve Allah'a karşı işlenmiş suçları tövbe ile affedilmesine karşın, kula karşı işlenen suçlarda tövbenin yeterli olmadığı vurgulanmaktadır. Hadiste Hz. Peygamberin, şehit olan birinin bu şehadetinin bütün günahlarına kefaret olmasına rağmen kul hakkı olan borcu bundan istisna etmesi¹⁰⁵ bu ayrıca örneklik teşkil etmektedir. Yine kul hakkıyla ahirete giden birinin durumunu anlatırken nasıl müflis durumuna düştüğünü şöyle ifade etmektedir:

*"Peygamberimiz (s.a.v) ashabına şöyle bir soru yöneltti: "Müflis kimdir, biliyor musunuz?" Sahabe: "Bize göre müflis, parası ve malı olmayandır" dediler. Bu cevap üzerine Peygamberimiz: "Ümmetimin müflisi, kiyamet gününe; namaz, oruç ve zekât görevlerini yerine getirmiş olduğu halde ona-buna sövmüş, iftira etmiş, şunun-bunun (haksız yere) malını yemiş, kanını dökmüş, onu-bunu dövmüş olarak gelen kimsedir. Bu kişinin iyiliklerinin sevabından hak sahiplerine verilir. Borcu ödenmeden sevabı biterse, diğerlerinin günahları ona yüklenir, sonra da cehenneme atılır."*¹⁰⁶

Ayet ve hadısleri birlikte ele aldığımız zaman günahların bağışlanmasıyla ilgili şunu söyleyebiliriz: Bir kimse kul hakkını ihlal etmek suretiyle bir günah işlediğinde kul hakkının yanısıra Allah Teâlâ'nın yasağına uymayarak ona karşı da suç işlemış olur. İrtikâp ettiği o günahlarından tövbe ettiği zaman Allah Teâlâ kendisine karşı işlenmiş olan hatayı bağışlar. Fakat kul hakkı, hak sahibi affetmedikçe, bâkî kalır.

Bu nedenle bazı fâkihlerin, üçüncü şahısların haklarını göz önüne almak suretiyle, tövbeyi şahsî ve hukûkî olmak üzere iki kısımda ele aldığılarını görmekteyiz. Şahsi olanlar Allah ile kulu ilgilendiren tövbedir. İçki içmiş ama sarhoş olup etrafına zarar vermemiş bir kimsenin istediği bu gûnahtan, namazı terk etme, oruç tutmama, yalan söyleme gibi günahlardan

¹⁰⁴ Hucurât 49/11,12

¹⁰⁵ Müslüm, İmâre 119

¹⁰⁶ Müslüm, Birr 59

yapılan tövbe sadece günah işleyen şahsı ilgilendirdiği için şahsi bir tövbedir. Hukuki olan ise, kul hakkını ihlalden kaynaklı ve hukuki sonuçlar doğuran bir günaha yapılan tövbedir. Bu tür tövbenin kabulü için verilen zararın tazmîni ve hakkin iâdesi de gerekmektedir.¹⁰⁷

Bütün bu bilgiler ışığında mevzubahis hadîsimizi ele aldığımızda şunu söyleyebiliriz: Şartlarına riayet ederek hac yapan kimsenin yapmış olduğu bu hac, kul hakkı hariç, Allah Teâlâ'ya karşı işlemiş olduğu günahlarının bağışlanmasına vesile olur.¹⁰⁸

Sonuç ve Değerlendirme

“Kötü söz söylemeden ve büyük günah işlemeden hacceden kimse, annesinden doğduğu gündeki gibi (evine) döner” hadîsinin tüm varyantlarıyla ele aldığımızda şu sonuçların ortaya çıktığini görmekteyiz:

Ahmed b. Hanbel'in rivayet ettiği hadisin isnad zincirinde bulunan Hüseyim b. Beşîr sika olmakla beraber tedlis ile meşhurdur. Her ne kadar “muanan” rivâyetler, bunu yapan râvî sika, hadîsi aldığı hocası ile muâsır iseler hadîsin muttasıl ve hüccet olacağı kanaati yaygın olsa da, Hüseyim'in hadîslerinde “ahberanâ” lafzı kullanmadığında o hadîse itibar edilmeyeceği kaynaklarda ifade edilmektedir. Hüseyim b. Beşîr'in rivâyeti “an” lafziyla nakletmesi nedeniyle bu isnâdin zayıf olduğu anlaşılmaktadır.

Buhârî'nin rivâyet ettiği hadîsi, ittisal yönünden bir sorun içermemesi ve rivâyet zinciri içerisinde bulunan râvîlerin adâlet ve zabit yönünden cerh

¹⁰⁷ Bkz. DİA, Tövbe md. 41/283

¹⁰⁸ Bu bağlamda bir hadisin doğru anlaşılması ve yorumlanması noktasında en önemli kavram bağlamdır. “Hadiste bağlam anlam faaliyetinin temelini oluşturur. Bağlam konuşanla dinleyen arasındaki iletişim, ilişkiyi yer ve zaman perspektifisinde içerir. Buna konuşanın ve dinleyenin önyargı, görüş, kanaatleriyle, her türlü davranışları ve toplumsal özelliklerini de eklenir. Bu çerçevede Hz. Peygamber'in sözlerini ve fillerini anlamak ve yorumlamak için içinde bulunduğu çevreyi, kültürel ortamı, ilk muhataplarını ve yaşadığı toplumun gerçeklerini tespit etmek zarettir. Yani Hz. Peygamber'in sözlerini ve davranışlarını, bulunduğu ortam ve bu ortamın doğurduğu şartlar içerisinde ele almak gereklidir.” Muhammet Ali Asar, “Yorum-Bağlam İlişkisi Bakımından Hutbelerde Hadis Kullanımı”, *Bilimname*, XLI, 2020/1, 603.

edilmesini gerektirecek herhangi bir kusurun bulunmaması bu isnâdin sahîh olduğu kanaatini oluşturmaktadır.

Humeydî'nin rivâyet ettiği hadîsin senedinde ittisal yönünden herhangi bir inkîta' olmamakla birlikte isnâd zinciri içerisinde bulunan Süfyân b. Uyeyne'nin, sika olmakla beraber, tedlîs ile meşhur olduğu kaynaklarda geçmektedir. Fakat bu konuya ilgili tüm kaynaklar tarandığında bu tedlîsin zayıf bir râvîyi gizlemek amaçlı olmadığı, sadece sika râvîlerde böyle tedlîs yaptığı görülmektedir. Ayrıca her ne kadar tedlîs yapmış olsa da muanan hadîslerinin makbul ve hüccet olduğu konusunda icmâ olduğu ifade edilmektedir. Bunun yanısıra Süfyân b. Uyeyne'nin hadîsi hocası Mansûr'dan nakletmiş olması ve araya herhangi bir zayıf râvînin girme ihtimalinin bulunmamasından dolayı bu isnâdin sahîh olduğu kanaatindeyiz.

İshâk b. Râhûye'nin rivâyeti de her ne kadar muanan şekilde nakledilmiş olsa da daha önce de değinildiği üzere râvîlerin sika olması ve rivâyeti aldığı hocasıyla aynı asırda olmaları hadîsin muttasıl olmasına engel teşkil etmemektedir. Yine bu rivâyet zinciri içerisindeki râvîlere cerh/ta'dîl yönünden baktığımızda râvîlerin cerh edilmesini gerektirecek herhangi bir ta'n noktası görülmemektedir. Bu nedenle bu isnâdin da sahîh olduğu hükmü verilebilir.

Müslim'in hadîsi herhangi bir inkîta' barındırmayan, muttasıl bir senedle rivâyet edilmiştir. Râvîlerinin cerh/ta'dîl yönünden incelenmesi sonucunda cerh etmeyi gerektirecek bir kusur görülmemektedir. Bu nedenle bu isnad da sahihtir kanaatindeyiz.

Hadîslere genel olarak bakıldığında, her ne kadar lafızlar arasında farklılıklar görülse de hiçbir hükm olarak diğeriyle çelişmemektedir. Ahmed b. Hanbel'in rivâyeti hariç tutulduğunda hepsinin isnâdi da sahihtir. Hadîsin metinleri Kur'an ayetleri ışığında değerlendirildiği zaman, ayetlerde günahlardan kurtulmanın tövbeye mümkün olduğu gibi salih amelle de mümkün olduğu belirtilmiş olması konumuzu teşkil eden hadîsin muhteva yönünden ayetlerle çelişmediğini göstermektedir. Yine diğer sahîh hadîslerle birlikte bu hadîsimizi ele allığımızda üslubun ve muhtevanın tüm hadîslerle aynı olduğu, hiçbir çelişkinin mevzubahis olmadığı görülmüştür. Bu nedenle

“hacceden kimsenin günahlarından kurtulacağına” dair hadisin metin yönünden de sahib olduğu kanaatindeyiz.

Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı

Bu çalışmada araştırma ve yayın etiğine uygun hareket edilmiştir. Çalışmanın özgünlüğüne dikkat edilmiş yararlanılan kaynaklar dipnot ve kaynakçada usulüne uygun olarak eksiksiz zikredilmiştir.

Kaynakça

Abdürrazzak b. Hemmam, *Musannef*, 4. Cild, el-Meclisü'l-İlmi, 1403.

Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, mhk. Şuayb el-Arnavud, 4.Cild, Müessesetü'r-Risale, 2001.

Alâî, Ebû Saîd Salâhuddîn Halîl b. Keykeldî, *Camî'u-Tahsil fi Ahkamî'l-Merasil*, 1.Cild, Beyrut, Alemü'l-Kütüb, 1407/1986

Asar, Muhammet Ali. “Yorum- Bağlam İlişkisi Bakımından Hutbelerde Hadis Kullanımı”, *Bilimname*, XLI, 2020/1, 603-632.

Buhârî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İsmâ'îl. Şâhîhu'l-İmâm el-Buhârî el-musemmâ el-Câmi'u'l-Musnedu's-Şâhîhu'l-Muhtaşar. Nşr. Muhammed Zuheyr b. Nâşır en-Nâşır. Beyrut: Dâru Ṭavķî'n-Necât, 1422.

Cüzcani, Ebu Osman b. Said b. Mansur b. Şu'be, *et-Tefsîru min Süneni Said b. Mansur*, 1.Cil, Daru's-Samii li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1417/1997.

Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, *Müsned*, 4.Cild, thk. Muhammed Abdulmuhsin, Mısır: Dâru Hicr 1999.

Ed-Dimeşki, Hayruddin b. Mahmud b. Muhammed, *el-A'lâm*, 3.Cild, Daru'l-İlmi li'l-Melayin, 2002

El-Aynî, Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed, *Meğani'l-Ahyar fi Şerhi Esami Ricali Meani'l-Asar*, 1.Cild, Beyrut, Daru'l-Kütübü'l-İlmiye, 1427/2006.

El-Bağdadi, Ebu Zekeriya Yahya b. Main, *Tarihu İbn Main*, 1.Cild, Dimeşk, el-Me'mun-u li't-Türasil, tsz.

El-Esbehani, İsmail b. Muhammed b. El-Fadl b. Ali, *Siyeru's-Selefi's-Salihin li İsmail b. Muhammed el-Esbehani*, 1. Cild, Riyad, Daru'r-Rayeti li'n-Neşri ve't-Tevzi', tsz.

El-Eseri, Ekrem b. Muhammed Ziyadetü'l Faluci, *el-Mu'cemü's-Sağır li Rivayeti'l-İmam Ibn Cerir et-Taberi*, 1.Cild, Ürdün, ed-Daru'l-Eseriye, tsz.

El-Mağravi, Ebu Sehl Muhammed b. Abdurrahman, *Mevsüati Mevakifi's-Selef fi'l-Akideti ve'l-Menheci ve't-Terbiye*, 3. Cild, Kahire, Mektebetü'l-İslamiye li'n-Neşri ve't-Tevzi', tsz.

El-Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf, *Tehzibü'l-Kemal fi Esmai'r-Rical*, 2, 22, 30, 34. Cild, Beyrut, Müessesesetü'r-Risale, 1400/1980.

El-Ya'meri, İbrahim b. Ali b. Muhammed İbn Ferhun Burhanüddin, *ed-Dibacü'l-Mezheb fi Ma'rifeti A'yani Ulemai'l-Mezheb*, 2. Cild, Kahire, Daru't-Türasi li't-Tab'i ve'n-Neşr, tsz.

Humeydi, Ebu Bekir b. Abdillah b. Zübeyr, *Müsnedü'l-Humeydi*, 2. Cild, Dimeşk, Daru's-Sak, 1996.

İbn Ebi Hatim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, 4. Cild, Beyrut, Daru İhyai't-Türası'l-Arabi, 1271/1952.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Takribü't-Tehzib*, 1.Cild, Suriye, Daru'r-Reşid, 1406/1986.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Ta'rifi Ehli't-Takdis bi Meratibi'l-Mevsufine bi't-Tedlis*, 1.Cild, Umman, Mektebetü'l-Menar, 1403/1983.

İbn Iraki, Ahmed b. Abdirrahim el-Kürdi, *El-Müdellisin*, 1.Cild, Daru'l-Vefa, 1415/1995.

İbn İshak, *Ahbaru Mekke fi Kadimi'd-Dehri ve Hadisihi*, 1. Cild, Beyrut, Daru'l-Hadar, 1414.

İbn Manzur, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Ali el-Ensari er-Rüveyfî, *Muhtasar Tarihi Dimeşk Li'bni Asakir*, 29. Cild, Dimeşk, Daru'l-Fikr li't-Tabaati ve't-Tevzi'i ve'n-Neşr, 1984.

- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâsimî el-Basrî el-Bağdâdî, *et-Tabakatü'l-Kübra*, 6. Cild, Beyrut, Daru's-Sadır, 1968.
- İbn Şahin, Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Osmân el-Bağdâdî, *Tarihu Esmai's-Sikat*, 1. Cild, Kuveyt, Daru's-Selefîye, 1404/1984.
- İshak b. Rahuye, *Müsned-i İshak b. Rahuye*, 1. Cild, Medine, Mektebetü'l-İman, 1991.
- Komisyon, *Mevsuatü Akvali Ebi'l-Hasen ed-Darakutni fi Ricali'l-Hadisi ve İlelihi*, 1. Cild, Beyrut, Alemü'l-Kütübi li'n-Neşri ve't-Tevzi', 2001.
- Müslim, *Sahih*, Fi Fadli'l-Hacci ve'l-Umrati ve Yevmü'l-Arefe, 79.
- Suyuti, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî, *Esmaü'l-Müdellisin*, 1. Cild, Beyrut, Daru'l-Ceyl, tsz.
- Suyuti, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî, *Husnü'l-Muhadara fi Tarihi Misr ve'l-Kahira*, 1.Cild, Mısır, Daru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1387/1967.
- Tirmizi, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd), *el-Camiu'l-Kebir*, *Sünen-i Tirmizi*, 4. Cild, Beyrut, Daru'l-Ğarbi'l-İslami, 1998.
- Yatkın, Nihat, *Hadisi Anlamada Yöntem*, İstanbul, Seçil Ofset Matbaacılık, 2013.
- Zehebi, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymâz, *Mizanü'l-İ'tidal fi Nakdi'r-Rical*, 1. Cild, Beyrut, Daru'l-Ma'rifeti li't-Tabaati ve'n-Neşr, 1382/1963.
- Zehebi, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymâz, *Siyeru A'lami'n-Nübelâ*, 2. Cild, Beyrut, Müessesetü'r-Risale, 1405/1985.
- Zehebi, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymâz, *Tarihu'l-İslam ve Vefiyyatü'l-Meşahir ve'l-A'lâm*, 3. Cild, Beyrut, Daru'l-Ğarbi'l-İslami, 2003.

DARÜLHADİS

İSLAM İ ARAŞTIRMALAR DERGİSİ | ISLAMIC STUDIES JOURNAL

Darülhadis, Aralık/December 2021, sy. 1

Fahreddin Râzî Ve Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Gayb İle İlgili Âyetlere Yaklaşımı ve Mukayesesesi

The Approach and Comparison of Fahreddin Râzî Kebîr and Elmalılı Muhammed
Hamdi Yazır to The Verses About The Unseen

Emine Özgen

Yüksek Lisans, Öğrencisi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm
Bilimleri Anabilim Dalı/ Ankara Yıldırım Beyazıt University, Social Sciences Institute, Basic Islamic
Sciences, Department of Tafsir
Ankara, Turkey
18ozgenemine@gmail.com
ORCID ID: orcid.org/0000-0002-3866-4545

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 12 Ekim / November 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 15 Kasım / November 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: 31 Aralık / December

Atıf / Citation: Özgen, Emine. "Fahreddin Râzî Ve Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Gayb İle İlgili Âyetlere Yaklaşımı ve Mukayesesesi".
Darülhadis İslami Araştırmalar Dergisi, 1 (Aralık 2021), 168-190.

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımında taramıştır. İntihal tespit edilmemiştir. **Plagiarism:** This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected. web: <https://darulhadis.karatekin.edu.tr/dergi-15851-sayfasi.karatekin> | mailto: darulhadis.isl.ar.dergisi@gmail.com

Copyright © Published by Çankırı Karatekin Üniversitesi
Cankırı Karatekin University, Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Öz

Şehâdet âleminde yaşayan insan, yaratıldığı günden beri görünmeyene ve bilinmeyene karşı hep merak içinde olmuştur. Bu merakı sayesinde insan gayb ile ilgilenmeye ve onu anlamaya yoğunlaşmıştır. Bu bağlamda bu makalede Fahreddin Râzî'nin "Mefâtihu'l-Gayb" adlı eseri ile Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın "Hak Dini Kur'an Dili" adlı tefsirlerinde gayb âyetlerine yaklaşımları ve âyetleri ele alış biçimleri mukayese edilmektedir. Yapılan çalışma sonucunda her iki tefsirde de gayb kavramına ve gayb âyetleri ile ilgili açıklamalara yeterince yer verildiği, meselenin genel hatlarıyla irdelendiği görülmüştür. İki müfessirin de bir taraftan konuya ilgili ilmî mirası dikkate aldığı, diğer taraftan gayb konusundaki âyetleri değerlendirmelerini ortaya koydukları görülmektedir. Her iki müfessirin de gayb hususunda genel anlamda benzer duruş sergilediği tespit edilmiştir. Bununla beraber Râzî'nin rivâyetleri değerlendirmede ve özellikle gayba dayanak teşkil eden kaynaklar noktasında daha ayrıntılı ve kapsamlı bir bakış açısı ortaya koyduğu neticesine ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Fahreddin Râzî, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, Tefsir, Âyet, Gayb.

Abstract

Research on the Quran is of great importance for the Quran to be more comprehensible and for the use of Quranic concepts in their proper place. It has been detected that one of these terms is also "unseen". Because the humans living in the realm of martyrdom have always been curious about the invisible and unknown since the day they were created. Thanks to this curiosity, people focused on dealing with the unseen and understanding it.

In this article, the approaches and treatments on the unseen and verses about the unseen in Fahreddin Râzî's work titled "Tefsîru'l-Kebîr or Mefâtihu'l-Gayb" and Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır's interpretation of "Hak Dini Qur'an Dili" have been compared. As a result of the study, it is seen that the explanations about the verses of the unseen is included enough in both works, and the issue is discussed in general terms.

It is seen that both commentators take into account the scientific heritage related to the subject, on the other hand they explain the verses about the subject by revealing his intellectual evaluations.

Although they display a similar stance regarding the unseen in general, it is concluded that Razi put forward a more detail and comprehensive point of view in evaluating the narrations and especially in terms of the sources that form the basis of the unseen.

Key Words: Fahreddin Râzî, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, Commentary, the unseen, Comparison.

Giriş

“G-y-b” kökünden türeyen “gizli, saklı, (gözle) görünmeyen, gizlilik, görünmezlik ve hazır bulunmayan şey” manalarını barındıran gayb kavramı farklı şekillerde tanımlanmıştır. Bunların içerdiği temel unsurları birleştiren ve genellikle tercih edilen tanım şöyledir: Duyularla algılanamayan ve zorunlu rasyonel bilgilerle bilinemeyip doğru haber vasıtasiyla keşfedilen alana gayb denir. Kur'an-ı Kerim'de gayb kelimesi türevleri ile beraber almış yerde geçmektedir. Sadece bir yerde ‘gıybet etmek’ manasında fiil olarak ‘lâ yeğteb’ şeklinde, diğer yerlerde isim ve sıfat olarak geçmektedir. 48 yerde ‘el-gayb’; 1 yerde ‘gaybihi’; 4 yerde ‘el-guyûb’; 1 yerde ‘gâibet’; 3 yerde ‘gâibîn’ ve 2 yerde ‘gayâbe’ şeklinde geçmekte olup kullanıldığı yere göre farklı anlamlar içermektedir.

Bu çalışma tezimizden üretilmiştir. Müfessirlerin gayb problemine bakış açısından genel olarak tezimizde ele alınmaktadır. Bu bağlamda çalışma, Fahreddin Râzî ile Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın gayb âyetlerine yaklaşımlarını detaylandırma ve mukayese etme düşüncesinden doğmaktadır. İki müfessirin rivayet ve dirayet metodunu kullanmış olmaları, aklî çıkarımlarda bulunarak naklı bilgileri aklî bilgilerle desteklenmeye çalışmaları dayanak oluşturmaktadır.

1. Gayb Kelimesinin Lûgat ve İstilah Manası

Gayb kelimesi Fahreddin Râzî tarafından, “Duyu organları tarafından idrak edilmekten uzak olan demektir.”

Söz konusu kavram Elmalılı Hamdi Yazır tarafından da, "İlk bakışta anlaşılmayan, göz önünde bulunmayan, başlangıçta hazır olmayan demektir." Mûfessir, bu tür gaybin delilden geçtikten sonra idrak olunabileceğini belirtmekte ve bir misalle açıklamaktadır. "Evinizde otururken kapı çalınır, bir ses duyarsınız. Bu ses sizin için mevcut, duyulmuş ve idrak olunmuştur. Bundan kapıyı çalan birinin olduğuna delalet edersiniz. Ama onu bakıp görünçeye kadar sizin için hala gâibtir ve kişiyi görünce gâiblik ortadan kalkmış olur."

Bu bağlamda her gayb/gâib olan daha sonra görünür/şehâdet mertebesine geçer mi gibi bir soru akla gelebilir ki bu noktada iki mûfessir gaybin çeşitlerine deðinerek bu ayrimı açıklarlar.

Râzî ve Elmalılı'ya göre iki türlü gayb vardır:

1. "Hiçbir delili bulunmayan gaybtır ki bunu sadece "Allâmü'l-Guyub olan Allah bilir.

2. Delili bulunan gaybtır ki, "Onlar gayba iman ederler." âyeti ile gaybten kastedilen de budur. Âyette muttakîlerin nitelikleri sıralanurken onların ilk olarak gayba iman ettikleri belirtilir. Burada Râzî, âyetle ilgili olarak iki görüşe yer verir. Birinci görüş, Ebû Müslim el-Îsfehânî'nin görüşüdür. Ona göre gayb sözü, müminlerin sıfatıdır ve âyetin manası: "Müminler, Allah'a huzurunda iken iman ettikleri gibi giyâben de iman ederler; müminlerle karşılaşlıklar zaman "iman ettik" deyip, liderleri ile baş başa kaldıklarında ise, "Biz sizinle beraberiz. O müminlerle alay ediyoruz." diyen münafeikler gibi değildirler. İkinci görüş ise mûfessirlerin çoğunuğunun görüşü olup bu âyetle gayba iman açıklanarak bunun Allah'a ve sıfatlarına, nübûvvete, Kur'an'a, meleklerre, vahye ve ahirete kesin bir şekilde inanmayı kapsadığına vurgu yapılmıştır."

2. Fahreddin Râzî ve Elmalılı'ya Göre Tefsiri

Bu başlık çerçevesinde, her iki mûfessir tarafından âyetlerin nasıl ele alındığı üzerinde durulacaktır. Gayb âyetlerini sıralarken terkip olarak Kur'an-ı Kerim'de en çok kullanılan ifadelere yer verilerek, manaların sıralaması yapılarak iki mûfessirin görüşleri belirtilecektir. Daha sonrasında

gayb ile ilgili âyetler de sure sıralamasına uygun olarak yer verilecek ve iki müfessirin yorumlarına deðinilecektir.

2.1. Terkib Olarak Gayb

Kur'an-ı Kerim'de gayb kelimesinin terkip olarak en çok kullanıldığı ifadeleri söyle sıralayabiliriz:

1. "Âlimu'l-Gayb-i ve's-şehâdeti" : Şehâdet âleminin mukabili olarak Kur'an-ı Kerim'de on yerde geçmekte olup mana itibarıyle her iki müfessir benzer yorumlar getirmiþlerdir. Genel mana olarak;

a) En'âm sûresi 73. âyet: Râzî, "âyetin Allah'ın mükemmel ilmine delâlet ettiðini ifade eder. Bu sifattan Allah'ın sözünün hak, hükmünün doğru, kaza ve kaderinin de gerçek olduğunu ortaya koyar."

Elmalılı da, "sûr'a üflendiði gün, o gün aşikâr olanın yok olacağı ve gizli olanın ortaya çıkacağı ; en sonunda insan, gizli ve aşikâr olarak yaptığı işlerin özüne vakíf olan Allah'ın huzurunda toplanacağı" şeklinde ifade etmektedir. Elmalılı Cuma' sûresinin 8. âyetinin tefsirine de benzer yorumlar getirerek, "Sizi yaratan ve O'nun mülkünde yaþayan ve sonrasında O'nun mülkünden, emir ve hükümlerinden kaçmak isteyerek gizli ve aşikâr yaptığınız isyanlardan kendisine hiçbir şeyin gizli kalmasına imkân bulunmayan Mevlâ'nızın huzurunda toplanacaksınız. İnsan nefsinin derinliklerinde gizlediği nice sırlar vardır ki onları yalnızca "ona şah damarından daha yakın olan" gayb ve şehâdeti bilen Allah bilir. Ayrıca "Âlimu'l-Gayb-i ve's-şehâdeti" ismi ile insan özünün şehâdet âleminden gayb âlemine dönüşünü ifade eden bu dönüş, bilinmeyen âlemden bilinen âleme gelen insanın ölüm ile yine bilinmeyen âleme döndüğünde bütün hakikati, dünyadaki ömründe başından geçen iyi-kötü bütün fiil ve işleri gayb ve şehâdeti bilen Allah'ın ilminde kaybolmaksızın hazırlıdır ve ona göre ceza veya mükâfat görecektir.

Râzî de bu âyette, "Tevrat ve İncil'den halka söylediðiniz şeylerle, Hz. Peygamber'in (s.a.v) sıfatlarla ilgili olan şeyleri halka söylemeyip gizlediðiniz ve onun peygamberliğini yalanlama hususunda içinizde sakladığınız şeyleri bilene döndürüleceðinize işaret eder. Ayrıca Allah'ın âyetlerini gizleme ve tahrif neticesinde kaçtıðınız ölüm, mutlaka size ulaşacak ve gizli ve aşikârı bilen Allah'ın huzurunda toplanacaksınız."

b) Ra'd sûresi 13. âyet: Elmalılı'ya göre, "Allah Teâlâ mevcut olanı ve gayb olanı bilir. Hazır olanı bildiği gibi duyularla algılanamayan şeyleri de bilir. Hiçbir şey O'nun ilminin çerçevesi dışında değildir. Her şeyin varlık mertebesinde meydana gelişti ve oluşunu bilir." Razi'ye göre, "Başkaları görünen şeyleri bilseler bile gaybi bilemezler. Hâlbuki Allah Teâlâ görünür-görünmez her şeyin bilgisine sahiptir." Benzer bir ifade ile Râzî, Secde sûresinin 6. âyetinde geçen "Âlimü'l-Gayb-i ve's-şehâdeti" terkibiyle Allah Teâlâ, "görüneni: maddeler âleminde olanı", "görünmeyeni: ruhlar âleminde olanı" bilendir. Yahut da Allah Teâlâ, henüz olmamış şeylere bir işaret olsun diye, "görünmeyeni de bilen", olup bitmiş şeylere bir işaret olsun diye de, "görüneni de bilen" tabirleri ile yorumlamaktadır.

c) Tevbe sûresinin 105. âyetinde Râzî, "İbn Abbas'ın (r.a),"Gaybin, insanların gizledikleri, şehâdetin de, açıkça yapıp gizlemediği şeyler" olduğu rivâyetine yer vererek, "Gayb, insanların kalplerinde meydana gelen ve amelleri yapmaya niyetleri; şehâdet ise azaları ile yapıp ortaya koydukları ameller" manasında yorumlamaktadır.

d) Haşr sûresinin 22. âyetinde geçen gayb ve şehâdet kelimelerini Râzî, "gizli ve açık olan" ya da "dünya ve ahiret" anlamında kullanılmıştır. Ayrıca Râzî Allah Teâlâ'nın, gaybi şehâdetten önce zikretmesinde bir sır olduğunu, önceden bilinmeyenin daha sonra Allah'ın izni ile bilinebileceği sonucunu ayetten çıkarmaktadır.

Elmalılı bu âyetin tefsirinde gaybi iki ayrı anlamda kullanıldığını belirtmektedir. "Mutlak gayb ve izafi gayb. Mutlak gayb: Hiçbir mahlûkatın bilgisinin ulaşamadığı gaybtır. İzafi gayb: Bazı yaratılanlar için bilinmesi mümkün olan gaybtır. Allah için ister vacip ister mümkün olsun, ister mümkün olmasın isterse varlığı imkânsız olsun hepsi aynıdır. Şehâdet ise, yaratılanların göz ve sezgi ile müşâhede edebileceği âlemdir ki gaybi bilen Allah, şehâdeti de bilir."

2. "Gaybe's-semâvât-i ve'l-ard" şeklinde Kur'an-ı Kerim'de altı yerde geçmektedir.

a) Bakara sûresi 33. âyet: "(Allah): Göklerin ve yerin gaybını şüphesiz ben bilirim." buyruğu ile Râzî, "Allah'ın öğretmesi dışında meleklerin dahi gaybi bilmeye imkânlarının olmadığına bu âyet ile delil getirmekte hatta yıldızlar

ilmi, kehânet, falcılık ve müneccimlik ile gayba ulaşmanın mümkün olamayacağını ifade etmiştir.”

Elmalılı'ya göre bu âyette, “Allah Teâlâ Hz. Âdem'i halife olarak yaratmış, durumu meleklerle tebliğ etmiş ve sonrasında Hz. Âdem'e isimleri öğretmekle onu terbiye edip, melekleri imtihan ederek onlara güçsüzlüklerini açıklatmış ve ilk insanın ehliyetini ispat ettirmek suretiyle “Ben göklerin ve yerin gaybını kesinlikle bilirim demedim mi?” buyurarak hikmet ve kudretini ortaya çıkarmıştır. Nitekim Allah Teâlâ ilahi saltanatını sebeplere ve hikmetlere bağlayarak bir şeyi murad ettiğinde sebeplerini yaratır ve iradesi ile ihsan eder.”

b) Hûd sûresi 123. âyette Allah Teâlâ, “Göklerin ve yerin gaybı yalnız Allah'a aittir.” buyurmuştur. Râzî bu âyetin yorumunda insanın bilmeye muhtaç olduğu şeyleri şöyle açıklamaktadır: “Mazi, insanın daha önce mevcut olan varlığı bilip tanımışıdır ki daha önce mevcut olan ve insanı yokluktan varlığa çikaran Allah Teâlâ'dır. İnsan tarafından Allah'ın zâtının hakikati kesinlikle bilinemez. Ancak insan tarafından bilinebilecek olan O'nun sıfatlarıdır. Bu sıfatlar celâl ve ikrâm sıfatlarıdır ki bu sıfatlara delâlet eden subûtî sıfatların en önemlileri de, ilim ve kudret sıfatlarıdır. Böylece Allah Teâlâ bu âyette kendisini bu iki sıfatla tavsif etmiştir. İlim sıfatı ile Allah Teâlâ külliyyâtın-cüz'iyâtın, var olanların-yok olanların, hazır olanların-gâiblerin hepsini bilir.”

Diğer ikisine kısaca degeinirsek; “Hal, insanın dünyada yaşadığı zaman diliminde kendisi için önemli olan şeyi bilip tanımışıdır. Gelecek, insanın bu maddî dünya hayatının sona ermesinden sonra halinin nasıl olacağını ve amellerinin sa'îd veya şakî olmasında bir tesirinin bulunup bulunmadığını bilmesidir. Bu husus ahirette Allah'ın huzurunda neticelendirilecektir.”

Elmalılı'ya göre, “göklerdeki ve yerdeki bütün gizlilikleri, sırları sadece Allah bilir. Gayb olan gizli sırları yaratmak, bilmek, zamanı gelince ortaya çıkarmak gibi hususlar Allah'a mahsustur. Râzî'nin yorumuna benzer şekilde Elmalılı, Allah Teâlâ'nın varlıkların tümünü-parçasını, var olanları-yok olanları, hazırları-gâibleri, olmuþu-olacaðı bilen olduğunu ve O'nun için gizli olan hiçbir şeyin olmadığını belirtmektedir.”

c) Fâtır sûresi 38. âyette Râzî, "göklerin gaybinin Allah'a gizli olmadığını, O'nun göğüslerde olanı bildiğini belirtmektedir. Yani Allah kâfirin kalbinde küfür olduğunu hatta sonsuza kadar yaşayacak olsa bile Allah'a itaat etmeyeceğini ve O'na ibadet etmeyeceğini de bilir."

d) Hucurât sûresi 18. âyeti Elmalılı şöyle yorumlar: "Allah Teâlâ kalplerinizi, kalplerinizde iman ve doğruluk olup olmadığını, niyetinizden geçirdiklerinizi, nelerle karşılaşacağınızı ve göklerde neler olacağını bilir." Râzî de benzer yorum getirerek, "iman edenlerin kalplerindeki gizli niyetlerinin, gizli hallerinin ve sırlarının Allah için gizli olmadığını ifade etmektedir."

3. Herhangi bir kayıt olmaksızın, Allah'ın ilim sıfatı ile nitelendirilmesi sırasında "âlimul-gayb" ve "âllâmu'l-guyub" şeklinde Kur'an-ı Kerim'de beş yerde geçmektedir.

a) Mâide sûresi 109. âyeti Elmalılı şöyle yorumlar: "Allah Teâlâ kiyamet gününde peygamberlerine ümmetlerinin cevap verme şekillerini sordduğunda, peygamberler de ümmetlerimizin gizlediklerini, arkamızdan yaptıklarını ve açıkça bize gösterdiklerini ancak sen bilirsin diyerek ümmetlerinin hallerini tamamen Allah Teâlâ'nın ilmine havale etmişlerdir."

b) Mâide sûresi 116. âyette Allah'a nisbetle yer verilen, "Ey Meryem oğlu Îsâ! İnsanlara, 'Allah'ın dışında beni ve annemi birer ilah kabul edin' diye sen mi dedin?" şeklindeki soru, Hz. İsa'nın ilahilik makamına karşı acizlik ve kulluk mevkiinde olduğunu göstermektedir. Hz. İsa: "Ben bunu demedim, söylemedim." diyerek cevap vermemiştir. Çünkü böyle bir söz, kendisini tezkiye etme ve temize çıkarma yerine geçmiş olur, bu manaya gelirdi. Hâlbuki Hz. İsa: "Hakkum olmayan şeyi iddia etmek bana yakışmaz." diyerek böyle bir iddiada bulunamayacağını, Allah'ın her şeyi kuşatan ilmini şahit getirmiştir. Kendisinin açıklayıp ilan ettiği, nefsinde gizlediği, gönlünden geçirdiği şeyleri Allah'ın bildiğini ifade eder. O halde, O'ndan herhangi bir şey saklı tutulamaz. Allah Teâlâ kalplerde ve gönüllerde olan her şeyi bilir.

c) Sebe' sûresi 48. âyeti Râzî, "De ki: "Şüphesiz Rabbim, hakkı (ortaya) koyan, gaybi (görünmeyen ve bilinmeyenleri) en iyi bilendir." birkaç açıdan izah eder: "Birincisi, önceki âyetle ilişkili olarak müşriklerin içlerinden birine Kur'an'ın Hz. Peygamber'e (s.a.v) gönderilmiş olmasını uzak bir ihtimal

sayınca onlara cevap olarak, “De ki: “Benim Rabbim, şüphesiz Hakkı yerine (yani kalplere) koyar.” buyurmuştur. Bu Allah’ın istedğini yapmasına ve dileği kimselere dilediğini verdiği bir işaretdir. İkincisi, “Allah gaybları en iyi bilendir.” ifadesinden maksat: Herhangi bir işi, onu başkasından ayıran bir özellikten dolayı olmaksızın istediği gibi, rastgele yapan kimseye âlim denilmez, o kişi o işi tesadüfen yapmış olur. Meselâ, atılan bir okun diğer yerlerde aynı derece hizasında olmasına rağmen, başka yere değil de, belli bir yere isabet etmesi gibidir. Bu sebeple Allah Teâlâ, “Allah hakkı dilediği gibi koyar. O ne yaptığını ve yaptığı şeylerin neticesini bilendir.” Allah neticesinden habersiz, acele hareket edenin yaptığı gibi değil, istediğini istediiği şekilde yapandır. Çünkü O ‘allâmu’l-guyûb’tur.”

4. “Min enba-i gayb” “(Ey peygamber!) İşte bu anlatılanlar sana vahyettiğimiz gayb haberlerindendir.” şeklinde üç sûrede geçmektedir. Bu âyetleri iki müfessir benzer şekilde yorumlamıştır. Hanne, Zekeriyya, Yahya ve Meryem oğlu Îsâ’nın kıssaları gayb haberlerindendir. Aynı şekilde Nuh tufanı kıssası ve Hz. Yûsuf kıssasında kardeşlerinin Yûsuf’a ne yapacaklarını istişare ederken Hz. Peygamber’in onların yanında olmaması ve anlatılanların da gayb haberlerinden olması ve Hz. Peygamber’e ancak vahiy ile bildirilmesi konusunda şüphe yoktur. Bu âyetlerden anlaşıldığı üzere, Hz. Peygamber (s.a.s) geçmiş kavim ve peygamberlerden haberler vermektedir. Nitikim Peygamber’in ümmî olmasına rağmen en ufak bir hata ve yanlışlık yapmaksızın geçmiş kavimlerden haber vermesi, bunun bir mucize olduğunu ve O’nun peygamberliğinin delilidir.

5. Görmedikleri halde Rab’lerine saygı duyan, giyâben/gönülden/ içtenlikle tazim ve itaat eden manasında Kur'an-ı Kerim'de yedi yerde geçmektedir.

a) Mâide sûresinin 94. âyetinde “Ey iman edenler! Allah, görmedikleri halde kendisinden kork(up günahlardan sakın)anları ayırt etmek için (hac esnasında) ellerinizin ve mızraklarınızın yetişeceği bir av ile elbette siz imtihan edecekiktir. Kim bundan sonra aşırı gider (emirlerin dışına çıkar)sa, onun için acıklı bir azap vardır.” Râzî’ye göre bu âyetin anlamı, “gayba iman etmiş olarak Allah’tan korkanlar, Rab’lerinden tam bir ihlâs ve gerçek anlamda korkanlar ya da hiç kimse görmediği halde Rab’inden korkan ve

iman edenlerle karşılaştıklarında ‘iman ettik’ diyen; dostları ile baş başa kaldıklarında da ‘biz sizinle beraberiz’ diyen münafıklar gibi durumu değişimeyen kimseler” anlamındadır.

Elmalılı da, “Sizin nimetler karşısında Allah’ın emirlerini ne kadar tanıdığınıza, azabından ne kadar korktuğunuza ortaya koymak için Allah sizimtihan eder. Allah Teâlâ, giyâbında tanıyıp azabından korkanları başkalarından ayırip onlara nice nimetler bahsedeyecek ve ilahi emanetlere ehil olacak kimselerin ehliyetini ortaya koyacaktır.” şeklinde yorumlamaktadır.

c) Fâtır ve Yâsîn sûrelerindeki gayb kelimesini iki müfessir şöyle açıklarlar: Rab’lerinden gaybta/giyâbında, huzuruna varmadan korkarlar ve bu korku saygıyı beraberinde getirir ve namazı da dosdoğru ve O’nun huzurunda O’na kavuşacakları bilinci ile kılmalarını sağlar. Rahman’dır diye rahmetine güvenip aldanmazlar, “Kullarıma haber ver ki: “Gerçekten ben, ancak ben, çok bağışlayan ve çok merhamet edenim. (Fakat) azabım ise, o çok açıklı bir azabtır.” buyruğuna binaen emirleri yerine getirirler, sadece görünürde değil kimsenin bilmediği kalbinin içindekilerden haşyet duyarlar.

Allah Teâlâ, Peygamber’e hitaben, “Sen kalpleri Allah’a tazim hissi ile dolup taşan, zahirleri de ibadet ile süslenmiş olan kimselere fayda veren bir uyarida bulunabilirsin.” buyurarak anlam itibarı ile Râzî, iman edenleri; kalpten Allah’a saygı duyan kimseler şeklinde yorumlar.

d) Kâf sûresindeki gayb kelimesi ile Râzî, “Onların korkularının ahiret olmadan bu dünyada iken işlerin gözün görebileceği bir biçimde ortaya çıkmasından önce ‘rahmetinin zevki ve azabının dehşeti ile’ korkutukları belirttilir.” Böylece dünyada iken O’nun emirlerini yerine getirir, nehiyelerinden kaçınırlar ve Allah’ı görmedikleri halde O’na ibadet ederler. Ahireti ve onunla ilgili hükümleri görmeden de, Rab’lerinden korkarlar ve Allah’'a isyan etmekten sakınırlar.

e) Hadîd sûresi 25. âyet: “Andolsun ki biz resullerimizi açık delillerle gönderdik ve insanların adaleti ayakta tutmaları için, onlarla beraber Kitab’ı ve mîzânı (adalet ve ölçüyü de) indirdik. Bir de kendisinde çetin bir kuvvet ve insanlara birçok faydalar bulunan demiri indirdik ki böylece Allah’ın kendisine ve Resûlü’ne giyâben/görmediği halde kimin (bundan faydalayıp) yardım edeceğini belli etsin. Şüphesiz Allah çok kuvvetlidir, daima galiptir.”

Râzî bu âyeti “Kendisine... kimlerin yardım edeceğini...” ifadesi ile “dinine kimin yardım edeceğini, peygamberlerine, onların giyâbında, din düşmanları ile cihat ederek, kılıçlar, mızraklar vb. silahlar kullanmak sûretille kimin yardım edeceğini bileyebilir.” anlamında yorumlar. Muhammed süresi 7. âyet de, “Eğer Allah'a yardım ederseniz, O da size yardım eder ve ayaklarınızı sabit/sağlam tutar.” bu anlama yakındır.

Râzî'ye göre, “burada hakiki manada Allah'a yardım etmek kastedilmektedir. ‘Yardım, birbirine zıt olan iki taraftan birisinin, davasını gerçekleştirmek için çalışmasıdır.’ Şeytan, Allah'ın düşmanıdır; küfrü gerçekleştirmek ve iman ehlîne galip gelmek hususunda çaba sarf eder. Allah Teâlâ da, küfrün yok edilmesini, küfre mensup olanların helak edilmesini, cehaleti sebebiyle küfrü tercih edenlerin yok edilmesini ister. Allah bu davasını gerçekleştirmek için de mü'min kollarına yardım eder. Böylelikle Allah'ın muradını kendisi dışında hiç kimse gerçekleştiremez. Nitekim Allah Teâlâ, esas muradının giyâben yapılan yardım olduğunu murat etmiştir ki bu da yardımın ihlâslı bir kalp ile meydana gelmesidir ve Allah Teâlâ kendisinin bütün işlere muktedir ve mâni olunamaz bir aziz olduğu gerektiğini bir daha vurgular.”

Elmalılı'ya göre de “Allah'a yardım etmekten maksat, kulların Allah'ın dirinine yardım etmesi ve cüz'i iradesini onun için sarf etmesi şeklidindedir. Ayrıca Allah Teâlâ, kendisine ve gönderdiği peygamberine giyâben yani Hakk'ın huzuruna varmadan önce yahut da samimiyetle yardım edenleri bilir ve onları ortaya çıkarıp mükâfatlarını hem bu dünyada hem de ahirette vereceğini belirtmektedir.”

f) Mülk süresindeki “Rablerinden giyâben korkanlar” ifadesi ile Râzî, “dünyada şeytanla mücadele ve her türlü şüpheden uzak durmaya gayret ederek Rab'lerine saygı gözetelerinin kastedildiğini belirtmektedir. Bu âyetle iman edip, hiç kimsenin olmadığı mekânarda ve herkesin kendisini görebileceği mekânarda da bütün günahlardan korunan ve samimi şekilde sakınan kimseler kastedilir ve böyle davranışlarının sonucu olarak da mükâfatlandırılacakları” vurgulamaktadır.

6. “Levh-i Mahfuz” karşılığı olarak üç sûrede geçmektedir.

a) Meryem sûresinde, "O, gaybı mı biliyor, yoksa Allah'ın katından bir söz mü aldı?" İki müfessirde âyetin sebeb-i nüzûlüne deðinerek bu âyetin As b. Vâil hakkında nazil olduğunu belirtirler ve ayetteki gayb ifadesini söyle yorumlarlar: "Habbâb b. el-Eret'in (r.a) ondan alacağı vardı ve borcu ondan istedi. O, "Hayır, Hz. Muhammed'i (s.a.s) inkâr etmedikçe vermem." dedi. Bunun üzerine ben, "Kesinlikle hayır! Ben Hz. Muhammed'i (s.a.s) ne sağlığımda, ne ölüken, ne öldükten sonra dirildiğimde inkâr etmem." dedim. Buna karşı As b. Vâil: "Ben öldüğümde yeniden mi diriltileceğim?" dedi. Ben, "Evet" dedim. Bunun üzerine O, "Öldükten sonra yeniden diriltildiğimde bana gelirsin, orada benim malim ve çocuklarım olacak. İşte borcumu da o zaman veririm." dedi. Allah Teâlâ onun bu sözüne, "O gayba mı vâkif oldu, yoksa Rahman katından bir ahid mi aldı?" diye cevap vermiştir. Manası şöyledir: O kâfir Allah'ın sahip olduğu gayb ilmine ulaştı da şan ve makamını böylesine mi yüceltti ya da onun kendisinde olduğunu iddia ettiği şeye ancak ya gaybı bilmekle yahut da gayb bilenden alınan bir sözle ulaşılabilmesi ki bu mümkün değildir."

b) Tûr sûresi ve Kalem sûrelerindeki "Yoksa 'gayb' (Levh-i Mahfuz), kendi yanlarında da onlar mı yazıyorlar?" ifadesini iki müfessir de benzer şekilde yorumlamaktadır. Buna göre, "Allah'a ait olan gayb ilmi onların yanında ya da Levh-i Mahfuz'u yazan kalem onların elinde mi ki, her şeyin kaderini, peygamberin ölümünü ve üzerinde ısrar ettikleri küfür ve şirkin mükâfat olduğunu yazıyorlar. Bu şekilde kitaba ve akla uygun olmayan, Allah'ın aleyhine istedikleri ve diledikleri gibi hükümler veriyor ve gayb âleminde olan ilahi hükmün kendilerine gelmeyeceğini zannediyorlar." Hâlbuki her türlü gaybin bilgisi Allah'a aittir.

7. Gaybet hali, yani bir yerde bulunmama, gizlilik, görünmemeye anlamında iki sûrede geçmektedir:

a) Nisâ sûresinde, "İyi kadınlar hem (gönülden) itaatlidirler. Hem de Allah'ın, korunmasını emrettiği şeyleri gizlide de koruyanlardır." Yani eşleri bulunmadığı zaman bile nefislerini ve eşlerinin mallarını muhafaza edenlerdir. Âyette geçen gayb ile şehâdetin zitti olarak o kadınların eşleri yanında yok iken de kendilerini koruyup sakladıkları anlamı çıkmaktadır.

Yani eşlerinin giyâbında can, mal, namus, onur, aile sırları gibi korunması gereken hususları muhafaza ederler.

b) Yûsuf süresinde geçen gayb kelimesinin anlamını Râzî: "Yûsuf'un (a.s) hükümdar Aziz'in yokluğunda kendisine hainlik etmediği, arkasından kendisine ihanet etmediği ayrıca Allah'ın hainlerin tuzaklarını başarıya ulaştırmayacağı ve mutlaka ortaya çıkaracağı" şeklinde ifade etmektedir.

