

TC
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

HZ. PEYGAMBER'E MUÂMELÂT İLE İLGİLİ
YÖNELTİLEN SORULARDA MUHATAP CEVAP İLİŞKİSİ
(BİREYSEL- CİNSİYET FAKTÖRÜ BAĞLAMINDA)

Zehra Büşra KARAMAN

2501151187

TEZ DANIŞMANI
Prof. Dr. Mustafa ERTÜRK

İSTANBUL – 2019



T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



YÜKSEK LİSANS
TEZ ONAYI

ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı : ZEHRA BÜŞRA KARAMAN Numarası : 2501151187
Anabilim Dalı /
Anasanat Dalı / Programı : TEMEL İSLAM BİLİMLERİ Danışmanı : PROF. DR. MUSTAFA ERTÜRK
Tez Savunma Tarihi : 12.09.2019 Saati : 14:00
Tez Başlığı : " HZ. PEYGAMBER'E MUÂMELÂT İLE İLGİLİ YÖNELTİLEN SORULARDA MUHATAP
CEVAP İLİŞKİSİ (BİREYSEL-CİNSİYET FAKTÖRÜ BAĞLAMINDA)"

TEZ SAVUNMA SINAVI, İÜ Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 36. Maddesi uyarınca yapılmış,
sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin KABULÜNE OYBİRLİĞİ / ~~ÇOKLUĞU~~LA karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- PROF. DR. MUSTAFA ERTÜRK		Kabul
2- PROF. DR. ALİ COŞKUN		Kabul
3- DR. ÖĞR. ÜYESİ NİLÜFER KALKAN YORULMAZ		Kabul

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- DR. ÖĞR. ÜYESİ SEYİT ALİ GÜŞEN		
2- DR. ÖĞR. ÜYESİ RAHİLE KIZILKAYA YILMAZ		

ÖZ
HZ. PEYGAMBER'E MUÂMELÂT İLE İLGİLİ YÖNELTİLEN
SORULARDA MUHATAP CEVAP İLİŞKİSİ
(BİREYSEL- CİNSİYET FAKTÖRÜ BAĞLAMINDA)
ZEHRA BÜŞRA KARAMAN

Hiz. Peygamber, toplum ile kurmuş olduğu iletişimde yaşadığı çağ ve gönderildiğı toplum arasında özel bir dil inşa etmiştir. Muhatap ile kurulan ilişkide muhatabın durumu ve Hiz. Peygamber'in yaklaşım usûlü açısından çeşitli öncüllerin ve buna bağıli disiplinel bir düzenin oluşturulduğu görülmektedir.

İletişimin muhataba bakan yönünde kişilerin psikolojik ve sosyo-kültürel yapıları nebevî yaklaşımın alt yapısını oluşturmaktadır. Sahip olunan cinsiyet, yaş, ilgi, kabiliyet, mizaç ve karakter yapıları gibi bireysel farklılıklar “psikolojik durum” tespitini, toplumun özellikle örf ve adet olarak nitelendirdiğimiz kültürel fonksiyonları ve kişinin toplum içerisindeki konumu ise “sosyo- kültürel” yapının anlaşılmasını sağlamaktadır. İşte bu iki öncül Hiz. Peygamber'in iletişimindeki muhatap kimliğini ifade etmektedir.

Bu çalışmada muhatap- cevap ilişkisi, muâmelâta dair yöneltilen sorular karşısında Hiz. Peygamber'in cevabında cinsiyet, yaş, eğitim, psikolojik durum gibi bireysel faktörlerin ne derece etkili olduğu araştırılmıştır. Dolayısıyla sorular, temel verilerimizi oluşturmakla birlikte insanı, toplumu ya da dönemi analiz etmede önemli bir kaynaklık değeri taşımaktadır.