8. "Gayâbeti'l-cübb" : Yûsuf süresinde iki defa geçmektedir. Anlam olarak kuyunun en karanlık ve hiç kimse göremeyeceği bir yerine atılmasına işaret eder. Ayrıca Yûsuf (a.s) kuyunun dibine atılınca, "Ey, gâib olmayan, herşeyden haberi olan! Ey, uzak olmayan, yakın olan! Ey, galebe edilemeyen, hep galib olan Allah'ım! Benim şu halimi genişlet ve bana bir çıkış yolu göster!" diye yalvardığı rivâyet edilir.

2.2. Mana Olarak Gayb

Kur'an-ı Kerim'de gayb kelimesinin aynı veya benzer manalarda kullanıldığı ifadeleri şöyle sıralayabiliriz:

1. Gaybı bilme:

a) "De ki: "Ben size, 'Allah'ın hazineleri yanıldır.' demiyorum, ben gaybı da bilmem." şeklinde iki sûrede geçmektedir. Bu âyetler hakkında iki müfessir benzer yorumlar getirmiştir. En'am süresinde kâfirler, Hz. Peygamber'den (s.a.s) eğer Allah'ın peygamberi ise, faydalı olan şeyleri elde edip zararlı olan şeyleri yok etmek için meydana gelecek fayda ve zararı şimdiden onlara haber vermesini istemişlerdir. Allah Teâlâ, "Ben gayb bilmem. O halde benden böyle bir şeyi nasıl isteriniz de!" buyurmuştur. Hz. Peygamber'in (s.a.s) bu sözünde, onların kendisinden istemiş olduğu bu mucizeleri meydana getirme hususunda aciz olduğu ve bu isteklerinin ancak Allah'ın kudreti ile olabileceğidir. Yine bu sözü ile kendisinin Allah'ın seçtiği bir peygamber olduğu ve peygamberlikten başka bir iddiasının olmadığı ve sihirbazlık, kehanet göstermediğini ortaya koymaktadır.

Hûd süresinde de "Hz. Nûh (a.s) Peygamberlik görevini tebliğ ederken hiç kimseden karşılık olarak bir ücret talep etmediğini, mal almak veya vermek gibi bir gayesinin olmadığını ve gaybı bilmediğini belirtir. Ayrıca bu gayb bilgisi ile istediği her şeye ulaşmak gibi bir gayesinin olmadığını yalnızca

Allah'ın kendisine bildirdiğine tâbi olduğunu ifade eder. Hatta inanmayanlar kendisine tâbi olanları münâfîklîkla itham ettiklerinde, Nûh (a.s.), 'Ben gayb bilmem ki onların içlerinin durumunu nerden bileyim!' diye karşılık vermiştir."

b) En'âm sûresi 59. âyet: "Gaybin anahtarları Allah'ın yanındadır; onları O'ndan başkası bilmez. O, karada ve denizde ne varsa bilir; O'nun bilgisi dışında bir yaprak bile düşmez. O, yerin karanlıklarındaki tek bir taneyi bile bilir. Yaşı ve kuru ne varsa hepsi apaçık bir kitaptadır." İki müfessir bu âyetteki "mefatihu'l-gayb"tan (gaybin anahtarları/hazineleri) maksadın "henüz vücuda gelmemiş bizim ilmimiz ulaşmamış nice gayb hazineleri vardır ki bunları Allah bilir. Allah Teâlâ bütün gaybları bildiği gibi hâlihazırda olan varlıklarını tüm teferruatı ile bilir. Âyette bir incelik söz konusudur. Allah Teâlâ mücerret (soyut) olanı müşahhas kılmak sûretilyle mananın iyi anlaşılmasını istemektedir. Şöyleden ki, Allah Teâlâ önce, "Gaybin anahtarları O'nun yanındadır. O'ndan başkası bunlar bilmez." buyurmuş, sonra da müşahede âlemindeki karşılıklarını -kara ve deniz olayları, tane ve yaprağın düşüşü- te'kid etmiştir. "Mefatihu'l-gayb"tan maksadın, görünen-görünmeyen, düşünülen-hissedilen, büyük-küçük, bütün-kısımlar, hareket-durgunluk, hayat-ölüm ve olmuş-olacak, gizli-aşıkâr hepsini kapsadığını ifade etmektedirler."

c) Âl-i İmrân sûresi 179. âyette geçen "Allah size gaybı bildirecek değildir." buyruğu ile Allah Teâlâ, mü'min-münâfîk, cennetlik-cehennemlik şeklinde hiç kimsenin böyle bir ayrimı yapamayacağını belirtmektedir. Münâfîkların kalbini ancak kendisinin bildiğini ve istisna olarak dilediği elçisini seçip gaybtan bildireceğini belirtmektedir.

d) A'râf sûresi 7. âyet: "Biz gâib (olup bitenlerden) uzak değildik." âyeti Allah Teâlâ'nın zaman ve mekândan münezzeх olup her yerde hazır ve nâzır olduğu için elçilerin ve tüm mahlûkatın gizli ve açık olarak bütün yapıp ettiklerini görüp bildiği ve kiyamet gününde de tüm ayrıntıları ile ortaya döküleceği manasına gelmektedir.

e) Yûnus sûresi 10. âyette, "O'na, Rabbinden bir mucize indirilmeli değil miydi?" dediler. De ki: "Gayb ancak Allah'a mahsustur." buyruğunu Elmalılı söyle yorumlar: "Müşrikler, Hz. Peygamber'e (s.a.s) indirilen ve kendilerine

apaçık bildirilen Kur'an âyetlerini inkâr etme hususunda şüphelerini ileri sürerek Allah Teâlâ'nın birliği ve rabliğine, O'nun peygamberinin hak ve gerçek peygamber olduğuna delil indirilmemiş gibi Kur'an'dan başka mucizeler de isterler. Bu talep karşısında Allah Hz. Peygamber'e, "Gayb ancak Allah mahsustur, bekleyin. Muhakkak ki ben de sizinle beraber bekleyenlerdenim." demesini emretmiştir. Yani talep ettiğiniz başka başka âyet ve mucizeler gaybtır ve gerçekleştirmek Allah'a mahsus bir iştir, Allah'ın kararıdır. Bu sebeple mevcut olan âyet ve mucizelerden başka âyet ve mucize gönderip göndermeyeceğini yalnızca Allah bilir. Allah bildirmedikçe de kimse bilemez." Ayrıca Râzî; "Kur'an'ın apaçık ve kesin bir mucize olduğu hususu sabit olunca, Kur'an'dan başka bir mucize talep etme, Hz. Peygamber'in nübûvvetini ispat ve risaletini ortaya koyma hususunda, ihtiyaç duyulmayan gelişigüzel tekliber cinsinden olacağını belirtir ki böyle bir şey, Allah'ın dilemesine bağlıdır. O isterse onu izhar eder, isterse etmez. Bu gaybla ilgili meselelererdendir ve Allah Teâlâ'nın gerçekleştirip gerçekleştirmemesi kendi kudretindedir. Ve yine talep edilen başka âyet ve mucizeler ile değişimyen şey Hz. Peygamber'in (s.a.s) nübûvvetidir ve müşriklerin taleplerini ortaya koyma hususunda açık ve net bir cevaptır."

f) Yûsuf sûresi 81. âyet: "Babaniza dönün ve deyin ki: 'Ey babamız! Şüphesiz oğlun hırsızlık etti. Biz de ancak bilip gördüğümüze şahitlik ediyoruz. (Kaybolan tasın, onun yükünden çıktığını gördük, hakikati bilmiyoruz.) Biz gaybin bekçileri değiliz.'" Râzî buradaki "şahitlik/şehâdet kavramının bilmekten başka bir şey olduğunu ve bu âyete delalet ettiğini vurgulamaktadır. Yani kişinin şehâdet edeceğini söylemesi ile şahitlik etmesi birbirinden ayrı seydir. Râzî, şehâdet kelimesini Âl-i İmran 18. âyetinde, "açıklayıp orta koymak ve ilme dayalı olarak haber vermek" anlamında izah etmektedir. Ayrıca bu hususu açıklarken Hz. Peygamber'in (s.a.s) rivâyetine yer verir: "Bir şeyi günüşi bildiğin gibi bilirsen şahitlik et! Aksi takdirde yapma!" buyurmuştur."

Buradaki gayb kelimesini de Râzî rivâyetleri esas alarak açıklamaktadır: "Bünyamin hırsızlık yaptı ve hükümdarın kaybolan su kabı onun yükü arasından bulup çıkarıldı. Kardeşleri: 'Biz bildiğimiz şeyden başkasına şahitlik etmeyiz ve gerçekten durum bize malum değildir. Nitekim gaybı ancak Allah bilir.' şeklinde cevap vermişlerdir.

Râzî bir başka yorum olarak, kardeşlerinin Bünyamin'in hırsızlık yapacağını bilemeyeceklerini şâyet bunu bilmış olsalardı onu hükümdara götürmez ve geri getirme hususunda da Allah adına babalarına söz vermeyeceklerini" belirtmektedir.

Burada âyetin daha iyi anlaşılmasında Albayrak'ın açıklamasına yer vermek uygun olacaktır. Şöyle ki, "bu olayda kardeşler için görünen kısım kardeşlerinin hırsızlık yapmış olmasıdır. Oysaki olayın bilenmeyen, görünmeyen kısmı vardır ki o Hz. Yûsuf'un (a.s) planıdır. Burada dikkat çeken şey, şehâdet ile bilgi arasında ilişki olduğu hususudur ki insanların olayların görünen bilinen kısmına vakıf olabildikleri, gayb kısmını bilemeyecekleri meselesidir."

g) Neml sûresi 65. âyet: "De ki: "Allah'tan başka göklerde ve yerde olanlardan hiç kimse gaybi bilemez." Râzî göre bu âyet şuna delâlet etmektedir: "Allah Teâlâ gökler ve yerdekilerden kendisini istisna etmektedir. Yani Allah Teâlâ'ya bir mekân izafe edenler O'nun göklerde olduğunu iddia etmişler; O'na bir mekân izafe etmeyenler ise, O'nu bütün mekânlardan tenzih etmişlerdir. Böylece Allah'ın göklerde ve yerde olmadığı sonucuna götürür. Mûfessir'Allah Teâlâ, göklerde ve yerde olanlardandır.' şeklinde yorumlamakta ve istisnanın nedenini açıklamaktadır. Allah Teâlâ'nın göklerde ve yerde olması mecazdır, göklerde ve yerde bulunanların orada bulunmaları ise hakikattir. Yani göklerde ve yerde olanların orada olmaları kendisi mekânında bulunduğu halde, orada bulunmaları hakikat olduğu gibi, mecaz da olur ki, mecazî oluşu da, onların o yerleri bilmeleri demektir. Kısacası Allah Teâlâ'nın göklerde ve yerde olmayışını mecazî manaya hamlettiğimizde hem Allah Teâlâ hem de kollar bu ifadenin kapsamına girmiş olarak istisna yerinde yapılmış olur." Âyetin devamında "gaybi bilmenin sadece Allah'a mahsus olduğu, kolların ise, buna dair hiçbir şey bilemedikleri, onların ölüdükten sonra dirilmelerinin de gayb olduğu fakat insanların bunun farkında olmadıkları belirtilmektedir. Müşriklerin ölüdükten sonra dirilmenin vaktini ve kıyameti bilmedikleri hatta onların sek ve şüphe içinde şuursuzca hareket etmelerine cevap olarak Allah Teâlâ 'ahiret konusunda apaçık deliller mevcutken, bu deliller karşısında şüpheye düşerken ve o delillerden habersizken siz nasıl daha kapalı daha gizli olan gayb bileceksiniz?' demek istemiştir."

h) Necm sûresi 33-35. âyetler: "Gördün mü (imandan) yüz çevireni, (malından) azıçık verip sonra cimri kesileni? Yoksa gaybin ilmi onun yanında da, (her şeyin sırlarını) kendisi mi görüyor?" Bu âayette geçen gayb kavramını daha iyi anlaşılabilmesi için iki müfessir de bu âyetin sebeb-i nüzûlüne deðinmektedir: "Velîd bin el-Muðîre hakkında nazil olduğu rivâyet edilir. Rasulullah'ın (s.a.s) yanına oturmuş, O'nun okuduðu âyetleri ve öðütlerini dinlemiþ, bu sözler kendisine iyice tesir etmiþ ve ïslam'a yaklaþmıştır. Sonra ona birisi, 'Atalarının dinini bırakma, korkma, ben sana bir şeyler veririm ve senin günahlarını da ben yüklenirim.' demiþ ve ona teklif ettiği malî vermiþti. Bunun üzerine Velîd bin Muðîre de, Rasulullah'ın (s.a.s) sözlerini dinlemekten yüz çevirmiþti. Devamında o adam, Muðîre'ye bir miktar verdikten sonra gerisini sert kaya gibi kendi elinde tuttu yani cimrilik etti, malî vermedi."

Râzî âyeti ayrıntılı olarak söyle yorumlamaktadır: "O kimse şimdiden ahireti görüyor da günahının başkası tarafından yüklenivereceðini ve işlerini düzene koymak için gerekli olan şeyleri baþış vermesi ile yeterli olacağını mı zannediyor?" demektir. Allah Teâlâ'nın, "Gaybin ilmi onun yanında mı?" âyeti ile, "Onların ilimden ulaþabildikleri (son nokta) iþte bu (dünya hayatını elde etmek) dur" âyetinin mukabilinde olup, bununla "O, gayb ve ahiretle ilgili şeyleri bilemedi." demektir.

Bu âyet, yüz çeviren kimsenin cahil ve bilgiye muhtaç birisi olduğu, hakka yönelmeye ve gayb bilgisine muhtaç olduğu halde, bundan yüz çeviriþinin çirkinliğini ve saçmalığını anlatmaktadır. Buradaki gayb, 'mahlûkata gözükmeyen şeylerin bilgisi' anlamındadır. O halde âyetteki, "O görüyor." ifadesi, yüz çevrilebilecek vakti anlatan, tamamlayıcı bir ifadedir. Bu vakit de, gaybin görüldüp, anlatılmasının gerçekleþtiği vakittir ki bu vakitte artık iman etmek fayda vermez ve bu noktada gördüğü şeyler hususunda hiç kimseye tâbi olmasının gerekliliði diye bir şey kalmaz. "Gördüğü için gaybi mi bildi?" ifadesi ile böyle bir kimsenin bilgisi nazari bir ilim değil, görmeye dayanan bir ilim olmuş olur. Sanki bu sebeple isyan etmiş ve yüz çevirmiþ olur. Âyetteki "ki o görür." ifadesinin, "birisinin bir başkasının günahını yüklendiği" manası olması muhtemel olup, buna göre Allah Teâlâ, "Yoksa o, günahlarının başkası tarafından yüklenildiðini mi gördü? O, günahlarının üstlenemeyeceðini duymadı mı? O halde bu demektir ki o günahlarının

üstlenileceğini biliyor üstlenilemeyeceğinden haberi yok." demek istenmektedir."

2. Kader ve Kader Havadisleri:

A'râf sûresi 188. âyet: "Eğer gaybi bilseydim kendim için çok iyilik yapardım ve bana kötülük isabet etmezdi." Râzî, "âyetin sebeb-i nüzûlüne deðinerek "Mekkeli müşriklerin Hz. Peygamber'den (s.a.s) gaybtan haber vermesini ve kendilerine mal-mülk ve saltanat kazandırmamasını istemeleri üzerine gücünün sınırlı olduğunu ve bilgisinin azlığını bildirerek, her şeyi sonsuz kudret ve ilmi ile kuşatanın ancak Allah'a ait olduğunu ve kulun böylesi bir ilmi ve kudreti bulunamayacağını beyan etmektedir."

Elmalılı'nın yorumu ise, "Hz. Peygamberin uyarıcı ve müjdeleyici olarak gönderilen bir kul olduğunu beyan eder. Eğer gaybi bilse idi O'nun durumu şimdiki gibi kul-beşer olmazdı. Aksine Rab olması lazım gelirdi ki bu da muhaldır. Ayrıca gaybi bilmek Rab olmayı gerektirmez. Gaybi bilmek vacip ve mümkün olan kısımlarıyla tümünü bilmeyi ve yapabilmeyi gerektirir ki bunu vacibü'l-vucud olan Allah bilir. Peygamber ise kendine bildirildiği kadarını bilebilir."

3. Zann:

Kehf sûresi 22. âyet: "(Sonra gelenler) bilmedikleri konuda karanlığa taþ atar gibi tahminler yürütterek, "Onlar üç kişidir; dördüncüleri de köpekleridir" diyecekler; "Beş kişidir, altıncıları köpekleridir" diyecekler. "Onlar yedi kişidir, sekizinci köpekleridir" diyecekler. De ki: "Onların sayısını Rabbim daha iyi bilir. Onlar hakkında bilgisi olan çok azdır. Artık onlar hakkında gerçeği açıklama dışında tartışmaya girme ve kimseden de onlarla ilgili bilgi isteme!" Bu âyeti iki müfessir de benzer şekilde yorumlayarak, "Ashab-ı Kehf'in sayısı konusunda bunlar 'gayba taþ atmaktır.' Yani gayb hakkında tahmin yürütmek, rastgele konuşmak ve delilsiz zanna dayanan sözler söylemek manasındadır."

4. Süleyman'ın (a.s) ölümü

Sebe' sûresi 14.âyet: "Süleyman'ın ölümüne hükmettiğimizde, öldüğünü ancak asâsını kemiren ağaç kurdu sayesinde anlamışlardı. Süleyman'ın cesedi yere yıkılınca ortaya çıktı ki, eğer cinler gaybi bilmiş olsalardı o aşağılayıcı

eziyete katlanıp durmazlardı.” Râzî şöyle yorumlar: “Süleyman’ın (a.s) ibadet ederken üzerine yaslanacağı bir asası bulunuyordu ve vaktin birinde ibadette bulunuyorken, ölüverdi. Cin orduları onu ibadette sandı. Süleyman (a.s) bu hal üzere günlerce hatta aylarca kaldı. Sonra Allah Teâlâ durumu cinlere göstermek için, bir ağaç kurdunun onun âsâsını yemesini takdir buyurdu. Böylece o yere düştü ve öldüğü anlaşıldı. Âyette cinlerin gaybi bilmedikleri şâyet gaybi bilmış olsalardı, Süleyman’ın (a.s) olduğunu fark etmeleri gerekiirdi.” Böylece Süleyman’ın (a.s) ölüm olayı ile Allah Teâlâ, insanlara cinlerin gaybi bilmediğini haber vermektedir.

5. Kiyamet / Azaba Duçar Olma Vakti

a) Cin süresi 26. âyette geçen “Allah, bütün gaybi bilendir.” ifadesindeki gaybtan maksat Râzî’ye göre ‘kiyamet vaktidir.’ Nitekim bir önceki âyet bu durumu izah etmektedir. “De ki: Tehdit edildiğiniz azabin yakın mı olduğunu, yoksa Rabbim onun için uzun bir müddet mi belirlediğini bilemiyorum.” Yani peygamber kiyametin ne zaman kopacağını bilemeyeceğini beyan etmiştir. Allah Teâlâ da, “Kiyametin kopmasının vaktini, kendisinin hiç kimseye bildirmediği gaybî bilgilerden” olduğunu buyurur.

b) İnfîtâr süresi 13-16.âyetler: “İyiler, mutlaka Naim cennetinde, âsî olanlar da, elbette alevli ateş içindedirler. Hesap günü oraya gireceklerdir. Artık onlar, oradan ayrılip uzaklaşacak da değillerdir.” Râzî bu âyet ile, “Onlar ateşten çıkmak isterler, fakat oradan çıkışmayacaklardır..” âyetin benzer olduğunu ifade eder. Ayrıca “cehennemde bir ölüm veya oradan bir çıkış, kurtuluş, ayrılış, gayb oluş bulunmadığını, cehennemde ebedî olarak, sonsuza dek kalınacağını” belirtir.

Elmalılı âyeti şöyle yorumlar: “Din günü/hesap gününde Allah Teâlâ iyiler ile kötüleri ayırt edecek; iyi, erdemli, özünde ve sözünde doğru iyi kişileri cennete; Rabb’ine karşı isyankâr, inkârcı, suçu ve kötüleri cehenneme gönderecektir ve cehennemden gaib olmayacaklardır yani orada sonsuza kadar daim kalacaklardır.”

6. Vahiy:

Tekvîr sûresi 24. âyet: "O (peygamber), 'gayb' konusunda (vahyedilen şeyler ve bilgiler hususunda) suçlu ve suçlanacak durumda da değildir, (gerekeni, emredildiği şekilde ve ölçüde yerine getirir, şahsî tasarrufta bulunma yoluna gitmez, çünkü her hususta emindir.)" Buradaki gayb ile Râzî, "Kur'an ve Kur'an'daki kîssa ve gaybî bilgilerin kastedildiğini, Elmalılı ise vahiy ve gayb ile ilgili diğer işler olduğunu kasteder. Ayrıca iki müfessir kîraat farklılıklarını belirterek iki mana ile tefsir etmişlerdir. Buna göre birincisi, "zanîn", "müttehem (töhmet altında) olan" demektir. Mana, "Hz. Muhammed (s.a.s) Kur'an konusunda müttehem değildir. Aksine O, Allah adına söyledişi her sözde emin ve güvenilir bir kişidir." şeklindedir. İkincisi bu kelimeyi "dat" ile "danîn" şeklinde okuyanlara göre, bu kelime "cimri, kıskanan, vermeyen" manasına gelmektedir. Buna göre âyet, "O, Allah'ın kendisine vahyettiği şeyler hususunda cimri değildi, hiçbir şeyi gizlemedi." manasına gelmektedir. Yani O sizin görebildiğiniz şeyler hususunda cimri olmadığı gibi gayb hususunda da cimrilik etmez. Ayrıca peygamber almış olduğu vahyi duyurmada ve sizlerin gözlem ve ilminizin dışında kalan bilmediğiniz şeyleri haber vermede cimrilik etmez. Peygamber gaybı, kâhinlerin kendilerine sakladıkları gibi ya da gaybı bildiğini söyleyen kimseler gibi kendine saklamaz, kıskançlık yapmaz. Hatta peygamber bu açıklamalarından dolayı herhangi bir ücret etmeksızın gaybî bilgiler haber vermekte kaçınmaz."

7. "Mugayybât-I Hamse":

Lokman sûresinin 34. âyeti: "Kiyametin ilmi muhakkak ki Allah katındadır. Yağmuru O indirir. Rahimlerde olanı O bilir. Hiç kimse yarın ne yapacağını bilmez. Hiçbir kimse hangi yerde öleceğini de bilemez. Şüphesiz Allah her şeyi bilir her şeyden haberdardır."

Abdullah b. Dinar, Ebu Hureyre ve Abdullah b. Ömer'in rivayet ettiği bir hadiste Peygamberimiz şöyle buyurmuştur:

"Gaybin anahtarı beşir ki onları sadece Allah bilir. Rahimlerin ne artırıp ne eksilttiğini Allah'tan başkası bilemez. Hiç kimse yarın ne olacağını bilemez. Hiç bir nefis yarın ne kazanacağını bilemez. Hiç bir nefis nerede öleceğini bilemez. Hiç kimse yağmurun ne zaman yağacağını bilemez. Allah'tan başka hiçbir kimse kiyametin ne zaman olacağını bilemez."

“Mugayyebât-ı hamse” olarak belirtilen hadis Lokman suresindeki ayetin sebeb-i nüzulünü incelediğimizde gaybla ilişkilidir. Ancak âyette gayb kelimesinin hiç geçmemesi dikkat çekicidir. Âyetin muhtevasında gayba ilişkin ifadeler yer almaktadır. “Kiyametin saatini ancak Allah bilir..” gibi Kur'an-ı Kerim'in bir çok yerinde buna benzer âyetler vardır. Böyle âyetleri dikkate alır ise de gayb ile ilgili âyet sayısı altmış değil daha fazla olması icab eder ki biz burada gayb kelimesi ve türevlerini dikkate alarak iki müfessirin görüşlerine yer vermeye çalıştık. Bu sebepten bu âyeti ayrı bir konu olarak tezimizde geniş çaplı olarak ele almış bulunmaktayız.

Sonuç

Bu çalışmada Kur'an-ı Kerim'de altmış yerde geçen gayb kelimesi ve türevlerini incelerken gayb ile ilgili âyetlerin tamamına deðinmek yerine bir gruplandırma yöntemi izlenmiştir. Öncelikle terkip olarak en çok kullanıma, daha sonrasında mana olarak aynı anlamlı ifade eden âyetlere yer verilmiş ve âyetler sıralanırken de süre sıralamasına riâyet edilmiştir. Çalışmamızda, her iki müfessirin ilgili gayb âyetlerini nasıl yorumlarındıklarına dair bir araştırmada bulunulmuştur.

Tefsirleri incelendiðinde gerek Râzi gerekse Yazır'ın gayb kelimesine ilişkin derin ve nitelikli açıklama ve yorumlar yaptıkları tespit edilmiştir. Bu bağlamda müfessirler, gayb terimiyle oluşturulan bazı terkiplerin daha ziyade Allah'ın kudreti, rahmeti ve âlim sıfatını vurguladığını dile getirmektedir. Bu iki müfessirin âyetlerden edindiði sonuca göre gaybin sadece Allah'a ait olduğu ve onunla ilgili bilgiye de münferiden yegâne Allah'ın hâkim ve sahip olduğu neticesinevardığı görülmektedir. Yine Allah'ın, kendisine ait olan gayb bilgisine hiç kimseyi ortak etmediði, ancak dilediği elçiye dilediği kadariyla gaybi bildirebileceği dile getirilmektedir. Bu bağlamda müfessirler, elçilerin gayb bilgisine muttali olmalarının, ancak vahiyle gerçekleştigi vurgu yapmaktadır. Yine de kendisine Allah'ın gayb bilgisinden bahsettiği herhangi bir elçinin, Allah'ın açıklanmasına izin vermediði bir şeyi sınırını aşarak bildiremeyeceği de vurgulanmaktadır.

Bunun yanı sıra iki müfessirin bazı gayb âyetlerinin tefsirinde sebeb-i nüzûle, kîraat farklılığına, kelime tahliline ve âyetler arasındaki irtibata deðindiði de tespit edilmiştir.

İki müfessir arasında gayble ilgili âyetlerin ve onunla ilgili terkiplerin tefsirinde bazı farklılar da görülmektedir. Bu bağlamda Elmalılı'nın bazı âyetlerde hiçbir bir yorum yapmadığı, buna karşın Râzî'nin benzer âyetlerden örnekler verdiği ve ilgili ayetin başka âyetlerle münasebetlerini kurduğu anlaşılmaktadır. Râzî'nin, âyetin kiraat yönüne degindiği, âyetlerin açıklamasında rivâyet ve dirâyet metodundan yararlandığı tespit edilmiştir. Elmalılı'nın da rivâyet hem dirâyet metodunu kullandığı hatta tefsirinde Taberî, Zemahşerî, Râğıb el-İsfahânî, Fahreddin Râzî gibi müfessirlerin eserlerinden geniş ölçüde faydalandığı görülmektedir. Ancak bazı âyetlere hiçbir yorum getirmeyip sadece meali ile yetindiği fark edilmektedir.

Bununla beraber Râzî Elmalılı'dan farklı olarak, gayb kökünden gelen kelimelerin Kur'an'daki kullanımlarındaki tertibe dikkat çekmiş ve Kur'an'ın inceliklerini vurgulamıştır. Bazı yerlerde Elmalılı'nın yorum yaptığı yerde Râzî'nin açıklama yapmadığı da görülmektedir.

Çalışmada bu iki müfessirin, genel hatlarıyla gayb âyetlerine bakış açıları ortaya konulmaya gayret edilmiştir. Sonuç, gayb ile alakalı âyetlerin ekserisinde iki müfessirin, birbirine benzer görüşlere sahip oldukları verilen örnekler ve yapılan açıklamalarla ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Allah'ın bildirdiğinin doğru anlaşılması ve bu anlamın anlaşılmalarası için yapılan her bir çalışmanın düşünce dünyamıza yeni bir ufuk olacağı düşünülerek bu çalışma yapılmıştır.

Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı

Bu çalışmada araştırma ve yayın etiğine uygun hareket edilmiştir. Çalışmanın özgünlüğüne dikkat edilmiş yararlanılan kaynaklar dipnot ve kaynakçada usulüne uygun olarak eksiksiz zikredilmiştir.

Kaynakça

Abdulbâki, Muhammed Fuad. *el-Mu'cemü'l-Müfeħħes li Elfâzi'l-Kur'āni'l-Kerîm*. Kâhire: Dâru'l-Hadis, 1988.

Albayrak, Halis. *Kur'an'da İnsan-Gayb İlişkisi*. İstanbul: Şule Yay. 1996.

Başoğlu, Tuncay (ed.). *Temel İslâm Ansiklopedisi*. 8 cilt. İstanbul: İSAM, 2020.

- el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. el-Câmi‘u’s-Sâhih Muhtasarı. (trc.) Mehmed Sofuoğlu. İstanbul: Ötüken Yay. 1988.
- Çelebi, İlyas. İslam Înancında Gayb Âlemi. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- Feyizli, Hasan Tahsin. Feyzü'l-Furkan: Kur'an- Kerim Ve Açıklamalı Meâli, İstanbul: Server İletişim, 2007.
- İbn Cevzi, Ebu'l-Ferec. Nûzhetü'l-Ayuni'n-Nevazır. Beyrut:Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421 /2000.
- el-İsfahanî, Rağıb. Müfredât / Kur'an Kavramları Sözlüğü. terc. Abdulkâfi Güneş/Mehmet Yolcu, İstanbul: Çira Yay. 3. Baskı, 2012.
- Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri. çev. Hayrettin Karaman / Mustafa Çağrıçı / İbrahim Kâfi Dönmez vd. 5 cilt. Ankara: DİB Yay. 2012.
- Râzî, Fahreddin. Tefsir İ Kebîr / Mefâtîhu'l-Gayb. (trc.) Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci / Sadîk Kılıç / Sadîk Doğru, 23 cilt, İstanbul: Huzur Yay. 2002.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed B. Cerir. Camiul Beyan An Te'vil'il-Kur'an / Taberî Tefsiri. (çev.) Kerim Aytekin / Hasan Karakaya, 9 cilt, İstanbul: Hisar Yay. 1996.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. Hak Dini Kur'an Dili. 10 cilt. Ankara: Akçağ Yay. 1992.
- Zemahserî, Ebu'l-Kâsim Mahmûd B. Ömer B. Muhammed El-Hârizmî. El-Keşşâf an Haka'ikî Gavâmizi't-Tenzîl Ve Uyûni'l-Ekavîl Fî Vücûhi't-Te'vîl. (çev.) Ahmet Alim vd. 6 Cilt, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay. 1.Baskı, 2016.

DARÜLHADİS

İSLAMİ ARAŞTIRMALAR DERGİSİ | ISLAMIC STUDIES JOURNAL

Darülhadis, Aralık/December 2021, sy. 1

مصرف في سبيل الله من مصارف الزكاة بين التوسيع والتضييق

A bank for the sake of Allah is one of the ways in which Zakat is spent between expansion and narrowing

Abdulsalam Yousuf Essa Al Yacoub

Dr. Öğr. Üyesi Çankırı Karatekin üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,

Arap Dili ve Belağati Anabilim Dalı,

alyacoub@karatekin.edu.tr

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-3261-2488

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 10 Ekim / November 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 18 Kasım / November 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: 31 Aralık / December

Atıf / Citation: Al Yacoub, Abdulsalam Yousuf Essa. “مصرف في سبيل الله من مصارف الزكاة بين التوسيع والتضييق”. *Darülhadis İslami Araştırmalar Dergisi*, 1 (Aralık 2021), 191-229.

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taramıştır. İntihal tespit edilmemiştir. **Plagiarism:** This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected. web:

<https://darulhadis.karatekin.edu.tr/dergi-15851-sayfasi.karatekin> |
<mailto:darulhadis.isl.ar.dergisi@gmail.com>

Copyright © Published by Çankırı Karatekin Üniversitesi Cankırı Karatekin University, Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Öz

Araştırma, zekâtın verileceği yerlerden (وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ)(ve Allah yolunda) ifadesinin, çerçeveyi geniş tutma ile dar tutma arasında değişkenlik gösteren delalet konusunu ele almaktadır. Acaba bu sınıf, zekâtın verileceği sınıfları açıklayan ayette zikredilmeyen her şeyi kapsamakta mıdır? Acaba (ve Allah yolunda) ifadesinin bünyesine lafzin delalet ettiği her durum giriyor mu? Yoksa onun özel bir delaleti mi vardır? (ve Allah yolunda) ifadesi sadece gazve ve savaşla mı sınırlıdır? Yoksa delaleti açısından gazve ve savaştan daha geniş olup diğer iyilik ve hayır çeşitlerini de kapsıyor mu? Araştırmada, ümmetin mal ihtiyacını karşılamada zekâtın temel bir gelir kaynağı olduğunu ele aldım ve kısaca zekâtın verildiği sekiz sınıfın tümünü ve bunların ümmetin tüm toplumsal ve genel ihtiyaçlarını karşıladığı zikrettim. Ardından da (ve Allah yolunda) mefhumunun tanımını yaptım ve ondaki umumun delaletini, tahlilini ve mezheplerin tartışmasını yaptım. Şâri'in, diğer sınıflardan farklı olarak bu sınıfı mücîmel zikretmesinin hikmetini araştırdım. Bunda da Kur'an'ın delaletine, sahîh sünnete, sahabeye ve tabîînin sözlerine ve fâkihler ve müfessirlerin görüşlerinden tercih edilene dayandım. Bu araştırmada karşılaşmalı analitik endüktif araştırma yöntemine tabi oldum ve belirli bir mezhebe bağlı kalmadım; her mezhebin görüş ve delillerinin aktarıyorum, konuları ele alıyo ve onları tartışıyorum. Delil ve hücceti en güçlü, ümmetin genel maslahatına en yakın ve hoşgörülü şeriatın amaçlarını gerçekleştirecek olanını tercih ediyorum. Araştırmanın neticesi, (ve Allah yolunda) sınıfı, Allah yolunda gazveye münhasır kılınmaksızın bütün iyilik ve hayır çeşitlerini kapsadığıdır. Zira "Allah yolunda" ifadesi hepsi için genel olup, bir sınıfa mahsus kalıp diğerlerini dışında bırakmaz. Gazveyle sınırlanırması delile ihtiyaç duymaktadır; delil olarak da bir nas veya sarîh bir icma bulunmamaktadır. Allah en iyi bilendir.

Anahtar Kelimeler: Zekâtın Verileceği Sınıflar, Ve Allah Yolunda, Gazve ve Cihad, İnfak, Sadakalar.

Abstract

The paper indicated that charity (for Allah's sake) part of Zakat that can be widely opened or narrow aspect, dose it includes everything except what was mentioned in the vers of charity spends? And dose it go under (for Allah's sake) everything the vers said? Or does it have a specific meaning? Dose (for Allah's sake) is exclusively on battles and fights only? Or also includs other meanings? I have studied in the paper that Zakat is a main resource to fulfil the the nation need to money, and brieflyI mentioned the 8 Zakat receivers, that involve all the nation needs, then I put a term (For Allah's sake), and explained it's meaning with different sects prospectives. Moreover, I looked into the wisdom of mentioning it separately, and relayed on Qur'an, Prophet Suna, companions says and what the scholar think to realise it. I followed the scientific based search avoiding any kind of bias toward any of the sects using the scientific research methods to deliver the results that match the mercifull AlShareah vision. The conclusion was that charity (for Allah's sake) include the good ways for nation needs, and it is not exclusively on wars for Allah's Sake, that's because For Allah's sake is a vast term and doesn't related to specific means and the opposite of that will need to have a straight obvious evidence.

Keywords: Zkate receivers, For Allah's Sake, war and fight, spend, charities.

الملخص

تناول البحث دلالة مصرف (وفي سبيل الله) من مصارف الزكاة بين التوسيع والتضييق، لأن هذه الدلالة مبهمة، وحصرها في الغزو والقتل من شأنه تعطيل بعض المصالح العامة للأمة. وتناول البحث بيان أن أهمية الزكاة وأنها مورد أساسى لتلبية حاجة الأمة للمال، وعرجت باختصار على ذكر جميع مصارف الزكاة الثمانية، وأنها

تستغرق جميع الحاجات الاجتماعية وال العامة للأمة، ثم حدبت مفهوم (وفي سبيل الله)، وبينت دلالة العموم فيه وتحليلها، ومناقشة المذاهب. وبحثت عن حكمة الشارع من ذكره مجملًا دون باقي المصادر، واعتمدت على دلالة القرآن، وما صح من السنة، وأقوال الصحابة والتابعين، وما رَجَحَ من أقوال الفقهاء والمفسرين. واتبعت في البحث المنهج الاستقرائي التحليلي المقارن، ولم التزم مذهبًا معيناً، وإنما أسوق الأقوال والأدلة لكل مذهب، وأحرر المسائل، وأناقشها، وأرجح ما كان أقوى في دليله وحجته، وأقرب للمصلحة العامة للأمة، وبما يحقق مقاصد الشريعة السمحـة. وكانت ثمرة البحث؛ أن مصرف (وفي سبيل الله) يشمل جميع وجوه البر وسبل الخير، دون قصره على الغزو في سبيل الله؛ لأن سبيل الله عام في الكل، فلا يختص بصنف دون غيره، وقصره على الغزو يحتاج إلى دليل ولا دليل من نص أو إجماع صريح. والله أعلم.

الكلمات المفتاحية: مصارف الزكاة، وفي سبيل الله، الغزو والجهاد، الإنفاق،

الصدقات.

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، وأفضل الصلاة وأتم التسليم على المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله الطيبين الطاهرين، وأصحابه الغر الميامين، وعلى من اهتدى بهديه وسار على نهجه إلى يوم الدين.

وبعد:

قال تعالى: (إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤْلَفَةُ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ)، (التوبة: 60/9).

لقد جعل الإسلام الزكاة عبادة من عباداته العظيمة، وجعلها الركن الثالث من أركانه الخمسة، وكفر من يجدها، وفسق من يتمتع عن أدائها، وقاتل من تهرب عن دفعها. ولفضل الزكاة قرناها الله بأعظم عباداته وهي الصلاة في مواضع كثيرة في كتابه العزيز وبلفظها الصريح، وذكرها بصيغ أخرى كالصدقة والإإنفاق والخير مما يؤكـد فضلها وسمو مكانتها.

لقد اهتم الإسلام منذ بزوره نوره بحل مشاكل المجتمع؛ ومنها مشكلة الفقر وال الحاجة، سواء كانت هذه المشكلة فردية أم جماعية، ولذا جعل حفظ المال وتنميته واستثماره، وتحريم سرقته وكنزه وتبذيره والإسراف فيه من حفظ الضرورات الخمس التي لا سبيل لبناء أي دولة أو مجتمع معافي إلا بتحقيقها وبما يوفر الحياة الكريمة لكل أبناء المجتمع.

لقد تولى الله سبحانه وتعالى بنفسه توزيع الزكاة وذكر مصارفها في آية الصدقات من سورة التوبة، فنجد أهدافها إنسانية تكافلية اجتماعية، تسد حاجة الفرد والمجتمع والدولة، وتؤدي إلى نشر المحبة والسعادة والتعاون بين الناس.

وموضوع الزكاة ومصارفها تكلم عنه، وكتب فيه الكثير من علماء الإسلام المتقدمين منهم والمتاخرين، وما نجد جزئية منها إلا ولهم فيها رأي، ومنها مصارف الزكاة، وهناك بعض الدراسات التي تناولت مصرف (وفي سبيل الله) بشكل مباشر، منها:- دراسة الأستاذ عمر سليمان الأشقر، مشمولات مصرف في سبيل الله بنظرة معاصرة حسب الاعتبارات المختلفة، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، المجلد: 6، العدد: 13، سنة 1989.

- دراسة مركز البحث والدراسات بالمبرة، أقوال العلماء في المصرف السابع للزكاة وفي سبيل الله وশموله سبل تثبيت العقيدة الإسلامية ومناهضة الأفكار المنحرفة، ط 2، (الكويت: مبرة الآل والأصحاب، 1428/2007).

- دراسة الأستاذ مصطفى عبد الكريم كاسب، مصرف في سبيل الله، مجلة دار الإفتاء المصرية، المجلد: 1، العدد: 2، سنة 2009.

وكانت محمل النتائج التي توصلت إليها هذه الدراسات أنها تبنت رأي الجمهور وهو قصر سهم (وفي سبيل الله) على الجهاد، لكنها توسيع في مفهوم الجهاد، فالجهاد الإعلامي والثقافي والتربوي، والعمل على تحكيم شرع الله، والإتفاق على وسائل الدعوة ومناهضة الأفكار الهدامة، كل ذلك في سبيل الله.

وهذا البحث يتقى مع الدراسات السابقة في بعض ما توصلت إليه من نتائج، مع زيادة في التوسيع لمفهوم (وفي سبيل الله)، في شمول هذا المصرف جميع وجوه البر والخير والمصالح العامة للأمة ما دام ذلك في حدود طاعة الله تعالى.

وبعد تأملني في قوله تعالى: (وفي سبيل الله)، أطرح الأسئلة الآتية:
هل يستغرق هذا المصرف كل شيء من المصارف سوى ما ذكر في آية المصارف؟ وهل يندرج تحت عموم في سبيل الله، أم له دلالة مخصوصة؟ وهل سبيل الله محصور بالقتل والغزو دون غيره؟ وما هي دلالة الكتاب والسنة لاستعمال لفظ: (في سبيل الله)؟

والخلاف في دلالة سبيل الله واسع ظاهر، وجُل من تكلم فيه يضيقه فيحصره في الغزو خاصة.

والبحث في هذه المسألة له أهميته وضرورته خصوصاً في واقعنا المعاصر، وقد تناولته بشيء من التفصيل على أجليه، وأسهم في بيان تفصيله، ومعرفة حكمة الشارع من ذكره مجملأ دون باقي المصارف.

واتبع في البحث المنهج الاستقرائي التحليلي المقارن المبني على دلالة الكتاب العزيز، وما صح من الحديث الشريف، وأقوال الصحابة والتابعين، وما رجح من أقوال الفقهاء والأئمة والمفسرين المتقدمين والمتاخرين. ولم التزم مذهبًا معيناً وإنما أسوق الأقوال والأدلة لكل مذهب، وأحرر المسائل وأناقشها وأرجح ما كان أقوى في دليله وحجته وأقرب للصلحة العامة للأمة وبما يحقق مقاصد الشريعة السمحاء.

وقد قسمت البحث إلى:

- مقدمة.

- الفصل الأول: مصارف الزكاة ومقاصدها.

- المبحث الأول: أهمية الزكاة.

- المبحث الثاني: شمولية مصارف الزكاة.

- الفصل الثاني: مصرف في سبيل الله.

- المبحث الأول: تحديد مفهوم في سبيل الله.

- المبحث الثاني: دلالة العموم في مصرف في سبيل الله ومناقشة المذاهب.

- المطلب الأول: تحليل دلالة العموم في لفظ (في سبيل الله).

- المطلب الثاني: المذاهب في تفسير (في سبيل الله) ومناقشتها.

الفصل الأول: مصارف الزكاة ومقاصدها

المبحث الأول: أهمية الزكاة

لقد اعتبر الإسلام المال وسيلة لا غاية، وهذب النفس المفطورة على حبه، قال تعالى: (وَثُجُّونَ الْمَالَ حُبًّا جَمًا)، (الفجر: 20/89)، وقال: (وَإِنَّهُ لِحَبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ)، (العاديات: 8/100)، وذلك بأن يكون المال في اليد لا في القلب، تعمر به الدنيا، وتصلح به الأرض، ويسلك به مسالك الخير، ويكون جسراً موصلةً إلى رضا الله يوم القيمة وسيباً لدخول الجنة.

فالمال سبيلاً لديمومة حياة الإنسان؛ فبه قوام معيشته وسكناه وتعلمها وتطبيبه، وكل ما يصلح حاله، وهو كذلك أداة فاعلة في بناء المجتمع والدولة، وتوفير الحياة الهانئة لكل الناس.

والإسلام دين وحضارة، وعلم وعمل، يبني حضاره؛ يقيم دولاً، ويشيد مدنًا، ويصنع مجتمعاً متكاملاً، وفرداً سعيداً مطمئناً، ولابد لكل ذلك من توفير سبل السعادة ومن أهمها المال الذي يعد عصب الحياة، لذا وجه إلى البذل والإإنفاق، ورغب بالصدقة وأمر بالزكاة، ففرضها على الأغنياء بجزء يسير من أموالهم، ليتحقق التكامل في بناء المجتمع والدولة، وكان يهبي لذلك الأمر منذ أن سطع نوره في مكة المكرمة، مع أن خلق الإنفاق والكرم كان من الأخلاق المتأصلة عند العرب؛ وما يروى عن حاتم الطائي، وابن جدعان من الكرم، خير مثل، والسفاقية والرفادة للحجيج ليس ببعيد عننا، فدعا الإسلام إلى الإنفاق ورغم فيه وأمر بالزكاة، ومن أوائل ما نزل بهذا الشأن قوله تعالى: (وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَأَتُوا الزَّكَاةَ وَأَفْرَضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا وَمَا تَقْدِمُوا لِأَنفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ إِنَّ اللَّهَ هُوَ خَيْرًا وَأَعْظَمُ أَجْرًا وَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ)، (المزمول: 20/73)، قال ابن كثير: "وقوله: (وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَأَتُوا الزَّكَاةَ) أي: أقيموا صلاتكم الواجبة عليكم، وأنوا الزكاة المفروضة. وهذا يدل لمن قال: إن فرض الزكاة نزل بمكة، لكن مقادير النصب والمخرج لم تُبيَّن إلا بالمدينة. والله أعلم".⁽¹⁾ وهذا إنما يدل على أهمية الزكاة ومكانتها وأنها فرضت بمكة وذلك لما فيه من تهيئة للناس واستعداد لامتثال أوامر الله تعالى حتى إذا ما استقر أمر الدولة الوليدة في المدينة بُيّنت تفاصيل ومقادير ونصب الزكاة المفروضة، فدل أن فرض الزكاة كان مجملًا بمكة وتمامه مفصلاً في المدينة. وهو الراجح والله أعلم. ثم توالي ذكر الزكاة بلفظها الصريح في عدد من سور المكية وهي: سورة الأعراف: 156، وسورة مرريم: 13، 31، 55، وسورة الأنبياء: 73، وسورة المؤمنون: 4، وسورة النمل: 3، وسورة الروم: 39، وسورة لقمان: 4.

واستمرت وتتابعت الدعوة إلى الإنفاق في السور المكية وبصور وأشكال متعددة؛ فتارة بالأمر بالحضور على إطعام المسكين، ومثالها قوله تعالى: (وَلَا يَحْضُرُ عَلَى طَعَامِ الْمِسْكِينِ)، (الحاقة: 34/69)، وأخرى بالأمر بإكرام اليتيم كقوله تعالى: (كَلَّا بَلْ لَا تُكْرِمُونَ الْيَتِيمَ)، (الفجر: 17/89)، ومرة يضيف فك الرقاب من الرق والأسر إلى الإحسان لليتيم وإطعام المسكين، قال تعالى: (فَلَا افْتَحْمَعُ الْعَقَبَةَ * وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ * فَإِنَّ رَقَبَةً * أَوْ إِطْعَامًَ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْعَبَةٍ * يَتِيمًا ذَا مَعْرِبَةٍ * أَوْ مِسْكِينًا ذَا مَثْرَبَةٍ)، (البلد: 90/11-16)، ومنها تأكيد حقوق السائلين والمحروميين، وهي من أسباب دخول الجنة والنجاة من العذاب يوم القيمة، فيقول تعالى: (وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ * لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ)، (المعارج: 70/24-25)، ويمتدح الله الصديق □ بهذا الشأن؛ فأنزل في حقه:

⁽¹⁾ إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، أبو الفداء، تفسير القرآن العظيم، مح: سامي بن محمد سلامه، ط2، (الرياض: دار طيبة، 1420/1999)، 8/259.

(وَسَيِّجْنَهَا الْأَنْقَى * الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَرَكَّى * وَمَا لَأَحِدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ ثُجْرَى)، (الليل: 19-17/92)، وهي له ولغيره.

ومما نزل في مكة في شأن الإنفاق قوله تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ يَنْثُونَ كِتَابَ اللَّهِ وَأَقامُوا الصَّلَاةَ وَأَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقَاهُمْ سِرًا وَعَلَانِيَةً يَرْجُونَ تَجَارَةً لِنَّ تُبُورَ)، (فاطر: 29/35)، قال ابن عاشور في تفسيره لهذه الآية بعدما تكلم عن أهمية وفضيلة تلاوة كتاب الله، قال: "وابتع ما هو عالمة قبول الإيمان والعلم به بعلامة أخرى وهي إقامة الصلاة كما تقدم في سورة البقرة: (الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقْيِمُونَ) فإنها أعظم الأعمال البدنية، ثم أتبعت بعمل عظيم من الأعمال في المال وهي الإنفاق، والمراد بالإنفاق حينما أطلق في القرآن هو الصدقات واجبها ومستحبها، وما ورد الإنفاق في السور المكية إلا والمراد به الصدقات المستحبة إذ لم تكن الزكاة قد فرضت أيامئذ، على أنه قد تكون الصدقة مفروضة دون نصب ولا تحديد ثم حددت بالنصب والمقادير. وجيء في جانب إقامة الصلاة والإنفاق بفعل المضي لأن فرض الصلاة والصدقة قد تقرر وعملوا به فلا تجدد فيه، وامتثال الذي كلفوا يقتضي أنهم مداومون عليه. وقوله: (مَمَّا رَزَقَاهُمْ) إدماج لامتنان وإيماء إلى أنه إنفاق شكر على نعمة الله عليهم بالرزق فهم يعطون منه أهل الحاجة".⁽²⁾

وبشر الله عباده المؤمنين أن كل ما ينفقونه في الدنيا سيخلفه لهم ترغيباً لهم في البذر والإنفاق، فقال جل شأنه: (فَلْ إِنْ رَبِّي يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَيَقْدِرُ لَهُ وَمَا أَنْفَقُمْ مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ يُخْلِفُهُ وَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ)، (سبأ: 39/34).

وكل ما تقدم، أمثلة مكية بيّنة على الأمر بالإنفاق والإطعام دون إلزام، والترغيب بالبر والإحسان للخلق دون النظر للمعتقد أو اللون أو العرق، فالإسلام يبني نظاماً اقتصادياً فريداً لم يعرف له التاريخ مثيلاً، يبنيه على أساس العدل والإنصاف وصيانة وحفظ الحقوق الإنسانية العامة التي يشترك فيها جميع الناس دون استثناء، بل والحقوق الخاصة المتعلقة بالأفراد، وهذا كله نجده في مرحلة التأسيس للمجتمع المسلم في العهد المكي مما يمهد لإتمام بناء هذا المجتمع والدولة في العهد المدني، وكل ذلك كان تمهدياً وتهيئة لفرض الزكاة في التشريع المدني، فجاء الأمر بإيتاء الزكاة في السور المدنية مقرروناً بالأمر بإقامة الصلاة، فإصلاح علاقة المسلم بربه عن طريق الصلاة لا تكتمل حتى يصلح علاقته بأخيه المسلم ومجتمعه عن طريق العبادة المالية الزكاة. قال القرطبي:

²⁰ محمد الطاهر بن محمد بن الطاهر بن عاشور التونسي، التحرير والتنوير، ط 1، (مؤسسة التاريخ العربي، 1420/2000)، 160/22.

"قال ابن زيد: افترض الله الصلاة والزكاة وأبى أن يفرق بينهما وأبى أن يقبل الصلاة إلا بالزكاة. وقال ابن مسعود: أمرتم بالصلاحة والزكوة فمن لم يزك فلا صلاة له".⁽³⁾
فأحکمت فريضة الزكوة في شوال من السنة الثانية من الهجرة بعد فرض رمضان وزكاة الفطر. فمما جاء في القرآن الكريم: قوله تعالى: «وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَأَثُرُوا الزَّكَاةَ»، (البقرة: 43)، قوله تعالى: «خُذُّ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُرْزِكُهُمْ بِهَا»، (التوبه: 103/9).

ومن السنة: قوله □: «بني الإسلام على خمس... منها إيتاء الزكوة»⁽⁴⁾. وبعث النبي □ معاذًا إلى اليمن، فقال: «فأخبرهم أن الله قد فرض عليهم صدقة تؤخذ من أغانيتهم فترد على فقرائهم»⁽⁵⁾. وغير ذلك من النصوص الكثيرة.

ومما تجدر الإشارة إليه، ملاحظة أن الزكوة في العهد المدني جاءت بصيغة الصدقة والصدقات؛ فقد وردت في القرآن ثنتي عشرة مرة ليس فيها واحدة في السور المكية، وأشهر تلك المواضع: آية مصارف الزكوة من سورة التوبة.

في بين الإسلام في هذا العهد مقادير الزكوة، وأنصبتها، وأوقات إخراجها، والأصناف التي تجب فيها على تفصيل واضح بين، وأرسل الرسول □ عماله إلى الأقاليم لجمع الزكوة وحضرهم من الغلو، وأمرهم باللين والرفق عند جبايتها للأموال من دون تهاون أو تراخي. وكان □ يقسمها بين الناس بحكمته وسياسته وعدله⁽⁶⁾. ولم يكن بيبيت وفي بيته درهم أو دينار، وكان زاهداً عفيفاً سخياً، فكان يؤثر على نفسه وأهله، كل همه أن يسد حاجة الفقراء والمعوزين والمساكين.

ولما فتح الله على المسلمين، وتعددت مصادر الأموال، واستقر أمر الدولة الوليدة، شرع الله تعالى مصارف الزكوة، وجعلها المورد الأساسي والرئيس لتلبية حاجة الأمة للمال، وبين مستحقيها؛ وهي مصارف الزكاة الثمانية والتي تستغرق جميع الحاجات الاجتماعية وال العامة للأمة، فأنزل تعالى: «إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفَقَرَاءِ وَالْمُسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤْلَفَةِ

⁽³⁾ محمد بن أحمد الانصاري القرطبي، أبو عبد الله، الجامع لأحكام القرآن، مح: هشام البخاري، ط١، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1995/1416)، 81/8.

⁽⁴⁾ متفق عليه، محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي، أبو عبد الله، صحيح البخاري، مح: مصطفى ديب البغا، ط٣، (بيروت: دار ابن كثير، 1987/1407)، 12/1، (8)؛ ومسلم بن الحاج القشيري النيسابوري، أبو الحسن، صحيح مسلم، مح: محمد فؤاد عبد الباقي، ط١، (بيروت: دار إحياء التراث، 1991/1412)، 45/1، (16).

⁽⁵⁾ متفق عليه، البخاري، صحيح البخاري، 505/2، (1331)؛ مسلم، صحيح مسلم، 1/50، (29).

⁽⁶⁾ محمد بن أبي بكر بن أبيوبن بن سعد شمس الدين، ابن قيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد، ط٢٧، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1994/1415)، 9-5/2.

قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ، (التوبة: 60/9)، وكان ذلك في السنة التاسعة من الهجرة، وعندما أحكمت الشريعة كل ما يتعلق من أمر فريضة الزكاة.

المبحث الثاني: شمولية مصارف الزكاة.

المصرف الأول: الفقير:

الفقير: هو المكسور فقار الظهر. وقال أهل اللغة: منه اشتق اسم الفقير، وكأنه مكسور فقار الظهر، من ذلتة ومسكته⁽⁷⁾. ونقل الأزهري قول الليث: **الفقر: الحاجة**⁽⁸⁾.

والفقراء عند المالكية والشافعية والحنابلة: "هم الذين لا يجدون ما يقع موقعاً من كفايتهم، أو لا يجدون شيئاً ثبتة، وقال في المبهج والإيضاح: هم الذين لا صنعة لهم"⁽⁹⁾. قال الشافعي رحمة الله: الفقير والله أعلم من لا مال له ولا حرفة تقع منه موقعاً زماناً كان أو غير زمان سائلاً كان أو متعرفاً⁽¹⁰⁾، وقال النووي: قال الشافعي والأصحاب: هو الذي لا يقدر على ما يقع موقعاً من كفايته لا بمال ولا بحسب، وشرحه الأصحاب فقالوا: هو من لا مال له ولا كسب أصلاً، أو له مالاً يقع موقعاً من كفايته، فإن لم يملك إلا شيئاً يسيرًا بالنسبة إلى حاجته بأن كان يحتاج كل يوم إلى عشرة دراهم وهو يملك درهماً أو ثلاثة كل يوم فهو فقير، لأن هذا القدر لا يقع موقعاً من الكفاية. قال البغوي وأخرون: ولو كان له دار يسكنها أو ثوب يلبسه متجملاً به فهو فقير⁽¹¹⁾. وقال القرافي: "الفقير هو الذي يملك اليسير لا يكفيه لعيشة"⁽¹²⁾.

والمعتمد في مذهب أبي حنيفة: أن الفقير من يملك ما دون النصاب أو قدر نصاب

⁷⁰ أحمد بن فارس بن زكريا الفزويني الرازي، أبو الحسين، مقاييس اللغة، مح: عبد السلام محمد هارون، (بيروت: دار الفكر، 1399/1979)، 443/4.

⁸⁰ محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبو منصور، تهذيب اللغة، مح: محمد عوض مرعب، ط1، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001/1421)، 9/102.

⁹⁰ علي بن سليمان المرداوي، أبو الحسن، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، مح: محمد حامد الفقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت)، 3/155.

¹⁰⁰ محمد بن إدريس بن العباس الشافعي، أبو عبد الله، الأم، (بيروت: دار المعرفة، 1393)، 2/71.

¹¹⁰ محي الدين بن شرف النووي، أبو زكريا، المجموع شرح المذهب، مح: محمود مطرجي، ط1، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1996/1417)، 6/177؛ محي الدين بن شرف النووي، أبو زكريا، روضة الطالبين وعمدة المفتين، ط2، (بيروت: المكتب الإسلامي، 1985/1405)، 2/308.

¹²⁰ أحمد بن إدريس، شهاب الدين القرافي، الذخيرة، مح: محمد بو خبزة، ط1، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994)، 3/143.

غير تام، وهو مستغرق في الحاجة.⁽¹³⁾

المصرف الثاني: المسكين:

المسكين هو مُغْيَلٌ من السكون مثل المنطق، وقال الليث: المَسْكَنَةُ: مصدر فعل المِسْكِنَ، وَإِذَا أَشْتَقُوا مِنْهُ فَعَلَا قَالُوا: تَمْسَكَ الرَّجُلُ أَيْ صَارَ مِسْكِنًا. ويقال: أَسْكَنَهُ اللَّهُ، وَأَسْكَنَ جَوْفَهُ أَيْ جَعَلَهُ مِسْكِنًا.⁽¹⁴⁾

والمسكين عند الشافعية والحنابلة، قال الشافعي: المسكين من له مال أو حرفة لا تقع منه موقعاً ولا تغنيه سائل كان أو غير سائل⁽¹⁵⁾. وقال النووي: من قدر على مال أو كسب يقع موقعاً من كفايته ولا يكفيه⁽¹⁶⁾. وعند المالكية والحنفية هو: من لا يملك شيئاً أصلأً.⁽¹⁷⁾

والخلاف كبير بين الفقهاء في مسألة ما هو الفرق بين الفقير والمسكين؟ ومن هو الأحوج للزكوة والأسوأ حالاً من الآخر، هل هو الفقير أو المسكين؟ والظاهر أن الفقير هو الذي لا مال له، ولكنه لا يذل وجهه بالسؤال، والمسكين هو من يطوف وبذل نفسه للسؤال، وهذه هي المسكنة. وهناك فروق أخرى ذكرها العلماء يمكن العودة إلى مصادرها، إلا أن الجميع متتفقون على أن الفقير والمسكين هما أهل الفاقة وال الحاجة والعوز. حتى قال ابن العربي المالكي: ليس المقصود طلب الفرق بينهما، فلا تضيع زمانك في ذلك، إذ كلاهما يحل له الصدقة.⁽¹⁸⁾ والفقير يختلف باختلاف الزمان والمكان، ويحدده العرف وأحوال الأمثل والأقران وكذا المسكين.

واختلفوا هل الصنفان الفقراء والمساكين جنس واحد؟ أم هما جنسان مختلفان؟
الراجح عندي أن الفقير غير المسكين، وهذا ما يلاحظ من ذكرهما في آية مصارف الزكوة، قال القرطبي: "ظاهر اللفظ يدل على أن المسكين غير الفقير، وأنهما صنفان، إلا

¹³⁰ زين بن إبراهيم بن محمد بن بكر، ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، (بيروت: دار المعرفة، د.ت)، 258/2.

¹⁴⁰ الأذرحي، تهذيب اللغة، 10/40.

¹⁵⁰ الشافعي، الأم، 2/71.

¹⁶⁰ محى الدين بن شرف النووي، أبو زكرياء، منهاج الطالبين وعدة المفتين، ط1، (بيروت: دار المنهاج، 2005/1426)، 368؛ المرداوي، الإنصاف، 3/124.

¹⁷⁰ محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي، حاشية الدسوقي، مح: محمد عليش، (بيروت: دار الفكر، د.ت)، 1/492؛ أبو بكر بن مسعود بن أحمد علاء الدين الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ط2، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1982)، 43/2.

¹⁸⁰ محمد بن يوسف بن أبي القاسم العبدري، أبو عبد الله، التاج والإكليل لمختصر خليل، (بيروت: دار الفكر، 1978/1398)، 2/342.

أن أحد الصنفين أشد حاجة من الآخر، فمن هذا الوجه يقترب قول من جعلهما صنفًا واحدًا، والله أعلم".⁽¹⁹⁾

ومن أحسن ما قال العلماء في الفرق بين الفقير والمسكين: إذا اجتمعا افترقا، كما إذا أوصى للقراء والمساكين فلابد من الصرف ل النوعين، وإن افترقا اجتمعا، كما إذا أوصى لأحد النوعين جاز الصرف للأخر.⁽²⁰⁾

المصرف الثالث: العاملون عليها:

العاملون عليها وهم السعاة الذين يرسلهم الإمام لجمع الزكاة من أصحابها؛ كالجباة والكتاب والقشّام، وكل ما يتصل بأمر تنظيمها.

وجعل العاملين عليها أحد مصارف الزكاة أمر يبين ويؤكد أن عملية جمعها وصرفها لمستحقيها هي وظيفة الدولة، ويتولىولي الأمر تعين السعاة وإرسالهم ومتابعتهم ومحاسبتهم كما فعل رسول الله ﷺ، وخلفاؤه الراشدون.

واشترط الفقهاء شروطًا للعاملين على أمر الزكاة جمعها العلامة يوسف القرضاوي، وهي:

1- أن يكون مسلماً لأنها ولاية على المسلمين فيشترط فيها الإسلام كسائر الولايات، ويسنتني من ذلك الأعمال التي لا تتعلق بالجباية والتوزيع كالحراسة.

2- أن يكون مكفأً.. أي بالغاً عاقلاً.

3- أن يكون أميناً.

4- عالماً بأحكام الزكاة.

لأنه يحتاج إلى معرفة ما يؤخذ وما لا يؤخذ، ويحتاج إلى الاجتهاد الجزئي فيما يعرض من مسائل الزكاة وأحكامها.

5- الكفاية للعمل: أن يكون كافياً لعمله، أهلاً للقيام به، قادرًا على أعبائه.

6- اشترط الأكثرون ألا يكون من ذوي القربى للنبي - ﷺ - وهم بنو هاشم.

7- واشترط بعضهم أن يكون العامل ذكرًا.

8- واشترط بعضهم أن يكون حراً لا عبداً.⁽²¹⁾

المصرف الرابع: المؤلفة قلوبهم:

¹⁹⁰ القرطاوي، الجامع لأحكام القرآن، 170/8.

²⁰⁰ شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الأوليسي، أبو الثناء، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم

والسبع المثاني، مح: علي عبد الباري عطية، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1415/1995) 212/14.

²¹⁰ يوسف عبد الله القرضاوي، فقه الزكاة، ط2، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1393/1973)، 586/2.

المؤلفة قلوبهم: جمع مؤلف وهو السيد المطاع في عشيرته ممن يرجى إسلامه، أو كف شره، أو يرجى بعطيته قوة إيمانه، أو إسلام نظيره.⁽²²⁾

والمؤلفة قلوبهم قسمان: مسلمون وكفار، فالمسلمون قسمان: قسم من أشراف العرب ووجوه القبائل كان □ يعطيمهم ليتألف قلوبهم، وكان إسلامهم ضعيفاً، وقسم أسلموا وكان إسلامهم قوياً، لكن النبي □ كان يعطيمهم تألفاً لقومهم. وأما القسم الثاني، فهم المسلمين البعيدين عن إخوانهم، والمتاخمون للكفار، وهم ضعفاء، فيعطون ليقى إيمانهم قوياً، وكى لا يغّرّ بهم الكفار، وأما المؤلفة من الكفار فهم قوم يخشى شرهم ويرجى إسلامهم.⁽²³⁾

وهناك من يرى من العلماء سقوط سهم المؤلفة قلوبهم كالحنفية خلافاً للجمهور الذين قالوا: ببقاء سهمهم، قال الكاساني مؤيداً ما ذهب إليه الحنفية من سقوط سهم المؤلفة قلوبهم: "والصحيح قول العامة لاجماع الصحابة على ذلك فإن أبو بكر وعمر رضي الله عنهما ما أعطيوا المؤلفة قلوبهم شيئاً من الصدقات، ولم ينكر عليهما أحد من الصحابة".⁽²⁴⁾ □

وقال القرافي من المالكية: "وفي الجواهر كانوا في صدر الإسلام يظهرون الإسلام فيولفون بالعطاء لينكف غيرهم بانكفهم ويسلم بإسلامهم وقد استغنوا الآن عنهم، قال عبد الوهاب: فلا سهم لهم إلا أن تدعوا حاجة إليهم، وقيل هم صنف من الكفار يتالفون على الإسلام لا يسلمون بالقهرا، وقيل قوم إسلامهم ضعيف فيقوي بالعطاء، وقيل عظماء من ملوك الكفار أسلموا فيعطون ليتألفوا أتباعهم لأن الجهاد يكون تارة بالسنان وتارة بالبيان وتارة بالإحسان، يفعل مع كل صنف ما يليق به".⁽²⁵⁾

وقال ابن قدامة من الحنابلة: "روى حنبل عن أحمد □ أن حكمهم انقطع لأن عمر وعثمان رضي الله عنهم لم يعطياهم شيئاً، والمذهب أن سهمهم ثبت بكتاب الله تعالى وسنة رسوله □، ولا يثبت النسخ بالاحتمال وترك عمر وعثمان عطيتهم، وإنما كان

²²⁰ منصور بن يونس بن صلاح الدين بن حسن بن إدريس البهوي الحنفي، الروض المربي شرح زاد المستقنع، مح: عبد الله بن محمد الطيار، آخرون، ط1، (الرياض: مداد، 1426/2005)، 152/1.

²³⁰ محمود بن عبد الرحيم صافي، الجدول في إعراب القرآن وصرفه وبيانه، ط4، (دمشق: دار الرشيد، 1998/1418)، 372/10.

²⁴⁰ الكاساني، بدائع الصنائع، 2/45.

²⁵⁰ القرافي، الذخيرة، 3/146.

لغناهم عنهم والمؤلفة إنما يعطون للحاجة إليهم فإن استغني عنهم فلا شيء لهم".⁽²⁶⁾

أما الشافعية؛ فإنهم أسقطوا سهم المؤلفة قلوبهم إن كانوا كفاراً دون غيرهم، وقالوا: لا يعطى الكافر من الزكاة بلا خلاف لکفرهم، وهل يعطون من خمس الخمس؟ قيل نعم، لأنه مرصد للمصالح وهذا منها، والصحيح أنهم لا يعطون شيئاً البتة لأن الله تعالى قد أعز الإسلام وأهله عن تألف الكفار، والنبي ﷺ إنما أعطاهم حين كان الإسلام ضعيفاً وقد زال ذلك. والله أعلم.⁽²⁷⁾

قال ابن حزم في رده على من قال بالنسخ لسهم المؤلفة قلوبهم: "وهذا باطل، بل هم اليوم أكثر ما كانوا، وإنما يسقطون هم والعاملون إذا تولى المرء قسمة صدقة نفسه؛ لأنه ليس هنالك عاملون عليها، وأمر المؤلفة إلى الإمام لا إلى غيره".⁽²⁸⁾

ويرى الباحث أن الراجح في سهم المؤلفة قلوبهم، أنه لم ينسخ، والعمل به باق لا يزول، وحكمه حكم مصارف الزكاة الأخرى، ولكن يعود الأمر به إلى السياسة الشرعية فيما يراهولي الأمر مناسباً؛ فإن وجد في إعطائهم تأليفاً لقلوبهم وقلوب أتباعهم وأκفائهم فيفعل، وإن كانوا مشركين كما فعل رسول الله ﷺ في حنين عندما أعطى صفوان بن أمية وكان مشركاً حينها.

وفي إبقاء هذا السهم من الزكاة مصلحة ظاهرة، وضرورة ملحة في عصرنا، فهناك بعض المتعاطفين مع الإسلام وأهله من غير المسلمين من أصحاب الأقلام والعاملين في الإعلام، وأهل التأثير في الرأي العام من يرجى نفعهم للذب عن الدين والدفاع عنه، والمطالبة بحقوق المسلمين وحل قضياتهم، فيعطون من هذا السهم.

المصرف الخامس: في الرقاب:

الرقاب: العبيد جمع رقبة وتطلق على العبد⁽²⁹⁾، قال ابن الأثير: "هي في الأصل العنق؛ فجعلت كنایة عن جميع ذات الإنسان تسمية للشيء ببعضه، فإذا قال: أعتق رقبة فكانه قال أعتق عبداً أو أمّةً، وفي الرقاب، يريد المكاتبين من العبيد يعطون نصيباً من

²⁶⁰ موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقسي، أبو محمد، المغني، ط١، (بيروت: دار الفكر، 1985/1405)، 328/6.

²⁷⁰ تقى الدين أبو بكر بن محمد الحسيني الحصيني الدمشقي الشافعى، كفاية الأخيار فى حل غاية الاختصار، مح: علي عبد الحميد بلطجي، محمد وهبى سليمان، (دمشق: دار الخير، 1994)، 192.

²⁸⁰ علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، أبو محمد، المحلى، مح: محمد منير الدمشقى، ط١، (مصر: إدارة الطباعة المنيرية، 1352هـ)، 145/6.

²⁹⁰ ابن عاشور، التحرير والتتوير، 10/129.

الزكاة يفكرون به رقابهم ويدفعونه إلى موالיהם.⁽³⁰⁾

وقد اختلف العلماء في المراد بالرقب، هل المقصود تحرير العبيد والإماء من الرق، وذلك بشرائهم من مال الزكاة ثم إعتاقهم؟ أم المقصود بالرقب المكتوبون الذين كاتبوا من يملكون على مال يكونوا عند تمام سداده أحراً؟

فذهب الجمهور من الحنفية، والشافعية، والمشهور عند الحنابلة وغيرهم: أن المقصود بالرقب هم المكتوبون، قال صاحب البدائع: "وقال عامة أهل التأويل: الرقب المكتوبون قوله تعالى: (وفي الرقب) أي: وفي فك الرقب وهو أن يعطى المكاتب شيئاً من الصدقة يستعين به على كتابته؛ لما روي أن رجلاً جاء إلى رسول الله ﷺ وقال علمي عملاً يدخلني الجنة فقال ﷺ: «أعتق النسمة وفك الرقبة»، فقال الرجل: أوليساً سواء؟ قال: «لا؛ عتق النسمة أن تنفرد بعتقها، وفك الرقبة أن تعين في عتقها»، وإنما جاز دفع الزكاة إلى المكاتب ليؤدي بدل كتابته فيعتق".⁽³¹⁾

وأكَّد النووي مذهب الجمهور، فقال: "قال الشافعي والأصحاب يصرف سهم الرقب إلى المكتوبين هذا مذهبنا وبه قال أكثر العلماء كذا نقله عن الأكثرين البهقي في السنن الكبير، والمتولي، وبه قال علي بن أبي طالب ﷺ، وسعيد بن جبير، والزهرى، واللith بن سعد، والثورى، وأبو حنيفة وأصحابه".⁽³²⁾

وذهب آخرون: أن المراد هو شراؤهم وإعتاقهم، قال القرطبي: "قوله تعالى: (وفي الرقب) أي في فك الرقب، قاله ابن عباس وابن عمر، وهو مذهب مالك، وأحد الروایتين عن أحمد، وحکاه ابن المنذر وغيره عن الحسن البصري، وعبد الله بن الحسن العنبرى، وإسحاق، وأبي عبيدة، وأبي ثور؛ فيجوز للإمام أن يشتري رقاباً من مال الصدقة بعتقها عن المسلمين، ويكون لرأوه لجماعة المسلمين، وإن اشتراهم صاحب الزكاة وأعتقهم جاز".⁽³³⁾

وقال القرطبي: "وأختلفوا في فك الأسارى منها، فقال أصبغ: لا يجوز. وهو قول ابن القاسم. وقال ابن حبيب: يجوز، لأنها رقبة ملك الرق فهي تخرج من رق إلى عتق، وكان ذلك أحق وأولى من فكاك الرقب الذي بأيدينا، لأنه إذا كان فك المسلم عن

³⁰⁾ المبارك بن محمد الجزري بن الأثير مجد الدين، أبو السعادات، النهاية في غريب الحديث والأثر، مع طاهر أحمد الزاوي، (بيروت: دار الفكر، 1421/2000)، 2/249.

³¹⁾ الكاسانى، بدائع الصنائع، 45/2؛ الشافعى، الأم، 85/2؛ ابن قادمة، المغني، 6/329.

³²⁾ النووى، المجموع، 6/188.

³³⁾ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 8/182؛ والنوى، المجموع، 6/188.

رق المسلم عبادة وجائزًا من الصدقة، فأحرى وأولى أن يكون ذلك في فك المسلم عن رق الكافر وذله".⁽³⁴⁾

وخلصة القول بعد النظر في هذه المذاهب أن تفسير (وفي الرقاب)، تخلصها بمعونة المكاتبين، وفك الأسارى، وابتياع الرقاب لعنقها.

المصرف السادس: الغارمون:

الغارمون: جمع غارم، وهو الذين لزّمهم الدين في الحمالة. وقيل هم الذين لزمهم الدين في غير معصية والغرامة ما يلزم أداءه⁽³⁵⁾. قال ابن حجر الطبرى: "الغارمون: الذين استدانا في غير معصية الله، ثم لم يجدوا قضاء في عين ولا عرض".⁽³⁶⁾

نقل ابن أبي شيبة ما قيل في الغارمين، فقال: "عن أبي جعفر، والغارمين، قال: المنافقين في غير فساد. وعن مجاهد، قال ثلاثة من الغارمين: رجل ذهب السبيل بماليه، ورجل أصابه حريق فذهب بماليه، ورجل له عيال وليس له مال، فهو يُدان وينفق على عياله. وعن أبي جعفر، قال: للغارم ينبغي الإمام أن يقضى عنه. قال معقل: سألت الزهرى، عن الغارمين؟ قال: أصحاب الدين، وابن السبيل، وإن كان غنى".⁽³⁷⁾

الغارمون عند الجمهور صنفان:

"الأول: غرم لإصلاح ذات البين؛ وهو من يحمل دية أو مala لتسكن فتنة، وإصلاح بين طائفتين فيدفع إليه من الصدقة ما يؤدي حمالته وإن كان غنىًّا، لما روى قبيصه بن مخراق، قال: تحملت حمالة فأتيت رسول الله ﷺ أسلأه فيها، فقال: «أقم يا قبيصه حتى تأتينا الصدقة فنأمر لك بها»، ثم قال: «يا قبيصه إن الصدقة لا تحل إلا لثلاث: رجل تحمل حمالة فحلت له المسألة حتى يصيّبها ثم يمسك...»⁽³⁸⁾ وأنه يأخذ لمصلحة المسلمين فجاز له الأخذ مع الغنى كالغازي".

³⁴⁰ الفرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 8/183.

³⁵⁰ محمد بن مكرم بن علي، ابن منظور الأنصارى الرويّفعى الإفريقي، أبو الفضل، لسان العرب، ط3 (بيروت: دار صادر، 1414هـ)، 436/12.

³⁶⁰ محمد بن حمود شاكر، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1420/2000)، 317/14.

³⁷⁰ عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان بن خواتي العبسى، ابن أبي شيبة، أبو بكر، المصنف فى الأحاديث والآثار الكتاب، مح: كمال يوسف الحوت، ط1، (الرياض: مكتبة الرشد، 1409/1989، 1409/1989).

³⁸⁰ مسلم، صحيح مسلم، 2/722، (1044)، 424/2، (10659).

الصنف الثاني: من غرم لمصلحة نفسه في مباح، فيعطي من الصدقة ما يقضى
غرمه ولا يعطى مع الغنى لأنه يأخذ حاجة نفسه فلم يدفع إليه مع الغنى كالفقير".⁽³⁹⁾
واشترط الفقهاء شروطاً للغارم لنفسه، منها: لا يكون غنياً، وأن يكون استدان في
طاعة دون معصية إلا إذا تاب توبة نصوحاً، وأن يكون الدين قد حلّ أجله، وأن يكون
الدين مما يحبس فيه حقوق الأذميين، وأن يكون المدين مسلماً.⁽⁴⁰⁾

والغارم عند الحنفية: الذي عليه الدين أكثر من المال الذي في يده أو مثله أو أقل
منه، لكن ما وراءه ليس بنصاب.⁽⁴¹⁾

واختلف العلماء في قضاء دين الميت من الزكاة؛ فذهب الحنابلة إلى أنه لا يقضى
من الزكاة دين الميت، جاء في المغني: "قال أبو داود: سمعت أحمد وسئل يكفن الميت من
الزكاة؟ قال: لا، ولا يقضى من الزكاة دين الميت وإنما لم يجز دفعها في قضاء دين الميت
لأن الغارم هو الميت ولا يمكن الدفع إليه وإن دفعها إلى غريميه صار الدفع إلى الغريم لا
إلى الغارم، وقال أيضاً يقضى من الزكاة دين الحي ولا يقضى منها دين الميت لأن الميت
لا يكون غارماً، قيل: فإنما يعطى أهله، قال: إن كانت على أهله فنعم".⁽⁴²⁾

ونقل النووي عن الشافعية في المسألة قولان، فقال: "لو مات رجل وعليه دين ولا
تركة له هل يقضى من سهم الغارمين؟ فيه وجهان حكاهما صاحب البيان؛ أحدهما: لا
يجوز وهو قول الصimirي، ومذهب النخعي، وأبي حنيفة، وأحمد. والثاني: يجوز لعموم
الأية وأنه يصح التبرع بقضاء دينه كالحي"⁽⁴³⁾. ونقل الجواز عن أبي ثور وغيره. وهو
الراجح عندي، كما اختاره شيخ الإسلام ابن تيمية في الفتاوى⁽⁴⁴⁾، والقرضاوي في فقه
الزكاة.⁽⁴⁵⁾

المصرف السابع: في سبيل الله: وهو موضوع هذا البحث، وسيأتي مفصلاً في

³⁹⁰ موقف الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي الحنفي، أبو محمد، الكافي في فقه
ابن حنبل، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994)، 1414/1، 426/1، وانظر النووي، 193-194/6.

⁴⁰⁰ ابن قدامة، المغني، 6/331؛ الشافعى، الأم، 72/2؛ النووي، المجموع، 199-196/6.

⁴¹⁰ الكاسانى، بدائع الصنائع، 45/2.

⁴²⁰ ابن قدامة، المغني، 208/2.

⁴³⁰ النووي، المجموع، 200-199/6.

⁴⁴⁰ أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، أبو العباس، مجموع الفتاوى، مح: عامر الجزار، وأنور
الباز، ط3، (المنصورة: دار الوفاء، 2005/1426)، 25/49.

⁴⁵⁰ القرضاوى، فقه الزكاة، 633/2.

الفصل الثاني.

المصرف الثامن: ابن السبيل:

ابن السبيل هو: المسافر الذي انقطع به وهو يريد الرجوع إلى بلده ولا يجد ما يتبلغ به⁽⁴⁶⁾، ونسب المسافر إلى الطريق للازمته إياباً. روى الطبرى عن ابن زيد أنه قال: "ابن السبيل المسافر، غنىًّا كان أو فقيراً، إذا أصيّبت نفقة أو فقدت، أو أصابها شيء، أو لم يكن معه شيء، فحقه واجب".⁽⁴⁷⁾

وينقسم المسافر إلى نوعين:

النوع الأول: المسافر المتغرب عن بلده وليس عنده ما يكفيه للعودة والرجوع، وهذا النوع اتفق الفقهاء إلى أنه من أهل الزكاة؛ وهو المصرف الثامن الذي ذكره الله تعالى في آية المصارف. واشترط الفقهاء شرطًا يستحق من خلالها سهمه من الزكاة، وهي: أن يكون مسلماً، وألا يكون هاشمياً، وألا يكون عنده مال في الحال يكفيه للرجوع إلى أهله وإن كان غنياً. روى الطبرى ذلك عن مجاهد، والزهري، وقتادة، وابن وهب، والضحاك، غيرهم. وألا يكون السفر سفر معصية إلا أن يتوب، واشترط المالكية ألا يجد من يقرره إن كان في بلده غنياً.⁽⁴⁸⁾

النوع الثاني: المقيم في بلده ويريد أن ينشأ سفراً، وهذا النوع قال به الشافعية خلافاً للجمهور، فمثل ذلك من أراد الحج وليس عنده مالاً يحج به أعطي من الزكاة.⁽⁴⁹⁾

هذه جملة مصارف الزكاة ومن تأمل آية الصدقات، يلاحظ أنها جاءت لتعميكها لأفراد⁽⁵⁰⁾، أو وضعها في حقول، وهذه الحقول قد تكون أفراداً أو مؤسسات أو غير ذلك، فمن يملك قال عنهم: للقراء والمساكين؛ أي للمساكين، وللعاملين عليها، وللمؤلفة قلوبهم،

460 الأزهري، تهذيب اللغة، 12/302.

470 الطبرى، جامع البيان، 10/166.

480 الطبرى، جامع البيان، 10/166؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 8/187، ابن قدامة، المغني، 335/6، النوى، المجموع، 6/203؛ الدسوقي، حاشية الدسوقي، 1/498.

490 ابن قدامة، المغني، 6/335؛ الكافي في فقه ابن حنبل، 1/426؛ النوى، المجموع، 6/203.

500 اشترط الشافعية والحنفية التمليك لصحة أداء الزكاة، بدلالة أن اللام في قوله تعالى: (للقراء...). الكاساني، بدائع الصنائع، 2/39؛ محمد بن عبد الله بن محمد المعافري الأندرلسي الإشبيلي ابن العربي المالكي، أبو بكر، أحكام القرآن، مح: محمد عبد القادر عطا، (بيروت: دار الفكر، 1426/2005)، 521/2.

فلاحظ أن هؤلاء الأربعة جاءت الصيغة القرآنية بالتمليك لهم بمعنى أن يعطى الفقير بيده وكذا المسكين والعامل عليها والمُؤلف قلبه، ثم قال: وفي الرقاب أي حقل الرقاب، والغارمين حقل المدينين، وفي سبيل الله حقل، وابن السبيل قد يتعدد بين التمليك والحقل، فقد تشتري له تذكرة سفر، أو أجرة إقامة مثلاً، وقد تكون إعانته من صندوق خاص بأبناء السبيل، فكل من يعرض له عارض في سفره من انقطاع السبيل يعان من هذا الصندوق، فهو بهذا الاعتبار حقاً كباقي الحقول المتقدمة، وربما يدخل في الحقل أفراد، وفي الرقاب مثلاً يمكن أن يعطى المكاتب ليحرر نفسه، لكن من قال: أنه للحقل وليس للتمليك، لأن العطاء يكون للسيد ولا يملك المكاتب أو المملوك، لأن تمليك المملوك ربما يتولى عليه السيد فيأخذ منه، فمن أجل ذلك يعطى المال لسيده في سداد ما عليه إن كان مكاتبها، أو تحريره بشرائه من سيده، والغارمين تدفع الزكاة للدائنين دون تمليك المدينين، وفي سبيل الله كذلك، وابن السبيل كان تدفع له أجرة سفره. فالمعنى في ذلك أن هذه حقول لا يملك أصحابها بالضرورة، أو لأن الشارع الحكيم قصد أن يعطي فسحة أوسع في أن يدفع عنهم أو يدفع لهم، ومن أجل ذلك قلنا حقول أو مجموعات تعود للعناوين، ولا تعود لأفرادها، وإن كان النفع للأفراد بخلاف الفقراء والمسكين والعاملين عليها المؤلفة قلوبهم.

الفصل الثاني

مصرف في سبيل الله

المبحث الأول: تحديد مفهوم في سبيل الله..

تعريف السبيل: قال ابن السكري، وغيره: **السبيل الطريق يؤتّى به ويذَرْه**، قال الله تعالى: **(وَإِن يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا)**، (الأعراف: 46/7)، وقال: **(فَلَنْ هَذِهِ سَبِيلِي)**، (يوسف: 108/12)، وجمع السبيل سُبُلٌ⁵¹⁰. ووردت كلمة (سبيل) في القرآن الكريم في مواضع كثيرة، وأكثر من ذلك في السنة وبصيغ متعددة ومنها: **(وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يَقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٍ بَلْ أَحْيَاءٍ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ)**، (البقرة: 154/2)، ومنها: **(وَالَّذِينَ كَفَرُوا يَقاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ)**، (النساء: 76/4)، وقوله تعالى: **(وَيَتَّبِعُ عَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نَوْلِهِ مَا تَوَلَّ إِنَّهُ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ)**، (النساء: 4/115)، وقوله تعالى: **(وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهُوَ الْحَدِيثَ لِيُضْلِلَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ)**، (لقمان: 5/31)، بل وقد جاءت بصيغ أخرى كصيغة الجمع (سبلا)، قال تعالى: **(الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ مَهْدًا**

⁵¹⁰ الأزهري، تهذيب اللغة، 12/302.

وَجَعَلَ لَكُمْ فِيهَا سُبُّلًا لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ،» (الزخرف: 43/10)، ومضافة للضمير مثل: (سبيلك)، قال تعالى: (وَقَالَ مُوسَى رَبِّنَا إِنَّكَ آتَيْتَنَا فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ زِينَةً وَأَمْوَالًا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا رَبِّنَا لِيُضْلِلُوا عَنْ سَبِيلِكَ رَبِّنَا اطْمَسْنَ عَلَى أَمْوَالِهِمْ وَاשْدُدْ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُوا حَتَّى يَرَوُا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ)، (يونس: 88/10)، و(سبيله)، قال تعالى: (إِنَّمَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهُدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تَفْلِحُونَ)، (المائد: 35/5)، و(سبيلنا)، قال تعالى: (وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا اتَّبَعُوا سَبِيلَنَا وَلَهُمْ حَمَالِيْنَ مِنْ حَطَّاِيْهِمْ مِنْ شَيْءٍ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ)، (العنكبوت: 29/12)، و(سبيلهم)، قال تعالى: (فَإِذَا اسْلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمَ فَاقْتَلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدُوكُمْ هُمْ وَخُدُوكُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوهُمْ كُلَّ مَرْضَدٍ فَإِنْ تَأْبُوا وَأَقْمَوْا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ فَخُلُوا سَبِيلُهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ)، (التوبه: 9/5)، و(سبلنا)، قال تعالى: (وَالَّذِينَ جَاهُدُوا فِيَّا لِنَهْدِيْهُمْ سُبُّلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ)، (العنكبوت: 29/69).

ومن أمثلة ما جاء في السنة للفظ السبيل، وهي كثيرة، منها: حديث وقف عمر □
بخير فتصدق بها «في سبيل الله، وفي الرقاب، والمساكين، والضيف، وابن السبيل، ولذى القربى،...». (52)

ومنها: عن جذب بن سفيان قال: دميت إصبع رسول الله □ في بعض تلك المشاهد، فقال: «هل أنت إلا إصبع دميت، وفي سبيل الله ما لقيت». (53)

ومنها: عن ابن مسعود رضي الله عنه قال: خط لنا رسول الله □ خططا وقال: «هذا سبيل الله»، ثم خط خطوطا عن يمينه وعن يساره، وقال: «هذه سبل على كل سبيل شيطان يدعوك إليه»، ثم قرأ: (وَأَنَّ هَذَا صَرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَنْتَبِعُوا سَبِيلَنَّ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَارَكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقَوْنَ). (54)

وكل هذه الصيغ جاءت بمعنى الطريق، وهي ليست معنية بالبحث، لكنني ذكرتها لبيان مفهومها، والوقوف على بعض صيغها ومعانيها؛ وذلك للتمييز بين هذه الصيغ،

⁵²⁾ متفق عليه: البخاري، صحيح البخاري، 982/2، (2586)؛ ومسلم، صحيح مسلم، 3/1255 ، (1632).

⁵³⁾ متفق عليه: البخاري، صحيح البخاري، 1031/3، (2648)؛ ومسلم، صحيح مسلم، 3/1421 ، (1796).

⁵⁴⁾ محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبُدَ التميمي الدارمي، البُشْتِي، أبو حاتم، صحيح ابن حبان، مح: شعيب الأرناؤوط، ط١، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1988/1408)، 1/180، (6). قال شعيب الأرناؤوط: إسناده حسن.

ولمعرفة ما وضعت له، والذي يعنيها منها هو الصيغة التي وردت في آية مصارف الزكاة: (وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ)، وباستقراء نصوص الكتاب العزيز، والسنة المشرفة، نجد أن كلمة (سبيل) المقرونة بلفظ الجلالة (الله) تأتي بالسياقات الآتية:

1- الجهاد بمعنى القتال والغزو والشهادة في سبيل الله.

وهو كثير في نصوص الوجهين حتى قال ابن الأثير: "وإذا أطلق فهو في الغالب واقع على الجهاد، حتى صار لكثر الاستعمال كأنه مقصور عليه"⁽⁵⁵⁾. ومن أمثلته: قال تعالى: (وَقَاتَلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلَيْهِ)، (البقرة: 244/2)، وقال تعالى: (وَلَا تَحْسِنَ النَّاسَنَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يَرْزَقُونَ)، (آل عمران: 169/3)، وقال تعالى: (اْتُّفُرُوا جَهَنَّمَ وَثَقَالًا وَجَاهُدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ)، (التوبه: 41/9).

ومن نصوص السنة: عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه قال: سئل رسول الله عن الرجل يقاتل شجاعة، ويقاتل حمية ويقاتل رياء، أي ذلك في سبيل الله؟ فقال رسول الله: «من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله»⁽⁵⁶⁾. وعن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: سألت النبي: أي العمل أحب إلى الله؟ قال: «الصلوة على وقتها»، قلت: ثم أي؟ قال: «بر الوالدين»، قلت: ثم أي؟ قال: «الجهاد في سبيل الله»⁽⁵⁷⁾.

2- الإنفاق في سبيل الله.

ومن أمثلته: قوله تعالى: (وَأَنْفَقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُنْفِقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلِكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ)، (البقرة: 195/2)، وقوله عز وجل: (وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْهِمْ وَأَنَّمَا لَا تُنْظَمُونَ)، (الأنفال: 60/8).

ومن نصوص السنة: عن يحيى عن أبي سلمة أنه سمع أبا هريرة □، عن النبي □، قال: «من أنفق زوجين في سبيل الله دعاه خزنة الجنة كل خزنة باب أي فل هلم»، قال أبو بكر: يا رسول الله، ذاك الذي لا توى عليه، فقال النبي □: «إنني لأرجو أن تكون منهم»⁽⁵⁸⁾، وعن خريم بن فاتك: قال رسول الله □: «من أنفق نفقة في سبيل الله كتب له بسبعمائة ضعف»⁽⁵⁹⁾.

⁵⁵⁰ ابن الأثير، النهاية، 2/330.

⁵⁶⁰ متفق عليه، البخاري، صحيح البخاري، 1/58، (123)، مسلم، صحيح مسلم، 3/1513، (1904).

⁵⁷⁰ متفق عليه، البخاري، صحيح البخاري، 1/197، (504)، مسلم، صحيح مسلم، 1/89، (85).

⁵⁸⁰ البخاري، صحيح البخاري، 3/1045، (2686).

⁵⁹⁰ ابن حبان، صحيح ابن حبان، 10/504، (4647)، قال شعيب الارناؤوط: إسناده صحيح، محمد بن

3- الحج من سبيل الله.

ومما جاء فيه: عن عيسى بن معلق بن أبي معلق، عن يوسف بن عبد الله بن سلام، عن جدته أم معلق، قالت: تجهز رسول الله ﷺ للحج، وأمر الناس أن يتجهزوا معه، قالت: وخرج رسول الله ﷺ، وخرج الناس معه، فلما قدم جئت، فقال: «ما منعك أن تخرجي معنا في وجهنا هذا يا أم معلق؟» قلت: يا رسول الله لقد تجهزت، فأصابتنا هذه القرحة، فهلك أبو معلق، وأصابني منها سقم، وكان لنا جمل نريد أن نخرج عليه، فأوصي به أبو معلق في سبيل الله، قال: «فهلا خرجمت عليه، فإن الحج في سبيل الله».⁽⁶⁰⁾

4- الهجرة في سبيل الله.

ومن أمثاله: قوله تعالى: {وَمَنْ يَهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُرَاغِمًا كَثِيرًا وَسَعْيَهُ وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكُهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا}، (النساء: 4/100).

ومن السنة: عن أبي هريرة □، عن النبي ﷺ، قال: «من آمن بالله ورسوله، وأقام الصلاة، وصام رمضان، كان حقا على الله أن يدخله الجنة، هاجر في سبيل الله، أو جلس في أرضه التي ولد فيها»، قالوا: يا رسول الله أفلأ نبي الناس بذلك، قال: «إن في الجنة مئة درجة أعدها الله للمجاهدين في سبيله كل درجتين ما بينهما كما بين السماء والأرض فإذا سألتم الله فسلوه الفردوس، فإنه أوسط الجنة وأعلى الجنة وفوقه عرش الرحمن ومنه تفجر أنهار الجنة».⁽⁶¹⁾

5- طلب العلم من سبيل الله.

عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله ﷺ: «من خرج في طلب العلم كان في سبيل الله حتى يرجع».⁽⁶²⁾

6- السعي على الأولاد والوالدين والنفس من سبيل الله:

عن كعب بن عجرة، قال: مر على النبي ﷺ رجل، فرأى أصحاب رسول الله □

عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك، الترمذى، أبو عيسى، الجامع الكبير (سنن الترمذى)، مح: أحمد محمد شاكر، ط2، (مصر: مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبى، 1975/1395)، 4/167، (1625). وقال الترمذى: هذا حديث حسن.

⁶⁰⁰ محمد بن إسحاق بن خزيمة السلمي النيسابوري، أبو بكر، صحيح ابن خزيمة، مح: محمد مصطفى الأعظمى، (بيروت: المكتب الإسلامي، 1970/1390)، 4/72، (2376). قال الأعظمى: حديث صحيح.

⁶¹⁰ البخارى، صحيح البخارى، (6987)، 6/2700، (6/2700).

⁶²⁰ الترمذى، الجامع، 5/29، (2647). قال أبو عيسى: هذا حديث حسن غريب ورواه بعضهم فلم يرفعه.

من جلده ونشاطه، فقالوا: يا رسول الله لو كان هذا في سبيل الله؟، فقال رسول الله □: «إن كان خرج يسعى على ولده صغاراً فهو في سبيل الله، وإن كان خرج يسعى على أبوين شيخين كبيرين فهو في سبيل الله، وإن كان يسعى على نفسه يعفها فهو في سبيل الله، وإن كان خرج رياءً ومفاخرةً فهو في سبيل الشيطان».⁽⁶³⁾
وقد يكون لسبيل الله استعمالات أخرى غير ما ذكرنا.