Yapılan araştırmalar sonucunda her bir insanın yaşadığı hayatta subjektif yaşantılara sahip olduğu görülmüştür. Bu yaşantılar ise öteki açısından psikolojik bir fenomen olduğu gibi kişiyi anlamayı, potansiyellerinin şekillendiğı zaman ve mekâna dair bilgi sahibi olmayı gerektirmektedir. Bireysel farklılıklar olarak tanımlanan bu özgül duygu- durumlara karşı Hiz. Peygamber'in uyguladığı yöntem ise “muhatapların zaviyesince iletişim” olmuştur. Böylece din- insan ilişkisinde kişiyi kendi kılan duygu, düşünce, davranış ve değer yapılarının ne derece mühim olduğu görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Peygamber, Soru, Cevap, Muhatap, Muâmelât

ABSTRACT
THE INTERLOCUTOR-RESPONSE RELATIONSHIP IN THE
QUESTION ASKED TO PROPHET MUHAMMAD (PEACE BE UPON
HIM) ON SOCIAL RELATIONS
(IN THE CONTEXT OF INDIVIDUAL-GENDER FACTOR)
ZEHRA BUSRA KARAMAN

The Prophet Muhammad established a new language by considering the age and characteristics of the society in his communication with the society. In the interlocutor-response relationship, the status of the interlocutor is taken into consideration and thus, it is seen that there is a disciplined method of communication.

The psychological and socio-cultural situations of the interlocutor in communication constitute the infrastructure of the Prophet's approach method. Individual differences such as gender, age, interest, ability, temperament and character structures provide a "psychological state", on the other hand the cultural belonging of society such as customs and traditions provides an understanding of the socio-cultural "structure".

In this study, it is investigated that how important the effect of individual factors such as gender, age, education, psychological status in the response of the Prophet Muhammad to the questions on social life. Therefore the questions both constitute our basic data and also they have an important resource value in analyzing people, society or period.

As a result of researches, it has been seen that each person has subjective experiences. These experiences as well as being a psychological phenomenon, also require an understanding of the person, and knowledge of the time and place of development. The method used by the Prophet Muhammad these special emotions, defined as individual differences, was the communication according to point of view of the interlocutors. Thus, the importance of the structures of emotion, thought, behavior and value that made the individual special in the relationship between religion and human was observed.

Key Words: Prophet, Question, Response, Interlocutor, Social Relations

ÖNSÖZ

İnsanlığa hakikat bilgisini sunmak için gönderilen Hz. Peygamber'in tebliği, beyânı ve dahi mevcudiyeti toplum ile kurulan iletişimi ifade etmektedir. Bu iletişim sonucunda nebevî boyuta istinaden evrensel mesajlar söz konusu olsa da iletişimin dili toplumun aidiyetleri ve bireylerin algı dünyaları açısından mahsusiyet içermektedir.

İnsanı bilgiye, kaynağına, zihnindeki mevcut birikime ulaşmasını sağlayıp düşünceye yön veren “soru- cevap” metodu ise Hz. Peygamber'in kurmuş olduğu iletişimin bir cüzünü ifade ettiği gibi araştırma konumuzun da temel verilerini oluşturmuştur.

Allah Rasulü yeryüzünde altın, gümüş ve buna benzer madenlerin bileşen ve değerlerinde benzeşmedikleri gibi aynı şekilde insanların da karakter, ahlak ve kabiliyetlerinde farklılık gösterdiğini açıklamış ve bireyi kendine özel, biricik vasıflara sahip olduğu gerçekliği ile muhatap almıştır.

Çalışmamızın ana konusu olan muhatap- cevap ilişkisi, muâmelâta dair yöneltile sorular karşısında Hz. Peygamber'in cevabı üzerinden incelenmiştir. Muhatap- cevap ilişkisinde araştırmaya konu olan bireysel faktörler ise cinsiyet, yaş, ilgi, kabiliyet, mizaç ve karakter şeklinde belirlenip bu faktörlerin Hz. Peygamber'in cevabındaki fonksiyonel değeri ele alınmıştır. Giriş kısmında araştırmanın amacı, konusu, yöntemi ve kaynakları ile ilgili detaylı bilgi verilmiştir.