ولكن في ختام هذا المبحث نطرح السؤال التالي: لماذا سمي الجهاد سبيلاً لله؟ هل هو قصر على معنى سبيلاً لله على الجهاد، أو أن الجهاد من سبيلاً لله؟

الجواب: أن ما تقدم من إطلاق سبيلاً لله على أشياء أخرى غير الجهاد يبين بما لا يدع مجالاً للشك؛ أن سبيلاً لله أوسع من أن يحصر في الجهاد والقتال، ورأينا استخدام سبيلاً لله في موضوع المال في الإنفاق في الجهاد وتجهيز المقاتلين والغزاة وكفاية أهلهم تارة، وفي إخراج الصدقات والزكاة تارة، وفي الإنفاق في الحج تارة، والوصية بجزء منه تارة أخرى، كل ذلك وغيره جعله الشارع في سبيلاً لله. قال ابن الأثير: "وسبيلاً لله عائم يقع على كل عمل خالص سُلِكَ به طريق التقرب إلى الله تعالى بأداء الفرائض والنواقل وأنواع النطؤات".⁽⁶⁴⁾

المبحث الثاني: دلالة العموم في مصرف في سبيل الله ومناقشة المذاهب.

المطلب الأول: تحليل دلالة العموم في لفظ: (وفي سبيل الله).
إن دلالة اللفظ في: (في سبيل الله)، قد عُلمت، وقد حررناها لغة؛ وهي بمعنى طريق، وكل طريق يوصل إلى رضا الله فهو في سبيل الله، ومن دلالة الأصول لمفهوم في سبيل الله: أنه لفظ عام يستغرق كل ما يندرج تحت ما يمكن أن يقال في سبيل الله.
والمتأمل في آية مصارف الزكاة يلاحظ أنها بدأت بالفقراء ثم بالمساكين، وذلك أن هؤلاء أحوج الناس إلى الصدقة، والتصدق عليهم يدخل ضمن النفقة في سبيلاً لله، ولو تركت للعموم دون تخصيص؛ لقال قائل: إن النفقة على بناء مسجد أو مدرسة أولى من إطعام الفقير أو كسوة المسكين، وذلك أن المصلحة في بناء المسجد والمدرسة عامة، وإطعام الفقير وسد جوعة المسكين وكسوتهما مصلحة فردية خاصة، فلذلك جاء الاعتناء بالفقراء والمساكين وجعلاً أصلحةً أهلاً لهذا الحق.

⁶³⁾ سليمان بن أحمد بن أيوب الطبراني، أبو القاسم، المعجم الكبير، مع: حمدي بن عبد المجيد السلفي، ط2، (الموصل: مكتبة العلوم والحكم، 1983/1404)، 19/129، (282). قال الهيثمي: رواه الطبراني في الثلاثة ورجال الكبير رجال الصحيح. علي بن أبي بكر نور الدين، الهيثمي، مجمع الروايد ومتتبع الفوائد، (بيروت: دار الفكر، 1992/1412)، 4/596.

⁶⁴⁾ ابن الأثير، النهاية، 339-338/2.

وبالنظر إلى مجموع مصارف الزكاة، سنجد أنها قسمين من حيث التعين وعدمه:
القسم الأول: أصناف معينة .

وهو لاء مقصودون أصالة بالحكم، فبدأ بالفقير، ثم بالمسكين، ثم بالعامل على الزكاة، ثم بالمؤلف قلبه، ثم بالعبد المملوك، ثم بالغارم المدين، ثم آخرهم ابن السبيل، وهذه الأصناف معينة مبينة، فيقدمون على الترتيب المستقى من قرينة السياق، وإن كانت الواء أو فائد التشريع، فالترتيب في السياق مدرك واضح، ثم ما يؤكد تقديم الفقراء على غيرهم؛ ما جاء في حديث معاذ بن جبل □، عندما أرسله الرسول □ إلى اليمن، قال: «فأعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة تؤخذ من أغانيائهم فترد في فرائهم»⁽⁶⁵⁾، فلا يؤتى لابن السبيل فيقدم على الفقير والمسكين، بل إن النصوص في باب الصدقة جاءت تأسيساً لأجل الفقراء، ولما تداخل تفسير الفقراء والمسكين، حمل أحد الصنفين على الآخر، وبباقي الأصناف تتبع لهما، ثم بعد ذلك إن فرغتم منهم، فباب: (وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ) على سنته فيما سوى ذلك، لأن هؤلاء أعطاهم الله بأصل التشريع.

إذن بدأ الله تعالى الأصناف المستحقة للزكاة بالفقراء؛ لأنهم أحوج شريحة في المجتمع إلى العون والمساعدة، ولو لم تكفي الزكاة إلا لصنف واحد؛ فهي للفقراء دون الأصناف الباقية، لأن الله قدّمهم على غيرهم، ولأنهم المقصودون بالمواصلة، المشمولون بالتكافل، وأخوة الدين والإيمان تقتضي وتوجب أن يُبدأ بهم، ثم بالمسكين، وهذا.

وقد يُعرض فيقال: لماذا جاء ذكر ابن السبيل بعد ذلك وفي آخر الأصناف؟ والجواب أن ابن السبيل قد يكون غنياً، وحاجته طارئة ونادرة، فتأخر عن بقية الأصناف.

القسم الثاني: غير معين، وهو (فِي سَبِيلِ اللَّهِ).

هذا المصرف مصرف وحيد من مصارف الزكاة ذكره الله عاماً دون تعين وذلك أن سبيلاً الله طرقه متعددة لا تختص بفرد أو جماعة أو جهة.

ثم أن لفظ (سبيل) أضيف إلى معرفة وهو لفظ الجلالة (الله)، والمقرر في الأصول: أن المفرد المضاف إلى معرفة يفيد العموم، كقوله تعالى: (وَإِن تَعْدُوا نَعْمَتَ اللَّهِ لَا تُحْصِنُوهَا)، (ابراهيم: 34/14)، أي كل نعمة. وقوله □ في البحر: «هُوَ الطَّهُورُ مَأْوَهُ الْحَلْ مَيْتَه»⁽⁶⁶⁾. فيدخل جميع ميّة البحر. وقوله تعالى: (فَلْ مَنْ حَرَمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ

⁶⁵⁰ متفق عليه، البخاري، صحيح البخاري، 505/2، (1331)؛ مسلم، صحيح مسلم، 1/50، (29).

⁶⁶⁰ أحمد بن شعيب بن علي الخراساني النسائي، أبو عبد الرحمن، السنن الكبرى، مح: حسن عبد المنعم شلبي، ط 1، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1421/2001)، 1/93، (58)؛ الترمذى، الجامع، 100/1، (69). قال الترمذى: هذا حديث حسن صحيح.

لِعِبَادِهِ وَالْطَّبِيعَاتِ مِنَ الرِّزْقِ، (الأعراف: 32/7)، فيدخل في ذلك كل زينة.⁽⁶⁷⁾
قال ابن اللحام الحنفي: "المفرد المضاف يعم، هذا مذهبنا ونص عليه إمامنا تبعاً
لابن عباس وعلي رضي الله عنهم، وقال القرافي في شرح التنتقيح: ينبغي أن يفصل بين
اسم الجنس إذا أضيف فإن كان جمعاً عم وإن كان مفرداً فلا، قال: لكن لم أره منقولاً
والاستعمالات العربية تقضيه".⁽⁶⁸⁾

وقال الإسنوي: "وأما المفرد المضاف ففي المحسوب ومختصراته في أثناء
الاستدلال على كون الأمر للوجوب أنه يعم، ونقله القرافي عن الروضة في الأصول،
وصححه ابن الحاجب والبيضاوي في القسمين جميعاً".⁽⁶⁹⁾

وقال ابن نجيم: "قاعدة: المفرد المضاف إلى معرفة للعموم؛ صرحاً به في
الاستدلال على أن الأمر للوجوب في قوله تعالى: (فَإِنَّهُمْ لَا يُحِلُّونَ عَنْ أَمْرِهِ). أي
كل أمر الله تعالى. ومن فروعه الفقهية: لو أوصى لولد زيد أو وقف على ولده وكان له
أولاد ذكور وإناث كان للكل، ذكره في فتح القدير من الوقف".⁽⁷⁰⁾

ومن يُعمل النظر في آية المصارف يجد أن هذه المصارف مصارف المال العام، أن
منها مصارف لأشخاص، ومصارف لحقوق، فحددت الآية الأشخاص لأنهم أصحاب
 حاجات، قال تعالى: (وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ * لِّسَائِلٍ وَالْمَحْرُومِ)، (المعارج:
70/24-25)، وهذا جاء تأسيساً في الديانة من باب أخوة الإسلام والتكافل والتضامن
وهذا نزل بمكة، وأكَّدَ وَفَصَّلَ في المدينة، فقوله تعالى: (خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً)، (التوبة:
9/103)، وهذا أمر للحاكم بجمع الزكاة، وهذه الصدقات حصرها وإنما وهي لهذه
الأصناف الثمانية، وهذه الأصناف تستوعب جميع الحاجات الخاصة والعامة وجميعها
داخلة بآلية، فكل من سُمِّتَ الآية من الأفراد والأشخاص فهم بحسب تسمياتهم، وكل
الحقول التي ذكرت فهي بحسب أوصافها، وفي سبيل الله وصف لكنه وصف عام لكل ما
لم يُسمَّ، ولأجل ذلك شرطه الوحيد أن يكون في سبيل دون معصيته، السبيل الذي يحبه
الله، فيدخل فيه كل عمل بر وخير، خصوصاً في عالمنا المعاصر، وما تتفقه الدول

⁶⁷⁰ عبد الله بن يوسف الجديع، أبو محمد، *تيسير علم أصول الفقه*، ط1، (بيروت: دار الريان، 1997/1418)، 264.

⁶⁸⁰ علي بن عباس الباعلي ابن اللحام الحنفي، أبو الحسن، القواعد والقواعد الأصولية وما يتعلق بها من الأحكام الفرعية، مح: محمد حامد الفقي، (القاهرة: مطبعة السنة النبوية، 1956/1375)، 200.

⁶⁹⁰ عبد الرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي الشافعى، أبو محمد، التمهيد في تحرير الفروع على الأصول، مح: محمد حسن هيتو، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1980/1400)، 328.

⁷⁰⁰ زين العابدين بن إبراهيم بن محمد، ابن نجيم، الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1980/1400)، 381.

والحكومات من النفقات على المصالح العامة من تعبيد الطرق، وبناء المدارس والجامعات والبحث العلمي، وبناء المشافي، وحفظ الأمن وغير ذلك من النفقات، فإعمار المساجد مثلاً والصرف عليها من مال الزكاة حاجة ملحة إن لم تكن ضرورة، لأن في بنائها يتحقق حفظ الانتماء للإسلام وإقامة شعائره، وإقامة صلاة الجمعة وهي التي لا تقام إلا في المساجد، كل ذلك في سبيل الله، فain من يقول: ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، ain هم من هذا في حصر سبيل الله في القتال والغزو دون غيره؟

ومن ثم فالمنتبع للسيرة يجد شواهد ونماذج للنفقة من المال العام في العهد النبوى على مصالح الأمة والدولة والأفراد خارج مصارف الزكاة السبعة الأخرى، ومنها:

ما رواه ابن خزيمة: باب الرخصة في إعطاء من يحج من سهم سبيل الله، إذ الحج من سبيل الله، حدثنا محمد بن إسماعيل بن سمرة الأحمسي، حدثنا المحاربي، عن محمد بن إسحاق، عن عيسى بن معلق بن أبي معلق الأسدى أسد خزيمة، عن يوسف بن عبد الله بن سلام، عن جدته أم معلق قالت: تجهز رسول الله ﷺ للحج، وأمر الناس أن يتوجهوا معه قال: وخرج رسول الله ﷺ، وخرج الناس معه، فلما قدم جئت، فقال: «ما منعك أن تخرجي معنا في وجهنا هذا يا أم معلق؟»، قلت: يا رسول الله لقد تجهزت فأصابتنا هذه القرحة، فهلك أبو معلق، وأصابني منها سقم، وكان لنا جمل نريد أن نخرج عليه، فأوصى به أبو معلق في سبيل الله، قال: «فهلا خرجت عليه؛ فإن الحج في سبيل الله». ⁽⁷¹⁾

وله شاهد عن ابن عباس، قال: أراد رسول الله ﷺ الحج، فقالت امرأة لزوجها: أحجني مع رسول الله ﷺ، فقال: ما عندي ما أحجك عليه، فقالت: أحجني على جملك فلان، قال: ذلك حبس في سبيل الله عز وجل، فأتى رسول الله ﷺ، فقال: إن امرأتي تقرأ عليك السلام ورحمة الله، وإنها سألتني الحج معك، قلت: ما عندي ما أحجك عليه، قالت: أحجني على جملك فلان، قلت: ذلك حبس في سبيل الله، فقال: «أما إنك لو أحججتها عليه لكان في سبيل الله». ⁽⁷²⁾ وفي هذا دلالة واضحة بيّنة في أن النبي أراد رفع الإشكال الوارد على فهم بعض الصحابة من حصر سبيل الله في المعنى المذكور، وإشعاراً منه أن مفهوم في سبيل الله أوسع من معنى الغزو والقتال.

ومن هذه الشواهد أيضاً، ما رواه الإمام أحمد: عن أبي لاس الخزاعي، قال: حملنا رسول الله ﷺ على إبل من إبل الصدقة ضعاف إلى الحج، قال: فقلنا له: يا رسول الله، إن هذه الإبل ضعاف نخشى ألا تحملنا. قال: فقال رسول الله ﷺ: «ما من بعير إلا في ذروته

⁷¹ تقوم تحريره.

⁷² ابن خزيمة، صحيح ابن خزيمة، 361/4، (3077). قال الأعظمي: إسناده حسن صحيح؛ الطبراني، الكبير، 12/207، (12909).

شيطان، فاركبوهن، وذكروا اسم الله عليهم كما أمرتم، ثم امتهنوهن لأنفسكم، فإنما يحمل الله»⁽⁷³⁾.

ومنها ما رواه البخاري ومسلم في باب القساممة في قصة الصحابي الذي قتله اليهود في خير: فأذكروا ذلك، فكره النبي ﷺ أن يبطل دمه، فوداه من إبل الصدقة⁽⁷⁴⁾. وفي هذا الحديث دليل صريح على مشروعية صرف الزكاة في صالح المسلمين ودفع المفاسد عنهم، ولا يندرج هذا الفعل النبوي إلا ضمن مصرف (وفي سبيل الله).

ومنها ما ذكره البخاري: «باب قول الله تعالى: (وفي الرقاب)، (وفي سبيل الله)، ويدرك عن ابن عباس رضي الله عنهما يعتقد من زكاة ماله ويعطي في الحج، وقال الحسن: إن اشتري أباه من الزكاة جاز، ويعطي في المجاهدين والذي لم يحج، ثم تلا (إنما الصدقات للفقراء) الآية في أيها أعطيت أجزاء، وقال النبي ﷺ: إن خالداً احتبس أدراعه في سبيل الله، ويدرك عن أبي لاس حملنا النبي ﷺ على إبل الصدقة للحج»⁽⁷⁵⁾.

قال الشوكاني: «وأحاديث الباب تدل على أن الحج والعمرة في سبيل الله وأن من جعل شيئاً من ماله جاز له صرفه في تجهيز الحاج والمعتمرين وإذا كان شيئاً مركوباً جاز حمل الحاج والمعتمر عليه، وتدل أيضاً على أنه يجوز صرف شيء من سهم سبيل الله من الزكاة إلى قاصدين الحج والعمرة»⁽⁷⁶⁾.

إذن الإنفاق في سبيل الله يشمل كل هذه الصور، فكل صورة لم تسم بأية الصدقات وكانت في طاعة الله فهي مندرجة في سبيل الله إذا كانت هذه الصورة حاجة قائمة، فإن كان الفقير لا يعطى لأجل ضرورة العيش بل يعطى للحاجة، والمسكين يعطى للحاجة، والعامل يعطى للحاجة أجرة له، والمؤلف قبله يعطى للحاجة ترغيباً له بالإسلام أو إعلاماً بكرم هذا الدين، والغارم يعطى للحاجة، وابن السبيل يعطى للحاجة، وكل هؤلاء يعطون لل حاجات، وفي سبيل الله لا يخرج عنه هذا المفهوم فيكون في الحاجات، فسبيل الله أوسع

⁷³ أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، أبو عبد الله، مسند الإمام أحمد بن حنبل، مح: شعيب الأرناؤوط وأخرون، ط١، (بيروت: 1421/2001)، 459/29، (17939)، قال شعيب الأرناؤوط: إسناده حسن؛ ابن خزيمة، صحيح ابن خزيمة.

⁷⁴ متفق عليه: البخاري، صحيح البخاري، 2528/6، (6502)؛ مسلم، صحيح مسلم، 3/1294، (1669).

⁷⁵ البخاري، صحيح البخاري: 2/534، (1399)؛ القاسم بن سلامة الهروي الأزدي الخزاعي بالولاء، الخراساني البغدادي، أبو عبيدة، الأموال، مح: محمد عمارة، ط١، (بيروت: دار الشروق، 1989/1409)، 702.

⁷⁶ محمد بن علي بن محمد بن عبد الله بن الحسن بن محمد الشوكاني، أبو عبد الله، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخبار، مح: عصام الدين الصباطي، ط١، (القاهرة: دار الحديث، 1421/2000)، 239/4.

من أن يحصر في معنى واحد وهو الجهاد بمعنى القتال، وإن كان من أقرب المعاني وأقواها لكثرة وروده في القتال، إلا أن سبل الخير والبر الموصولة إلى الله كثيرة لا تحصر بصنف واحد دون باقي الأصناف، وهو أقرب ما يحقق المصلحة، ويناسب متطلبات العصر، وتغير الأحوال والظروف والزمان والمكان. والله أعلم.

المطلب الثاني: المذاهب في تفسير (وفي سبيل الله) ومناقشتها.

اختلاف العلماء إلى مذاهب عديدة في تفسير وبيان المراد من قوله تعالى: (وفي سبيل الله):

المذهب الأول: أن الذي يستحق هذا المصرف هم الغزاة في سبيل الله لا غير، ولا فرق إن كانوا فقراء أو أغنياء عند الجمهور، خلافاً لأبي حنيفة وأبي يوسف؛ فقاولا: المراد منه فقراء الغزاة؛ لأن سبيل الله إذا أطلق في عرف الشرع يراد به ذلك.⁽⁷⁷⁾

قال النووي: "ومذهبنا أن سهم سبيل الله المذكور في الآية الكريمة يصرف إلى الغزاة الذين لا حق لهم في الديوان، بل يغزوون متطوعين، وبه قال أبو حنيفة ومالك رحمهما الله تعالى".⁽⁷⁸⁾

وقال القرطبي: "قوله تعالى: (وفي سبيل الله) وهم الغزاة وموضع الرباط، يعطون ما ينفقون في غزوهم كانوا أغنياء أو فقراء. وهذا قول أكثر العلماء، وهو تحصيل مذهب مالك رحمة الله".⁽⁷⁹⁾

ونقل اللخمي المالكي عن محمد بن عبد الحكم: التوسع في شمول هذا المصرف لكل ما يدخل في الغزو في سبيل الله، وذكر أن ما يجعل منها نصيب في الحملان، والسلاح، ويشترى منها القوس، والمساحي، والحبال، وما يحتاج إليه لحفر الخنادق، والمنجنيقات للحصون، وتنشأ منها المراكب للغزو، وكراط النواتية، ويعطى منها لجوايسين الذين يأتون بأخبار العدو لل المسلمين، مسلمين كانوا أو نصارى، وبينى منها حصن على المسلمين، ولو حصر قوم من العدو قوماً من المسلمين لا قوة لهم بدفعهم، فصالحوهم على مال، فلا بأس أن يعطوا من ذلك، وأرى ذلك كله داخل في عموم قوله تعالى: (وفي

⁷⁷⁰ الكاساني، بدائع الصنائع، 2/46.

⁷⁸⁰ النووي، المجموع، 6/201.

⁷⁹⁰ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 8/185-186.

سَبِيلُ اللَّهِ (80).

وقال ابن قدامة: "وسهم في سبيل الله وهم الغزاة يعطون ما يشترون به الدواب والسلاح وما ينفقون به على العدو وإن كانوا أغنياء. هذا الصنف السابع من أهل الزكاة، ولا خلاف في استحقاقهم وبقاء حكمهم، ولا خلاف في أنهم الغزاة في سبيل الله؛ لأن سبيل الله عند الإطلاق هو الغزو، فإذا تقرر هذا فإنهم يعطون وإن كانوا أغنياء، وبهذا قال مالك، والشافعي، وإسحاق، وأبو ثور، وأبو عبيد، وابن المنذر، وقال أبو حنيفة و أصحابه: لا تدفع إلا إلى فقير".⁽⁸¹⁾

قال القاضي أبو بكر بن العربي المالكي: "قوله: (وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ)، قال مالك: سبل الله كثيرة، ولكنني لا أعلم خلافا في أن المراد بسبيل الله هنا الغزو من جملة سبيل الله، إلا ما يؤثر عن أحمد وإسحاق فإنهما قالا: إنه الحج. والذي يصح عندي من قولهما أن الحج من جملة السبل مع الغزو؛ لأنه طريق ير فأعطي منه باسم السبيل، وهذا يحل عقد الباب، ويحرم قانون الشريعة، وينشر سلك النظر، وما جاء قط بإعطاء الزكاة في الحج أثر".⁽⁸²⁾

وأهم ما استدلوا به:

- أن إنما في قوله تعالى: (إِنَّمَا الْصَّدَقَاتُ)، للحصر والإثبات، تثبت المذكور في آية المصارف، وهي الأصناف الثمانية المذكورة وتنتفي ما عداها.

- أن سبيل الله إذا أطلق أريد به الجهاد، وهذا أكثر ما استعمله القرآن الكريم.

- حديث عطاء بن يسار عن أبي سعيد الخدري □، قال: قال رسول الله □: «لا تحل الصدقة لغنى إلا لخمسة: لغاز في سبيل الله...» الحديث، وهو حديث صريح مفسر لقوله تعالى: (وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ)، فيجب حمله عليه.

- ما ورد من بعض الآثار الدالة على أن المقصود بسبيل الله هو الجهاد، ومنها ما رواه الطبرى في تفسيره قال: حدثنا يونس، قال: أخبرني ابن وهب، قال: قال ابن زيد في قوله تعالى: (وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ)، قال الغازى في سبيل الله.⁽⁸³⁾

المذهب الثاني: أنهم الحاج والعمار، وهو قول ابن عمر، وابن عباس، ورواية عن أحمد، واسحق بن راهويه، ومحمد بن الحسن، خلافاً للجمهور⁽⁸⁴⁾، واستدلوا بحديث أم

⁸⁰⁰ علي بن محمد الربعي، أبو الحسن، المعروف باللخمي، التبصرة، مح: أحمد عبد الكريم نجيب، ط١، (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2011/1432)، 3/982.

⁸¹⁰ ابن قدامة، المغني، 3/333.

⁸²⁰ ابن العربي المالكي، أحكام القرآن، 3/533.

⁸³⁰ الطبرى، جامع البيان، 14/ 319.

معقل عندما أرادت أن تحج، قالت: لما حج رسول الله □ حجة الوداع، وكان لنا جمل فجعله أبو معقل في سبيل الله، وأصابنا مرض وهلك أبو معقل، وخرج النبي □، فلما فرغ من حجته جئته، فقال: «يا أم معقل ما منعك أن تخرجي؟»، قالت: لقد تهيأنا فهلك أبو معقل وكان لنا جمل هو الذي نحاج عليه فأوصى به أبو معقل في سبيل الله. قال: «فهلا خرجت عليه، فإن الحج من سبيل الله».⁽⁸⁵⁾

واستدلوا أيضاً بحديث أبي لاس الخزاعي قال: «حملنا النبي □ على إبل من الصدقة إلى الحج».⁽⁸⁶⁾

وعلق الشوكاني على هذه النصوص، فقال: وأحاديث الباب تدل على أن الحج وال عمرة في سبيل الله، وأن من جعل شيئاً من ماله في سبيل الله جاز له صرفه في تجهيز الحاج والمعتمرين.⁽⁸⁷⁾

المذهب الثالث: جميع وجوه وسبل البر وعدم قصره على الغزو في سبيل الله؛ لأن سبيل الله عام في الكل فلا يختص بصنف دون غيره، وقصره على الغزو يحتاج إلى دليل، ولا دليل. وبهذا قال جمع من العلماء المتقدمين والمتاخرين؛ فنقل أبو عبيد عن ابن عباس، أنه كان لا يرى بأساً أن يعطي الرجل من زكاة ماله في الحج، وأن يعتق منها الرقبة⁽⁸⁸⁾. ونقل أبو عبيد أيضاً عن ابن عمر أنه سئل عن امرأة أوصت بثلاثين درهماً في سبيل الله، فقيل له: أتجعل في الحج؟ فقال: أما إنه من سبل الله.⁽⁸⁹⁾

ونقل ابن قدامة عن أنس، والحسن: "أن ما أعطيت في الجسور والطرق فهي صدقة ماضية".⁽⁹⁰⁾

وقال الكاساني: "وأما قوله تعالى: (وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ) عباره عن جميع القرب، فيدخل فيه كل من سعي في طاعة الله وسبيل الخيرات إذا كان محتاجاً".⁽⁹¹⁾

⁸⁴⁰ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 185/8؛ علي بن خلف بن عبد الملك بن بطال البكري القرطبي، أبو الحسن، شرح صحيح البخاري، مح: ياسر بن إبراهيم، ط2، (الرياض: مكتبة الرشد، 1423/2003)، 497/3، عبد الله بن يوسف الزيلي الحنفي، أبو محمد، نصب الرأية لأحاديث الهدایة، مح: محمد يوسف البنوري، (مصر: دار الحديث، 1357)، 395/2.

⁸⁵⁰ تقم تحريره.

⁸⁶⁰ تقم تحريره.

⁸⁷⁰ الشوكاني، نيل الأوطار، 4/238.

⁸⁸⁰ أبو عبيد، الأموال، 673.

⁸⁹⁰ نفس المصدر، 722.

⁹⁰⁰ ابن قدامة، المغني، 2/280.

⁹¹⁰ الكاساني، بدائع الصنائع، 2/45.

وقال الفخر الرازي: "واعلم أن ظاهر النّظر في قوله وفي سبيل الله لا يوجب القصر على كل الغرزة فلهذا المعنى نقل القفال في تفسيره عن بعض الفقهاء أنهم أجازوا صرف الصدقات إلى جميع وجوه الخير من تكفين الموتى وبناء الحصون وعمارة المساجد لأن قوله: (وفي سبيل الله) عام في الكل".⁽⁹²⁾

وقال محمد رشيد رضا: "والتحقيق: أن سبيل الله هنا مصالح المسلمين العامة التي بها قوام أمر الدين والدولة دون الأفراد، وأن حج الأفراد ليس منها؛ لأنه واجب على المستطاع دون غيره، وهو من الفرائض العينية بشرطه كالصلوة والصيام، لا من المصالح الدينية الدولية، ولكن شعيرة الحج وإقامة الأمة لها منها، فيجوز الصرف من هذا السهم على تأمين طرق الحج وتوفير الماء والغذاء وأسباب الصحة للحجاج إن لم يوجد لذلك مصرف آخر".⁽⁹³⁾

وقال صديق خان: "وأما سبيل الله فالمراد هنا الطريق إليه عز وجل والجهاد وإن كان أعظم الطرق إلى الله عز وجل لكن لا دليل على اختصاص هذا السهم به بل يصح صرف ذلك في كل ما كان طريقاً إلى الله عز وجل هذا معنى الآية لغة، والواجب الوقوف على المعاني اللغوية حيث لم يصح النقل هنا شرعاً".⁽⁹⁴⁾

وقال الشيخ المراغي: "ويدخل في ذلك جميع وجوه الخير من تكفين الموتى، وبناء الجسور وال حصون، وعمارة المساجد، ونحو ذلك".⁽⁹⁵⁾

وقال الشيخ عطيه صقر بعد أن ساق المذاهب في مصرف في سبيل الله: وعلى هذا الرأي يجوز صرف جزء من الزكاة في بناء المساجد والمعاهد، وتحفيظ القرآن، وإيواء اللاجئين، ونشر الثقافة الدينية، وكل عمل يعز الإسلام، ويقوي شوكة المسلمين، ويدفع عنهم غائلة الاستعمار والسيطرة، بأي شكل من الأشكال⁽⁹⁶⁾. وبمثله أفتى شيخ الأزهر

⁹²⁰ محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الفخر الرازي، أبو عبد الله، مفاتيح الغيب، ط 3، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2000/1420)، 87/16.

⁹³⁰ محمد رشيد بن علي رضا بن محمد القلموني الحسيني، تفسير المنار، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1410/1990)، 435/10.

⁹⁴⁰ محمد صديق خان بن علي بن لطف الله الحسيني البخاري القمي، أبو الطيب، الروضة الندية شرح الدرر البهية، (بيروت: دار الجبل، د.ت)، 206/1.

⁹⁵⁰ أحمد بن مصطفى بن محمد بن عبد المنعم القاضي المراغي الحنفي، تفسير المراغي، (مصر: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1945/1365)، 10، 145/10.

⁹⁶⁰ موقع وزارة الأوقاف المصرية، فتاوى الأزهر، تاريخ الفتوى: 1997/5.

جاد الحق على جاد الحق.⁽⁹⁷⁾

ونقل الشيخ القرضاوي قول الشيخ محمود شلتوت -رحمه الله- سبيل الله بأنه: "المصالح العامة التي لا ملك فيها لأحد، والتي لا يختص بالانتفاع بها أحد، فملكها الله، ومنفعتها لخلق الله، وأولاها وأحقها: التكوين الحربي الذي ترد به الأمة البغي، وتحفظ الكرامة، ويشمل العدد والعدة على أحد المخترعات البشرية، ويشمل المستشفيات العسكرية ومدنية، ويشمل تعبيد الطرق، ومد الخطوط الحديدية، وغير ذلك، مما يعرفه أهل الحرب والميدان. ويشمل الإعداد القوي الناضج لداعية إسلاميين يُظهرون جمال الإسلام وسماته، ويفسرون حكمته، وبلغون أحكامه، ويتبعون مهاجمة الخصوم لمبادئه بما يرد كيدهم إلى نورهم"⁽⁹⁸⁾. ونقل أيضاً فتواً للشيخ حسنين مخلف مفتى الديار المصرية عند جوابه عن سؤال حول دفع الزكاة لبعض الجمعيات الخيرية الإسلامية؟ أنه أقى بالجواز.⁽⁹⁹⁾

وذكر العلامة يوسف القرضاوي معنيين لكلمة (سبيل الله) مقرونة بالإنفاق:

الأول: عام حسب مدلول اللفظ الأصلي ويشمل كل أنواع البر والطاعات وسبل الخيرات.

الثاني: خاص، وهو نصرة دين الله، ومحاربة أعدائه، وإعلاء كلمته في الأرض، حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله. ثم قال الشيخ: "ولهذا أوثر عدم التوسيع في مدلول (سبيل الله) بحيث يشمل كل المصالح والقربات. كما أرجح عدم التضييق فيه، بحيث لا يقتصر على الجهاد بمعناه العسكري المحسن، إن الجهاد قد يكون بالقلم واللسان، كما يكون بالسيف والسنان، قد يكون الجهاد فكريًا، أو تربويًا، أو اجتماعيًا، أو اقتصاديًا، أو سياسيًا، كما يكون عسكريًا، وكل هذه الأنواع من الجهاد تحتاج إلى الإمداد والتمويل".⁽¹⁰⁰⁾

ثم قال الشيخ القرضاوي بعد أن ساق بعض أوجه الجهاد في الوقت الحاضر: "أن ما ذكرناه من ألوان الجهاد والنشاط الإسلامي لو لم يكن داخلاً في معنى الجهاد بالنص لوجب إلحاقه به بالقياس، فكلهما عمل يقصد به نصرة الإسلام والدفاع عنه، ومقاومة

⁹⁷⁾ موقع وزارة الأوقاف المصرية، فتاوى الأزهر، تاريخ الفتوى: 8 ربيع الأول سنة 1399 هجرية -

7 مارس سنة 1979 م. <http://www.islamic-council.com>

⁹⁸⁾ القرضاوي، فقه الزكاة، 2/649.

⁹⁹⁾ نفس المصدر، 650/2.

¹⁰⁰⁰⁾ نفس المصدر، 657/2.

أعدائه، وإعلاء كلمته في الأرض".⁽¹⁰¹⁾

وبذلك يكون ما اختاره العلامة القرضاوي في معنى (وفي سبيل الله)، هو رأي الجمهور مع بعض التوسيع في مدلوله.
المناقشة والترجيح:

ما تقدم من الأدلة والأقوال يظهر أن مصرف (وفي سبيل الله) يشمل الجهاد في سبيل الله، والحج والعمرة، وغير ذلك من سبل الخير والبر، وكل ما كان فيه درء مفسدة أو جلب مصلحة للأمة يشمله هذا المصرف العظيم، وأصحاب المذهب الأول الذين قصرروه على الجهاد والغزو مستدلين بقوله تعالى: "إنما الصدقات" أن إنما للحصار والقصر، وأن الزكاة لا يستحقها إلا المصارف المذكورة في الآية. أقول: نعم، فأنا متყق مع من يقول: أن (إنما) لحصر الأصناف الثمانية، ولكن قصرها في سهم (في سبيل الله) على الجهاد والغزو فقط؛ يحتاج إلى دليل، ولا دليل على اختصاصها به وقصرها عليه، وهذا المعنى أكده الفخر الرازي في تفسيره.⁽¹⁰²⁾

وأنا لم أخرج عن المحسور، وإنما توسيع في معناه؛ فهو يشمل القتال وغيره من سبل الخير، وهذا ما اقتضته اللغة والنصوص التي بينت أن لسبيل الله معان كثيرة لا تتحصر في القتال وحده، وإن كان أشهرها. وأن سهم في سبيل الله فيه من المرونة ما يمكّن الدولة من حل جميع المشكلات المالية الطارئة، وإذا كانت متطلبات الجهاد في سبيل الله قد تغيرت اليوم وكيفية مؤونته إذا علمنا أن الدولة قد تكفلت بتجهيز الغزاة وتدربيهم وتسلি�حهم والصرف عليهم مما يقسم لهم من الميزانية العامة لديوان الجند أو ما يسمى اليوم بوزارة الدفاع، فهل يوقف ويعطل سهم (في سبيل الله) إذا قصرناه على الغزو والجهاد؟!

ولو أن حاجات المجتمع المعاصر أو بعضها وجدت زمن النبي ﷺ، فيما ترى هل تهمل أو يعجز عن حلها؟

إنني أعتقد أن الله تعالى عندما وزع الصدقات فبدأ بالفقير، ثم المسكين، وهكذا بقية الأصناف؛ إنما راعى الأولى ثم الأمثل، وعليه جاء الترتيب في آية المصارف، فذكر أشخاصاً ومجموعات واضحة بينة، ثم أبقى مصرف (وفي سبيل الله) مرناً واسعاً، وترك الأمر فيه للدولة الممثلة بولي الأمر يضعه حيث تكون المصلحة وتسد الحاجة.

ثم الاستدلال بحديث أبي سعيد الخدري «لا تحل الصدقة لغنى إلا لخمسة: لغاز في

¹⁰¹⁾ نفس المصدر، 658/2.

¹⁰²⁾ الرازي، مفاتيح الغيب، 16/87.

سبيل...» الحديث، أنه حديث صريح مفسر لقوله تعالى: (وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ)، فيجب حمله عليه. أقول: لماذا لا يكون المعنى أن ما ذكر في الحديث من الأفراد المعينين هم من يستحق الزكاة مع الغنى دون غيرهم، ويبقى الأمر واسعاً والباب مفتوحاً لصرف الزكاة في المصالح العامة والاجتماعية للأمة، لأن كل ذلك في سبيل الله، وهذا ظاهر بين.

فإن قيل: أن سد حاجات المجتمع والأمة تكون بالصدقات والتطوعات من غير الزكاة، وحصر سهم (في سَبِيلِ اللَّهِ) على الغزو والجهاد فقط. فأقول: أن الشارع الحكيم أحكم الشرائع، وأوضح الأهداف والغايات، فشرع الزكاة فرضاً ثابتاً لا منة لأحد فيه على أحد، وبين مصارفها لحل أي مشكلة مالية تعترض الدولة أو المجتمع، فيصرف من سهم (في سَبِيلِ اللَّهِ) على كل حاجة ملحة لا تمويل لها إلا من خلال هذا المصرف العظيم؛ مصرف (في سَبِيلِ اللَّهِ).

الخاتمة

1- أن مصرف (وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ) يشمل الغزو وما يتعلق به من التزامات وتجهيزات وتسلیح وتدريب ونفقة كاملة للمجاهدين، إلا أن سبل الله كثيرة فيدخل فيها كل من سعى في طاعة الله من الحاج والعمار الذين انقطعت بهم السبل ولا مورد لهم من المال، وطلبة العلم الفقراء، وكل طريق يوصل إلى مرضاة الله ومثوبته يدخل تحت مسمى: سبيل الله.

2- عدم وجود دليل صريح من نص أو إجماع على حصر (وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ) في

الغزو والجهاد دون غيره.

3- إن تغير الزمان والمكان، وطبيعة الأحوال والظروف، وتعدد الحاجات، وإصلاح الحياة، وسد التغرات، يحتم علينا التوسع في مصرف (وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ) ليشمل جميع وجوه البر والخير، فإذا برزت حاجة مجتمعية أو ظهرت متطلبات مما يخص الأمر الجامع للأمة، أو حاجة ماسة للأفراد، وليس لها باب من أبواب الأموال تسد به، فما لنا غير مصرف في سبيل الله مورداً، وذلك لما فيه من المرونة والسرعة، فتدخل فيه وندرج كل ما يستجد من حاجة الأمة والدولة ما دام ذلك في سبيل الله وطاعته وإقامة شرائعه.

4- أن مصرف (وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ) هو المصرف السابع حسب ترتيب آية المصارف، فصارفها يكون على الترتيب فيبدأ بالفقير، ثم المسكين، ثم... الخ، إلا إذا رأىولي الأمر وبعد المشورة غير ذلك، فله أن يجتهد ويتصرف في توزيع الزكاة

- على مصارفها، من حيث الأسبقية أو التعليق كما فعل سيدنا عمر بن الخطاب □ في سهم المؤلفة قلوبهم؛ ويكون ذلك تبعاً للمصلحة العامة، وبما يحقق الأمن المجتمعي والاقتصادي، واستقرار البلاد، وإسعاد العباد.
- 5- أن أمر الغزو اليوم قد تكفلت به الدول والحكومات حسراً، ولا يمكن للأفراد أن يتصرفوا بشيء من زكاة أموالهم في وضعها في القتال والغزو، ولكيلا يعطى سهم (وفي سبيل الله) فيوجه صرفه في أبواب الخير والبر الواسعة غير الغزو والقتال بشرط ألا يربو على باقي المصارف. والله أعلم.

ثبات المراجع

- 1- ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان بن خواستي العبسي أبو بكر، المصنف في الأحاديث والأئم الكتاب، مح: كمال يوسف الحوت، ط. 1، الرياض: مكتبة الرشد، 1409/1989.
- 2- ابن الأثير، المبارك بن محمد الجزمي مجد الدين، أبو السعادات، النهاية في غريب الحديث والأثر، مح: طاهر أحمد الزاوي، بيروت: دار الفكر، 1421/2000.
- 3- ابن العربي، محمد بن عبد الله بن محمد المعافري الأندلسي الإشبيلي المالكي، أبو بكر، أحكام القرآن، مح: محمد عبد القادر عطا، بيروت: دار الفكر، 1426/2005.
- 4- ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين، ابن قيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد، ط 27، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1415/1994).
- 5- ابن اللحام، علي بن عباس البعلوي الحنفي، أبو الحسن، القواعد والفوائد الأصولية وما يتعلق بها من الأحكام الفرعية، مح: محمد حامد الفقي، القاهرة: مطبعة السنة النبوية، 1375/1956.
- 6- ابن بطال، علي بن خلف بن عبد الملك البكري القرطبي، أبو الحسن، شرح صحيح البخاري، مح: ياسر بن إبراهيم، ط 2، الرياض: مكتبة الرشد، 1423/2003.
- 7- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم الحراني أبو العباس، مجموع الفتاوى، مح: عامر الجزار، وأنور الباز، ط. 3، المنصورة: دار الوفاء، 1426/2005.
- 8- ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبُدَ التميمي الدارمي، البستي، أبو حاتم، صحيح ابن حبان، مح: شعيب الأرناؤوط، ط 1، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1408/1988.

- 9- ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، أبو محمد، المحتوى، مح: محمد منير الدمشقي، ط1، مصر: إدارة الطباعة المنيرية، 1352هـ.
- 10- ابن خزيمة، محمد بن إسحاق السلمي النيسابوري، أبو بكر، صحيح ابن خزيمة، مح: محمد مصطفى الأعظمي، بيروت: المكتب الإسلامي، 1390/1970.
- 11- ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي، التحرير والتتوير، ط1، بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، 2000/1420.
- 12- ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا الفزويني الرازي، أبو الحسين، مقاييس اللغة، مح: عبد السلام محمد هارون، بيروت: دار الفكر، 1399/1979.
- 13- ابن قادمة، عبد الله بن أحمد بن قادمة المقدسي الحنبلاني، أبو محمد، الكافي في فقه ابن حنبل، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1414/1994.
- 14- ابن قادمة، عبد الله بن أحمد بن قادمة المقدسي الحنبلاني، أبو محمد، المغني، ط1، بيروت: دار الفكر، 1405/1985.
- 15- ابن كثير، إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، أبو الفداء، تفسير القرآن العظيم، مح: سامي بن محمد سلامة، ط2، الرياض: دار طيبة، 1420/1999.
- 16- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، الأنصاري الرويسي الإفريقي، أبو الفضل، لسان العرب، ط3، بيروت: دار صادر، 1414/1994.
- 17- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، بيروت: دار الكتب العلمية، 1400/1980.
- 18- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، بيروت: دار المعرفة، د.ت.
- 19- أحمد، أحمد بن حنبل الشيباني، أبو عبد الله، مسنن الإمام أحمد بن حنبل، مح: شعيب الأرناؤوط، آخرون، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1421/2001.
- 20- الأزهري، محمد بن أحمد بن الهروي أبو منصور، تهذيب اللغة، مح: محمد عوض مرعوب، ط.1، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001.
- 21- الإسنوي، عبد الرحيم بن الحسن بن علي الشافعي أبو محمد، التمهيد في تحرير الفروع على الأصول، مح: محمد حسن هيتو، ط.1، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1400/1980.

- 22- الألوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني، أبو الثناء، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، مح: علي عبد الباري عطية، بيروت: دار الكتب العلمية، 1415/1995.
- 23- البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي أبو عبد الله، صحيح البخاري، مح: مصطفى ديب البغا، ط.3، بيروت: دار ابن كثير، 1407/1987.
- 24- البهوي، منصور بن يونس بن صلاح الدين بن حسن بن إدريس البهوي الحنفي، الروض المربي شرح زاد المستقنع، مح: عبد الله بن محمد الطيار، وأخرون، ط١، الرياض: مداد، 1426/2005.
- 25- الترمذى، محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الصحاك، أبو عيسى، الجامع الكبير (سنن الترمذى)، مح: أحمد محمد شاكر، ط٢، مصر: مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبي، 1395/1975.
- 26- الجديع، عبد الله بن يوسف، أبو محمد، تيسير علم أصول الفقه، ط١، بيروت: دار الريان، 1418/1997.
- 27- الحصنى، تقى الدين أبو بكر محمد الحسيني الدمشقى الشافعى، كفاية الأخبار فى حل غایة الاختصار، مح: علي عبد الحميد بلطجي، ومحمد وهبى سليمان، دمشق: دار الخير، 1414/1994.
- 28- الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة المالكى، حاشية الدسوقي، مح: محمد عليش، بيروت: دار الفكر، د.ت.
- 29- الرازى، محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التىمى الفخر، أبو عبد الله، مفاتيح الغيب، ط٣، بيروت: دار إحياء التراث العربى، 1420/2000.
- 30- رشيد، محمد رشيد بن علي رضا بن محمد القلمونى الحسينى، تفسير المنار، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1410/1990.
- 31- الزيلعى، عبد الله بن يوسف الحنفى، أبو محمد، نصب الرایة لأحاديث الهدایة، مح: محمد يوسف البنورى، مصر: دار الحديث، 1357هـ.
- 32- الشافعى، محمد بن إدريس أبو عبد الله، الأم، بيروت: دار المعرفة، 1393هـ.
- 33- الشوكانى، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخبار، مح: عصام الدين الصباطى، ط١، القاهرة: دار الحديث، 1421/2000.

- 34- صافي، محمود بن عبد الرحيم صافي، الجدول في إعراب القرآن وصرفه وبيانه، ط4، دمشق: دار الرشيد، 1418/1998.
- 35- الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب، أبو القاسم، المعجم الكبير، مح: حمدي بن عبد المجيد السلفي، ط2، الموصل: مكتبة العلوم والحكم، 1404-1983.
- 36- الطبرى، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملى أبو جعفر، جامع البيان عن تأویل القرآن، مح: أحمد محمد شاكر، ط1، بيروت: مؤسسة الرسالة، 2000/1420.
- 37- العبدري، محمد بن يوسف بن أبي القاسم، أبو عبد الله، التاج والإكليل لمختصر خليل، بيروت: دار الفكر، 1398/1978.
- 38- القرافي، أحمد بن إدريس، شهاب الدين، الذخيرة، مح: محمد بو خبزة، ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994.
- 39- القرضاوى، يوسف عبد الله، فقه الزكاة، ط2، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1393/1973.
- 40- القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين أبو عبد الله، الجامع لأحكام القرآن، مح: هشام البخاري، ط1، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1416/1995.
- 41- القتوji، محمد صديق خان بن حسن بن علي بن لطف الله الحسيني البخاري، أبو الطيب، الروضۃ الندية شرح الدرر البهیة، بيروت: دار الجیل، د.ت.
- 42- الكاسانی، أبو بکر بن مسعود بن أحمد علاء الدين، بدائع الصنائع في ترتیب الشرائع، ط2، بيروت: دار الكتاب العربي، 1982.
- 43- اللخمي، علي بن محمد الربعي، أبو الحسن، التبصرة، مح: أحمد عبد الكريم نجيب، ط1، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1432/2011.
- 44- المراغي، أحمد بن مصطفى بن محمد بن عبد المنعم القاضي الحنفي، تفسیر المراغي، مصر: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الطبی، 1365/1945.
- 45- المرداوي، علي بن سليمان، أبو الحسن، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، مح: محمد حامد الفقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.
- 46- مسلم، مسلم بن الحاج القشيري النيسابوري أبو الحسن، صحيح مسلم، مح: محمد فؤاد عبد الباقي، ط1، بيروت: دار إحياء التراث، 1412/1991.
- 47- النووي، محي الدين بن شرف، أبو زكريا، المجموع شرح المذهب، مح: محمود مطرجي، ط1، بيروت: دار الفكر، 1417/1996.

229

- 48- النووي، محى الدين بن شرف، أبو زكرياء، روضة الطالبين و عمدة المفتين، ط2، بيروت: المكتب الإسلامي، 1985/1405.
- 49- النووي، محى الدين بن شرف، أبو زكرياء، منهاج الطالبين و عمدة المفتين، ط1، بيروت: دار المنهاج، 2005/1426.
- 50- الهروي، القاسم بن سلام الأزدي الخزاعي بالولاء، الخراساني البغدادي، أبو عبيد، الأموال، مع: محمد عماره، ط1، بيروت: دار الشروق، 1989/1409.
- 51- الهيثمي، علي بن أبي بكر نور الدين، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، بيروت: دار الفكر، 1992/1412.

<http://www.islamic-council.com> -52

DARÜLHADİS

İSLAM İRÂŞTIRMAKALAR DERGİSİ | ISLAMIC STUDIES JOURNAL

Darülhadis, Aralık/December 2021, sy. 1

Kelam İldi Açısından İrtidat Konusunun Değerlendirilmesi

Evaluation of Apostasy in Terms of the Science of Kalam

Mustafa IRMAKLı,

Din İşleri Yüksek Kurulu Üyesi

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 10 Ekim /November 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 18 Kasım / November 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: 31 Aralık / December

Atıf / Citation: Irmaklı, Mustafa. "Kelam İldi Açısından İrtidat Konusunun Değerlendirilmesi". *Darülhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 1 (Aralık 2021), 230-256.

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taramıştır. İntihal tespit edilmemiştir. **Plagiarism:** This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected. web: <https://darulhadis.karatekin.edu.tr/dergi-15851-sayfasi.karatekin> | mailto: darulhadis.isl.ar.dergisi@gmail.com

Copyright © Published by Çankırı Karatekin Üniversitesi

Cankiri Karatekin University, Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Öz

İrtidat konusu ve mürtedle ilgili hükümler zaman zaman gündeme gelmekte ve farklı açılardan ele alınmaktadır. Konunun yargı ve ceza boyutu öne çıktıgı için İslam hukuku tarafından öncelikle ele alınması anlaşılır olmakla beraber, diğer ilmî disiplinler tarafından da değerlendirilmesi, inanç ve tasavvur boyutıyla kapsamlı ve çok boyutlu bir yaklaşımla ele alınması da önemlidir. İnsanın dünya ve ahiret saadetini temin eden bir din olarak İslam; Allah, insan, bilgi, varlık tasavvuruyla evrene ve eşyaya ait en ideal ilkeleri göstermektedir. Bu bağlamda İslam'ın değerleriyle tanıştıktan sonra onları terk etmek kişi adına büyük bir talihsizliktir. Ancak söz konusu durumdaki kişilere yönelik İslam'ın dünyadaki yaklaşımının ve Müslümanların tavrinin da açık ve net şekilde ortaya konması önemlidir. Mürtedle ilgili ayetlere bakıldığından İslam'ı terk edenlerin ahirette maruz kalacakları zor süreçlerin öne çıktıgı görülmektedir. Hz. Peygamberin uygulamalarında ise, irtidat ettikten sonra cezaya çarptırılanların aynı zamanda irtidatla beraber farklı suçlar işledikleri dikkat çekicidir. Bu makalede, her daim iradeye vurgu yapan, insan hakları ve temel özgürlükleri önemseyen bir din olarak İslam'ın irtidat konusuna yaklaşımı özellikle inanç özgürlüğü bağlamında ele alınmaya çalışılacaktır. Zira ulaşım ve iletişimın baş dönütücü bir hızla yayıldığı bilişim çağında İslam'ın ortaya koyduğu evrensel ahlak ve hukuk değerlerinin açık ve net şekilde tüm insanlıkla paylaşılması ötelenemez bir zorunluluk haline gelmiştir.

Anahtar Kelimeler: din, irtidat, irade, özgürlük.

Abstract

The issue of apostasy and provisions related to apostate come from time to time and are discussed by different perspectives. Although it is understandable that the subject is handled primarily by Islamic law, since the judicial and criminal aspects come to the foreseen, it is also essential that it can be evaluated by other scientific disciplined humanities. Islam as a religion that ensures the happiness of a man in this world and in the hereafter; God shows the most ideal principles of the universe and things with the imagination of humans, knowledge and existence. In this context, it is a great misfortune for a person to abandon the values of Islam after meeting them. On the other hand, it is essential that the approach of Islam in the world towards the people in question and the attitude of Muslims are revealed clearly and inequality. Yes. In the practices of the Prophet, it is noteworthy that those who were punished after apostles, also committed different crimes together with apostles. In this article, Islam doesn't approach a pussy, as a religion that always stresses the will and cares about human rights and fundamental freedoms, it will be discussed in the context of freedom of freedom. Because in the information age, where transportation and communication spread at a dizzying speed, it has become an irrevocable necessity to clearly share the universal moral and legal values revealed by Islam with all humanity.

Keywords: religion, apostasy, will, freedom.

Giriş

İrtidat ve riddet kelimeleri sözlükte; dönmek, reddetmek, bir şeyden yüz çevirip başka bir şeye yönelmek gibi manalara

gelmektedir.¹ Dinî literatürde ise, Müslüman bir kimsenin İslam'ı terk ederek başka bir dine girmesi şeklinde tanımlanmaktadır.² Bu bağlamda irtidat, İslam'ı kabul ettikten sonra ondan dönmemeyi ifade eder. Mürted ise kendi tercihiyle İslam'a girerek bunu ikrar ettikten sonra, herhangi bir baskı ve zorlama olmaksızın kendi iradesiyle, dinden ayrıldığını ilan eden ve inandıktan sonra inkârı seçen kişidir. Dolayısıyla kişinin kendi açık ikrarına dayanmayan, ikrah ya da farklı endişelerle gerçekleşen durumlar irtidat olarak nitelendirilmeyecektir. Aynı şekilde birtakım sözler, tutumlar ve davranışlar üzerinden, üçüncü şahıslar tarafından verilen hükmü ifade eden "tekfir" konusu da bu bağlamda tartışılmayacaktır. Deizm gibi Allah inancını ikrar etmekle beraber iman esaslarının bütünlüğüne yönelik ve inancın hayatı taşınması noktasında müphemlikler ve marginal tutumlar içeren yaklaşımlar da mürted konusunun kapsamı dışındadır. Burada bilinçli olarak ve açık bir şekilde İslam'ı terk etme ve bunu deklare etmeyi ifade eden durum ele alınacaktır.

İrtidat konusu ve mütedde ilgili hükümler geçmişten günümüze pek çok açıdan ele alınmış ve tartışılmıştır. İslam düşüncesinin teşekkül devrinde gündeme gelen konunun, klasik dönemde, fıkıh merkezli yerleşik bir bakış açısına dönüştüğü görülmektedir. Buna göre irtidat cezayı hak eden bir davranıştır ve mürtede yapılacak telkinler, yaklaşım yöntemi, uygulanacak cezalar, usul ve esaslar bağlamında bir fıkıh doktrini ve

¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, "rdd" md.

² Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'i'us-Sana'i fi tertîbi's-serâ'i*, Beyrut 1986, c. VII, s. 134.

müktesebatı ortaya çıkmıştır.³ Klasik fıkıh literatüründe mürtede ait hükümleri ihtiva eden, “ahkâmü'l-mürtedîn”, kitâbü'l-mürted”, kitâbü'r-ridde” gibi başlıklar oluşmuştur.⁴ Mürted konusu özellikle yargı ve ceza boyutuyla öne çıktığı için İslam hukuku tarafından öncelikle ele alınması anlaşılır olmakla beraber, diğer ilmî disiplinler tarafından da incelenmesi ihmâl edilemez bir gerekliklidir. Bu meyanda kelâm ilmi açısından da irtidat konusuna yaklaşım önemlidir.

Konusuna göre yapılan tanımların kapsamlı ifadesiyle kelâm ilmi; “Allah’ın zatından ve sıfatlarından, nübüvvet konularından, başlangıç ve sonuç itibarıyle kâinatın hallerinden İslâm kanunu üzere bahseden bir ilim”⁵, şeklinde tarif edilmektedir. Kelâmin gayesine yönelik yaklaşımlarda ise Adudüddîn el-Îcî (v. 756/1355) ve Ebû Nasr el-Fârâbî'nin (v. 339/950) tanımları genel kabule mazhar olarak şöhret bulmuş ve yaygınlık kazanmış tanımlardır. Adudüddîn el-Îcî'ye göre kelâm ilminin gayesi; “ilmî kesin deliller göstermek ve şüpheleri ortadan kaldırmak suretiyle dinî inançları kanıtlama gücü kazandıran ilimdir.⁶ Ebû Nasr el-Fârâbî ise kelâmin gayesini; “din kurucusunun açıkça belirttiği belli düşünce ve davranışları teyit edip bunlara aykırı her şeyin yanlışlığını söyle gösterme gücü kazandıran bir tartışma yeteneği”⁷ şeklinde belirtmektedir.

³ Mürtedle ilgili fıkhi hükümlerin değerlendirilmesi için bkz; Kâşif Hamdi Okur, İslâm Hukukunda İrtidât Fiili İçin Öngörülen Aslı Yaptırım Üzerine Bazı Düşünceler, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002/I, s. 344-364.

⁴ İrfan İnce, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, “Ridde” md.

⁵ Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah Îlm-i Kelâm*, İstanbul, ts. Bilmen Yayınevi, s. 5.

⁶ Adudiddîn el-Îcî, *el-Mevâkifî ilmi'l Kelâm*, İstanbul, 1279, s. 11.

⁷ Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed el-Fârâbî, *ihsâ'ü'l-'ulûm* (nşr. Osman M. Emîn), Kahire 1350/1931, s. 71.

Bu tanımlarda sadece inançlar değil davranışlara ilişkin temel dinî ilkelerin de kelâmin içerisinde dâhil edildiği dikkat çekmektedir. Diğer yandan irade, özgürlük ve temel haklar gibi konular da irtidat konusuyla çok yakından ilişkisi olan hususlardır. Dolayısıyla irtidat konusu İslam düşüncesi bağlamında, inanç ve tasavvur boyutıyla kapsamlı ve çok boyutlu bir yaklaşımla ele alınmayı gerektirmektedir. Aksi halde söz konusu mesele İslam'ın muarızları tarafından aleyhte bir propaganda malzemesi olarak kullanılmaya müsait hale gelirken, mensupları tarafından da yanlış anlaşılmaya riskiyle karşı karşıya kalabilmektedir. Burada öncelikle konunun dini referanslarına, bu referansların yorumlanması biçimine ve tarihsel süreç içerisinde yaşanan hadiselerin konunun anlaşılmamasına ve yerleşik düşünceye etkisine kısaca değinilerek günümüzde meselenin doğru anlaşılmamasına katkı sunulmaya çalışılacaktır.

Bir yandan açık şekilde inanç hürriyetini savunan İslam'ın ve Müslümanların, diğer yandan inanca dair istenmeyen tercihleri cezalandırmaya başvurması nasıl izah edilmelidir? Tarihsel pratikler nasıl anlaşılmalıdır ve tarihsel tecrübelerden genel geçer bir ilkeye ulaşmanın metodolojisi nedir ve gerilimler nasıl aşılabaktır. Bu ve benzeri açılarından irtidat konusunun ele alınması önemlidir.

Kur'an-ı Kerim'den Referanslar

Herhangi bir konuda İslam'ın yaklaşımını ortaya koymak için bakılacak ilk kaynak şüphesiz Kur'an-ı Kerim'dir. Akabinde Kur'an'ı doğru anlamaya açısından en büyük imkân olan Hz. Peygamber'in sünneti ile doğru bilgiye ve hükmeye ulaşma gayesiyle oluşturulan metodolojidir.

Kur'an-ı Kerim'de "redd" kökünden türeyen pek çok kelime vardır. Bu kelimeler hem sözlük anlamı hem de terim anlamıyla kullanılmıştır.⁸ Pek çok ayette, iman ettikten sonra küfre girenlerin, doğru yoldan sapmış oldukları, amellerinin boşça gideceği, ahirette çetin bir azaba duçar olacakları ifade edilir. Ancak irtidat edenlerin dünyevi cezaları ve onlara karşı uygulanacak müeyyide konusunda sarih bir hüküm yoktur. Dolayısıyla söz konusu ayetler bağlamında mürtede uygulanacak cezai müeyyide hususu farklı yorumlara açıktır. Bu ayetlerden bazıları şöyledir: "... Kim imanı küfre değişimse şüphesiz dosdoğru yoldan sapmış olur."⁹ "Artık bundan sonra her kim dönerse işte onlar yoldan çıkanların/çıkmış olanların ta kendileridir."¹⁰ Bu ayetler iman ettikten sonra küfre girenlerin doğru yoldan saptıklarını ifade eden açık bir beyandır. "Sana haram ayı, onda savaşmayı soruyorlar. De ki: Onda savaşmak büyük günahdır. Allah'ın yolundan menetmek ve O'nun inkâr etmek, Mescid-i Harâm'dan (insanları) engellemek, halkını oradan çıkarıp sürmek ise Allah katında daha büyük günahdır. Fitne de öldürmekten daha ağırdır. Güçleri yeterse sizi dininizden çevirinceye kadar durmadan sizinle savaşırlar. İçinizden kim dininden döner de kâfir olarak ölüse, dünyada ve âhirette amelleri boşça gidenler işte bunlardır. Cehennemin dostları da bunlardır ve orada onlar devamlı kalıcıdır."¹¹

Mürted ile ilgili yaklaşımlarda temel referans olarak delil getirilen bu ayette iki temel duruma dikkat çekilmektedir.

⁸ M. Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cem*, "rdd" md.

⁹ el-Bakara, 2/108.

¹⁰ Âl-i İmrân, 3/82

¹¹ el-Bakara, 2/217.

Birincisi, inanmayanların müminlere karşı savaşçı tutumundan bahsedilerek kafirlerin, müminleri dinlerinden döndürmek için çalışacaklarına vurgu yapılmakta ve müminlere mesaj verilmektedir. İkincisi ise inkarcıların, dininden dönenlerin amellerinin boşça çıkacağına vurgu yapılmaktadır. Ayrıca dininden dönenlerin ahiretteki kötü durumları beyan edilmektedir. Burada onların amellerinin boşça çıkacağı vurgusu önemlidir. Mâtürîdî'ye (v. 333/944) göre amellerin kâfirken ölüme bağlı olarak boşça gittiği ifade edilmişse de aslında iyi amel, ölümden önce inkâr etmek sebebiyle yok durumuna düşer. Şöyleden ki; ölümün, iyi amellerin boşça çıkışmasına sebep teşkil etmesi ihtimal dâhilinde bulunmamaktadır. Ameller, vücut bulduğu andan itibaren bizzat küfür sebebiyle yok durumuna düşer. Zira ölümün gerçekleşmesinde kulların herhangi bir müdahalesi bulunmazken küfür onların iradesiyle gerçekleşir, bu açıdan amelin, kişinin etkisi bulunmayan bir şeyle boşça çıkması mümkün değildir. Sonuç olarak iyi amelleri yok durumuna düşüren, hükümsüz kılan ölüm değil, inkârdır. Ayette ölüm faktörü zikredilmiştir. Çünkü insanların yaptıkları güzel fiillerin tamamen boşça çıkması ölümle gerçekleşmektedir. Kişinin hayatı olduğu sürece iyiliklerinden faydalananması umulabilecek bir husustur. Şöyleden ki, iyilikte bulunan kimse inkâr yoluna sapıldığı takdirde bir bakıma güzel davranışlarını inkâr edip boşça çıkarmış olur. Ancak bir süre sonra Müslüman olunca geçmişte yaptığı davranışlarından ötürü pişmanlık duyar ve bu sayede İslâm'dan önceki kötü fiilleri sevaba çevirilir. Dinden dönen kimsenin islediği iyi amellerin ahiret hayatında boşça çıkması ise mükâfatlarının yok olmasıdır. Aslında kişinin ahiret hayatında elde edeceği mükâfat iyi amelleri sadece işlemesi değil

aynı zamanda onları Allah'ın huzuruna çıkarmasına bağlıdır.¹² Dolayısıyla Bakara suresi 217. ayet dünyada mürtede uygulanması gereken cezaya dair doğrudan bir hüküm içermemektedir. Ayrıca Nisâ Suresi 90. ayette Müslümanlarla savaşmayanlar ve barış yanlısı olanlar aleyhine bir yol tercih edilmemesi gerektiğine dair açık beyan dikkat çekicidir.

"Kim İslâm'dan başka bir din arama çabası içine girerse, bilsin ki bu kendisinden asla kabul edilmeyecek ve o âhirette ziyan edenlerden olacaktır. İman edip bu resulün hak olduğuna şahit olduktan ve kendilerine apaçık kanıtlar geldikten sonra inkârcılığa sapan bir kavme Allah nasıl hidayet nasip eder? Allah zalimler topluluğunu doğru yola iletmez. İşte onların cezası, Allah'ın, meleklerin ve bütün insanların lânetine uğramalarıdır. Ebedî olarak bu lânetin içine gömülüp gideceklerdir. Ne azapları hafifletilecek ne de kendilerine fırsat tanınacaktır. Ama yaptıklarının ardından tövbe edip kendilerini düzelterler başka; çünkü Allah çok bağışlayıcı ve merhametlidir. Elbette imanlarının ardından inkârcılığa sapıp sonra inkârlarını daha da arttıranların tövbeleri asla kabul edilmeyecektir. Ve işte onlar, sapkınların ta kendileridirler. Evet, inkâr edip de kâfir olarak ölenler var ya, onların hiçbirinden -kendini kurtarmak için dünya dolusu altın verecek olsa dahi- asla kabul edilmeyecektir. Onlar için elem veren bir azap vardır; hiç yardımcıları da yoktur."¹³ Âl-i İmrân suresinin bu ayetleri iman ettikten sonra inkara saplananların durumlarını anlatırken, onların ahirette karşılaşacakları azaba vurgu yapmaktadır.

¹² Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* Tercümesi (Çev. Bekir Topaloğlu- S. Kemal Sandıkçı) 2. bs. İstanbul, 2020, c. II, s. 30-31.

¹³ Âl-i İmrân, 3/85-91.

“Ey iman edenler! Sizden kim dininden dönerse bilsin ki Allah öyle bir kavim getirecektir ki Allah onları sever, onlar da Allah’ı severler; müminlere karşı alçak gönüllü, kâfirlere karşı vakarlıdırlar; Allah yolunda cihat ederler ve hiç kimsenin kınamasından korkmazlar. İşte bu Allah’ın, dileğine verdiği bir lütfudur. Allah’ın lütfu genişir; O, her şeyi bilir.”¹⁴ Burada gayri Müslümanlere uyararak veya dış etkilere maruz kalarak İslam’ı terkedenler uyarılmakta ve hakiki müminlerin nitelikleri açıklanmaktadır. Mürtedle ilgili ayetleri farklı açılardan yorumlayan ve onların ahiretteki durumlarını öne çikaran Matüridi Maide suresi 54. ayetinin tefsirinde bir cümleyle mürtedin yakalanıp hapse atılması ve İslam'a dönmemi kabul etmezse öldürülmesi gerektiğini söylemektedir.

“Mazeret ileri sürmeye kalkmayın. İman ettiğinizi söylediğinden sonra inkârcılığınızı açığa vurdunuz. İçinizden bir kısmını affetsek de diğer bir kısmını gınahta ısrarcı davranışmış oldukları için azaba uğratacağız.”¹⁵

“Kim iman ettikten sonra Allah’ı inkâra saparsa -kalbi imanla dolu olduğu halde baskı altında kalanın durumu müstesna olmak üzere- kim kalbini inkâra açarsa işte Allah’ın gazabı bunlardır; bunlar için çok büyük bir azap vardır.”¹⁶ Bu ayette kalpleri imanla dolu olduğu halde baskı ve zorlama ile iradesi dışında inkâr cümleleri söylemek zorunda kalanların sorumlu olmayacakları beyan edilerek imandan sonra bilinçli şekilde inkâra saplananların azabına dikkat çekilmektedir.

¹⁴ el-Mâide, 5/54.

¹⁵ et-Tevbe, 9/66.

¹⁶ en-Nahl, 16/106.

Dünyevî cezaya ve hukuka dair hükümler içeren ve ağır cezalar öngören Maide Suresi 33-34 ayetler ise yeryüzünde bozgunculuk çikaran ve eşkıyalık yapanlara yönelik cezayı konu edinmektedir.

“İman edip sonra inkâr edenleri, sonra yine iman edip tekrar inkâr edenleri, sonra da inkârlarını artırtanları Allah ne bağışlayacak ne de onları doğru yola ileticektir.”¹⁷ Ayetin anlattığı süreç dikkat çekicidir. Zira tekraren bir irtidâttan bahsedildiği halde mürted olanlara karşı “oldurün” emri ya da dünyevî bir ceza zikredilmemektedir.

Dolayısıyla ilgili ayetler ister tek ister bir bütünlük içerisinde ele alının mürtedin cezası hususunda dünyevî bir hükmünden bahsedilmemiği dikkat çekmektedir. Söz konusu ayetler mürtedin ahiretteki durumu ile ilgili açık ve çarpıcı uyarılarda bulunmaktadır. Dinden dönme ile ilgili ayetler İslam toplumunda hukukun teşekkür ettiği, Müslümanların gücü ve ceza vermeye muktedir oldukları Medine döneminde inmiştir. Dolayısıyla fitne ve anarşı içinde olmaksızın yalnızca irtidât edenlere yönelik dünyevî bir ceza öngörülseydi ilgili ayetlerde açıkça ifade edilirdi.¹⁸

İnsanın dünya ve ahiret saadetini temin eden bir din olarak İslam, getirdiği ilkelerle kendi hakikatini ortaya koymaktadır. İnsana, evrene, eşyaya dair ortaya koyduğu yaklaşımla bizatîhi gücünü ve etkisini açıkça hissettirmektedir. Bu bağlamda söz konusu değerlerle tanıştıktan sonra onları terk etmek kişi adına büyük bir talihsizliktir. Mürted bunu ahirette daha açık şekilde

¹⁷ en-Nisâ, 4/137.

¹⁸ Abdülhamîd Mütevellî, *Mebâdiu nizâmi'l-hukmi fi'l-Îslâm*, İskenderiyye, 1978, s. 308-309.

fark edecektir. Bu durum “Kim İslam’dan başka bir din ararsa, bilsin ki kendisinden asla kabul edilmeyecektir ve o ahirette kaybedenlerden olacaktır”¹⁹ ayetiyle açıkça ifade edilmektedir. Ayrıca “Muhammed yalnızca bir elçidir. Ondan önce de elçiler gelip geçti. Şimdi o ölürlükse gerisin geri dönecek misiniz? Kim geri dönerse bilsin ki Allah'a asla bir zarar vermiş olmayacaktır. Allah şükredenleri ödüllendirecektir,”²⁰ ayetiyle dinden dönen kişinin sadece kendine zarar vereceği ifade edilmektedir. Ayrıca Kur'an-ı Kerim pek çok ayette iman ettikten sonra dininden dönenleri tövbe etmeye ve inkârdan vazgeçmeye çağırmaktadır.²¹

Hz. Peygamber Dönemi Uygulamaları

İrtidat konusu hadislerde de terim anlamıyla oldukça fazla geçmektedir. Söz konusu ifadeler ve ilgili olaylar başta hadis metodolojisi olmak üzere, sebep-sonuç ilişkisi ve tarihsel bağlam gibi açılardan çok boyutlu şekilde ele alınmayı gerektirmektedir. Konuya ilgili meşhur olaylardan biri söyledir; Ureyne kabileinden bir grup, Medine'ye gelip Müslüman oldular. Medine'nin havası kendilerine ağır geldiği için Hz. Peygamber'den izin alarak zekâtlık develerin olatıldığı kırsal bir alana gittiler. Burada sağıkları düzeldi; ancak çobanları öldürüp develeri gasp ederek İslam'dan döndüler. Bu haber Medine'ye ulaşınca, Rasulullah atlılarından bir müfreze göndererek bunları Medine'ye getirtti ve öldürdü.²² Bu hadisede açıkça görüldüğü üzere irtidat ile beraber ihanet, adam öldürme, silahlı gasp gibi

¹⁹ Âl-i İmrân, 3/85

²⁰ Âl-i İmrân, 3/144

²¹ et-Tevbe, 9/74.

²² Buhârî, “Muhâribûn”, 2; Müslim, “Kasâme”, 9-14.

açık ve cezayı gerektiren suçlar vardır. Dolayısıyla söz konusu topluluğun öldürülmesi olayı bu suçlar merkezinde yorumlanmaya açıktır.

Konuya ilgili diğer bazı rivayetler şöyledir;

“Allah’tan başka ilah olmadığına ve benim Allah’ın elçisi olduğuma şahitlik eden birinin kanı; ancak şu üç gerekçeden biriyle helal olabilir: Cinayet işleyen, zina eden evli, dinini terk ederek cemaatten ayrılan kişi.”²³

Hz. Peygamber bir gün minibere çıkar ve şöyle der; “Benden sonra fesat çıkaranlar olacaktır. Cemaatten ayrılan kimi görürseniz veya Muhammed ümmetinin durumunu parçalamak isteyen kim olursa olsun -cemaat da olsalar- öldürünüz.”²⁴

Klasik dönemde fukahanın mürtedle ilgili hükümlerine medar olan ve en çok itibar edilen ise; “Dinini değiştireni öldürün.”²⁵ şeklindeki rivayettir. Söz konusu rivayetler etrafında pek çok yorum yapılmış ve farklı anlama biçimleri ortaya çıkmıştır. Zaten Hz. Peygamberin minberden yaptığı uyarida fesat çıkaranlar ve Müslümanları parçalamak isteyenler vurgusu dikkat çekmektedir. Diğer yandan söz konusu rivayetlerle ilgili tartışmaların varlığı, en azından bağlamı itibarıyle farklı yorumlara açık bir durumun varlığını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla bu rivayetlerin mürtedin öldürülmesine delil kılmaya karşı çıkanlar olmuştur. Bu yaklaşımına göre; rivayetlerin Hz. Peygamber’e aidiyeti konusundaki şüphe, hadlerin şüpheli durumlarda düşürülmesi ilkesi uyarınca, mürtedin ölüm

²³ Buhârî, “Diyât”, 6; Müslim, “Kasame”, 25-26; Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 1.

²⁴ Nesâî, Tahrîm, 6.

²⁵ Buhârî, Cihad, 149; Ebû Dâvûd ,Hudûd, 1; Nesâî ,Tahrîm, 14.

cezasına çarptırılması önünde ciddi bir engel teşkil eder. Kaldı ki küfrün kendisi dahi, Müslümanlara karşı kin ve düşmanlık amacı gütmemiği ve bunu fiiliyata dökmediği sürece, kani (öldürülmeyi) helâl kılmaz.²⁶

Ayrıca mürtedin öldürülmesi rivayetlerini İslam'ın ilk dönemlerindeki sosyolojik ve siyasal ortamla beraber yorumlayanlar da vardır. Buna göre, bir mücadele ortamında irtidât edenler düşman tarafına geçmekte ve karşı tarafa yönelik mücadele, fitne ve komploların içinde yer almaktadır. Yani sadece bir din değiştirme değil, toplumunu, tarafını, devletini değiştirme durumu yaşanmaktadır. Özellikle savaş zamanlarında mürtedlerin düşmanla beraber hareket etme ihtimali yabana atılamayacak bir durumdur. Bu ihtimal kabileciliğin egemen olduğu toplumlarda daha olasıdır. Dolayısıyla söz konusu rivayetler ve talimatlar komploların önüne geçmeyi, İslam toplumunun güvenliğine yönelik stratejileri, savaşçı bedevi toplulukların Müslümanlara yaklaşmasına yardımcı olmayı amaçlayan siyasi boyutlu hamleler şeklinde de ele alınabilir.

İbn Teymiyye de irtidati, biri tövbesi kabul edilen mücerret irtidat; diğeri de yeryüzünde fesat çıkarıp Allah ve Resulüne savaş açmak anlamına gelen faaliyetler içeren, dolayısıyla cezaya müstehak olan irtidat olmak üzere ikiye ayırmıştır O buna dayanak olarak, Hz. Peygamber'in irtidat eden bir topluluğun tövbesini kabul ederken, irtidatın yanı sıra İslam'a ve Müslümanlara sıkıntı ve eziyet vermek gibi başka suçları da işleyen diğer bir grubun doğrudan öldürülmesini emretmiş

²⁶ Yaşar Yiğit, İnanç ve Düşünce Özgürlüğü Perspektifinden İrtidat Suç ve Cezasına Bakış, *İslâmiyat*, Ankara, 1999, c. II, s. 132-133.

olmasını gösterir. Buna örnek olarak da irtidat etmekle birlikte İslam'a küfretmek ve bir Müslüman'ı öldürmek suçlarını işlemesinden dolayı Mukayyis b. Subâbe'nin, yine irtidata ilaveten iftira ve karalama suçlarını işlediği için İbn Ebî Serh'in (Ebi's-Serh) öldürülmesini gösterir.²⁷ Nitekim mürtedin öldürülmesi ile ilgili hadislerin çok önemli bir kısmında ve rivayetlerin farklı varyantlarında, irtidat ettikten sonra ifsada yönelik fillerin, Müslümanlara karşı kin ve düşmanlığın, fitne ve savaş durumlarının varlığını dikkat çekicidir.

Ridde Olayları

Hz. Peygamberin son zamanlarında ve özellikle hastalığı günlerinde bazı bölgelerde yalancı peygamberler ortaya çıkmıştır. Vefatının ardından da bazı bedevi topluluklar, zekât vermek istememiş ve bu durum zaman zaman bir kaosa ve yer yer isyan hareketlerine dönüşmüştür. Bunlardan Esved el-Ansî, peygamberlik iddiasıyla ve yanına topladığı birkaç yüz kişilik toplulukla San'a şehrine yürüyünce Hz. Peygamberin bölgedeki valilere talimatıyla Esved'in anarşı hareketi engellenmiş ve kendisi de öldürülmüştür.

Hz. Ebû Bekir halife olunca devletin ve İslam toplumunun önündeki en ciddi sorun irtidat hareketleri olmuştur. Başta Müseyemet'l-Kezzâb olmak üzere peygamberlik iddiasında bulunan bazı şahıslar ve bir takım bedevî kabileler irtidât hareketlerine giriştiler. Bunlardan bazıları Medine'ye haber göndererek namaz kılacaklarını, ama zekât vermeyeceklerini bildirdiler. Ayrıca söz konusu kişi ve topluluklar Müslümanlar

²⁷ Takiyyüddin İbn Teymiyye, *es-Sârimu'l-Meslûl*, (nşr.M. b. Abdullah el-Halvânî vd.), Beyrut, 1417, 3/600, 866.

aleyhine fitne ve tefrika hareketlerine başvurdular. Peygamberlik iddiasında bulunanlarla mücadele konusunda ittifak olmakla beraber, zekât vermeyenlere yönelik mücadele konusunda sahabîler arasında görüş ayrılığı ortaya çıkmış ancak Hz. Ebû Bekir'in kararlılığıyla onlarla da mücadele edilmişdir.

Hz. Ebû Bekir, Hârîce b. Hîsn el-Fezârî ve peygamberlik iddiasında bulunan Tuleyha b. Huveylid el-Esedî ve Secâh bint Hâris başta olmak üzere pek çok kişi ve toplulukla mücadele etti. Hâlid b. Velîd komutasında bir orduyu asilerin üzerine gönderdi. Hz. Peygamber vefat ettiğinde İslâm coğrafyası Hicaz Yarımadası dışına çıkmış ve çok geniş bir alana yayılmış durumdaydı. Özellikle merkezden uzak alanlarda ve kabileciliğin etkin olduğu bölgelerde isyan hareketleri daha çabuk ortaya çıkmaktaydı.

Hz. Ebû Bekir dönemindeki irtidât hareketlerinde iki boyut dikkat çekmektedir. Birincisi İslâm'ı kabul eden ve devletin hükümlanlığına tabi olan bazı grupların devlete karşı yükümlülüklerini yerine getirmeyi reddetmeleridir. Zira zekât devlet inisiyatifiyle toplanan bir ibadet olarak bir nevi devlete tabi olan Müslümanların malî mükellefiyetiydi. Bu açıdan, zekât vermemi reddetmekle itikadî bir tavır alıştan öte devlet toplum ilişkisinde karşılıklı hak ve sorumluluklar açısından bir başkaldırı söz konusudur. İkincisi ise bizzat devletin otoritesine başkaldırı ve isyan hareketleridir. Zira irtidât eden kişi ve topluluklar silahlı güç oluşturarak isyan hareketlerine girişmişler ve zaman zaman savaşa tutuşmuşlardır. Dolayısıyla burada da siyasi bir sorun dikkat çekicidir. Özellikle hukuka ve yerlesik topluma alışık olmayan bedevi kabilelerin merkezi otoriteye karşı harekete geçirilmesi neticesinde yaşanan olaylar riddeavaşları olarak tarihe geçmekle beraber yanında aynı zamanda

sosyolojik ve siyasal açıdan derin izler taşımaktadır. Bütün bunlara bakıldığından gerek fert gerekse kabile bazında olsun, Medine yönetimine karşı yapılan girişimlerde, ya kabilesini ya da bölgesini bağımsızlığa ulaşırma gayretlerinin öne çıktığı söylenebilir.²⁸ Yani Araplardaki kabile yapısı, kabilelerin birbirleriyle ilişkisi oldukça önemlidir. Bilindiği üzere cahiliye döneminde Araplarda çok güçlü bir kabilecilik anlayışı ve kabile yapısı vardı. Kabile yaşamında bireyin kişilik ve kimliğinin oluşumunda kabilenin etkisi çok büyüktür. Bireyin sosyal hayatı, inancı, düşünceleri, ekonomik ve siyasi anlayışının oluşumu, kabilenin bu konulardaki anlayışına uygun olarak teşekkür eder. Daha açık bir ifade ile bireyin hayatının her alanına kabile şekil verir. Bireyin farklı bir inanç ve görüşü benimsemesi demek, kabileye baş kaldırması yani isyan etmesi ve tek başına yaşamayı kabul etmesi demektir.²⁹ Öyle ki, Medine'de bazı kabilelerin İslam'a girmesi, bizzat öğrenerek ve tasdik ederek kabullenmekten öte kabilenin ileri gelenlerinin peşinden giderek Medine İslam devletinin vatandaşlığını ve hükümlerliğini kabul etme şeklinde olmuştur. Dolayısıyla sosyal, siyasal, ekonomik faktörler söz konusu süreçte epeyce etkindir.³⁰ Nitekim Hz. Peygamber hastalandığında bu topluluklar hemen farklı düşünce ve hareketlere kavismişlar, örneğin zekâta karşı çıkararak Medine Devleti'nin hükümlerine karşı harekete geçmişlerdir. Tüm bunlar Hz. Ebû Bekir'in zekât vermeyenlerle ve irtidât edenlerle savaşmasının en temel sebebinin, söz konusu kişi ve

²⁸ Ramazan Hurç, Hz. Ebu Bekir Döneminde Bağımsızlık Hareketleri (İrtidat ve İrticâ), F.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı:3, Elazığ 1998., 64-65.

²⁹ Muhammed Âbid Câbirî, *İslam'da Siyasal Akıl*, (tercüme Vecdi Akyüz) İstanbul, 1997, 189.

³⁰ Câbirî, *İslam'da Siyasal Akıl*, 256-257.

grupların kamu düzenini bozmaları, devlete başkaldırmaları, fitne ve anarşîye yol açmaları, olduğu söylenebilir.

Din ve Vicdan Özgürlüğü

İrtidat konusunun en önemli yönlerinden biri de şüphesiz din ve vicdan özgürlüğü bağlamında konunun ele alınması gerektigidir. Zira, İslam temel hak ve hürriyetleri teminat altına alan bir dindir. Din hürriyeti ise, kişinin aşkin varlığa dair inanç, inançsızlık ya da bir dini benimseme arasında seçim yapma ve bu inanca bağlı davranışları, bir baskı ve engelleme olmadan kendi iradesiyle ferdî ve sosyal hayatında gerçekleştirebilmesidir.³¹ Aynı şekilde, dinin insanda yaratılmışan gelen bir eğilim olan mutlak varlığa inancın bireysel ve sosyal yaşamda objektif ifadelerini içermesi yanında, insanın kişilik ve karakterinin oluşumunda önemli bir yere sahip olması, din özgürlüğünün, insan için varoluşsal bir sorun, vazgeçilmez ve dokunulamaz bir hak olduğunu gösterir. Bu özelliğinden dolayı, insanların kafalarında ve bilhassa kalplerindeki kıymet hükümlerine, ulvî olarak kabul ettikleri değerlere saygı gösterme zorunlulukları, onların geniş bir serbesti içinde bu hürriyetten istifade etmelerini gerektirir.³² Kur'an-ı Kerim'de de insanın iradesine, seçme hürriyetine vurgu yapan pek çok ayet vardır. Bu bağlamda en çok gündeme gelen ise "Dinde zorlama yoktur"³³ ayetidir. Bu ayetin kapsamı, anlaşılmış biçimde üzerine uzun yorumlar yapılmıştır.

³¹ Necati Öner, *İnsan Hürriyeti*, Ankara, Vadi Yay, 2005, 80.

³² Servet Armağan, *İslam Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler*, Ankara, DİB yayınları, 2001, 116-117.

³³ el-Bakara, 2/256.

Din; bilgi, inanç ve amelden oluşan bir bütündür. Bir insana zorla bilgi verilebilir, fakat onun zorla inanması sağlanamaz. Çünkü iman kalbin tasdikidir, bildirilenin doğru olduğuna insanın içten kanaat getirmesi ve inanmasıdır. Bu inanma ancak serbest irade ile karar vermeye ve tercih etmeye dayanır. Ayrıca kalbin ve zihnin içinde olup bitenleri başkasının bilmesi mümkün olmadığından, zora mâruz kalan kimsenin “İnandım” demesi halinde bunun içteki duruma uygun olup olmadığı kontrol edilemez. Haddizatında bir kimse ne zorla inandırılabilir ne de zor altında inandığını söyleyenin içtenliğine güvenilebilir. Dinî amelin özü ihlâstır. İhlâs, yapılanların Allah rızâsı için gerçekleştirilmesidir. Zorla bir davranışta bulunan insanın dinî amelinden söz edilemez. Dinin en önemli iki unsuru olan “iman ve amel” zorlamayla olmayacağına göre “Dinde zorlama yoktur, insan zorla mümin ve dindar olamaz” cümlesi, tabiatta câri ilâhî kanunlar gibi kevnî bir gerçeği ifade etmektedir. Arkadan gelen ve bu cümlenin gereklisi mahiyetinde olan “Çünkü doğru eğriden apaçık ayrılmıştır” ifadesi, bu kaidenin aynı zamanda bir dinî kural ve hüküm olduğunun karînesini teşkil etmektedir. Bu iki mânayı birleştirerek ayeti şöyle açıklamak mümkündür: Zorla imanın ve dindarlığın olmayacağı ilâhî bir kanundur. Şu halde siz de insanları belli bir dine inansınlar diye zorlamayınız. Allah Teâlâ’nın insanlara verdiği akıl, hem kendine hem de onu taşıyan vücuda ve yakından uzağa çevresine bakarak, peygamberlerin gösterdikleri mûcizeler ve getirip tebliğ ettikleri vahiy üzerinde düşünerek hak dini, doğru yolu bâtil dinden ve eğri yoldan ayırbilir; yani ayetler ve açıklamalar sayesinde hakkı bâtilden ayırmak kolay hale gelmiş olur. Ortada karışık veya zorlama ile giderilecek bir durum yoktur. Doğru yolu bulan, hak dine inanan, “nefis, şeytan, şehvet, hırs ve sahte

tanrılar” gibi eğri yolun, sapkınlık ve şaşkınlığın rehberlerini reddeden müminler, sarsılarak ilerleyen arabaya veya dalgalar üzerinde ine çika ilerleyen bir gemiye benzeyen bu hayatı, kopması mümkün olmayan sapasağlam bir kulp sarılmışlardır. Düşmezler, sağa sola savrulmazlar; bu kulp sayesinde yerlerini, istikrarlarını, sağlıklarını korurlar ve vazifelerini yerine getirerek yollarına (imtihan ve tekâmul yolculuğu) devam ederler. Bugün çağdaşlığın ve medeniyetin en önemli simgesi olarak görülen insan hakları içinde din ve vicdan hürriyeti ön sıralarda yerini almış bulunmaktadır. Bu hürriyet, insanların inanmak veya inanmamakta hür olmalarını, kimseye inanç konusunda zorlama yapılmamasını, iman ehlinin de inancını serbestçe yaşamasını ifade etmektedir. Açıklamakta olduğumuz ayet, İslâm’ı din olarak benimsemeyen, İslâm’ı ifadeye göre küfrü (inkâr, kâfirlik) seçen bir kimseye zorlama yapılmayacağını açıkça söylemektedir. Ayetin anlatmak istediği şudur: Kimseyi Müslüman olsun diye zorlamayınız; çünkü İslâm’ın gerçekliği apaçık ortadadır, zorlamaya ihtiyacı yoktur. Allah kime hidayet nasip ettiyse Müslüman olur. Gönül gözü körleşen, aklını hevâsına tâbi kılan kimseleri ise zorla İslâm’a sokmanın bir faydası yoktur. Dinde zorlanmanın yasaklanması “hakkin bâtilden açıkça ayrılması” gerçeğine bağlanmıştır. Bu gerçek değişimeyeceğine, Kur'an ortada bulundukça yeniden hak ile bâtil birbirine karışır hale gelmeyeceğine göre buna dayalı bulunan hükmün değişmesi de söz konusu olamaz. Savaş insanları zorla İslâm'a sokmak için değil, din yüzünden baskının ortadan kalkması, din ve vicdan hürriyetinin hayat'a geçirilmesi, güçlü olanların hukuku çiğnemelerinin engellenmesi içindir. Müslüman olmayanlar bu hak, hukuk ve hürriyet düzenine

uydukları müddetçe kendi inançlarında kalma ve onu yaşama hakkına sahiptirler.³⁴

Bu konudaki diğer bazı ayetler şöyledir; "Eğer Rabbin dileseydi yeryüzündekilerin hepsi iman ederdi. O halde sen inansınlar diye insanları zorlayıp duracak misin?"³⁵ "De ki o, Rabbimizden gelen bir haktr. Artık dileyen iman etsin, dileyen inkâr."³⁶ "Artık kim doğru yola girerse ancak kendisi için girer. Kim de saparsa ancak kendi aleyhine sapar. Ben sizden sorumlu değilim."³⁷ "Şayet yüz çevirirlerse sana düşen ancak tebliğidir."³⁸ "Gerçek şu ki, biz insanı katışık bir nutfeden yarattık; onu imtihan edelim diye kendisini iştir ve görür kıldık. Şüphesiz biz ona (doğru) yolu gösterdik. İster şükredici olsun ister nankör."³⁹ Bu ve benzeri ayetler de insanların bir inanca bağlanıp bağlanmamakta tercih sahibi olduklarına işaret etmektedir. Dolayısıyla iman ya da inkâr siyasal bir zeminde değil, insanın özgür seçimi temelinde irade ve teslimiyet zemininde ele alınmaktadır. Nitekim inanmak içsel bir süreçtir. Kalpte yer eden olumlu tavırdır. Dış dünyaya ve yaştanıya aksetme yolunda, Allah'a yönelik sevgi, saygı, tevâzu, hayranlık, şükran, teslimiyet ve bağlanma gibi duygusal yönleri de ağır basan, ben bilincinin şekillenmesinde önem kazanan yönüyle psikolojik bir olgu olarak da değerlendirilebilir.⁴⁰

³⁴ Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu*, Ankara, DİB Yayınları, 2020, c, I, s. 402-407.

³⁵ Yunus, 10/99.

³⁶ Kehf, 18/29.

³⁷ Yunus, 10/108.

³⁸ Âl-i İmrân, 3/20.

³⁹ İnsan, 76/2-3.

⁴⁰ Osman Pazarlı, *Din Psikoloji*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1982, s. 25.

Kur'an, sonuçlarına katlanmak suretiyle insanlara, inanıp inanmama hürriyetini en geniş bir şekilde tanımlamıştır. Bu hürriyetin çıkış noktasını ilk insanın yaratıldığı andan daha da geriye, emanetin arz edildiği (yeryüzünün halifeliği, akıl, sorumluluk) ve insanın da bu emaneti hür iradesiyle kabul ettiğini belirttiği o ilk mîsaka dayandırmak da mümkündür. Buradaki, arz etme, zorlama veya farz kılma anlamında değil, kişinin kendi tercihine bırakılan bir teklif anlamındadır. İnsan hür iradesiyle bu teklifi kabul etmiştir. Bu ahitleşme ezelde (insanlığın özünün ilk yaratılış anı) gerçekleşmiş olduğundan denilebilir ki hürriyet; ezelden beri insanda bulunan bir cevher, bir öздür.⁴¹

Sonuç

İlk dönemlerden itibaren farklı ilmî disiplinler tarafından ele alınan irtidât konusu etrafında pek çok mülahazalar serdedilmiştir. Özellikle fikih özelinde geniş bir literatür oluşmuştur. Bu bağlamda yakın dönemde konu üzerine yapılan fikih merkezli araştırmaların, klasik dönem anlayışından farklı bir perspektif ortaya koyması, hukukun zaman ve zemine bağlı yönünü ortaya koymasına da açık bir örnek teşkil etmektedir. İlgili nasların bir bütünlük içerisinde değerlendirilerek irtidat konusunun iman, irade, tercih özgürlüğü ve sorumluluk gibi açılarından da ele alınması da önem arz etmektedir. İman her şeyden önce bir tekliftir ve insan bu teklif karşısında hür iradesiyle tercihte bulunacaktır. Ahirette de kişi tercihlerinin hesabını verecektir. Nitekim irtidat ile ilgili ayetlerin tamamındaki en güçlü vurgu mürtedin ahiretteki durumu ile

⁴¹ Muhammed Âbid el-Câbirî, *ed-Dimukrâtiyye ve Hukûku'l-Însan*, Beyrut, 2004 s. 174-175.

ilgilidir ve dünyevî cezaya yönelik açık bir hüküm yoktur. Hz. Peygamberin hadislerinin ve ceza-i müeyyideye yönelik uygulamalarının da bütüncül bakış açısından, sebep-sonuç ilişkisi ihmali edilmeden, tarihsel, sosyolojik ve siyasal bağlam içerisinde ele alındığında mücerret irtidâttan öte ifsat, savaş gibi nesnel hukuki suçlar çerçevesinde gerçekleştigiğini görmek mümkündür.

Bir inanç sistemi olarak İslam'ın, getirdiği ilkelere iman eden müntesiplerinin, inanç ve ahlak esaslarını ihlal etmelerini kınaması ve onlara ahirete yönelik hatırlatmalarda bulunması gayet tabidir. Aynı şekilde söz konusu durumun toplumsal huzuru ve kamu düzenini bozmaya yönelik davranışlara, isyan ve ihanete dönüşmesi halinde dünyevî cezaya konu olduğu hem naslardan hem de Hz. Peygamberin uygulamalarından anlaşılmaktadır. Bu bağlam göz ardı edildiğinde, İslam'ın insan-sorumluluk ilişkisine dair tasavvurunda kırılmalar ve daralmalar ortaya çıkabilecektir. Ayrıca dinamik bir yapı olarak hukukun oluşumu ve icrasında her zaman, toplumların içinden geçtiği sosyolojik süreçler, dönemin uluslararası ilişkileri ve yaşanan dünyanın egemen paradigmaları gibi durumların etkili olduğu/olacağı da müsellel bir husustur.

Bu bağlamda tarihsel süreçte mürtede karşı uygulanacak hukukta, inkâr ettikten sonra, İslam'a Müslümanlara karşı takındığı tavrin belirleyici olduğu dikkat çekmektedir. Nitekim Müslümanlar aleyhine filen girişimde bulunan mürted'in cezalandırılması konusunda ittifak edilmekle beraber, fitne, tefrika, isyan gibi suçlara karışmayan ve Müslümanlar aleyhine faaliyette bulunmayan mürted konusunda farklı görüşlerden bahsetmem mümkünündür. Kadınlar, yaşlılar gibi Müslümanlara karşı savaşma ihtimali olmayan kimselerin irtidât etmesi durumunda onlara uygulanacak hükümler konusunda da farklı

yaklaşımalar benimsenmiştir. Tüm bunlar tarihsel süreçte ve klasik dönemde de mürtedle ilgili hükümlerin, inanç hürriyeti açısından değil de Müslüman topluma karşı ihanet ve suç işleme bağlamında değerlendirildiğinin güçlü bir göstergesidir. Bu durumda ölüm cezasının inkârin yanında ifsadın sonucu olarak uygulandığını, söz konusu uygulamada dinini terk etmekten öte Müslümanlara karşı savaşması gibi sebeplerin etkin olduğunu söylemek mümkündür.

Her daim iradeye vurgu yapan bir din olarak İslam, insan hakları ve temel özgürlükler alanında evrensel ilkeleri koruyan bir yapıya sahiptir. Bu bağlamda inanç özgürlüğü konusunda da her türlü müdahale ve baskının dışında hür iradeye dayalı bir tercihi savunmaktadır. Zira inanç ve tercih özgürlüğünün baskılanması, sorumluluk duygusu, ahiret hesabı gibi konular açısından çok daha ciddi sorumlara ve karmaşaya yol açacaktır. İslam'ın ilk dönemlerinde mürtedle ilgili gündeme gelen cezalar, inanç özgürlüğüne müdahale değil, terör suçlarına yönelik hukuki normlar olarak öne çıkmaktadır.