Temel araştırma verilerimizi hadisler oluşturmakla birlikte birey unsuru ve bireyin mücerret kılınamayacağı sosyal şartlarına dair edinilecek bilgi, günümüzde psikoloji ve sosyoloji gibi bilimlerin araştırma konusu içerisine girmektedir. Bu nedenle hadisin ana kaynakları ile birlikte çeşitli bilim dalları ile disiplinlerarası bir çalışma yürütülmüştür.

Disiplinlerarasılık, “Hadis Psikolojisi” ya da “Hadis Sosyolojisi”nin imkânı problemini hatırlatmaktadır. Hadis psikolojisinin imkânına dair bir tartışmaya rastlanılmasa da Muhammed Osman Necati'nin “**el- Hadîsü'n- Nebvî ve İlmü'n- Nefs**” yani Hadis ve Psikoloji adlı eseri bu alanda önemli bir çalışma niteliğindedir. Eserde rivayetlerdeki psikolojik kavramların ve davranış, güdü, duygu, düşünce, öğrenme, kişilik gibi olguların tespiti sonrasında kısmî ölçüde bu bilgiler psikoloji ilmiyle mukayese edilmiştir.

Yazar, üniversitelerdeki mevcut psikolojinin batı menşeli oluşuna dair eleştiride bulunurken modern psikolojinin ulaştığı verilerden yararlanılması için öncelikle vahiy ya da nebevî hadisteki psikolojik kavramların bilinmesi gerektiğini belirtmiştir.

Hadis sosyolojisi ile ilgili ise “**Sünnet Sosyolojisi**” adlı müstakil çalışma, bizim araştırmamıza ve yöntem belirlememize ışık tutmuştur. Eserde İslami ilimlerin sosyal bilimlerle bağlantısının mümkün olup olmadığı, epistemik değeri ve yöntem meselesi tartışılmaktadır. Sosyal bilimlerin hümanist ve seküler bir paradigmayla üretildiğini ifade eden Mustafa Tekin, sünnetin kolektif niteliğini ele alarak İslami zeminde bir sosyal bilimler ilişkisi kurmaktadır.¹

Sünnet sosyolojisi yöntembilim açısından çeşitli problemlerle karşı karşıya olsa da hadisin anlaşılmasına katkı sağlayacağı muhakkaktır. Çünkü hadis, farklı bir kültür atmosferi ve sosyal bağlamda oluşmuştur. Zira bizler değer yüklü olarak metinlere yaklaşıyor olsak da kendi kültür kodlarımız içerisindeki anlama ya da yorumlama girişimleri sonucunda yanlış ya da anakronik değerlendirmelerde bulunma ihtimalini taşımaktayız. İkinci bölümde ele aldığımız Abdullah b. Mes’ûd’un büyük günahları sorması üzerine Hz. Peygamber, komşunun karsıyla zina edilmesini büyük günahlardan biri olarak saymıştır. Burada zina gibi bir yasağa özellikle “komşunun karısı” hususiyetinin zikredilmesinde toplumun, komşularının hanımlarını korumayı vazife addetip bunu bir övünç vesilesi sayması gibi sosyo- kültürel değere izafilik gözlemlenmiştir. Dolayısıyla anlam, sosyal bağlam içerisinde gün yüzüne çıkmaktadır.

Bizim gayemiz de Peygamber’in eylem ya da sözlerinin ortaya çıkışında birey ve toplum ile ne derece etkileşim içerisinde olduğunu sosyal bağlamıyla birlikte ele alıp rivayetlerin anlaşılmasına katkı sağlamaktır. Nitekim bu çabayı Vejdi Bilgin, öz itibarıyla “Bilgi Sosyolojisi” olarak tanımlamaktadır.²

İslami ilimler içerisinde güne ve geleceğe yönelik söylemin oluşabilmesi için sosyal bilimlerle koordineli çalışılması gerektiğini ve bu

¹Mustafa Tekin, **Sünnet Sosyolojisi**, ed. Mustafa Tekin, İstanbul: Eskiye Yay., 2013, s. 13-48.

² Vejdi Bilgin, **Sünnet Sosyolojisi**, s. 90.

koordineyi “istifade” prensibiyle açıklayan danışman hocam Mustafa Ertürk, saha içerisindeki eksikliklere dikkat çekmektedir.³ Bu konudaki yönlendiriciliği sayesinde biz de çalışmamızı bu nazariye ile yürütmüş bulunmaktayız.