Düger yandan İslam'ın, insanlığın ufkunu aydınlatan ilkelerinin tüm insanlık tarafından bilinmesi için çalışmak Müslümanların iman ve kulluk sorumluluklarındandır. Burada vazgeçilmez olan tebliğin temel ilkeleridir. Hikmetle davet etmektir. Yaptırım ve zorlama ile dinin yaşanması mümkün değildir.

Günümüzde özellikle ulaşım ve iletişimın baş döndürücü bir hızla yayıldığı, küreselleşmeyle her şeyin her yere taşındığı bilişim çağında bilgiye ulaşmanın oldukça kolaylaştiği ama doğru bilgiyi tespit etmenin epey zorlaştığı bir süreç yaşanmaktadır. Bu kaotik ortamın, kendine münhasır sorunları

söz konusudur. Seküler akımlar, inkârcı ideolojiler, eklektik dini anlayışlar ve daha pek çok akımın kuşattığı modern zihinsel ortam içerisinde İslam'ın evrensel ahlak ve hukuk değerlerinin temsil edilmesi çok daha hayatı bir zorunluluk haline gelmiştir. Klasik dönem toplumlularında var olan tek düzeliğin zemininde ortaya çıkan yaklaşımların modern çağın çok etkenli ve çok boyutlu hayatı karşısında, dinin temel ilkeleri bağlamında yeniden değerlendirilmesi önemlidir. Örneğin günümüz toplumu açısından irtidat meselesi güncelliğini korumakla beraber daha yaygın bir gündem olarak deizm vb problemlerin varlığı da açıktır. Dolayısıyla tüm kişi ve kurumlariyla Müslümanlar başta gençler olmak üzere hem kendi müntesipleri hem de diğer insanların İslam mesajlarını en doğru şekilde anlamaları için gayret göstermeleri gerekmektedir. Özellikle İslam'ın Allah, insan, evren, bilgi, ahlak, hukuk tasavvuru gerçekçi ve etkileyici şekilde asrın idrakine ve modern insanın dünyasına sunulmalıdır. Evrensel ahlak ve hukuk ilkelerini göz ardı eden yaklaşımların İslam'dan referans bulması zor olduğu gibi mevcut dünyada da makes bulmayıcağı bilinmelidir. Elbette mürtedle ilgili bir hukuk doktrini her zaman var olacaktır. Ancak söz konusu paradigma, sosyal hayat, kamu düzeni ve fiili suçlar merkezinde ve kesinlikle hukuk zemininde ele alınacaktır. İfade etmek gerekir ki hem kurumsal hem de bireysel düzlemede İslam'ın doğru temsili ve tebliği, yasa dikte etmekten daha etkili olacak, akillarda ve gönüllerde karşılık bulacaktır. İslam'ı kabul edip etmemek kişi ile Allah arasında bir tercih meselesi olduğu için karşılığı ahiret merkezlidir. Ama hukuki kurallar, bireysel ve sosyal sorumluluklar kişi ile toplum ve kişiler arasında olduğundan dünyevî müeyyidelerin geçerli olduğu bir alandır.

Bugün bilişim çağında yaşayan müminler olarak irtidat meselesi ya da deizm gibi ideolojik tablolar karşısında, sebepleri doğru tespit ederek yanlış bilgi, algı ve tasavvurdan kaynaklanan tercihleri izale etmeye yönelik ciddi, güçlü, kapsamlı çalışmaların yapılması ihmali edilemez bir sorumluluk olarak karşımızda durmaktadır.

Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı

Bu çalışmada araştırma ve yayın etiğine uygun hareket edilmiştir. Çalışmanın özgünlüğüne dikkat edilmiş yararlanılan kaynaklar dipnot ve kaynakçada usulüne uygun olarak eksiksiz zikredilmiştir.

Kaynakça

Abdülhamîd Mütevellî. *Mebâdiu nizâmi'l-hukmi fi'l-İslâmî*. İskenderiyeye: 1978, s. 308-309.

Adudiddîn el-Îcî. *el-Mevâkîfî 'ilmî'l Kelâm*. İstanbul: 1279.

Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kasânî, *Bedâî'us-Sana'i fi tertîbi'ş-şerâ'i*, Beyrut 1986

Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* Çev. Bekir Topaloğlu- S. Kemal Sandıkçı. 2. bs. İstanbul: 2020.

Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed el-Fârâbî. *İhsâ'ü'l-'ulûm*. Nşr. Osman M. Emîn. Kahire: 1350/1931.

İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*.

Karaman, Hayrettin. vd., *Kur'an Yolu*, Ankara, DİB Yayınları, 2020.

İnce, İrfan. *TDV İslam Ansiklopedisi*, "Ridde".

- M. Fuâd Abdülbâkî. *el-Mu'cem.*
- Câbirî, Muhammed Âbid . *İslam'da Siyasal Akıl.*tercüme Vecdi Akyüz. İstanbul: Tarih
- Câbirî, Muhammed Âbid. *ed-Dimukrâtiyye ve Hukûku'l-İnsan,* Beyrut: 2004..
- Öner, Necati. *İnsan Hürriyeti.* Ankara: Vadi Yay, 2005.
- Pazarlı, Osman. *Din Psikoloji,* İstanbul, Remzi Kitabevi, 1982.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Muvazzah İlm-i Kelâm.* İstanbul: ts. Bilmen Yayınevi.
- Hurç, Ramazan. Hz. Ebu Bekir Döneminde Bağımsızlık Hareketleri (İrtidat ve İrticâ), F.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı:3, Elazığ 1998, s. 64-65.
- Armağan, Servet. *İslam Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler,* Ankara: DİB yayınları, 2001.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddin. *es-Sârimu'l-Meslûl.*Nşr.M. b. Abdullah el-Halvânî vd. Beyrut: 1417.
- Yaşar Yiğit, "İnanç ve Düşünce Özgürlüğü Perspektifinden İrtidat Suç ve Cezasına Bakış", *İslâmiyât,* Ankara, 1999.

DARÜLHADİS

İSLAMÎ ARAŞTIRMALAR DERGİSİ /ISLAMIC STUDIES JOURNAL

Darülhadis, Aralık/December 2021, sy. 1

İçtihad ve Fetva¹

Ijtihad and Fatwâ

Mohammad Hashim Kamali

çev.: Ercan ESER

DOÇ. DR,

ercaneser@karatekin.edu.tr

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 13 Ekim / November 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 17 Kasım / November 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: 31 Aralık / December

Atıf / Citation: Mohammad Hashim Kamali, "İçtihad ve Fetva".çev. Eser, Ercan. *Darılhadis İslami Araştırmalar Dergisi*, 1 (Aralık 2021), 257-277.

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taramıştır. İntihal tespit edilmemiştir. **Plagiarism:** This article has been scanned by ithenticate.

No plagiarism detected.

web: <https://darulhadis.karatekin.edu.tr/dergi-15851-sayfasi.karatekin>
| mailto: darulhadis.isl.ar.dergisi@gmail.com

Copyright © Published by Çankırı Karatekin
Universitesi Cankırı Karatekin University, Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

¹ Mohammad Hashim Kamali'nin " Shari'ah Law : An Introduction" adlı eserinin INDEPENDENT REASONING (IJTIHAD) AND JURISTIC OPINION (FATWA) bölümünün çevirisidir.
Independent Reasoning (Ijtihad) and Juristic Opinion (Fatwâ), Shari'ah Law: An Introduction Mohammad Hashim Kamalı, Oneworld Publications, England, 2008,p.162-179

Öz

Makalede ictihadın tanımı, fetvanın temel fonksiyonları ve modern uygulamaları ile ilgili bazı düzenlemeler dile getirilmektedir. Ayrıca, ictihad metodolojisi ve bu amaçla önde gelen İslam hukuku ekollerini tarafından öne sürülen çeşitli formüller gözden geçirilmektedir. İctihad ile fetva arasındaki temel fark ve ictihad kelimesinin etimolojik tahlili ile terim anlamı, ictihadın tarihsel gelişimi ve kurumsal hale dönüşmesi anlatılmaktadır. Yine ictihad kapısının açık olup olması, müctehidin vasıfları hakkında alimlerin görüşlerine yer verilmiştir. İctihadın devletin yaşama organı için başvurulabilecek bir metot olduğundan bahsedilmektedir. İctihadın geçerli olması için sadece şeriat alimlerinin değil, aynı zamanda farklı disiplinlerdeki uzmanların katkılarıyla oluşan kolektif ictihadı önermektedir. İctihadın metodolojisi ve ictihadda başvurulan kıyas, istislah, istihsan, mesalih-i mürsele, seddu zeraî gibi delillerin önemi izah edilmeye çalışılmaktadır. İctihadın tarihi gelişimi içerisinde zayıflama evresinden söz edilmektedir. Yazar, Müslüman topraklarındaki sömürge hakimiyetinin Müslümanların imajını düşürdüğünü, taklit ve muhafazakar düşünceyi teşvik ettiğini, modern hukuki düzenlemelerin fakihlere çok az bir rol bıraktığını dolayısıyla ictihadın bir başka olumsuzluk yaşadığını açıklamaya çalışmaktadır. Son kısımda güncel meselelerle ilgili ictihad örnekleri ile modern dönemdeki fetva örneklerine yer verilmektedir.

Anahtar Kelimeler: İctihad, Müctehid, Fetva, İcma, Makasıd, Fakih

İCTİHAD VE FETVA

Bu bölüm, içtihat tanımını, fetvanın temel fonksiyonlarını ve incelemesini sunmakta ve bunların modern uygulamaları ile ilgili olarak bazı düzenlemeleri dile getirmektedir. Ayrıca, içtihat metodolojisini ve bu amaç için önde gelen İslam hukuku ekollerini tarafından öne sürülen çeşitli formüller gözden geçirmektedir. Bu bölüm daha sonra modern zamanlarda içtihat ve fetva usulleri ile ilgili tartışmaya değinir ve reform için önerilerde bulunur.

İctihat ve fetva genellikle birbirinin yerine kullanılır; aralarındaki temel fark, içtihadın delile dayanan temel ilkeyi açıklayan daha kuvvetli bir hukuki hükm olması, fetvanın ise genellikle belirli bir soruya cevap olarak verilen

bir hüküm veya görüşten oluşmasıdır. Fetvanın delile dayalı temel ilkeyi açıklamak gibi bir özelliği yoktur. Ayrıca fetva çok kısa veya daha ayrıntılı olabilir.

Fetvalar genellikle bir dava veya kamu sorunu bağlamında bir cevap teşkil eder yahut hukuki hüküm elde etmek maksadıyla şahıslar tarafından talep olunur. Fetva bir soruya kısa ve gelişigüzel şekilde cevap olabilir. Bu kısa cevap "evet-hayır" veya "caizdir -caiz değildir" şeklinde olur. Fetvanın daha karmaşık konulara değindiği durumlarda, müfti genellikle kaynak olabilecek delili araştırmaya ihtiyaç hisseder ve müftünün bu araştırması ictihada eşdeğer olur.

Mahkemedede görülmekte olan bir davada karar verilmediği sürece ne ictihat ne de fetva, muhatap olabilecek kişi veya kişileri bağlamaz. Karar verildiğinde bağlayıcı bir müeyyide hükümlünü taşıır. İctihat alım bir kişi yani müctehid tarafından icra edilirken, fetva bir müctehid veya müctehid olmayan bir alım tarafından da verilebilir.²

İctihad, kelime olarak çabalamak veya gayret etmek anlamına gelir. Bir müctehidin tafsili delillerden şeri hükümler istinbat etmek için harcadığı bütün gayreti ictihad olarak tanımlanır.

Bu tanımda iki noktaya dikkat çekilebilir:

1) İctihad şerî bir konuda müctehid tarafından icra edilir.

2) İctihad, genel olarak, fakih veya müctehidin şerî bir meseleye çözüm aramak için elinden gelenin en iyisini yapmak şeklindeki bireysel bir çabası olarak tasavvur edilir. Bu tarif açıkça içtihadı kendi şahsi sıfatıyla formüle eden fakih/müctehidi merkeze almıştır. Bu tanım birazdan detaylandıracığım gibi, geleneksel içtihat teorisinin bir özelliğidir.

² Klasik içtihat teorisinin daha detaylı bir incelemesi için bkz. M. H. Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, 468-500; Modern zamanlarda içtihat problemlerine ilişkin ayrıntılar için bkz., 'Issues in the Understanding of jihad and ijтиhad', 623. Bkz. Taha Cabir el-Alvânî, *Ictihad*, 4.

Tarihsel olarak içtihad, fakih ve müctehidin özel olarak ilgilendiği bir konu olarak devam edegelmiştir. İctihadi kurumsallaştırmak ve devlet idaresi içindeki yerini ve hükmünü belirlemek için hiçbir yöntem veya mekanizmaya başvurulmamıştır. Müctehidin tanımlanması ve belirlenmesi, modern yönetimin yasama süreçlerinde içtihadın oynayabileceği rol halen içtihadın çözülmemiş meseleleri arasında yer almaktadır.

İctihat teorisi, müctehidin şerî kaynaklar hakkında bilgi sahibi olması, Arapça bilmesi, toplumun hâkim geleneklerine aşinalık ve doğru karakter sahibi olması gibi niteliklerle hüküm istinbat etme kabiliyetini belirlemiştir.

Ancak bu gerçek kapalı kalmış ve neredeyse hiçbir müctehid ictihad derecesine ulaştığını açıkça beyan etme arzusunda olmamıştır.

Alimlerin müctehid olarak başkaları tarafından tanımlanması genellikle vefatlarından çok sonra olmuştur. Ulema ve genel olarak toplum tarafından bilinen bireysel müctehitlerin vasıfları ve ehliyetleri hakkında halk tarafından bilinmelerinin dışında bu maksatla özel olarak takip edilebilecek hiçbir yöntem yoktu. Şevkânî'nin (1173-1760/1250 -1839) içtihat tartışmasında müstakil müctehid neslinin tüketliğini ifade etmesi ve bu konuda Ebu Hamid el-Gazzâlî'ye (450-1058/ 505-1111) atıfta bulunması dikkat çekicidir. Şevkânî açıkça tatmin olmamış ve kısaca "Gazzâlî kendini unutmadı mı?" sorusunu sormuştur.³

Alçakgönlülüğün İslam'ın ahlaki bir erdemî olması ve özellikle yüksek derecedeki alımlere çekici gelmesi, görünüşe göre Gazzâlî'yi neredeyse kendini geriye çekmeye sevk etmiştir. Ancak o hiçbir şekilde bir istisna değildi. Sanki ictihad kendi müctehidi ve temsilcisini tanımlamak/kimliğini belirlemek dışında her türlü soruna çözüm sunabilmiş gibidir.

Şu anda karşı karşıya olduğumuz bir diğer sorun ise, ictihat kapısının sonuna kadar açık ilan edilmesine rağmen, ictihad yapmaya yönelik herhangi bir etkin hareket ile hukuki ve yönetim süreci görmememizdir. Yaklaşık bir asırdır, yani Afgani(1838-1897) ve Abduh (1849-1905) zamanından beri, içtihad hakkında çok şey söylemiştir, fakat içtihadı yeniden canlandırmak için tekrarlanan çağrılar sadece mütevazı sonuçlar doğurmuştur.

³ Şevkânî, Irshad al-Fuhûl, 254.

İctihad teorisine göre müctehidde bulunması gereken niteliklerin genellikle ağır ve zor olduğu söylenir. Fakat bana göre bu, içtihad kapısını kapatmak isteyenlerin taklide dayalı başka bir iddiasıdır. Bu şekilde ifade edilen nitelikler ağır değil hatta Şevkânî'nin belirttiği gibi, yüzyıllar boyunca birçok alım tarafından şart koşulmuş taklid döneminde bile çoğunlukla dikkate alınmıştır.⁴

Ayrıca, modern zamanlarda ictihadla ilgili belirsizlikler, laikliğin yayılması ve devletin kendi ülkesinde tek kanun koyucu otorite haline gelmesiyle daha da artmıştır. Müctehidin tarif edilen bir statüsü yoktur. Ancak, belki de son yillardaki İslami dirilişin bir sonucu olarak belirli bir tutum uyarlaması olduğunu varsayırsak, ictihadı devletin yasama süreçlerine dahil edebilecek bir yöntem olarak tasarlamak mümkündür.

Birçok Müslüman ülkedeki üniversiteler ve hukuk müesseseleri şu anda modern hukuk dallarında hâkim ve avukat yetiştirmekle meşgul olmaktadır. Hem geleneksel hem de modern disiplinlerdeki çalışmaları bütünléstirecek muhtemel müctehitler için etkili bir eğitim programı başlatmak, bu kurumların ortak yeteneklerinin ötesinde olmamalıdır. Devlet, içtihadı kanun yapma sürecine dahil etme konusunda aktif bir ilgi göstermedikçe ictihad yalnız kalacaktır. Bu durum, her devletin müctehitleri belirlemesini ve gerektiğinde onların görüşlerini onaylamasını sağlayacaktır.⁵

İctihadı geçerli bir teklif haline getirmek için iki reform önerisi hazırlanmalıdır; **Birincisi**, modern zamanlarda ictihat, sadece şeriat alimlerinin değil, aynı zamanda çeşitli diğer disiplinlerdeki uzmanların beceri ve katkılarını birleştirmek için kolektif bir çaba olmalıdır.

Bunun nedeni, herhangi bir bireyin çağdaş toplum için önemli olan tüm ilgili disiplinlerde tam bir uzmanlık sahibi olmasının zorluğudur. İctihadı, Kur'an'ın istişare (şûrâ) ilkesiyle birleştirmeli ve bir istişare yöntemi

⁴ Age. Şevkanî'nin söylediğinin bir özeti için bkz. Jurisprudence, at 491.

⁵ Hallaf, 'Ilm, 49–50.

yapmalıyız. Birçok gözlemci bireysel alimler tarafından yapılan ictihadı önermese de kollektif ictihadı desteklemeyi savunmuştur.⁶

Bireysel bir fakih ve müctehid elbette ictihad yapabilmelidir ve hiçbir şekilde onların temel haklarına müdahale edilmemelidir. Ancak kollektif ictihat kurumsallaştırılacak olsaydı doğal olarak daha fazla yetki ve sorumluluk taşıyacaktı.

Gerçekten de Muhammed İkbal (ö. 1937), *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası* adlı eserinde kolektif ictihat için temel bir çerçeveye çizmiştir. Burada ictihat ve icma' icra yetkisinin Müslüman yaşama meclisine verilmesi gereği önerilmiştir.

Bu önerinin özü, o zamandan beri hem icma hem de ictihadın modern devlet dokusu içinde kurumsallaşmasını destekleyen çok sayıda başka yorumcu tarafından tekrarlanmıştır. İşaret edilmesi gereken **ikinci nokta** ictihadın fikhî bir görüş ve dolayısıyla fakih-müctehidi koruma olarak görülmESİdir. Bunun nedeni, Şeriat'ın İslam biliminin hemen hemen tüm diğer alanlarına hâkim olmasıdır, ancak ferdi çaba anlamındaki ictihat ise İslam'ın amaç ve ilkeleri ışığında yeni sorumlara çözüm bulma yöntemidir. Bu anlamda ictihat, şeriat alimlerinin yanı sıra diğer disiplinlerdeki bilginler tarafından da uygulanabilecek daha geniş bir yöntemdir, ancak buna teşebbüs eden müctehidin, özellikle konuya ilgili Kur'an ve Sünnet'teki nasslara hâkim olması şarttır.

Şimdi, esas olarak geleneksel ictihat teorisinde belirttiğimiz zorlukların üstesinden gelmek ve ictihadi çağdaş yaşama süreclerinin ayrılmaz bir parçası haline getirmek amacıyla yeni bir ictihat tanımı öneriyoruz. Bu da şöyledir: İctihad, toplumun mevcut şartları bağlamında şeriatın kaynaklarından belirli bir konuda fikhî hükmü istinbat etmeye yönelik alim kişiler ve topluluklar tarafından yaratıcı ve kapsamlı bir zihinsel çabasıdır. Bu şekilde önerilen tanım, ictihatın geleneksel tanımını içerir, ancak yaratıcı düşünme ve toplumun hâkim koşulları şeklinde iki noktaya da vurgu yapar. İctihad, kaynaklardaki mevcut prensipler ışığında yeni ve benzeri görülmemiş meseleleri ele almak

⁶ Bkz. Hallaf, 'Ilm, 50; İkbal, Reconstruction, 174; el-Tamawi, Al-Sultât al-Thalath, 307. Independent reasoning and juristic opinion 177

için tasarlanmıştır. Yaratıcı zihinsel çaba, aynı zamanda başkalarının mevcut fikirlerinin ve öğretilerinin gerçek değeriyle alınmadığı, taklit edilmediği ancak dikkatlice incelendiği ve yeni konularla olan ilgilerinin bağımsız olarak tespit edilmesidir. Önerdiğimiz ictihat tanımı aynı zamanda ictihadı sadece bir şeriat âlimi müctehidin imtiyazı haline getiren varsayımdan da ayırmaktadır. Bunun her zaman böyle olması için hiçbir sebep yoktur. Zira ictihad, şeriat ve toplum için hayatı öneme sahip diğer disiplinlerdeki alimler tarafından toplu olarak denenebilir, bu nedenle kapsamlı ve diğer bakış açılarını kapsayıcı olması şartı aranır.

Önerdiğimiz tarif aynı zamanda ictihadı ortak bir çaba olarak düşünmüştür ve dolayısıyla bu tanım geleneksel tanımın bireyçi ve öznel önyargısından ayrılmaktadır. İctihad, Kur'ân ve Sünnet'ten sonra şeriatın en önemli kaynağıdır. İctihat ile vahye dayanan kaynaklar arasındaki temel fark, ictihadın sürekli bir gelişme süreci önermesine karşın, Kur'ân ve Sünnet'in vahyinin Peygamber'in vefatıyla sona ermiş olmasıdır. Dolayısıyla ictihat, Kur'ân ve Sünnet'i toplumun değişen şartlarıyla ilişkilendirmenin başlıca aracı olarak devam eder.

Bir yenilenme ve reform aracı olarak her zaman, süreklilik ve değişim şeklindeki ikili kaygı ictihada hâkim olmuştur: Sosyal değişimin gerçeklerine uyum sağlarken İslam'ın temellerine bağlı kalmak. İki süreklilik ve değişim kaygısı böylece ictihadın tarihini ve İslam hukukunun gelişiminde oynadığı rolü karakterize eder.

İCTİHAD METODOLOJİSİ

Hz. Peygamber'in (s.a.v) ashabı ictihatlarını devam ettirirken ayrıntılı bir metodoloji ve prosedür izlememişlerdir. Doğrudan Kur'ân, Sünnet ve kamu yararını (maslahat) kaynak olarak almışlardır. Genellikle şura ve icma yoluyla varılan emsal hükümler sonraki nesil alimler ile onların takipçileri için bir örnek teşkil etmiş ve bu da Kur'ân ve Sünnet'in yanında icma'nın önemli bir hukuki kaynak olarak gelişmesinin yolunu açmıştır. Tabiin olarak bilinen ikinci nesil alimler, sahabenin mevcut mirasını daha da geliştirdiler ancak daha karmaşık meselelerle karşı karşıya kaldılar. Bu meseleler Emevi Devleti'nin genişlemesinde, yabancı adet ve geleneklerin etkili olmasında,

mezhep ve cemaatlerin çoğalmasında ve gerçek liyakata/ehliyete sahip olmayan alimlerin ortaya çıkmasında kendini göstermiştir.

Ulema, bu gelişmeleri Müslüman toplumun birligine ve Şeriat'ın bütünlüğüne yönelik bir tehdit olarak görmüştür. Bu nedenle ictihadi sağlam bir temele oturtmak için bir metodolojiye ihtiyaç duymuşlardır.

Bu tür içtihat için fıkıh mezheplerinin bireysel varlıklarını meşrulaştırmaları, yeni metodolojiler önermeleri bir ölçü sayılmamıştır.

Fıkıh mezhepleri, içtihat için önerdikleri yöntemler ile burada kabul ettikleri kişisel görüşün (*re'y*) kullanım alanı konusunda büyük farklılıklar göstermiştir. Hadis taraftarları (*ehl-i hadîs*) yeni meselelere çözüm ararken normalde zahir nassa atifta bulunmuşlar, ancak bir nass bulamadıklarında, kendilerini sınırlamayı ve daha fazla araştırmayı bırakma eğiliminde olmuşlardır. Diğer taraftan, *ehl-i re'y* taraftarları özellikle Hanefiler, kıyas yardımıyla nassın gereklisini ve amacını araştırma kapsamını genişletme eğilimindeydiler. Bir muhakeme yöntemi olarak kıyas, eski bir mesele ile yeni bir mesele arasındaki ortak illet temeli üzerine bina edildi. *Ehl-i hadîs* ilk başta aynı fikirde değildi ve bir hüküm bina etme yöntemi olarak kıyasla güvenmeyi eleştiriyorlardı. Kıyas hakkındaki tartışma esas olarak, illetin belirlenmesi ve bu uygulamanın doğasında bulunan belirsizlikle ilgiliydi.⁷ Kıyas, içtihat metodolojisinin o kadar belirgin bir özelliğini temsil ediyordu ki, İmam Şafîî (150-767/204-820) ictihad ve kıyası birbiriyle eşitledi ve bu şekilde kıyası onun tek geçerli tezahürü (manifesto) olarak belirleyip ictihadın geniş kapsamını daraltmaya çalıştı. İctihadın temel bir tarzı olan kıyas yoluyla, Kur'ân ve Sünnet'in naslarından elde edilen hükümler fıkıh görüşlerin uygunluğunu sağlamıştır. Kişisel kanaat (*ictihad*), orijinal bir mesele ile yeni bir mesele arasındaki illeti belirlemekle kıyasın inşasında rol oynamıştır.

Örneğin, Kur'ân (*Nûr*,24/4) iffetli kadınlara zina iftirasında bulunanları seksen değnekle cezalandırmıştır. Bu ceza ortak illetten dolayı daha sonra kıyas yoluyla, kadınlar ile erkekler arasındaki bir meselede, yani masum bir

⁷ Kıyas metodolojisi hakkında ayrıntılar için Kamali'nin Jurisprudence isimli kitabının kıyas bölümüne bakınız., 264-306.

kişinin namusunu savunma nedeniyle masum insanları aynı suçla suçlayanlara da genişletilmiştir. Böylece kıyas, hükmü nassın ilkeleri doğrultusunda geliştirmenin en emin yolu olarak görülmüştür. Ancak özellikle kıyasın benzer ancak belirli olmayan bir hukme uygulanması, benzer olmayan bir meseleye de genişletilmesi istenmeyen sonuçlara yol açabilecek sıkıntılardan tamamen yoksun değildi. Bu nedenle bazı fakihler kıyasın katılığını aşmak için yeni bir formüle ihtiyaç duyduklar.

Sonuç olarak Hanefiler, katı bir kıyasın hakkaniyet ve adalet ideallerini boşça çıkararak durumlarda fakihe hakkaniyetli bir çözüm arama imkanı veren *istihsân* delilini geliştirdiler.

Şafi ise kıyası kuvvetle desteklerken, *istihsâni* tamamen reddetmiş ve onu tartışmalı görüşlerde keyfi bir uygulamadan başka bir şey olarak görmemiştir. Önde gelen fikih mezhepleri de kamu yararına (*istislâh*, maslahat) ilişkin düşünceleri hukukun bir kaynağı olarak kabul etseler de, güçlü faydacı eğilimleri nedeniyle genellikle onunla ilgili çeşitli şartlar ileri sürmüştür. Sadece İmam Malik *istihslâhi* kendi başına bir hukuki kaynak olarak savunmuş ve bu da fikih usulü kaynaklarında Maliki katkısı olarak görülmüştür.

Kıyas, mevcut hukuki şartlar içinde işletilirken ve hukuki öncelik temelde kıyasın katılıklarını düzeltirken, *istislâh* bu tür sınırlamalara bağlı değildi. Halkın yararına olduğunu düşündükleri şeylerin güvence altına almak için idareciye ve müctehide, yeni hükümler de dahil olmak üzere gereklî tüm önlemleri alma inisiyatifini verdi.

Büyük mezhepler genel olarak, ictihadi düzenlemek ve ilahi vahyin üstün otoritesine uygunluğunu sağlamak için bir ilke veya yöntem önermiştir.

Zahiriler gibi bazı ulema hukukun kaynaklarını Kur'ân, Sünnet ve icma ile sınırlandırırken, Hanefiler kıyas, *istihsân*, örf ve Malikiler *istislâh* (kamu yararı) ve *seddu'z-zeria'*yi eklemişlerdir.

Kısaca, *seddü'z-zeria'*, savaş zamanı düşmana silah satışını yasaklamak veya sadece faizli bir işlemi gizleyen satış akdini yasaklamak gibi, hukuka aykırı bir amaç için meşru bir yolun kullanılmasını engelleyerek İslam hukukunun (*şeriat*) hükümlerinin araç ve amaçlarının tutarlığını sağlamıştır.

Ayrıca, şiddete yol açması muhtemel bir toplantıının yasaklanması gibi, tehlikeli bir olayın fiilen ortaya çıkışmasından önce alınan önleyici tedbirleri onaylamıştır.

Bu doktrinin bazı apaçık uygulamaları genel olarak kabul edilmiş olsa da, Maliki mezhebi diğer mezheplerden daha çok bunu uygulamıştır.

Şafi mezhebi, hukukta ve mahkeme kararlarında sürekliliği ve öngörülebilirliği tasarlayan *istishâb* ya da süreklilik deliline katkıda bulunmuştur. Hukuki hadiselerin ve hükümlerin değiştiğine dair bir delil bulununcaya kadar bulunduğu hal üzere kalacağı varsayılar.

Örneğin, *yakîn sek ile zail olmaz* ve ispatlanmamış bir iddia (*sek*), masumiyet karinesini ve İslam hukukuna (*şeriat*) göre insanların mevcut haklarının devamlılığını etkilememelidir.

Bazı modern hukukçular *istishâb*'a yeni bir yaklaşım tarzı önermiştir. Çünkü *istishâb*, toplumun kabul görmüş örf ve adetleri aracılığıyla tabii adalet kavramını kendi kapsamına dahil etme potansiyeline sahiptir.

İstishâb, temel meşruiyetini, İslam'ı geçmişin gelenek ve göreneklerinden tamamen koparmama ve Arap toplumunun tüm hukuk ve geleneklerini geçersiz kılmama ve değiştirmeme düşüncesinden alır. Hz. Peygamber (s.a.v) mevcut olan toplumsal değerlerin büyük bir kısmına onay verip kabul etti ve yalnızca baskıcı ve kabul edilemez olanları geçersiz kilmaya veya onların yerine yenilerini ikame etmeye çalıştı.

Benzer şekilde, Kur'an adalet ve iyilik ('*adl ve'l-ihsan*) uygulanmasını emrettiğinde, diğerlerinin yanı sıra adalet ve vicdanın temel ilkelerine atıfta bulunmuştur. Şeriat aynı zamanda birçok konuda hukuki hükmü vermemiştir. Durum böyle olunca insan davranışlarına vicdan ve Şeriat'ın eşitlik ve adaletle ilgili genel hükümleri rehberlik edebilir. Bu, meşruiyeti şeriatın temel kuralı olarak ilan eden ve tabii adalet, vicdan ve sosyal âdet normlarına uygunluğu onaylayan *istishâb* delilinin özüdür.⁸ Bu delillerin tümü, kendi kapasitelerinde ictihadı düzenlemek ve yeni meselelere çözümler

⁸ Hasan al-Turabi, *Tajdîd Usûl al-Fiqh al-Islâmi*, 27-8.

bulmak üzere tasarlanmıştır. Bunların önerdikleri metodoloji fikhin şeriatın temel ilke ve amaçlarına uygunluğunu da sağlar. Tüm bu delillerin temelinde hukukun belirli bir metodoloji çerçevesinde yayıldığı ve geliştiği fikri yatkınlıkta bulunmaktadır.

İctihadın Zayıflaması

1500 yılına kadar Müslüman alimler, değişen şartlara ve bilgi alanındaki yeni gelişmelere sürekli olarak uyum sağlayabildiler. Ne yazık ki, Batının ilerlemesi karşısında Müslüman medeniyeti bundan yaklaşık dört asır önce zayıflamaya başlayınca, Müslümanlar geleneksel değerleri ve kurumları korumak için daha tutucu/muhafazakar bir duruş sergilemeye başladılar. Sonuç olarak, birçok bilim adamı yeniliğe ve yenilenmeye olumsuz bakmaya başladı. Taklit döneminin fakihleri, esas olarak meşhur fakihler tarafından yazılmış kitaplar üzerine şerhler, muhtasarlar ve haşiyeler yazdılar. Önceki alimlerin bilgisine çok az yeni bilgi eklediler ve hatta önceki eserlere bir kutsallık havası vermek gibi olumsuz bir amaca hizmet ettiler. Bu tablo, içtihat çağrı olarak bilinen İslam'ın ilk üç yüzyılında hüküm süren tablodan farklıydı. Bu dönemde İslam hukukunun (*şeriat*) kaynaklarına doğrudan başvurma ve açık araştırma kısıtlanmamıştı.

Sonunda belirginleşen dört fikih mezhebi, başlangıçta endişe kaynağı haline gelen aşırı farklılığı ve çatışmayı engelleme amacını taşıdı. Ama sonunda bunlar da fikih mezheplerinin takipçilerinin talep ettiği sorgusuz sualsız taklit ve uyumun araçları haline geldiler.

Musliman topraklarındaki sömürge hakimiyeti de Müslümanların kendi imajını düşürdü, taklit ve muhafazakar düşünceyi daha da teşvik etti. Hukuki düzenleme baskın hale geldiğinde ve fakihlere oynayacak çok az bir rol bırakıldığında, içtihat bir başka olumsuzluk yaşadı. Yeni bağımsız Müslüman ülkelerdeki anayasacılık dönemi, aslında, Batı hukuku ve doktrinlerinin toptan ithal edilmesiyle yenilenmiş bir taklit aşamasına işaret ediyordu.

Bu hem yerel elitler hem de onların yabancı akıl hocaları tarafından teşvik edilen bir eğilimdi.

Bu durum 1960'lardan sonra İslami diriliş hareketini eninde sonunda ortaya çıkan tabloydu.

Batılılaşma ve modernite Batı'daki orijinal evlerinde ürettikleri gibi yeni yaşam alanlarında aynı ürünlerini vermemiştir. İctihadın gerilemesi aynı zamanda dikkati gerektiren metodolojik sorunlardan da kaynaklanmaktadır. İctihat teorisinin aşağıdaki hususlar muvacehesinde gözden geçirilmesi ve islah edilmesi gerektiğini özetliyor ve teklif ediyorum:

- 1) Bireysel alimlerin içtihatlarıyla beraber kapsayıcı ictihadın (*ictihadi cami*) geçerliliğini tanımk
- 2) Fen, iktisat, tip gibi diğer alanlardaki uzmanlar İslam hukukunun (*şeriat*) kaynakları hakkında yeterli bilgiyle donatılmışlarsa kendi alanlarında içtihat yapmalarına izin vermek. Alternatif olarak, İslam hukuku alimleriyle bir araya gelebilir veya onlardan tavsiye alabilirler.
- 3) İlk dönemlerde ictihad, genellikle bir farklılık ve anlaşmazlık aracı olarak kullanılıyordu. Farklılığın bu yönü XI. yüzyıldan sonra taklid döneminin skolastik eserlerinde daha belirgin görünülmektedir. Her ne kadar ihtilaf ve çeşitlilik prensipte geçerli olsa da şimdi Müslümanlar arasında birlük ve uzlaşıya daha büyük bir ihtiyaç var. Fakihler ve alimler aşırı farklılığı teşvik etmemeli, yeni meseleler üzerinde ictihad yaparken, bırkı teşvik etmenin ve mümkün olduğunda hukuki konumlarını yakınlaştırmmanın yollarını bulmaya çalışmalıdır.
- 4) İctihat geçmişte temel olarak hukuki bir kavram ve metodoloji olarak düşünülmüştür. Deliller hakkındaki anlayışımız, içtihat için böyle bir çerçeveye belirlemez.
- 5) İslam fikhının genel kaidesine göre, Kur'ân ve Hadis'te açık nass olduğunda ictihada başvurulmaz (*la ictihade ma'a-nass*) Söz konusu nassa farklı bir bağlamda yeni bir yorum getirilebileceği ve tek başına ictihadı içerebileceği ihtimalinden dolayı bu kaidenin de gözden geçirilmesi

gerekmektedir. Bu nedenle, ictihad ilk etapta nassın yeni bir anlayışını geliştirebilecekse engellenmemelidir.

İctihad ve Güncel Meseleler

Yirminci yüzyılın başlarında Cemaleddin Afgani (ö. 1898) ve takipçileri Muhammed Abduh (ö. 1905) ve Muhammed Reşid Rıza (ö. 1935), tarafından iyi karşılanan ve sonraki on yıllarda geniş bir destek kazanan orijinal ictihada dönülmesi çağrısında bulundular. Müslümanları taklitten uzaklaşmaya, yeni meselelere uygun çözümler ararken orijinlik ve inisiyatif kullanmaya çağırdılar. Bu çağrıının işaret ettiği husus, modern zamanlardaki ictihadın orta çağdakinden farklı olduğunun mesajını vermektedir. Erken dönemdeki müctehitler, evlilik, boşanma, mülkiyet, miras, zekat, faiz ve benzeri meselelerle meşgul olan öngörülebilir bir sosyal çevrede yaşıyorlardı. Toplum hızlı değişime meyilli değildi ve ictihat artık geçerli olmayan bir öngörülebilirlik derecesiyle denenebilirdi.

Artan değişim hızı ve beraberinde getirdiği karmaşıklıklar, ictihada çok disiplinli bir yaklaşım önermektedir. Bir hukukçu için, modern ekonomi ve finans hakkında biraz bilgi sahibi olmadan, örneğin yeni bankacılık alanları ve işlemleriyle ilgili konuları ele almak zor görünüyor.

Tıp, fen ve çalışma alanı gibi teknik konular, modern bir fakih ve müctehidin kabiliyetlerinin ötesinde farklı maharetleri gerektirir.⁹

Modern dönemlerde ictihat üç şekilde meydana gelmiştir: Hukuki hükümlerle fakihler ve hakimler tarafından verilen fetvalar ve bilimsel (*ilmî*) yazılarla oluşmuştur.

Birçok Müslüman ülkede aile hukuku ile ilgili modern reformlarda ictihadın örneklerine rastlamak mümkündür. Özellikle, bir mahkeme kararına bağlı olan ve kocanın tek taraflı ayrıcalığı olmayan çok eşlilik ve boşanma ile ilgili örnekler rastlamak mümkündür. Bu konulardaki yenilikçi hükümler esas olarak Kur'ân'ın ilgili ayetlerinin yeni yorumlarına dayanmaktadır. Muhammed Raşid Rıza, Muhammed Ebu Zehra, Mahmud Şeltut, Mustafa Ahmed Zerka, Yusuf el-Karadavi gibi onde gelen ulemanın hukuki görüş ve

⁹ Bkz. Cemal el-Banna, Nahw al-Fiqh al-Jadid, 73.

fetvalarında ayrıca aşağıda detaylandıracagım önemli mahkeme kararlarında çok sayıda içtihat örneği görülür.

Geleneksel içtihat teorisi yukarıda belirtildiği gibi kıyas, istihsân, istihsâb ve benzeri delillerle ilgili olduğundan, şimdi daha önceki bir bölümde tartışıldığı gibi İslam hukukunun (*Seriat*) amaç ve hedeflerini (*makâsidu's-seria*) daha fazla dikkate almam gerekiyor. Muhammed Abduh, içtihadın icrasında örf ve fiili toplumsal şartların önemini vurgulamıştır. Halkın refahı, çağdaş içtihatta kamu yararına (*maslahat*) daha büyük bir rol takdir etmiştir. Usûl bakımından içtihada yaklaşımın zayıf yönlerinden biri, içtihadın şeriatın amaçlarına yeterince ilgi göstermemesidir. Abduh'un talebesi Reşîd Rıza şeriatın ruhu, hikmeti (*hikme*), amaçları (*makâsid*) ve hedefleri ile hüküm verme ve içtihat yapmanın gerekliliğini vurguladı. Pek çok insan neyin helal, neyin haram olduğunu bilir, ancak belirli bir fiilin neden hukuka uygun/meşru, bir başkasının hukuka aykırı/gayrı meşru olduğunu her zaman bilemez. Hukuk kuralları ve onun öngördüğü maksatlar birlikte olsalar daha iyi anlaşılma ve uygulama ihtimalini artracaktır.¹⁰

Ubeydullah Sindi (ö. 1944) de benzer bir notta şunu gözlemlemiştir: Hukuk ezeli olmasa da kendisinde saklı olan maksat ve hikmet; insandaki düşünme, içsel motivasyon ve sezgilerine göre kendini değiştirmeye yeteneğini yaratır.

İnsan, hikmet sayesinde zamanının gerçek şartlarını göz önünde bulundurarak ve geçmişle olan bağlarını devam ettirerek kendini geliştirmek için yeni yollar arar.¹¹ Muhammed İkbal'e göre Kur'ân hayatın gelişen bir yaratılış sürecidir. Bu öğreti kendinden öncekilerin eserleri ile yönlendirilen ancak bağımsız her neslin kendi sorunlarını çözmeye izin verilmesini gerektirir.¹²

Fikhın Müslüman mirasının önemli bir yönünü içerdiği ve içtihat için değerli kaynaklar sağladığı da kabul edilmektedir. Ancak fikhın sıkılıkla

¹⁰ Reşîd Rızâ, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm* (Ayrıca *Tafsîr al-Munîr* olarak bilinir), III, 30.

¹¹ Mazheruddin Siddiki'den aktarılmıştır, *Modern Reformist Thought*, 78-7.

¹² Age. 168.

yeniden değerlendirilmesi ve modern koşullarla olan ilişkisinin dikkatlice tespit edilmesi gereklidir.¹³

Adı geçen yazarın görüşüne göre fikih hükümlerinin gözden geçirilmesi gereken durumlar aşağıdaki hususları içerir:

-İmam ve halifenin seçim yoluyla mı yoksa zorlayıcı güçle mi olacağı hususu çözümsüz kalmıştır. Fakihler seçim yöntemi ile istişare ve katılımcı hükümeti destekleme yöntemini benimsediler, ancak bu konularla ilgili büyük ölçüde tartışma ve ihtilaf olmuştur.

-Diktatörlüğe karşı kararlı tavır alınmalı ve anayasal yönetime ve demokrasiye şartsız destek verilmelidir. Hemen hemen her yerde Müslümanlar arasında demokrasiye yönelik bir destek var ve bu destek aynı zamanda İslam hukukçularının genel icmasına da katkı sağlayabilir.

- İslam hukuku, ortaçağ fikih ilminin çok az değiştiği bireyin temel hak ve özgürlükleri konusunda daha açık hükümler koymaktan geri kalmamıştır. Anayasal hak ve özgürlükler artık İslam hukukçularının ve ulemanın eserlerinde belirtilmeli ve savunulmalıdır/korunmalıdır.

- Cihadla ilgili meselelerden yanlış anlaşılabilen izaha muhtaç hususların açılığa kavuşturulması ve şiddet kullanımına karşı İslam hukukçuları ve ulema tarafından kararlı bir tavır alınması gereklidir.

-Gayrimüslimlerin mahkemelerde delil bakımından yetersizliği. Kaynaklarda, gayrimüslimlerin şerî mahkemelerde şahit olmalarını yasaklayan kesin bir delil bulunmamaktadır. Bununla birlikte fikih âlimlerinin çoğu gayrimüslim bir kişinin şahitliğini kabul etmemek için açık delillere dayanmışlardır.

- Çok evlilik ve boşanma konularında genel kabul görmüş fikih hükümleri, erken dönemin şartlarından etkilenmiştir. Sonuç olarak, bu hükümlerin çoğu yirminci yüzyılın sonlarına doğru İslam hukukunun İslahi maksadiyla değiştirilmiştir. Yine de sağlam ve kararlı duruşların sergilelenmesi ve geliştirilmesi gerekiyor.

¹³ Bkz. Age. 73.

- Mürted ile ilgili hadiste ifade edilen ölüm cezasının erken dönemde özellikle İslam'a Müslüman topluluğa ve imam/halifeye yönelik düşmanca ve yıkıcı saldırılarda uygulanması gerektiği bildirilmektedir. Kur'an'da irtidat suçu ile ilgili açıkça herhangi bir ceza öngörülmediği halde bu hükmün hadiste ifade edildiği görülmektedir.

Muhammed İkbal, Hindistan'da sevmedikleri kocalarından kurtulmak isteyen Müslüman kadınların dinden dönmeye sürüklendiği durumları olduğunu belirterek bu durumu eleştirmiştir. İkbal daha sonra hiçbir şeyin İslam'ın hedef ve maksatlarından uzak olamayacağını ve *Hidâye* adlı Hanefî fıkıh kitabında yer alan irtidatla ilgili hükümlerin inancın çıkarlarını korumadığını ifade etmiştir. İkbal, Hindistan Müslümanlarının yoğun muhafazakarlığı göz önüne alındığında, Hint hukukçular klasik eserler denilen fıkıh kitaplarına bağlı kalmaktan kendilerini alamıyorlar. Sonuç şu ki, insanlar gelişme kaydederken hukuk sabit kalıyor.¹⁴ İkbal ayrıca, İslam'ın muazzam hukuk literatürüne ilişkin daha derin bir çalışmanın, "Islam hukukunun durağan ve gelişmeye açık olmadığı şeklindeki modernist eleştirmenlerin yüzeysel görüşlerinden" kesinlikle kurtaracağından şüphe duymadığını da sözlerine eklemiştir.¹⁵

Kadın hakları ve devlet kurumlarında görev almalarıyla ilgili bazı fıkıh görüşler de yeni içtihat çağrısında bulunuyor. Bu ictihad İslam'ın eşitlik ve adalet konusundaki yüksek hedeflerini ve günümüzde kadınların değişen sosyo-ekonomik koşullara daha fazla duyarlı olduğunu yeterince yansıtmalıdır. Bu bölümün geri kalan kısmında fetva ile ilgili bazı konular ele alınmaktadır.

Modern Dönemlerdeki Fetvalar

Bu bölümde, modern hukuk dönemindeki fetvanın, İslam hukukundaki (*Şeriât*) orijinal fetva anlayışından farklı olduğu gösterilmeye çalışılmaktadır. Kelime anlamı olarak "cevap" anlamına gelen fetva, bir kişi veya bir topluluk

¹⁴ Ikbâl, Reconstruction, 169.

¹⁵ Age., 164.

tarafından belirli bir konuda sorulan soruya ilgili şeriatın hükmünü açıklayan alım bir kişi (yani müftü) tarafından verilen cevap şeklinde tanımlanır.¹⁶

Tarihi olarak fetva, devletin müdahalesi ve kontrolünden bağımsız özel bir faaliyet olarak başlamıştır. Müftü olarak görev yapan alımlar, toplumun meseleleri ile ilgili, hizmet maksadıyla onların sorularına cevap ve fetva verir, genellikle devlet müdahalesi olmaksızın kendi mesleki ehliyetlerini kendileri belirlerler. Müftüler, günümüzün uzman hukukçuları gibi hukuk müşavirliği ve danışmanlığı yapmıştır.

Müftüler hukuki ihtilaflarda ve mahkeme davalarında, fıkıh kitaplarına bakamayacak durumda olanlar için İslam hukukunun ayrıntılı konuları hakkında değerli rehberlik ve tavsiyelerde bulunmuşlardır.

Fetva, genellikle Kur'ân veya Sünnet'in yorumuna ve İslam hukukunun (Şeriat) genel ilkelerine dayanır. Bu kaynaklarda herhangi bir delil bulunmadığında, İslam hukukçusu/fakih (müftü) şeriatlarındaki genel bilgisi ve toplumun örf ve adetleri ile aydınlanmış olarak kendi reyi ile hükmünü verir. Verilen fetva veya hükm, genellikle muhatap olduğu kişi veya kişiler ile başka kimseleri bağlamayan bir görüşten oluşur. Sonuç olarak fetva alan kişi (*müstefti*), başka bir müftüye gidip kendisini ilgilendiren konuda ikinci hatta üçüncü bir fetva almaktı serbesttir ve bunlardan herhangi birine uyup uymamakta da muhayyerdir. Sadece fetva açık şerî bir emri içerdiği ve bu konuda aynı anda verilen iki veya üç hükm bulunduğunda fetva, muhataplarını ve alıcısını bağlar ancak başkalarını bağlayıcı olmaz.

Müftünün yorumuna ve şahsi görüşüne dayanan fetva normalde kimseyi bağlamaz. Fetva ile hakimin kararı (*kadâ*) arasındaki temel fark budur. Fetva içtihattan farklıdır. Fetva, kesin delillerle sabit olan konularda ya da sadece Kur'ân ve hadislerdeki nasların işaret ettiği konularda verilebilir. İctihat ise bu kaynaklarda kesin delillerle sabit olan hususlarda yapılmaz.¹⁷

Birçok Müslüman ülkede fetva bir devlet meselesidir. Belirli bir prosedüre göre resmi olarak görev yapan bir müftü dışında kimse fetva veremez. Şerî bir

¹⁶ Fetva, Kuveyt Evkâf Bakanlığı tarafından yayınlanan el-Mevsû'atu'l-Fikhiyye adlı eserde , Vol. 32, at 20; Yûsuf al-Karadawi, al-Fatwa Bayn al-Indibat wa'l-Tasayyib, at 11.

¹⁷ Bkz. Yusuf el-Karadawi, al-Fatwâ Bayn al-Indibat wa'l-Tasayyib, 12.

fetva bağlayıcı bir vasıta olmasa da hukuki hükmde genellikle bir rolü vardır. Temelde gönüllü ve istege bağlı olan fetva zorunlu ve bağlayıcı bir hüküm koyma aracına dönüştürülmüştür.

Serî fetvâ aynı zamanda dini konularda düşünsce ve ifade özgürlüğünü kolaylaştırın bir araçtır. Oysa artık birçok ülkede dini konularda ifade özgürlüğünü kısıtlamanın bir aracı haline gelmiştir. Örneğin Malezya'da¹⁸ İslam Dini Konseyi ve Sultanı tarafından onaylandıktan sonra, bir fetvanın kanunlaşması için sadece gazetede yayınlanması yeterlidir. Parlamento veya Devlet Yasama Meclisinde onaylanmak üzere tartışmaya sunulmasına gerek yoktur.

Devlet yetkililerinin İslam Hukuku hükümlerine göre Devlet yönetiminin çoğu alanlarında fetva verme yetkileri var ve bu yeni bir gelişme değildir. Ayrıca Malezya'da bu durum onlarca yıldır devam etmektedir. Ancak 1990'larda mesele yeni bir hal aldı. Fetvaya ilişkin mevzuat bir adım daha ileri giderek bir fetvaya aykırı herhangi bir görüş belirten propaganda yapan veya yayan bir kişi suçlu ilan edildi.

Bunu yapan kişi 3000 RM'ye (Malezya para birimi olan Ringiti) kadar para cezası veya iki yıla kadar hapis cezası yahut her iki cezayı gerektiren bir suç işlemiş sayılır.¹⁹

Fetva konusundaki kısıtlayıcı mevzuat, kısmen Müslüman ülkelerin hukuk ve eğitim sistemlerindeki değişikliklerle ilgilidir. Batı tarzı kanunların ve hukuk eğitimiminin İslam topraklarında yayılmasından sonra fetva ve müftü rollerinde menfi yönde bir değişim meydana geldi. Yasama ve danışma işlevlerinin seçilmiş meclis ve hukukçular tarafından devralınması geleneksel müftünün etkisini az çok gereksiz hale getirdi.

Müftüler birçok Müslüman ülkede faaliyet göstermeye devam etseler de, devlet yönetimlerine daha fazla uyum gösteriyorlardı. Osmanlı Şeyhülislamlığı makamıyla bağlantılı daha ayrıcalıklı devlet görevliliği 1924'te bu makam kaldırıldığından sona erdi. Yine de çeşitli teşkilatlanma biçimleri

¹⁸Bkz. *Şeria Suçları (Federal Bölge) Yasası* 1997, Md. 9

¹⁹Age., Md. 12; Johor'un *Şeria Suçları Yasası* (bölüm 12) ve Malezya'nın diğer birçok eyaletindeki eşdeğer hükümleri.

ortaya çıkmış ve fetva faaliyeti genel olarak resmi kanunla düzenlenmiştir. Mısır'da, on dokuzuncu yüzyılın sonlarında Başmüftü'nün ofisi kuruldu. Ancak Suudi Arabistan (1953), Lübnan (1955), Malezya (1955), Yemen (1962) ve Endonezya (1975) gibi ülkelerde yirminci yüzyılın ortalarına kadar resmi müftüler atanmamıştı. Bu tarihten itibaren, büyük ölçüde devlet memurları oldular ve doğrudan devletin emirlerini uyguladılar. Bazı kurumsal bağamlarda şimdi fetva, davet ve irşad faaliyetleriyle daha yakından ilişkilidir.²⁰

Sonuç olarak, devlet fetva faaliyetini kontrolü altına aldı ve bunun açık bir sonucu olarak, bireysel din alimlerinin ve ulemanın fetva verme özgürlüğüne belirli sınırlamalar getirildi. Bu gelişmenin olumlu bir yönü, şüpheli kaynaklardan çıkan ve çoğu zaman insanların dini duygularıyla oynayan keyfi fetvaları kısıtlayan belirli bir fetva usulü düzenlemesi yapılmıştır. Bunun canlı bir örneği, Ayetullah Humeyni'nin Selman Rüsdi (14 Şubat 1989) hakkında ölüm cezasını içeren fetvasıdır. Bu fetva, bu konudaki normal yargı sürecini önleyen tartışmalı bir prosedürdü ve farklı ülkelerdeki Müslüman alimlerin genel olarak eleştirisine maruz kaldı.²¹

Ben fetva verme konusunda bu tür sınırsız bir tavrı savunmuyorum. Yine de katı ve cezalandırıcı yasal prosedürler yoluyla fetva verme üzerinde uygulanan kontrol türü, Malezya'da ve Müslüman dünyasının başka yerlerinde fetvanın neredeyse tamamen devlet tarafından kontrol altına alınması endişelere yol açmıştır.

Fetva, İslam hukukunu (*Şeriat*) sosyal gerçeklikle paralel tutmayı amaçlar, ancak fetvaya ilişkin Malezya yasası, fetva hazırlamaya halkın katılım alanını sınırlırmayanın muhtemel sonucuya bunu engellemektedir. İslam hukukunun (*Şeriat*) yaşamasını ve gelişmesini zayıflatılabilecek sonuçlar doğuran içtihat kapısının (*insidâdu bâbi'l-ictihad*) sözde kapatılmasını sık sık duyduk. Esneklik ve açıklığın gerekliliği olduğu bir zamanda durumu daha da

²⁰ Bkz. Halid Mes'ud, Islamic Legal Interpretation, 27-9.

²¹ Daha kapsamlı bir tartışma için bakınız Kamali, Freedom of Expression, 294-301; Ayrıca Malezya'daki tartışmalı bir fetvanın örnek olay incelemesine bakınız., 'The Johor Fatwa', 99-116.

kötülestirmesi muhtemel benzer bir sürecin başlangıcını görüyoruz. Çünkü Malezya'da ve başka yerlerde fetva sadece resmi çevrelerde tartışmaya ve müzakereye açık bir devlet meselesi haline getiriliyor. Bu tür bir fetva verme prosedürü temel olarak kamuoyunda tartışmaya ve istişareye yer bırakmaz.

Umur ki bu eğilim durdurulmalı ve bir fetva hukucken bağlayıcı hale gelmeden önce ilgili herkese, devlet dairelerine, özel alımlere/fakihlere ve medyaya, fetvaya ilişkin endişelerini ve yapıcı eleştirilerini dile getirme fırsatı sağlamak için daha esnek bir prosedür benimsenmelidir.

Kabul edilmelidir ki, fetva için belirli bir prosedür şart koşmak, keyfi fetva vermeyi kısıtlamada faydalıdır. Yine de bu prosedürü, devlet destekli bir fetva üzerinde salt bir tartışmayı cezalandırılabilir bir suç haline getirecek kadar katı hale getirmek pek tavsiye edilebilir görünmüyör. Tüm bunlara cezai işlem uygulamak da gerçekçi değildir. Bu nedenle Malezya ve başka yerlerdeki fetva prosedürünün gözden geçirilmesini ve ıslah edilmesini öneriyorum. Bunu yapmanın bir yolu, fetva prosedürünü ana akım hukuki prosedürüne entegre etmek ve fetvayı yasama meclisi ve parlamentonun onayına tabi tutmaktır. Bu da önerilen fetvalar hakkında rapor vermek üzere İslam hukukçularından oluşan dâimi bir komite kurmayı gerektirebilir. Artık ülkede başka bir hukuk kaynağı olarak fetvaya tanınan istisnai statü, bu nedenle sona erdirilmelidir.

Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı

Bu çalışmada araştırma ve yayın etiğine uygun hareket edilmiştir. Çalışmanın özgünlüğüne dikkat edilmiş yararlanılan kaynaklar dipnot ve kaynakçada usulüne uygun olarak eksiksiz zikredilmiştir.

Kaynakça

M. H. Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*. Cambridge: The Islamic Texts Society, 2003.

-----, *Freedom, Equality, and Justice In Islam*. Cambridge: The Islamic Texts Society, 2002.

'Alvanî, Taha Cabir. *Adab al-Ikhtilaf fi-l-Islam*. Riyad: Ma'had al-'Ilam li al-Fikr al-Islami, 1992.

Şevkânî, Yahya b. 'Ali. *Irshad al-Fuhûl fi Tahqîq ilâ 'Ilm al-Usûl*. Cairo: Mustafa al-Halabi, 1937.

Hallaf, 'Abdu'l-Vahhab. *'Ilm Usûl al-Fiqh*, 12th edn. Kuwait: Dar al-Qalam, 1398/1978.

Ikbâl, Muhammad. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Lahore: Sh. Muhammad Asharaf, reprint 1982.

Tamawi, Sulayman Muhammad. *Al-Sultât al-Thalath fi al-Dasâtîr al-'Arabiyyah wa al-Fîkr al-Siyâsi al-Islâmî*, 2nd edn. Cairo: Dâr al-Fîkr al-'Arabi, 1973.

Hasan al-Turabi, *Tajdîd Usûl al-Fiqh al-Islâmi*. Jeddah: Dâr al-Su'udiyyah li al-Nashr wa al-Tawzî', 2nd edn, 1987.

Banna Cemal, *Nâhv al-Fiqh al-Jâdîd*. Cairo: Dâr al-Fîkr al-Islâmî, 1996.

Reşidd Muhammed Rızâ, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm*, 4th edn. Cairo: Ma'ba'ah al-Manar, 1737 .

Siddiqi, Mazheruddin. *Modern Reformist Thought in the Muslim World*. Islamabad, Pakistan: Islamic Research Institute, 1982.

Kuveyt Evkâf Bakanlığı, *el-Mevsû'atu'l-Fikhiyye*.

Karadawi Yûsuf, *al-Fatwa Bayn al-Indibât wa'l-Tasâyyib*, Dâr al-Shurûq, 1417/1997.

Seria Suçları (Federal Bölge) Yasası 1997, Md. 9.

Johor'un Seria Suçları Yasası (bölüm 12) Md. 12 .

Mas'ud, Muhammad Khalid. *Islamic Legal Philosophy, A Study of Abu Ishaq al-Shatibi's Life and Thoughts*. Islamabad: Islamic Research Institute, 1977.

DARÜLHADİS

İSLAMİ ARAŞTIRMALAR DERGİSİ | ISLAMIC STUDIES JOURNAL

Darüllhadis, Aralık/December 2021, sy. 1

Tefsir ve Fıkıh Usulünün Ortak Metodolojik Problemleri-Kitap İncelemesi¹

Mehmet Ali AYTEKİN

Dr. Öğretim Üyesi

mehmetalia@karatekin.edu.tr

ORCID ID: orcid.org/0000-0020-0318-7515

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Kitap İncelemesi/ Book Review

Geliş Tarihi / Date Received: 12 Ekim / November 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 15 Kasım / November 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: 31 Aralık / December

Atif / Citation: Aytekin, M. Ali. "Tefsir ve Fıkıh Usulünün Ortak Metodolojik Problemleri-Kitap İncelemesi". Darüllhadis İslami Araştırmalar Dergisi, 1 (Aralık 2021), 278-285.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımında taramıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

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

web: <https://darulhadis.karatekin.edu.tr/dergi-15851-sayfasi.karatekin> | mailto:
darulhadis.isl.ar.dergisi@gmail.com

Copyright © Published by Çankırı Karatekin Üniversitesi Cankiri

Karatekin University, Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

¹ Duran Ali YILDIRIM, *Tefsir ve Fıkıh Usulünün Ortak Metodolojik Problemleri*, 1. Baskı, İstanbul: Kitap Dünyası, 2021, 197 s.

Allah'ın (c.c.) bütün insanlığı muhatap olarak gönderdiği son ve evrensel mesajı Kur'an-ı Kerim temel İslami ilimlerin tamamına kaynaklık etmektedir. Bu ilimler içerisinde de öncelikli olarak tefsir ilmi ve usulü Kur'an'ın anlamı ile doğrudan ilgilenmektedir. Kur'an-ı Kerim'in doğru anlaşılmasını hedefleyen bu ilim, diğer ilimlerle irtibatlı olarak bu işlevini yerine getirmektedir. Diğer taraftan şerî hükümleri ihtiva eden ayetler fikih ilminin ve usulünün de ilgi alanına girmektedir. Hatta ahkâm boyutu ön planda olduğu için bu ayetlerin anlaşılması, İslam'ın ameli şerî hükümlerini konu edinen fikhin önemli ve öncelikli meseleleri arasında yer almaktadır. Bu nedenle tefsir usulünde ele alınan bazı konular fikih usulünde de yer almaktadır. Bu konular her iki ilim dalının ortak meseleleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Esasında hem tefsir hem de fikih usulüne dair yazılan eserlerde ayrı ayrı ve ayrıntılı olarak incelenen bu konular, günümüzde fikih ve tefsir alanında yapılan müstakil çalışmalara da konu olamaya devam etmektedir. Bununla birlikte bunları her iki ilmin ortak meseleleri şeklinde mukayeseli olarak ele alıp aralarındaki benzer ve farklı yönlere temas eden çalışmalar neredeyse bulunmamaktadır.

Tanitimini yapacağımız eser, tefsir ve fikih ilminin ortak meselelerini ele almaktadır. Kitap giriş, iki bölüm ve sonuç kısımlarından oluşmaktadır. Girişte, "Kur'an'ı Anlamamanın Önemi" ve "Kur'an'ı Anlamada Temel İlkeler" şeklinde iki ana başlığa yer veren yazar Yıldırım, Kur'an'ı anlamamanın önemi bağlamda şu bilgilere temas etmiştir: Kur'an insanın hem dünyada hem de ahirette mutlu olmasını hedefleyen bir hayat rehberidir. O, insanlığa Allah'ı, insanı ve kâinatı tanıtmak; insana sorumluluklarını hatırlatmak ve öğretmek için indirilmiştir. Kur'an insanı aklını kullanmaya, düşünme ve tedebbüre davet ederek kendisine gönderilen ilahi mesajı anlamasını istemiştir. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Kur'an'ı sadece nakletme görevi yanında onu açıklama ve onda hükmü bulunmayan konularda hüküm koyma görevi de vardır. Bu nedenle Hz. Peygamber, sözlü ve fiili olarak Kur'an'ı açıkladığı gibi Kur'an'da yer almayan konularda hükümler koyarak bu görevi yerine getirmiştir. Kur'an'ın nüzülüne, Hz. Peygamber'in açıklamalarına ve uygulamalarına şahitlik yapan sahabे de Kur'an'ın doğru anlaşılması için en önemli halkayı teşkil etmektedir. Her çağda en doğru, en güzel ve en faydalı olana, hakka ve hakikate çağırın Kur'an, beşer fitratına uygun olan değerleri insanlığa

sunmakta; insanlığın ufkunu aydınlatmaktadır. Bu nedenle varlıklarını, onları var eden yaratıcıyı tanımk ve hayatı anlamlandırmak için Kur'an-ı Kerim'i anlamak gereklidir (s. 9-12).

Mesajlarının ve hükümlerinin bilinmesi için Kur'an'ın anlaşılmasıının önemli olduğunu, vahyin nüzülüne tanıklık eden sahabenin on ayet öğrendikten sonra ilim ve amel bakımından bunların gerektiğini yerine getirmeden başka ayetlere geçmediklerini vurgulayan yazar, Kur'an'ın anlaşılmasıında birtakım temel ilkelerin olduğunu ifade etmiştir. Buna göre; Kur'an Arap toplumuna kendi dili ile inmiş olsa da onun mesajı evrenseldir, insanların tamamına yönelikdir. Kur'an'ın Arap olmayanlar tarafından anlaşılabilmesi ancak onun tefsir edilmesi ile mümkün değildir. Kur'an'ın bazı ayetleri birbirini tefsir ettiği gibi nüzülü ile birlikte Hz. Peygamber tarafından da tefsir ve beyan edilmiştir. Sonraki süreçte sahaba ve tâbiûn müfessirleri marifetyle Kur'an tefsiri devam etmiştir. Bu konuda selef ulemasını takip eden alimlerin gayretleri neticesinde tefsir ilmi adında bir ilim ortaya çıkmıştır. Kur'an'ın apaçık bir Arapça ile indirilmiş olması onun herkes tarafından rahatlıkla anlaşıabilecegi anlamına gelmemektedir. Onu doğru anlamak ve yorumlamak için belli bir donanıma ve yetkinliğe sahip olmak gereklidir. Arapça indirilen Kur'an'ı anlama çabasında öncelik, onun lafzına yoğunlaşmak ve lafızların anamları üzerinden anlamaya çalışmaktadır. Bu nedenle Kur'an'ı anlamının usulü; onun indiği dili, edebiyatını, nüzul sebeplerini, nüzul ortamını, Kur'an'ı tefsir ve beyan eden sünneti, sahaba ve tâbiûnun rivayetlerini bilmekten ibarettir. Ayetleri kendi bağlamında ve Kur'an'ın bütünlüğü içinde değerlendirmektir. Onu anlama faaliyetinde zihin parlak ve saf olup önyargılardan arınmalıdır; samimi bir niyet ve doğru bir düşünce sahibi olmalıdır. Yeterli bir donanıma sahip olmadan, Hz. Peygamberin ve sahabenin tefsir sadedinde söyledikleri sözleri ve nüzul ortamını dikkate almadan Kur'an'ın doğru anlaşılması mümkün değildir. Çünkü bir metin, kendi ortamından bağımsız bir şekilde yüzyıllar sonra kazandığı yeni manalara göre anlaşılırsa anlam ve yorumda problemler ve hatta tahrifler ortaya çıkar. Tefsir faaliyetinde bulunan kişinin nihai hedefi murad-ı ilahiye açığa çıkarmak olmalıdır. Çünkü o, lisan-ı hali ile "Bu kelamda Allah'ın muradi budur" demektedir. Dolayısıyla bu kişi Allah'ın, "Benim hakkımda bunu nereden çıkardın?" sorusuna hazır olmalıdır. Kur'an'ın ilahi bir kelam olduğu; kendine özgü bir dil ve üslubunun bulunduğu dikkate

alınmalıdır. Ona bir beşer sözü gibi yaklaşmak, onu doğru anlamanın önündeki en büyük engellerden biridir (s. 13-23).

Girişte Kur'an'ın anlaşılması bağlamında genel ama önemli bilgilere yer veren Yıldırım, birinci bölümde Kur'an ilimlerini ve tefsir usulünü incelemiştir. Bu çerçevede öncelikle Kur'an, tefsir, ilim ve usul gibi kavramlara açıklık getirmiştir, Kur'an'ın muhtevasını beyan etmiştir (s. 27-40). Kur'an'ın doğru anlaşılmasına yardımcı olan ilimler için öteden beri kullanılan "ulûmü'l-Kur'an/Kur'an ilimleri" kavramının klasik dönem alimleri ve kısmen çağdaş dönem yazarları tarafından tefsir usulü için kullanıldığını ifade eden yazar, ayrıntılı bir şekilde bu kavramın tanımı, gayesi, önemi ve ilişkili olduğu ilimler üzerinde durmuştur (40-54). Kur'an'ın nüzülü, yazılması, okunması, cem'i ve tertibi, tefsir edilmesi, icaz yönleri, nâsihi ve mensûhu, hakkındaki şüphelerin izale edilmesi gibi konuları ihtiva eden ulûmü'l-Kur'an kavramını kısa ve öz olarak, "Kur'an'a hizmet eden ve tefsir ilmini düzenleyip discipline eden ilimlerdir" şeklinde tanımlamıştır (s. 41-42). Esasında muhteva ve tanımı dikkate alındığında Kur'an ilimlerinin tefsir usulüne göre daha kapsamlı olduğunu ama zamanla Kur'an ilimleri yerine tefsir usulü tabirinin kullanılmaya başladığını söyleyen yazar, bu ilimlere vakif olmayan kişilerin Kur'an'ı sağlıklı anlama ve tefsir etme imkanına sahip olamayacaklarını vurgulamıştır (s. 43-44). Daha sonra, "Tefsir İlminin Tarihi" başlığı altında tefsir ilminin doğusuna temas etmiştir. Kur'an'ı anlamaya yönelik ilk çabaların sahabe döneminde başladığını, bu nedenle sahabe döneminin sonraki nesiller için temel kaynak niteliğinde olduğunu; bununla birlikte bazı hadislerden dolayı sahabenin tefsir konusuna mesafeli yaklaştığını ifade etmiştir. Yazar, tâbiinden Mukâtil b. Süleymân'a (öl. 150/767) ait "et-Tefsîru'l-kebîr" adlı eserin mevcut verilerden hareketle günümüze intikal eden ve Kur'an'ın tümünü kapsayan ilk tefsir olarak kabul edilebileceğini söylemiştir (s. 54-57). Tefsir ve tevil arasındaki ilişkiye de ayrıntılı olarak temas eden Yıldırım, tefsirin yöntem ve kaynakları ile birinci bölümünü bitirmiştir (63-82). Burada yazar tevil ve tefsir arasında yapılan ayrimı Mâtürîdî'nin (öl. 333/944) Hz. Peygamber ve sahabenin Kur'an'ı beyan ve açıklamalarını tefsir, diğer alimlerin açıklamalarını da tevil olarak nitelemesine dayandırması dikkat çekicidir (s. 65).

Yıldırım ikinci bölümde kitabın ana temasını oluşturan tefsir ve fikih usulünde ortak metodolojik problemleri ele almıştır. Bu başlık altında yazarın yer verdiği bilgiler şunlardır: Kur'an hem tefsir hem de fikih ilminin ortak kaynağıdır. Tefsir Kur'an'ın anlaşılması konu edinirken fikih şerî hükümleri konu edinir. Zira bazı ayetler muhkemdir, anlaşılması için harici delillere ihtiyacı yoktur. Bazılar da müteşâbih, mücmel ve müşkil olup anlaşılması için araştırılmaya ve başka delillere ihtiyacı vardır. Bundan dolayı Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması konusunda zamanla bazı sorunlar ortaya çıkmıştır. Ayetlerin manaları ile ilgili olan ve başlangıçta fikih usulünü ilgilendiren bu sorumlardan bir kısmı tefsir usulünün de problemi haline gelmiştir (s. 82-87). Muhkem ve müteşâbih konusu her iki ilmi disiplinin ele aldığı ortak konulardan biridir. Muhkem kavramının tanımında tefsir usulünde anlamın açık, yalın ve anlaşılır olmasına işaret edilirken fikih usulünde hükmeye delaleti açık olup tevil, tahsis ve nesh ihtimaline kapalı olmasına vurgu yapılmıştır. Kelime olarak birbirine benzeyen anlamına gelen müteşâbih kavramı ise tefsir usulünde Allah'ın dilemesi dışında bilinmemeyen ayetler için kullanılırken fikih usulünde manası kapalı olan ve sadece Allah tarafından bilinebilen lafızların yanı sıra iki veya daha fazla anlamaya gelen lafızlar için de kullanılmıştır. Birden fazla anlamaya gelen lafız, muhkem bir lafızın beyanı ile ya da muhtemel anamlardan birini tercih etmekle anlaşılır hale gelir (s. 108-113). Ancak selefin muhkem ve müteşâbih anlayışı ile müteahhirin alimlerin anlayışı arasında fark vardır. Selef'ten bir gruba göre hükmü sabit olan ve üzerine hükm bina edilenler nâsih ve muhkem, amel edilmeyenler ve üzerine hükm bina edilmeyenler de mensûh ve müteşâbihtir. Bazlarına göre de haram ve halal konusunu içeren muhkem, diğerleri ise müteşâbihtir (s. 117). Modern dönemde yazılan tefsir usulü eserlerinde müteşâbihat konusu daha detaylı olarak ele alınırken fikih usulü eserlerinde sadece tanımın yapılip birkaç örnekle izah edildiği; tefsir usulünde muhkem ayetlerin daha az yer bulmasına karşın fikih usulünde daha fazla üzerinde durulduğu dikkat çekmektedir. Bunun nedeni hükmün elde edilmesinde muhkem ayetlerin tam merkezde bulunuyor olmasıdır (s. 122-123).

Mücmel ve mübeyyen kavramları da iki disiplinin ortak konuları arasında yer almaktadır. Fikih usulünde mücmel, birkaç hal ve hükmü ihtiva edip

kendisinden neyin kast edildiği ibaresinden anlaşılmayacak derecede kapalı olan ve bir açıklayıcıya/mücmile ihtiyacı bulunan lafız şeklinde tarif edilir. Salât, zekât, hac, savm, diyet, ribâ gibi kelimeler Kur'an'da geçen mücmel lafızlar olup bunlar Hz. Peygamber tarafından açıklanmıştır. Bu tür açıklamalar tefsir usulünde beyan olarak adlandırılır. Tamamen ahkâmı içерdiği için mücmel konusuna tefsir usulünde fazla yer verilmemiştir (s. 123-127). Mücmel, kısmen açıklanmış ise yani hiçbir boşluk kalmayacak şekilde tam olarak açıklanmamışsa müşkil lafza dönüşür; hiçbir boşluk kalmayacak şekilde beyan edilirse müfesser olur ve delalet ettiği anlam ile amel edilmesi vaciptir (s. 129). Müşkil konusu da hem tefsir hem de fikih usulünün ilgi alanına girmektedir. Tefsir usulünde müşkilü'l-Kur'an, ilk bakışta aralarında ihtilaflar veya tenakuz olduğu zannedilen ayetleri inceleyen ilim olarak tarif edilir. İhtilaflar, teâruz, tenâkuz, ihbâh, teşâbüh, hafâ, icmâl gibi kavramlar müşkilin kavramsal dokusunu oluşturur. Kur'an Allah'ın kelamı olduğu için onda çelişki ve tenakuzun bulunması ve ayetlerin tutarsız sözler olarak görülmesi mümkün değildir. Bundan dolayı müşkilü'l-Kur'an konusuna giren ihtilaflar hakiki değil, zahiridir; yani Kur'an lafızlarında görme ihtimali olan ama tevil yoluyla giderilebilecek ihtilaflardır. Mevzû ihtilafları, hakikat ve mecaz ihtimali, anlam zıtlığı, kelimenin anlamının kapalı olması, irab ve kîraat farklılığı gibi etkenler Kur'an'da iştâle neden olmaktadır (s. 133-140). Fikih usulünde ise müşkil kapalı lafızlar kategorisinde yer alır ve kendisinden kast edilen anlam, onu çevreleyen karine ve emareler üzerinde derinlemesine düşünerek anlaşılabilen lafız olarak tanımlanır. Müşkildeki kapalılık bizzat lafızdan kaynaklanmaktadır; bu kapalılık harici bir delil ve karine ile giderilebilir (s. 141-142).

Tefsir ve fikih usulü eserlerinde geniş bir perspektifte ele alınan ve üzerinde uzun uzun tartışılan konulardan biri de nesh meselesidir. İlk dönemde nesh kavramı daha geniş kapsamlı kullanılmış, şerî bir hükmün sonra gelen şerî bir hükmle kaldırılması yanında mutlakin takyidi veya âmmîn tahsisi de nesh çerçevesinde görülmüştür. Sonraki dönemde ise alimler neshi, ilk gelen hükmün sonraki hükmle kaldırılması şeklinde daha dar kapsamda ele almışlardır. Önceleri müfessirlerin yoğun ilgisini çeken nesh meselesi daha sonra fâkihlerin de ilgi alanına girmiştir ve zamanla bu mesele sadece şerî hükümlere hasredilmiştir. Böylece konu etrafında birbirinden farklı görüşleri ihtiva eden nesh teorileri ortaya çıkmıştır. Tefsir ve fikih alanında

yazılan eserlerde neshin ana başlıklar altında ele alınması, bu konuda müstakil eserlerin yazılması, günümüzde de konu özelinde eserlerin yanı sıra tez ve makale türü akademik çalışmaların yapılması ve derin tartışmaların yaşanması konunun ne kadar önemli ve problemlili olduğunu göstermektedir. Geçmişte özellikle tefsirciler tarafından daha ziyade nâsih ve mensûhun sayısının üzerinde tartışmalar yapılmışken günümüzde bu, yeni bir boyut kazanmış ve Kur'an'da neshin varlığı, yokluğu tartışmasına dönüşmüştür. Tefsir ve fıkıh usulüne dair yazılan eserlerde nesh teorisi etrafında verilen bilgiler kafa karışıklığına neden olmaktadır. Aslında ahkâm içerikli ayetlerin neshe medar olduğu dikkate alınırsa nesh meselesi tefsir usulünün değil, fıkıh usulünün bir konusu olarak ele alınmalıdır (s. 146-148).

Bu kısımda nesh konusunda gerek tefsir gerekliliği usulünü ilgilendiren yönü itibarıyla ayrıntılı ve teknik bilgilere yer veren yazar klasik dönemde Ebû Müslim el-İsfehânî (öл. 322/934) dışında diğer alimlerin aklen ve şer'ân neshin varlığında ittifak ettiklerini ancak günümüzde tefsir ve fıkıh usulü alanında çalışan birçok alimin bunu kabul etmediğini; çağımızda bu görüşün ağırlık kazanmaya başladığını ifade etmiştir. Bununla birlikte neshin tefsir usulünün değil fıkıh usulünün konusu olduğunu, tenakuz görülen ayetler arası uzlaştıramaz ise bir hükmeye ulaşmak için nesih yolunun tercih edilmesi gerektiğini vurgulamıştır (s. 164-166).

Sonuç bölümünde yazar sahabeden itibaren Müslüman alimlerin Kur'an'ın anlaşılması için hem rivayet hem de içtihat yoluyla büyük bir çaba sarf ettiklerini, günümüzde kadar devam eden bu çabalar sonucunda tefsir faaliyetlerinin ilmi bir disiplin haline geldiğini ifade ederek Kur'an'ın doğru bir şekilde anlaşılması için tefsir ilminin birçok ilim dalı ile sıkı bir irtibat halinde olduğunu; en yoğun irtibatın da Kur'an'ın ahkâm boyutu ile ilgilenen fıkıh usulü ile olduğunu vurgulamıştır. Kur'an'ın mana ve ahkâmının anlaşılması bağlamında her iki ilim dalının muhkem, müteşabih, mücmel, müşkil ve nesh gibi kavramlarla yakından ilgilendiğini söyleyen yazar, Kur'an'ın apaçık ve anlaşılır bir kitap olmakla birlikte müteşabih, müşkil, mücmel ve mecaz içeren ayetlerin keyfi yorumlara açık olup usul ve kaidelerden kayıtsız kalındığında ayetlerin, mana ve maksatlarından uzak bir şekilde yorumlanacağını; bu nedenle Kur'an'ı doğru anlamanın ve yorumlanmanın bir usulü olması gerektiğini belirtmiştir. Ayrıca yazar, Kur'an

her çağda insanlara mesaj vermeye devam edeceğini, belli bir usulden ve temel ilkelerden hareketle çağın şartlarına ve ihtiyaçlarına göre yeni ve farklı yaklaşımlarla Kur'an yeniden yorumlanacağını, böylece diğer ilimlerle münasebetini daha da geliştiren bir tefsir anlayışı ile Kur'an'ın güncelliliğinin ve evrenselliğinin korunacağını; geçmişin tefsir anlayışına bağlı kalarak, yeni ve farklı yaklaşımlara açık olarak günün sorunlarına çözümler sunulacağını ifade etmiştir (s. 171-174).

Kur'an-ı Kerim'in doğru bir şekilde anlaşılması için teknik ve yer yer detaylı bilgilere yer verilen eserde, bu minvalde geçmişten günümüze yapılan faaliyetlerin ana hatları ile fotoğrafı çekilmiştir. Ayrıca tefsir ilmi ile diğer ilimler arasındaki ilişkiye de vurgu yapılmış, tefsir usulü ile fikih usulü arasında ortak olan konulara temas edilerek bunlar benzer ve farklı yönlerden örnekleri ile birlikte incelenmiştir. Tefsir ve fikih alanında çalışanların müstağni kalamayacakları önemli bilgileri derli toplu bir şekilde ortaya koyan kitap bu açıdan, bu alanda yapılan çalışmaların ilk örneği görülmektedir. Bir sonraki aşama olarak her iki ilmin ortak konularından olan bu meselelerin daha geniş açılardan farklı boyutlarıyla ele alınıp tartışılması alana önemli katkılar sağlayacaktır.

Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı

Bu çalışmada araştırma ve yayın etiğine uygun hareket edilmiştir. Çalışmanın özgünlüğüne dikkat edilmiş yararlanılan kaynaklar dipnot ve kaynakçada usulüne uygun olarak eksiksiz zikredilmiştir.

DARÜLHADİS

İSLAMİ ARAŞTIRMALAR DERGİSİ | ISLAMIC STUDIES JOURNAL

Darülhadis, Aralık/December 2021, sy. 1

**Early Arianism – A View of Salvation, Fortress Press, Kitap
Değerlendirmesi¹**

Murat Kaya

Doktora Öğrencisi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Tarih Anabilim Dalı İstanbul Medeniyet
University, Social Sciences Institute, Department of History
Istanbul, Turkey
muratkaya@karatekin.edu.tr

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-2230-5193

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Kitap Tanımı/ Book Review

Geliş Tarihi / Date Received: 28 Ekim / November 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 15 Kasım / November 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: 31 Aralık / December

Atif / Citation: Kaya, Murat. "Early Arianism – A View of Salvation, Fortress Press, Kitap Değerlendirmesi". *Darülhadis İslami Araştırmalar Dergisi*, 1 (Aralık 2021), 286-292.

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımında taramıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

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

web: <https://darulhadis.karatekin.edu.tr/dergi-15851-sayfasi.karatekin> | mailto:
darulhadis.isl.ar.dergisi@gmail.com

Copyright © Published by Çankırı Karatekin Üniversitesi
Cankiri Karatekin University, Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved

¹ Kitap Tanımı: Robert C. Gregg ve Dennis E. Groh, Early Arianism – A View of Salvation, Fortress Press, Philadelphia, 1981, 209 s. ISBN 0-8006-0576-4.

Kitap tanıtımına geçmeden önce Ayuşçuluk hakkında bazı temel bilgiler verilmesi gerekmektedir. Öztle, dördüncü yüzyıl Hz. İsa'nın ilahi ve beşeri tabiatına ilişkin muhtelif görüşlerin belirgin hale geldiği bir dönemdir. Henüz ikinci yüzyılın başlarından itibaren İsa cemaati içerisinde Hz. İsa'nın ilahi ve beşeri tabiatına yönelik farklı görüşler konuşulmaya başlanmıştır. Çeşitli yerel ve küçük sinodlarda veya konsillerde bu konular onde gelen piskoposlar tarafından tartışılmış ancak kısa süreli sükünet sağlansa da nihaî bir mutabakata varılmamıştır. Bilhassa üçüncü yüzyıla kadar Yunan felsefesinden etkilenen Hristiyan teolojinin içerisinde bu konu da nasibini almıştır. Özellikle üçüncü yüzyılda ateşli tartışmalar belirmeye başlamıştır. Ancak bu konu üzerine en önemli hadise dördüncü yüzyılda toplanan İznik Konsili'nde -ilk ekümenik konsil olarak kabul edilir- hararetle tartışılan Aryuşçuluk olmuştur ve konsil sonunda Aryus'un görüşleri reddedilmiştir. Zira Aryus, Hz. İsa'nın beşer yönüne vurgu yapan öğretiler sunarken onun ilahi tabiatına ise gölge düşürüyordu. Söz gelimi bugünkü anlamda Ortodoks Hristiyanlığın nüvelerini Aryus'un düşüncelerinin oluşturduğunu ileri sürsek, kısmen doğru bir tespitte bulunmuş oluruz. Böylesine ciddi bir konuda ülkemiz akademiasında son çeyrek asırdır yapılan bazı çalışmaları¹ hariç tutarsak literatürün bu konuda son derece kısıt kaldığını görebiliriz. Oysa batı literatüründe Aryus ve görüşleri fazlaca önemsenmiş ve üzerine çok sayıda çalışma üretilmiştir. Dolayısıyla Robert C. Gregg ve Dennis E. Groh, *Early Arianism – A View of Salvation*, başlıklı kitap tabiri caizse bu konuda batı literatüründe üretilen çalışmalar arasında el kitabı olarak kullanılacak şekilde yoğun ilgi görmüştür.

Aryanizmin bütünüyle heretik bir teoloji olduğu görüşünü yıkmak ve onu bir bilmecे olmaktan öteye götürmek için hazırlanmış olan bu kitabin otuz yılı aşkındır literatürde yer alması ve sık sık alıntı yapılmasına rağmen eser hakkında detaylı bir kitap tanıtımı yapılmamış olması son derece şaşırtıcıdır. Bu birinci el kaynaklara müracaat edilmiştir. Bilhassa, Aryuşçu

¹

Kaçar, T.2003. "Ebionitelerden Arius'a: Eskiçağ Doğu Hristiyanlığında İsa- Teolojisi Tartışmaları". Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 44/2, 182-206. ve Kaçar, T. 2008. "IV. Yüzyıl Constantinopolis Kilisesi'nde Aryanizm'in Yükselişi ve Düşüsü", Prof. Dr. İşin Demirkent Anısına (In Memory of Prof. Dr.İşin Demirkent), 145-159, İstanbul.

akım, heretik damgasıyla patlak verdiği dönemde ve sonraki süreçlerde etkili olan üç önemli figürün fragmanları ve mektuplarından beslenmiştir. Bu durum eseri ayrıcalıklı kılmıştır. Ayrıca Aryusçu akım karşıtlarının da mektuplarına ve fragmanlarına yer verilmiş olması, içeriği zenginleştirmekle kalmayıp bir bakıma sözü geçen olayların veya tartışmaların tarihsel gerçeklikleri konusunda tarihsel doğrulama imkanı sunmaktadır. Yazarlar Aryus, Sofist Asterius ve Nikomedialı Eusebius'un mektup ve fragmanlarını kullandıkları gibi Aryus karşıtları olan İskenderiye piskoposları Aleksander ve Athanasius'un mektuplarına da yer vermişlerdir.

Eser, ekseriyetle Aryusçuluğu bir "kurtuluş projesi" gözüyle inceleyip ele almaktadır. Aryusçu Soterioloji'nin (Kurtuluş bilimi) temelinde kurtarıcı mesih fikrini yatar ve yaratılanların en mükemmel olan bu kurtarıcının tüm hiristianlar için kurtuluş yolu ihdas ettiği sık sık vurgulanır. Eserde, Aryanizm'in kurtuluşa götüren bir proje benzetmesinin beş ayrı bölümde okuyucun idrakine sunulduğu görülür.

Kitabın birinci bölümünde, "the Arian Christ" (ss. 1-30) Aryan teolojide algılandığı şekliyle Tanrı'nın yarattıklarından/ işlerinden biri olarak vücsuda gelen bir beşerin ilahi bir sıfata nail olmasından bahsedilmektedir. Aryusçuların tasavvurundaki İsa propagandası yapmak şüphesiz farklı bazı sonuçlara sebep olmaktadır. Yaratılmış olması nedeniyle "oğulun" bazı limitleri taşıması, yaratıcısı ile sürekli ona bağlı olan otorite/sizliğe sahip olması ve gayreti ile değişimlecek bir tabiat sahip olması gibi yorumlamalar buna örnek gösterilebilir. En nihayetinde tipki öteki şeyler gibi o da yaratıcının isteği üzere yaratılmıştı ve ilahiliğini Kutsal Ruhun kendisinde tecelli etmesi sonucunda kazanacaktı. Aryusçuların benzer niteliklerin tüm insanlarda da görülebileceği iddiası kendilerine karşı getirilen eleştirilerin temel nedeni olmuştur. Özellikle mesihin uluhiyetinin mükemmel bir hayatı yaşamadan mükafatı olduğunu düşünmeleri meselenin bilhassa bu bölümde İsa'ya dair yapılan Aryusçu portreyi gösterir. Aryus, *Thalia*'sında bunu açıkça belirtir. Yine bu bölümde yaratılmaya çalışılan İsa figürüne dair söylemenesi gereken meselelerden biri de yaratıcıya bağlılıkta kusursuzluğu benimseyen bir iradeye Kutsal Ruhun tecelli etmesi gibi bir lütuf anlayışının doğmasıdır. Bu bağlılığı sayesinde İsa "δόξα" (kanaat) elde etmiş ve "νιός" (oğul) olmuştur.

Eserin ikinci bölümü, "The Son: Many of Brothers" (ss.43-70) birinci bölümde Aryuçuların tasavvurundaki İsa hakkında oluşturdukları teoloji ve kristoloji ile hangi uç noktaları ima ettiklerine dair açıklayıcı bir bölümdür. Diğer bir ifadeyle bu bölümde, Aryuçuların asıl amaçlarının ne olduğu vurgulanmak istenmiştir. Nitekim müelliflere göre Aryus ve teolojisinin monoteistik tanrı görüşünü korumaya meyilli olduğu öne çıkmaktadır. Bilhassa her mümin de Tanrının tekliğini/tek otoritesini korumaktan mesuldür. Bu yüzden Aryuçulara göre İsa hak tanrı değildir. Tam aksine tanrının sözyle mükafatlandırılmış ve nihayetinde de yine tanrının arzusu dahilinde bir beşer olarak yaratılmıştır. Şöyled ki o, tanrının yarattıklarından/işlerinden sadece biridir. Bu görüşün Athanasius'a göre geleneksel Yahudi görüşünün kendi çağındaki bir yansımı olmaktan öteye giden bir yanı yoktur. Ona göre Yahudilerin İsa'nın mesihliğini reddeden zihniyetleri ile Aryuçuların iddiaları arasında (bu bağlamda) bir fark bulunmamaktadır. Burada hiç şüphesiz uluhiyeti küçümseren ve daha evvel hiçbir beşere lütfedilmemiş bir makamın alçaltılması söz konusudur. Bu söylemin genel itikada çok ağır bir darbe vurmayı hedeflediğini söyleyebiliriz. Çünkü uluhiyet mahiyetinin sıradanlaştırılması ve ameli mükemmel olan bir beşere yaratıcı tanrı tarafından böyle bir mertebenin lütfedilmesi hiç kuşkusuz aynı ödülüün tanrının öteki kullarına da nasip olabileceği anlamını taşımaktadır. Bu durumda, İsa, tanrının irade ve arzusu şartıyla birçok kardeştен sadece biri olmaktadır. Dolayısıyla İsa, inananların tanrıya yaklaşmaları ve tanrı ile buluşmaları için bir örnektir. Bu nedenle kurtuluş düşüncesi İsa üzerine kurulmaktadır. Athanasius cephesi ise Aryuşu öğretiye İsa'nın tanrı ile olan doğal tabiatı (*natural sonship*) ve beşer olan tabiatı arasındaki farkı ihmali ettileri yönünde eleştiriler getirmiştir. Ancak Aryuçuların İsa'nın doğal tabiatını Kutsal Ruhla ilişkilendirmeleri konuya getirilen Aryuşu reaksiyon olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira onlara göre "Oğul" en başta "Babaya" yabancı idi ve onun "Baba" ile olan ilişkisi Kutsal Ruh/Logos aracılığıyla sağlandı.

Kitabın üçüncü bölümünde, "the Obedient Logos", (ss.77-118) *logos* (söz) meselesi etrafında tartışılmaktadır. Özellikle daha evvel belirttiğimiz gibi tanrının mutlak otoritesini korumak amacıyla izledikleri teologilerinde Aryuçuların İsa'nın uluhiyetini *logosa* bağlamaları *logosun* fonksiyonu

hakkındaki tartışmaları da doğurmuştur. Bir anlamda tüm insanlığın yaratılışında tanrı ile insanlık arasında ilahi rıza dahilinde yaratılan İsa, bir nevi enstrüman görevi görürken kendisini bu yolda başarılı kılan unsur *logosun* tam da kendisidir. Nitekim Aryusçulara göre Oğul, Baba'yı en başlarda bilmezdi. Zira Aleksander'ın aktardığı gibi oğul Baba ile her daim var olmadı. Baba sonsuz iken Oğul'un başlangıcı ve sonu vardı. Hatta Aryusçuların bu yüzden "Baba ilk başta Baba değildi, Oğul yaratılınca kendisine Baba sıfatı o zaman atfedildi" yönündeki telkinleri şaşırtıcı değildir. Kısaca Oğul, Baba'ya "oluş" yönünden yabancı idi. Yaratılmış olması dolayısıyla bir başlangıcı ve sonu vardı. Tıpkı İsa gibi *logos* da yaratılmıştı ve Tanrı onu yokluktan yaratmıştı. Başka bir deyişle *logos'* da İsa'ya benzer bir şekilde var oluş itibariyle tanrıya yabancı ve özü itibariyle ondan farklı olmak zorundaydı. Aryusçuların bu şekilde düşünmeleri karşısında Athanasius Aryus'un *logos'un* mahiyetini tamamıyla idrak edemediğini ileri sürdü. Nihayetinde ona göre Aryus'un teologisi iki farklı *logos* tanımlayıp bunlardan Mesih İsa'da tezahür edenin Baba'daki *logos* olmadığını ve bu nedenle onun sadece lütfedilmiş bir kelam olduğunu söyler. Dolayısıyla Tanrı'nın iradesi dahilinde, onun arzuladığı derecede ve limitleri olan bir *logos* karşımıza çıkmaktadır.

Bu noktadan sonra kitap "Claims on The Life of St. Anthony", başlıklı dördüncü bölümü ile Athanasius'un Aziz Anthony'nin hayatına dair yaptığı biyografisi ile devam etmektedir. Anlaşıldığı üzere Athanasius'un büyük keşif Anthony'nin hayatını anlatan bu çalışmasını sunarken Aryusçulara olan karşılığını bu biyografide dokuduğu anlaşılmaktadır. Zira Aziz Anthony'nin henüz hayattayken Meletius'un ve Aryus'un öğretilerine karşı takındığı tavır malumdur. Athanasius'un St.Anthony'nin kendisini görüp görmediği konusunda muhtelif görüşler bulunmaktadır. Ancak Athanasius, Aziz Anthony'nin hayatını anlatırken onun Aryus karşıtı görüşlerini ve heretiklerle olan mücadelemini öne çıkarmıştır. İster Aziz Anthony ile yoğun iştirakları olsun isterse yarattığı bir kahraman olsun Athanasius'un gayesinin Aryan öğretisinin çürüttülmesine yönelik olduğu söylenebilir. Zaman zaman bölüm içerisinde zikredilen bazı ifadelere göre hem Athanasius hem Aryus tarafı Aziz Anthony'nin kendi saflarında yer tutmasını arzu ettikleri anlaşılsa da son tahlilde Athanasius kahramanının bizzat kendisiyle aynı safta durduğu ve

bunun Anthony'nin Aryusçulara olan asıl duruşunu olduğunun altını çizer. Bir başka ifade ile Athanasius'un sunduğu Aziz Anthony biyografisi Aryusçuların süreç içerisinde tanrılarının lütfu ile ilahileşen ve erdeme dayalı bir oğul düşüncesini çürütmeye çabası olarak okunabilir.

Kitabin beşinci bölümünde, "Divine Will and Divine Nature as Christological Opinions" ise (ss.161-183) İsa'nın tabiatının değişebilirliği üzerinde muhtelif düşünürlerin veya teologların görüşlerine degenilmiştir. Aryusçu öğretmenlerin arkasındaki Yunan felsefesinden etkilenen Hristiyan düşünürlerin öğretmenlerine *biblical platonistlerin*, örneğin İskenderiyeli Aleksander, Athanasius gibi zatların fikirleri ile çeliştirilmiştir. Bu bağlamda bahsettiğimiz ilk kesim İsa'nın tabiatının değişebilirliğini vurgularken öte yandan özellikle İskenderiyeli Aleksander ve takipçileri geç dönem platoncu felsefenin de etkisi ile buna karşı çıkip ilahi tabiatın değişmezliğini fakat tanrı rızası dahilinde vücuda getirilen beşer tabiatın değişebilir olduğunu vurgulamış ve bu iki tabiat arasındaki farkın gözetilmesini propagandasını yapmışlardır. Titiz bir okuma sonucunda son bölümde, sadakatinde şüphe barındırmayan ve tanrısına koşulsuz bir bağlılıkla tutunan bir beşerin oğul sıfatına erişmesindeki en belirleyici unsurun tanrıya (Baba) itaatin ve bu itaatin bir lütfun neticesinde gerçekleştiği şeklindeki Aryusçu görüş öne çıkar. Hatta "Oğul" netice itibariyle bir beşerdir ve öteki beşerler de aynı mertebeye çıkabilir. Bu yüzden bir değil birden fazla "oğuldan-kızdan" bahsedilebilir. Belirttiğimiz mertebeye erişmek için ise beşer tabiatın hep ileriye dönük değişimi ve gelişimi sayesinde ilahi rızayı kazandığı söylendiği gibi öte yandan ilahi tabiat ise beşer tabiatın tüm bu süreçteki sahaları başarı ile tamamlamasına olanak sağlamıştır.

Müellifler ayrıca kitabın sonuna kısa bir "Sonsöz", (Epilogue) (ss.193-194) ekleyerek genel bir değerlendirme yapmıştır. Ayrıca eserin sonuna da kitapta kullanılan hem modern hem de geç antik dönemin onde gelen isimlerini ve kavramlarını içeren bir indeks sunulmuş olması (ss.195-209) okuyucuya kolaylık sağlamaktadır.

Bu kitabın Aryusçuluk konusunda akademik çalışma yapmak isteyen tüm araştırmacılar için Aryuçuluğun teolojik ve kristolojik öğretileri hakkında başvuracağı en temel kitaplardan biri olduğu kanısındayım.

Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı

Bu çalışmada araştırma ve yayın etiğine uygun hareket edilmiştir. Çalışmanın özgünlüğüne dikkat edilmiş yararlanılan kaynaklar dipnot ve kaynakçada usulüne uygun olarak eksiksiz zikredilmiştir.

DAR ÜLHADİS

İSLAMI ARAŞTIRMALAR DERGİSİ | ISLAMIC STUDIES JOURNAL

Darülhadis, Aralık/December 2021, sy. 1

**Diyanet Cim Dergisi'nin 4-6 Yaş Öğretim Programındaki Değerler
Açısından İncelenmesi¹**

**An Analysis of Diyanet Cim Magazine in terms of Values in the 4-6 Years
Curriculum**

Zeynep Yüksel

Dr. Öğretim Üyesi

zeynepyuksel@karatekin.edu.tr

ORCID ID: orcid.org/0000-0001-7880-156X

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 12 Ekim / November 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 15 Kasım / November 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: 31 Aralık / December

Atıf / Citation: Yüksel, Zeynep. "Diyanet Cim Dergisi'nin 4-6 Yaş Öğretim Programındaki Değerler Açılarından İncelenmesi". Darülhadis İslami Araştırmalar Dergisi, 1 (Aralık 2021), 293-315.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımında tarama edilmiştir. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected. web:
<https://darulhadis.karatekin.edu.tr/dergi-15851-sayfasi.karatekin> | mailto:
darulhadis.isl.ar.dergisi@gmail.com

Copyright © Published by Çankırı Karatekin Üniversitesi
Cankiri Karatekin University, Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

¹ Çalışma 21-23 Ekim 2021 tarihlerinde gerçekleştirilen Uluslararası Din ve Medya Sempozyumunda sözlü metin olarak sunulmuştur.

Öz

Eğitim, kişinin sahip olması gereken milli, manevi ve kültürel değerler başta olmak üzere yetenek, beceri, tutum, estetik, duyarlılık gibi davranışlar kazandırılmasını içeren bir süreçtir. Bireyin öğrenmesinde formal ve informal eğitim etkili olmaktadır. İformal eğitim unsurlarından birisi de medyadır. Yazılı ve görsel medya bireylerin öğrenmesinde etkili bir informal eğitim faktörüdür. Her eğitim kademesinde etkili olan medya, gelişim özelliklerine uygun olduğu takdirde okul öncesi dönemde bulunan bireylerin kazanımlarına önemli katkılar sunacağı söylenebilir.

Basılı medya unsurlarından birisi olan Diyanet Cim Dergisi okul öncesi döneme hitap etmektedir. 4-6 yaş Kur'an Kursu öğretim programına etkinlik açısından destek olmak üzere de yayınlanan dergi, nitel araştırma yöntemlerinden içerik analizi yöntemiyle incelenmiştir. Buna göre, Diyanet Cim Dergisinin bireylerin sahip olması istenen değerleri kazandırmamasında faydalı bir materyal olduğu söylenebilir. Dergilerin incelenmesi sonucunda 4-6 yaş öğretim programında yer alan evrensel değerlerin (9 değer) hepsi dergilerin içeriğinde yer alırken dinî değerlerin (9 değer) ise sekiz tanesine dergilerde yer verildiği tespit edilmiştir. Değerlerin kazandırılması hususunda farklı etkinliklere yer verilmiş olması derginin içerik çeşitliliğinin de göstergesidir.

Anahtar Kelimeler: Okul Öncesi, Okul Öncesi Din Eğitimi, 4-6 Yaş Öğretim Programı, Değerler.

Abstract

Education is a process that includes the acquisition of behaviors such as talent, skill, attitude, aesthetics, sensitivity, especially national, spiritual and cultural values that a person should have. Formal and informal education is effective in the learning of the individual. One of the elements of informal education is the media. Written and visual media are an effective informal education factor in the learning of individuals. It can be said that the media, which is effective at every education level, will make significant contributions to the achievements of individuals in the pre-school period if it is suitable for their developmental characteristics.

Diyanet Cim magazine, which is one of the printed media elements, addresses the pre-school period. The magazine, which was also published to support the 4-6 year old Qur'an Course curriculum in terms of effectiveness, was examined by content analysis method, one of the qualitative research methods. Accordingly, it can be said that the Magazine of Diyanet Cim is a useful material for the acquisition of values. As a result of the examination of the magazines, it was determined that there were content related to all of the universal values (9 values) in the 4-6 age curriculum, and eight of the religious values (9 values). The fact that different activities are included in the acquisition of values is also an indicator of the diversity of the content of the magazine.

Key Words: Pre-School, Pre-School Religious Education, 4-6 old years curriculum, values.

Giriş

Bireyin yaşamında okul öncesi dönem, kişilik ve karakter gelişimi açısından kritik dönemdir. Okul öncesi dönemde bireylerin elde ettiği kazanımlar yaşamın diğer dönemlerine etki etmektedir. Bu durum bilişsel, psiko-motor ve duyuşsal açılarından dikkate alınması gereken önemli bir husustur. Aynı zamanda okul öncesi dönem, değerler eğitimi açısından da kritik dönem olarak ifade edilebilir. Okul öncesi dönemin verimli bir şekilde geçirilebilmesi, okul öncesi eğitim ve okul öncesi eğitsel etkinliklerin çocukların gelişim düzeyine ve hazır bulunuşluklarına uygun olmasıyla sağlanabilir. Okul öncesi dönemde dinî ve değerler eğitimi ülkemizde resmi olarak Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı 4-6 yaş Kur'an Kursları tarafından yürütülmektedir. Aynı zamanda Diyanet İşleri Başkanlığı, basılı ve görsel medya ile de çocuklara hitap etmektedir. Basılı yaynlardan birisi de 2021 Ocak ayından itibaren -gerek 4-6 Yaş Kur'an Kurslarında materyal olarak kullanılmak üzere gerekse okul öncesi dönem çocuklarına yönelik olarak yayınlanan- Diyanet Cim Dergisi'dir. Bu doğrultuda ilgili derginin önsözünde dergilerin içeriğinin 4-6 yaş Kur'an Kursu öğretim programına uygun olarak hazırlandığı belirtilmiştir.

Çocuk dergileri, çocukların anlam dünyalarına hitap etmeyi ve öğretici öğeleri çocuğa kazandırmayı hedefleyen önemli bir basılı medya unsurudur. Dolayısıyla basılı medya unsuru olan çocuk dergilerinin eğitici yönünün de olması sebebiyle hitap ettiği yaş dönemi çocukların gelişim özelliklerine

uygun olması dikkate alınması gereken bir husustur. Çocukları eğlendirirken aynı zamanda değerlerin kazandırılması amaçlanmalıdır.

Problem

Eğitim, kişinin sahip olması gereken milli, manevi ve kültürel değerler başta olmak üzere yetenek, beceri, tutum, estetik, duyarlılık gibi davranışlar kazandırılmasını içeren bir süreçtir (Milli Eğitim Bakanlığı, 2007). Bu süreç doğumla birlikte başlar ve ömür boyu devam eder. Ömür boyu devam eden bu sürecin bir kısmında birey, kazanımlarını eğitim kurumları aracılığıyla elde etmeye çalışır. Bunun yanı sıra bireyin hayatı öğrenmesine katkı sunan pek çok unsur bulunur. Bu unsurların bir kısmı formal eğitim şeklinde devam ederken bir kısmı da informal olarak devam eder. Bireyin öğrenmesine etki eden formal ve informal eğitim unsurlarından birisi de medyadır. Yazılı medya unsurlarından birisi olan dergilerin de bireylerin öğrenmesine olan etkisi yadsınamaz. Özellikle birçok becerinin gelişmesi açısından bireylerin hazırlıbulunuşluğunun olduğu okul öncesi dönemde çocukların gelişim düzeylerine uygun bir dergi, onların kazanımlarını olumlu yönde etkilemektedir.

Alanyazında çocuklara yönelik yayınların içerik ve görsel olarak incelenmesine yönelik çalışmalar bulunmaktadır². Bu araştırmalar ders kitapları, çeşitli çocuk dergileri, web sitelerinin çeşitli açılardan incelemesini

² Yüksel, Büşra. *Çocuk Edebiyatının Temel İlkeleri Açılarından Behiç Ak'ın Kitaplarında Görsel Tasarım, Değerler ve Metin İlişkisi*, Afyon: Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020; Aşçı, İzafet. *İlköğretim Beşinci Sınıf Fen ve Teknoloji Ders Kitabının İçerik ve Görsel Tasarım İlkeleri Açılarından Değerlendirilmesi*, Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014; Bağcı, Hakkı. *Dokuzuncu Sınıf Bilgi ve İletişim Teknolojileri Ders Kitabının Görsel Tasarım İlkelerine Göre Değerlendirilmesi*, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007; İn Topuz, Begüm. *4-6 Yaş Çocuklarına Yönelik Interaktif e-Kitap İçeriği Mobil Uygulamaların Görsel Tasarım Sorunları ve Bir Masal Kitabı Uygulaması*, Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Doktora Tezi, 2021; Gez, Aslıhan-Ekiz Can. "TRT Çocuk Dergisi'nde 5. Sınıf Sosyal Bilgiler Dersi Kazanımlarının İncelenmesi", *Ekev Akademi Dergisi*, 25/85, 2021; Yeter, Faruk. Çocuk Dergilerinin Sosyal Bilgiler Dersindeki Değerler Açılarından İncelenmesi, Afyon: Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2019; Okumuş, Tuğba. *Türkçem Dergisi'nde Yer Alan Metinlerin Eğitsel Değerler Açılarından İncelenmesi*, Erzincan: Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.

amaçlamışlardır. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın çocuklara yönelik olarak yayınlamış olduğu Diyanet Cim Dergisi'ne yönelik belirtilen kapsamda bir çalışma bulunmamaktadır. Dolayısıyla benzer bir çalışmanın olmaması araştırma açısından önem ifade etmektedir. Yayın hayatına 2021 Ocak ayında başlayan Diyanet Cim Dergisi'nin 4-6 yaş Kur'an Kursu öğretim programında belirtilen değerlere ne düzeyde yer verdiğiin incelenmesi araştırmanın problemini oluşturmaktadır.

Amaç

Araştırma, Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından Ocak 2021 yılında yayınlanmaya başlayan Diyanet Cim Dergisi'nin 2021 Ocak-Eylül (9 Sayısı) saylarını 4-6 Yaş Kur'an Kursu öğretim programındaki değerler açısından incelemeyi amaçlamaktadır. Bu doğrultuda şu sorulara cevap aranmıştır:

Diyanet Cim Dergisi 4-6 Yaş Kur'an Kursu öğretim programında yer alan evrensel değerlere ne düzeyde yer vermektedir?

Diyanet Cim Dergisi 4-6 Yaş Kur'an Kursu öğretim programında yer alan dinî değerlere ne düzeyde yer vermektedir?

Diyanet Cim Dergisinde yer alan değerlerin okul öncesi çocukların değer kazanımına katkısı nedir?

Yöntem

Okul öncesi çocuklara yönelik olarak ve 4-6 yaş Kur'an Kursları için materyal olarak hazırlanan Cim Dergisinin nitel araştırma yöntemlerinden doküman analizi yöntemiyle incelenmiştir. Doküman analizinde belge ve kayıtların incelenerek veriler elde edilmektedir. Doküman analizi, belirlenmiş bir amaç doğrultusunda kaynakları bulma, okuma ve değerlendirme aşamalarını kapsamaktadır (Karasar, 2005). Bu süreç araştırılması amaçlanan olgular konusunda bilgi içeren yazılı materyallerin incelenmesi olarak da tanımlanabilir (Yıldırım-Şimşek, 2013). Dokümanlar, bir araştırmanın verilerini tek başına oluşturabilmektedirler. Bu durumlarda ise araştırılması amaçlanan dokümanlar, araştırmanın amacına göre içerik analizine tabi tutulması gereklidir (Büyüköztürk vd. 2014). İçerik analizi yönteminde, nitel veriler sistemli olarak değerlendirilir ve bu veriler araştırma sorularının değerlendirilmesinde anlamlı olduğu düşünülen önceden belirlenmiş tema, özellik ve modellere göre

sınıflandırılır. (Yıldırım-Şimşek, 2013) Bu doğrultuda incelemeler, Diyanet Cim Dergisi'nin her sayısında belirlenen değerler özelinde gerçekleştirilmiştir. Veriler, dergideki metinler, görseller ve etkinlikler bağlamında kodlanmıştır. Diyanet Cim Dergisi aylık olarak belirlenen değer için ayrı ayrı gerçekleştirilen bu analiz sonucunda, dergilerde belirtilen değerlere hangi düzeyde yer verildiği değerlendirilmiştir.

Araştırmada okul öncesi döneme hitap eden aynı zamanda 4-6 yaş Kur'an Kurslarına öğretim materyali olarak hazırlanan Diyanet Cim Dergisi, 4-6 yaş öğretim programındaki amaç değerler açısından incelenmiştir. Dergi, Diyanet İşleri Başkanlığı'ndan temin edilmiş ve araştırmacı tarafından değer öğretimi kapsamında ele alınmıştır. Ocak 2021'de yayınlanan ilk sayısından itibaren 2021 Eylül ayına kadar yayınlanan toplam dokuz sayı içerik analizi yöntemiyle değerlendirilmiştir. Bu süreçte 4-6 Yaş öğretim programında yer alan evrensel değerler (dua, şükür, özür dileme, sevgi ve merhamet, saygı, sorumluluk, yardımlaşma, sabır, iyilik, doğruluk ve dürüstlük, adalet) ve dini değerlere (Allah'ı, Peygamberimi, Kitabımı, insanları, kâinatı, bayramları, dinimi, dini mekânları, vatanımı seviyorum) dergide ne derecede yer verildiği belirlenmeye çalışılmıştır.

Diyanet Cim Dergisi; Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından, 2021 yılının Ocak ayında ilk sayısı yayınlanan derginin giriş kısmında 4-6 yaş Kur'an Kursları için öğretim materyali olarak hazırlandığı ifade edilmiştir. Bu doğrultuda dergide 4-6 yaş Kur'an Kursları öğretim programına uygun etkinlik ve ders içeriklerinin olduğu derginin önsözünde belirtilmiştir. 4-6 yaş dönemindeki çocuklara yani okul öncesi döneme hitap etmek üzere hazırlanan Diyanet Cim Dergisi aylık olarak yayımlanmaktadır ve 34 sayfadan oluşmaktadır. Aynı zamanda dergi <https://dergi.diyonet.gov.tr/indexarsiv.php> adresinden de çevrimiçi olarak ilgililere ücretsiz olarak sunulmaktadır.

Bulgular

Bu bölümde; Diyanet Cim Dergisi'nde yer alan değerlerin 4-6 yaş öğretim programındaki değerlerle ilişki durumu incelenmiş, bu durum görseller ve doğrudan alıntılarla desteklenmiştir. Tablolarda 4-6 yaş öğretim programındaki hedef değerlerin Diyanet Cim Dergisinde ne kadar yer verildiği (etkinlik ve konu sayısı) belirtilmiştir.

Tablo 1: 4-6 Yaş Öğretim Programında Yer Verilen Evrensel Değerler/Öğrenme Alanı

4-6 YAŞ KUR'AN KURSU ÖĞRETİM PROGRAMINDA YER VERİLEN EVRENSEL DEĞERLER/ÖĞRENME ALANI	CİM DERGİSİNDE DEĞERLERE YER VERİLME SAYISI
Dua, Şükür, Özür Dileme	14
Sevgi ve Merhamet	9
Saygı	2
Sorumluluk	6
Yardımlaşma	5
Sabır	1
İyilik	1 (5. Sayı 3. Sayfadaki hikâye/ yardımlaşma ile aynı örnek.)
Doğruluk ve Dürüstlük	1
Adalet	1

Tablo 1 incelendiğinde Cim Dergisi'nde; dua, şükür, özür dileme değerine ait 14, sevgi ve merhamet değerine ait 9, saygı değerine ait 2, sorumluluk değerine ait 6, yardımlaşma değerine ait 5, sabır, iyilik, doğruluk ve dürüstlük ve adalet değerlerine ait 1'er konunun işlendiğini görülmüştür.

Dua, şükür ve özür dileme değerleri ile ilgili olduğu düşünülen konu ve etkinliklere örnekler aşağıda verilmiştir:

Enes ve Dedesi: Enes, dedesinden mutlaka yeni şeyler öğrenirdi. O gün de Fatiha suresinin sonunda neden "âmin" denildiğini öğrendi. "Bizi doğru yola ilet..." duasına âmin diyorlardı. Ne olursa olsun doğruya söyleyen ve hep doğru davranışlar yapmaya çalışan Enes, bunu öğrendiği için artık çok mutluydu (Diyanet Cim Dergisi, 2021 1/6).

Enes ve dedesi arasında geçen diyalogda Enes karakterinin dedesinden dua etmeyi ve duaya 'âmin' demeyi öğrendiği belirtilmiştir. Bu örneklikte dua etmenin ve duaya 'âmin' demenin aynı zamanda doğru bir davranış olduğu mesajı da verilmektedir.

Dua ve şükür değerleri ile ilgili 'toprağı ekıyorum' etkinliğine ait görseller aşağıda sunulmuştur.



Görsel 1: Toprağı Ekiyorum Etkinliği (Diyanet Cim Dergisi 2021, 3/29-32).

Görsel 1'deki etkinlikle yediğimiz bitkilerin topraktan yetiştirildiği bilgisi verilirken bu bitkilerin bize birer nimet olarak verildiği ve bu nimetlerin Allah tarafından verildiği anlatılarak Allah'a, verdikleri için şükretmemiz gereği vurgulanır.

Sevgi ve merhamet duygusunun kazandırılması konusundaki konu ve etkinliklere örnekler aşağıda verilmiştir:



Görsel 2: Canlıları Seviyorum Boyama Etkinliği (Diyanet Cim Dergisi 2021, 1/13).

Görsel 2'de boyama etkinliğiyle birlikte verilmek istenen mesaj hayvanları sevmenin önemidir. Görsel, okul öncesi çocuklar tarafından boyanırken çocuğa rehberlik yapan yetişkinin ise diğer canlılara karşı görevlerimiz ve onlara göstermemiz gereken sevgi hakkında bilgi vermesi etkinliğin amacına ulaşmasına katkı sunabilir.

Enes ve Dedesi: Dedesiyle bahçeye çıkan Enes, etrafındaki mis kokulu çiçeklere, rengârenk kanatlı kelebeklere ve tatlı ötüşlü kuşlara bakıp; "Dedeciğim baksana, ne kadar güzeller, öyle değil mi?" dedi.

Dedesi her zamanki güller yüzüyle Enes'in başını okşadı ve "O yeryüzünde ne varsa hepsini sizin için yarattı" ayetini okudu usulca.

Enes sevinçle dedesine baktı ve "İçinde yaşadığımız bu güzel kâinatı ve onu yaratan Allah'ımı çok seviyorum dedeciğim" dedi (Diyanet Cim Dergisi 2021, 5/6).

Cim Dergisi'nin bütün sayılarında farklı içeriklerle yer alan Enes ve dedesi arasında geçen diyaloglarda çeşitli mesajlar verilmektedir. Yukarıda geçen diyalogda ise hem yeryüzünde yaratılan her şeyin insanlar için yarattığı vurgusuyla Allah sevgisi hem de doğadaki varlıkların güzellikleri ön plana çıkarılarak diğer canlılara karşı olumlu farkındalık oluşturulması planlanmıştır.

Robia Delin

YUMURTA SAKSI

MALZEMELER

- Yumurta kabuğu
- Köşgit havlu rulosu veya yumurta kolisi
- Nemlendirilmiş pamuk
- Bitki tohumu
- Makas

- Köşgit havlu rulosunu bir büyüğümüzden yardım olarak içine yumurta oturacak şekilde keselim.

- Kestigimiz rulo parçasının Üzerine içi boşaltılmış yumurtayı oturtalım.

- Yumurtanın içine nemli pamuk koymalı.

- Pamuğun içine de tohumları yerlestirelim ve çimlenmeye bırakalım.

- Ara ara pamukların nemini kontrol edelim ve kurudukça hafif ıslatalım.

- Birkaç gün sonra tohum filizlendiğinde tohumu yumurta ile birlikte saksıya ekelim.

BİLİYOR MUSUNUZ?

Bitki veya hayvanlardan elde edilen atıklara "organik atık" denir. Organik atıklar doğru kullanıldığında doğa için çok faydalıdır.

1 Yumurtağı kabuğundan dikdörtbir parçale ayıralım.
2 Kestigimiz rulosun içine yumurta kabuğunu oturulsun.
3 Yumurtanın içine nemli pamuk ve tohumları koysun.
4 Tohumların filizlenmesini günden güne takip edelim.
5 Büyüyen filizlerimiz ortak dökülmeye hazır.
6 Tohumdan yetiştiğimiz çiçeklerimiz çok güzel olur.

Diyanet Cim, Nisan 2021 9

Görsel 3: Yumurta Saksı Etkinliği (Cim Dergisi, 2021, 4/8-9).

Görsel 3'te verilen etkinlikle çevremize karşı duyarlı ve saygılı olmamız gerektiği mesajı verilmektedir. Yumurta kabuklarının tohumların çimlenmesinde saksı olarak kullanılabilceği, yumurta kabuklarının bitkilerin büyümeye yardımcı olan içeriğe sahip olduğu etkinlik gerçekleştirilirken çocuklara anlatılır. Bu şekilde çocukların doğal atıkları değerlendirmeleri ve doğaya karşı saygı olmaları konusunda farkındalık kazanmalarına yardımcı olunur.



Görsel 4: Bedenimize Karşı Sorumluluklarımız (Diyanet Cim Dergisi 2021, 3/6).

SORUMLULUKLARIMIZ VAR

Tik Tak Tik Tak Tikitiği Tik Tak
Hıdı kalıkalım çubucak
Ellerimiz ve yüzümüz
Şapur şapur yıkanaçak

Bugün bizim soframızda
Beyaz peynir, zeytin, ekmek
Bir de rafadan yumurta
Karnımı doyurmam gereğ

Bismillah deyip başladım
Çok lezzetti sultu çayıym
Bardaklıları tabakları
Yedikten sonra topladım

Nimetleri veren Allah
Çok sevür Elhamdülillah
Temizlerim dışarıımı
Fırçalarım ben her sabah

Çoraplarım ayakkabıım
Benden önce çıkıştı yola
Durun bekleyin baktım
Girdiklerim siz yoksa

Yolda yürürken annemin
Bırakmadım hiç elini
Öğretmenim işte geldim
Bitirdim ödevlerimi

10 Diyanet Cim, Haziran 2021 11 Diyanet Cim, Haziran 2021

Görsel 5: Sorumluluklarımız Var Şiiri (Diyanet Cim Dergisi 2021, 6/ 10-11)

Görsel 4 ve 5'teki etkinliklerde de hem boyama hem de şiir/tekerleme ile bedenimize karşı sorumluluklarımıza farkına vardırılması amaçlanmıştır.

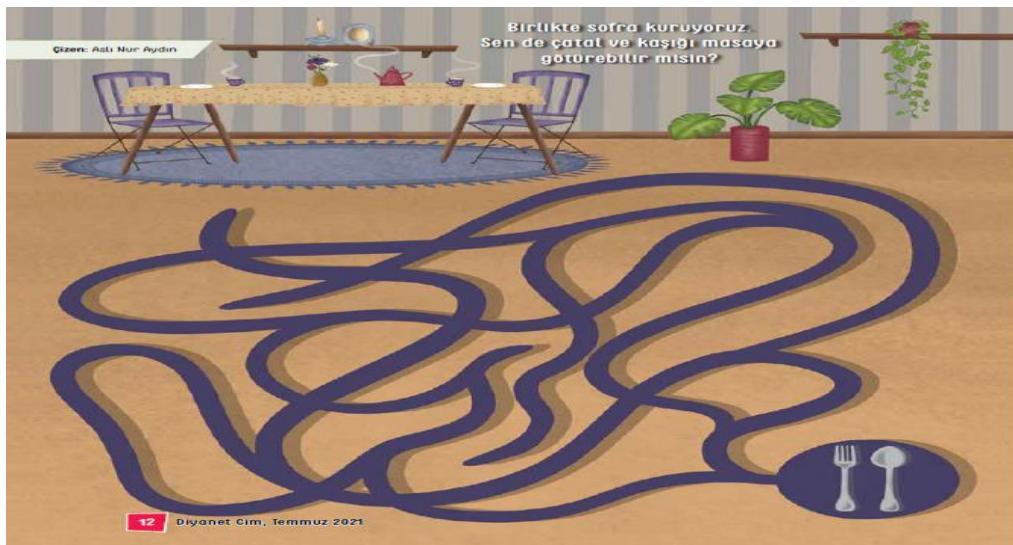
Bayram Heyecanı: Akşam ezanı okunmuş yemekler yemişti. Küçük Kadir "Babacığım bugün teravih namazı yok mu?" diye sordu. Babası "Maalesef oğlum ama başka bir işimiz var biliyorsun." dedi gülümseyerek.

Kadir Ramazan ayının gidişine üzgündü. Ancak yarın bayram olacağı için de çok mutluydu. Ayrıca babasının dediği gibi çok önemli işleri vardı. Dışarı çıkmak için hazırlandılar. Ellerindeki paketlerle yola koyuldular. Bir evin önüne gelince babası paketlerden birini Kadir'e verip "Haydi bakalım oğlum, Allah kabul etsin." dedi. İşte en güzel kısım da burasıydı. Ve bu görev Kadir'indi.

Paketi özenle kapının önüne bırakın Kadir zile bastı. Kapı açılmadan oradan uzaklaştı. Babasıyla birlikte beklemeye başladılar. Ev sahiplerinin göremeyeceği yerdeydiler. İçeriden bir çocuk çıkışıp "Anne anneeee bayramlıklarımız geldii!" diye zıplamaya başladı.

Kadir bayramları en çok da bu yüzden seviyordu. Elindekileri paylaşmak, mutlulukları çoğaltmak paha biçilmezdi. Bütün hediyeler yerine ulaşınca eve döndüler. Artık yatma vakti gelmişti. Ama önce kendi bayramlığını hazırlaması gerekiyordu. Dolabını açıp bayramlığını çıkardı. Yatağın kenarına bayramlıklarını, göz kapaklarına tatlı yorgunluğu ve minik kalbine arkadaşlarının gülümsemesini koyup uykuya daldı... (Diyanet Cim Dergisi 2021, 5/6)

Bayram heyecanı hikâyesiyle yardımlaşmanın dinî yönüne vurgu yapılarak insanların birbirlerine yardım etmesinin önemi vurgulanmıştır. İnsanların özellikle bayram günlerinde birbirlerine yardım etmesinin verdiği mutluluk hissettirilmesi amaçlanmıştır.



Görsel 6: Yardımlaşma Temalı Etkinlik (Diyabet Cim Dergisi 2021, 7/12)

Görsel 6'da ise aile içi yardımlaşma vurgulanmıştır. Sofra hazırlanırken yardım etmenin eğlenceli olabileceği mesajı verilmiştir.

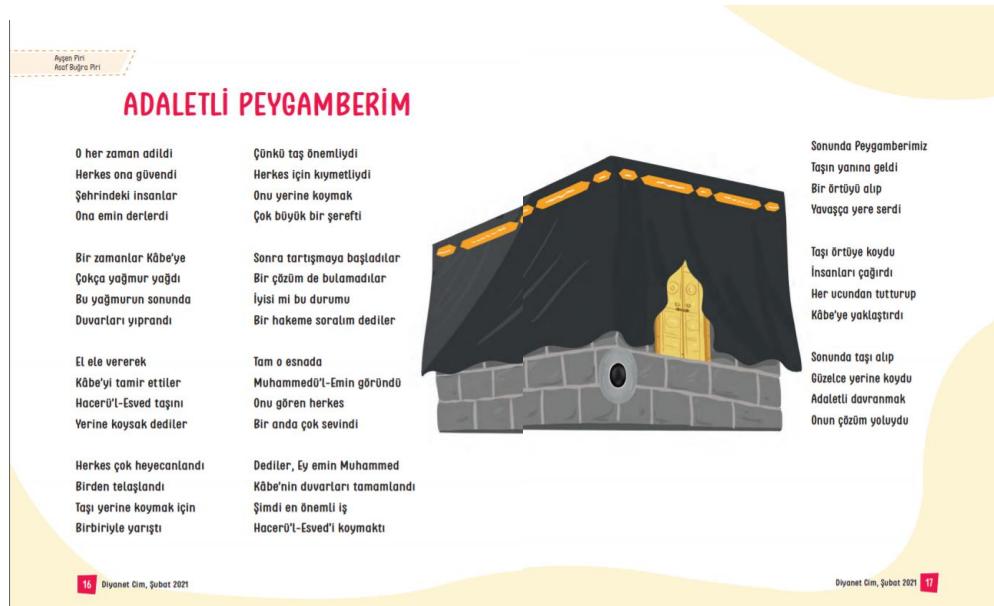
Sabır değeriyle ilgili içerik aşağıda verilmiştir.

Enes ve Dedesi; O gün, günlerden arifeydi Enes, bayramda giyeceği kıyafetleri dedesine gösterirken çok heyecanlıydı. "Dedeciğim, o kadar mutluyum ki yarın bayramlıklarımızı giyeceğiz." dedi. Dedesi gülmüşerek Enes'in başını okşadı ve "Ben de çok heyecanlıyım oğlum." dedi. Enes; "Peygamber Efendimiz (s.a.s.) şöyle buyurmuş: 'Duaların en hayırlısı arife günü yapılan duadır.' Enes, o arife gecesi hemen ellerini açıp kendilerini bayrama ulaştıran Allah'a hamdetti. (Diyabet Cim Dergisi 2021, 5/ 6).



Görsel 7: Doğruluk Değeri Konusunda Nasreddin Hoca Fıkrası (Diyanet Cim Dergisi 2021, 1/16)

Dergide insanların yalan söylediğleri zaman yaptıklarının bir şekilde ortaya çıkacağı ve doğru olmanın önemi Nasreddin Hoca fıkrasıyla verilmeye çalışılmıştır.



Görsel 8: Adaletli Peygamberim Şiiri (Diyanet Cim Dergisi 2021, 2/16-17)

4-6 Yaş Kur'an Kursu öğretim programında Peygamber sevgisi kazandırılması amaçlanmaktadır. Bunun yanı sıra Peygamberimizin özellikleri verilerek sevilen bir Peygamberin örnekliği verilmiştir.

Tablo 2: 4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğretim Programında Yer Verilen Dinî Değerler/Öğrenme Alanı

4-6 YAŞ KUR'AN KURSU ÖĞRETİM PROGRAMINDA YER VERİLEN DINÎ DEĞERLER/ÖĞRENME ALANI	CİM DERGİSİNDE DEĞERLERE YER VERİLME SAYISI
Allah'ı Seviyorum	6
Peygamberimi Seviyorum	6
Kitabımı Seviyorum	5
İnsanları Seviyorum	1 (5. Sayı İlk okuma)
Kâinatı Seviyorum	16
Bayramları Seviyorum	3
Dinimi Seviyorum	
Dinî Mekânları Seviyorum	1
Vatanımı Seviyorum	1

Tablo 2 incelendiğinde Cim Dergisi'nde, dinî değerlerden kâinat sevgisine dair 16, Peygamber sevgisine dair 6, Allah sevgisine dair 6, kitap sevgisine dair 5, bayram sevgisine dair 3 ve dinî mekân sevgisi ve vatan sevgisine dair 1'er konuya yer verilmiştir. Bunun yanı sıra "Dinimi Seviyorum" teması dergilerin genelinde yer almış olsa da hususi olarak bu konuyu işleyen bir etkinlik ya da hikâyeye yer verilmemiştir.

Allah Sevgisi: Anneannesinin köy evinin neşeli bahçesinde ışıl ışıl gökyüzünü seyrediyordu Elif. En sevdigi renk maviydi. Çünkü gökyüzünü izlemeye bayılırdı. Annesi portakal dolu bir tabak ile yanına geldi. "Yine mi gökyüzü sinemasi izliyorsun?" dedi gülümseyerek. "Evet anneciğim. Az önce büyük olan bulutun üzerinde epey zipladım. Bir de şu buluta baksana anneciğim, tipki şaşkın bir ördeğe benziyor. Onunla kovalamaca oynadık." diye cevap verdi Elif.

"Güzel kızım ne kadar güzel hayaller kurmuşsun. Haydi, portakallarımızı yiyeлим." dedi annesi. Keyifle yemeye başladı Elif. "Anne biliyor musun? Ben Allah'ı çok seviyorum." dedi. "Bizim için ne de çok şey yaratmış; anneannemin bahçesindeki ağaçların yapraklarından bile çok. Sana şükürler olsun, seni çok seviyorum Allah'im!" dedi. Mutluluğuna mutluluk ekledi. Allah'ı bilmek, O'nu sevmek ne güzeldi. (Diyanet Cim Dergisi 2021, 2/2-5).

Peygamber sevgisi ile ilgili şiir ve görsele aşağıda yer verilmiştir.



Görsel 9: Peygamberimizin Özellikleri (Diyanet Cim Dergisi, 2021, 7/10-11).

Kitabımı seviyorum konulu etkinliklere aşağıda yer verilmiştir.



Görsel 10: Kitabımı Seviyorum, Boyama Etkinliği (Diyonet Cim Dergisi 2021, 3/21)

KİTABIMI SEVIYORUM
ÇÜNKÜ...

Hepimiz kitapları çok severiz. Bize güzel hikâyeler anlatırlar. Bilgi verirler. Tüm kitaplar arasında en değer verdığımız kitap ise Kur'an-ı Kerim'dir. Peki, Kur'an bize ne anlatır? Biz Kur'an-ı Kerim'i neden severiz? Etkinliğimiz ile Kur'an-ı Kerim'i tanıtan bir kitapçık yapalım. Yandaki sayfayı kırmızı işaretli yerden kesip yeşil işaretli yerden katlayalım. İşte, kitapçıımız hazır. Sonra da Kur'an-ı Kerim'i neden sevdigimizi birbirimize söyleyelim.

26 Diyanet Cim, Mart 2021

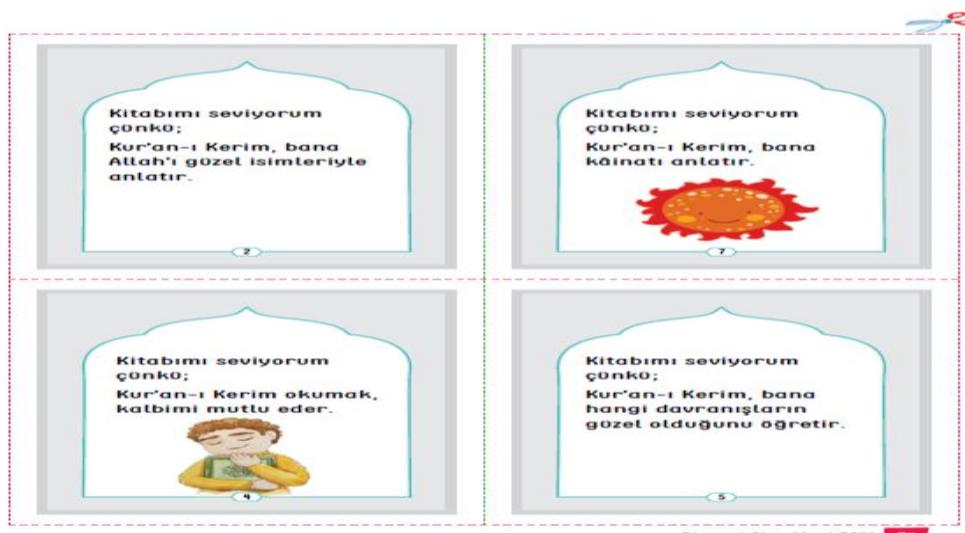
Kitabımı seviyorum
çünkü;
Kur'an-ı Kerim, çeşitli hayvanlar, meyveler ve sebzelerden bahseder.

28 Diyanet Cim, Mart 2021

Kitabımı seviyorum
çünkü;
Kur'an-ı Kerim, bana bir çok güzel dua öğretir.

Kitabımı seviyorum
çünkü;
Kur'an-ı Kerim, bana Peygamber Efendimiz Hz. Muhammed'i ve diğer peygamberleri anlatır.

Hz. Muhammed



Görsel 11: Kitabımı Seviyorum Konulu Etkinlik (Diyanet Cim Dergisi 2021, 3/26-28).

İnsan sevgisiyle ilgili dergide yer verilen örneğe ise 5. Sayıda bulunan 'Bayram Heyecanı' adlı okuma parçası verilebilir.



Görsel 12: Doğaya ve Doğal Kaynaklara Saygılı Olmak (Diyanet Cim Dergisi 2021, 1/11)

Vazan: Eif İren Kara
Quzun: Fatma Betül Aksoy

HEPSİ SENİN İÇİN

Biz insanlarla birlikte boton varlıkların olduğu sisteme "Kâinat" denir.
Şimdi sana bir sir vereyim.
Boton bu güzelükleri sen dünyada rahat ve güvenlik içinde yaşayın
diye, Allah yaratır.
Senin için!
Allah, seni ne çok seviyor değil mi?
Allah'ın bizim için yaratıklarını hatırlamamızı sağlayacak bir kart
yapmaya var misin?
Haydi başlayalım!

MALZEMELERİMİZ

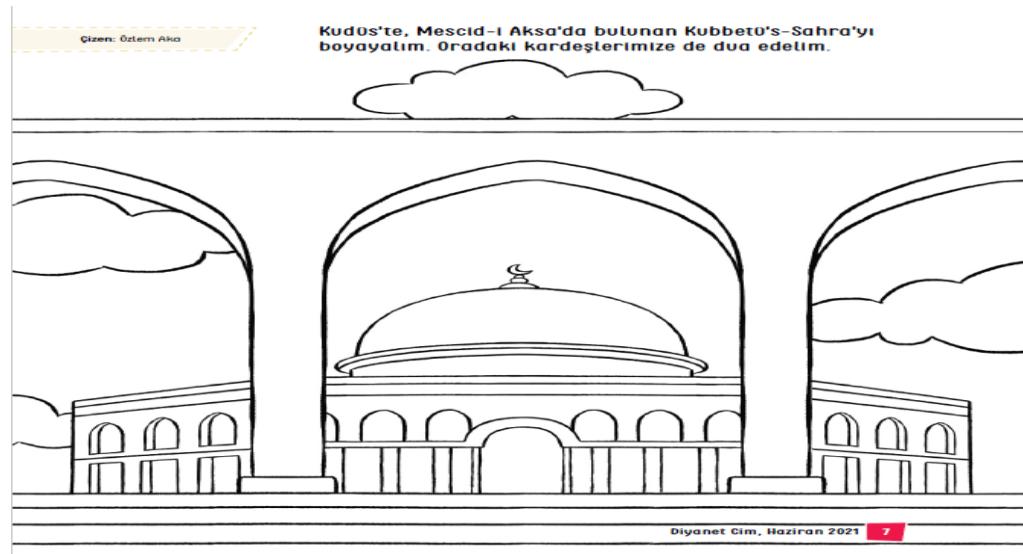
- Yan sayfadaki şekiller
- Makas
- Yapıştırıcı
- A4 kağıt

NASIL YAPILIR?

Önce A4 kağıdı okerdeon gibi katlayacağınız.
Bunun içi büyüklerinden yardım alabilirsin.
Daha sonra yan sayfadaki resimleri keserek
bu okerdeon kağıdın üzerine yapıştıracağınız.
Vüdütler, gezegenler vs. Daha yukarıda dönmüş olan köşet
şeritteleri destekleyerek boyunu utatabilirsin.
En güzel yer ise Allah'ın senin için neter yaptığı hâtırı yapıp
siğra görebileceğiniz.

26 Diyanet Cim, Temmuz 2021 27 Diyanet Cim, Temmuz 2021

Görsel 13: Kâinatı Seviyorum Etkinliği (Diyanet Cim Dergisi 2021, 7/26-27)



Görsel 14: Dinî Mekânları Seviyorum Etkinliği (Diyanet Cim Dergisi 2021, 6/7)

Önce boy a, sonra anlat.



Diyanet Cim, Mayıs 2021

7

**Görsel 15: Vatanımı Seviyorum Etkinliği (Diyanet Cim Dergisi 2021, 5/7)
Sonuç ve Öneriler**

Araştırmada Diyanet Cim Dergisi 4-6 yaş Kur'an Kursları öğretim programındaki değerler açısından incelenmiştir. Buna göre değerlerin kazandırılmasında Diyanet Cim Dergisi'nin faydalı bir materyal olduğu söylenebilir. Dergilerin incelenmesi sonucunda 4-6 yaş öğretim programında yer alan evrensel değerlerin (9 değer) hepsine; dinî değerlerin (9 değer) ise sekiz tanesine yer verildiği tespit edilmiştir. Değerlerin kazandırılması hususunda farklı etkinliklere yer verilmiş olması derginin içerik çeşitliliğinin de göstergesidir.

4-6 yaş öğretim programındaki değerler kapsamında Diyanet Cim Dergisi değerlendirdiğinde ise öğretim programındaki değerlerin hepsine eşit düzeyde yer verilmediği yapılan içerik analiziyle ulaşılan sonuçlardandır. Örneğin evrensel değerlerden sevgi ve merhamet değerine birçok yerde (9 farklı yerde) değinilirken iyilik, adalet, doğruluk gibi değerlere ise bütün dergilerde sadece bir defa değinilmiştir. Dergi gerek okul öncesi dönem

açısından gerekse 4-6 yaş Kur'an Kursu eğitim materyali olması göz önüne alındığında bütün değerlere ortalama aynı düzeyde yer vermesi önemlidir.

Cim Dergisi'nin okul öncesi döneminde bulunan çocuklara evrensel, dinî ve millî değerleri benimsetmek açısından önemli bir kaynak olduğu ifade edilebilir. Ayrıca aile kontrolü altında çocukların dergiden faydalananarak pek çok evrensel, dinî ve millî değeri kazanabileceği söylenebilir. Aynı zamanda derginin 4-6 Yaş Kur'an Kurslarına yardımcı materyal olarak hazırlanmış olması sebebiyle de dinî değerlere bilişel ve duyuşsal düzeyde hitap eden etkinliklere yer verdiği yapılan incelemelerle ulaşılmıştır. Bunun yanında dergilerde soyut kavramsal ifadelerin kullanılması çocukların kavramları yaşamlarına yerleştirme konusunda etkili olabileceği ifade edilebilir. Ancak okul öncesi dönem çocukların soyut kavramlar açısından zihinsel hazır bulunaklıluğunun olmadığı düşünüldüğünde derginin çocukların gelişim düzeyini daha çok dikkate alması gerektiği belirtilebilir.

Cim Dergisi doküman analizi yönteminin yanı sıra görsel analiz yöntemiyle de incelenebilir. Aynı zamanda okul öncesi dönemin bilişel ve duyuşsal gelişim özellikleri referans alınarak hazırlanacak bir arayüz geliştirilerek görüntü işleme teknikleri veya yazılım programları ile detaylı bir şekilde analiz edilmesi önerilebilir.

Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı

Bu çalışmada araştırma ve yayın etiğine uygun hareket edilmiştir. Çalışmanın özgünlüğüne dikkat edilmiş yararlanılan kaynaklar dipnot ve kaynakçada usulüne uygun olarak eksiksiz zikredilmiştir.

Kaynakça

Aşçı, İzafet. İlköğretim Beşinci Sınıf Fen ve Teknoloji Ders Kitabının İçerik ve Görsel Tasarım İlkeleri Açılarından Değerlendirilmesi, Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

Bağcı, Hakkı. Dokuzuncu Sınıf Bilgi ve İletişim Teknolojileri Ders Kitabının Görsel Tasarım İlkelerine Göre Değerlendirilmesi, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

Büyüköztürk, Şener- Kılıç Çakmak, Ebru- Aygün, Özcan- Karadeniz, Şirin. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, Ankara: Pegem Akademi. 2016.

Derman, Serdar- Acele Murat, "İbrahim Örs'ün Çocuklara Yönelik Eserlerinin Eğitsel İletiler Açısından İncelenmesi", Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi, 15/25, 2020.

Diyanet Cim Dergisi, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1-7 Sayılar, (2021). Erişim Tarihi: 20 Ağustos 2021. <https://dergi.diyanet.gov.tr/indexcim.php>

Gez, Aslıhan- Ekiz, Can, "TRT Çocuk Dergisinde 5. Sınıf Sosyal Bilgiler Dersi Kazanımlarının İncelenmesi" Ekev Akademi Dergisi, 25/85, (2021).

Diyanet İşleri Başkanlığı, Kur'an Kursları Öğretim Programı (4-6 Yaş Grubu), (2018). Erişim Tarihi: 25 Ağustos 2021.

[https://egitimhizmetleri.diyanet.gov.tr/Documents/Kur'an%20Kurslar%C4%8B1%20%C3%96%C4%9Fretim%20Program%C4%B1%20\(4-6%20Ya%C5%9F%20Grubu\)%202018.pdf](https://egitimhizmetleri.diyanet.gov.tr/Documents/Kur'an%20Kurslar%C4%8B1%20%C3%96%C4%9Fretim%20Program%C4%B1%20(4-6%20Ya%C5%9F%20Grubu)%202018.pdf)

İn Topuz, Begüm. 4-6 Yaş Çocuklarına Yönelik İnteraktif e-Kitap İçerikli Mobil Uygulamaların Görsel Tasarım Sorunları ve Bir Masal Kitabı Uygulaması, Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Doktora Tezi, 2021.

Okumuş, Tuğba. Türkçem Dergisi'nde Yer Alan Metinlerin Eğitsel Değerler Açısından İncelenmesi, Erzincan: Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.

Yeter, Faruk. Çocuk Dergilerinin Sosyal Bilgiler Dersindeki Değerler Açısından İncelenmesi, Afyon: Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlköğretim Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Şimşek, Hasan ve Yıldırım Ali, Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2013.

Yüksel, Büşra, Çocuk Edebiyatının Temel İlkeleri Açısından Behiç Ak'ın Kitaplarında Görsel Tasarım, Değerler ve Metin İlişkileri, Afyon: Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türkçe Eğitimi Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2020.