Konumuz ile ilgili müşterek noktaları bulunan “Sünnette “Eğitimde Bireysel Farklılıklar İlkesi” Örnekleri (Yüksek Lisans Tezi)”, “Sünnette İnsan Unsurunun Değerlendirilmesi (Doktora Tezi)”, “Peygamber’in Şahıslara Özel Uygulamaları (Yüksek Lisans Tezi)” şeklinde üç araştırma tezi mevcuttur.

- Sünnette “Eğitimde Bireysel Farklılıklar İlkesi” Örnekleri: Servet Yılmaz tarafından yapılan çalışmada Kur’ân ve sünnete göre insanın yaratılışı, müsbet ve menfî yönleri ele alınıp bireysel farklılık kavramı incelenmiş sonrasında ise bu farklılık kapsamına giren hadislere öz bir şekilde yer verilmiştir.
- Peygamber’in Şahıslara Özel Uygulamaları: Özel uygulamalarla ilgili olarak azîmet ve ruhsat kavramlarını açıklayan Fatma Yılmaz, Peygamber’in neden özel uygulamalarda bulunduğunu ve bu özel uygulamaları öncelikle Hz. Peygamber özelinde ele alıp ardından ibâdet, muâmelât ve ukûbât alanında şahıslara yönelik özel uygulama örneklikleri incelemiştir.
- Sünnette İnsan Unsurunun Değerlendirilmesi: Araştırmasında öncelikle Kur’ân ve sünnete göre insanın özelliklerini inceleyen Hasan Yenibaş, Peygamber’in insana verdiği kıymeti onun eğitim ve istihdam alanları üzerinden ele almıştır.

İlgili çalışmalarda Hz. Peygamber’in insana verdiği önemin pratikteki karşılığı bireysel farklar, şahsi uygulamalar, eğitim ve istihdam şeklinde hususi alanlar üzerinden incelemeye tâbi tutulmuş fakat Peygamber ve sahâbe arasındaki ilişkisi ele alınmamıştır. Bizim çalışmamız ise Hz. Peygamber’e yöneltile sorular üzerinden muhatap- cevap ilişkisi konu edinilerek bireysel faktörlerin cevaba olan etkisi sosyal bağlamdan soyut tutulmayarak gözlemlenmeye çalışılmıştır. Ayrıca çalışmamız hadis ilminin ilke ve

³ Mustafa Ertürk, **Sünnet Sosyolojisi**, s. 388- 393.

esaslarından uzaklaşmadan sosyal bilimlerden istifade etme niteliği taşımaktadır.

Tezimizin birinci bölümde Hz. Peygamber'in nebevî ve beşerî vasıfları “Muhatap- cevap ilişkisi” çerçevesinde tasnif edilmiştir. Vahiy ile ilintili olarak tebliğ ve tebyîn etmesi, vahyin kesin hüküm koymadığı hususlarda ise hüküm koyucu oluşu şeklinde Hz. Peygamber'in görev ve sorumluluklarının nebevî boyutu araştırılmıştır. Rasulullah'ın beşer olmasını temsil edebilecek pek çok özellik bulunmakta iken, şefkatli ve merhametli olması ve onun tezâhürü olarak gördüğümüz; değer vermesi, affedici ve kolaylaştırıcı olması vasıfları incelenecek olup konunun kapsamı gereği sınırlandırmaya gidilmiştir.

İkinci bölümde Hz. Peygamber'e soru yönelten kimselerin kimlik ve kişilik analizleri yapıldıktan soru- cevap bağlamında sahip olunan cinsiyet, yaş, ilgi, kabiliyet, mizaç ve karakter yapıları gibi bireysel farklılıkların cevaba olan etkisi incelenmiştir.

Üçüncü bölümde ise bireysel faktörlerden olan “Cinsiyet” olgusu müstakil olarak ele alınmıştır. Özellikle yaşanan problemlere ve toplumun kültür kodlarına dair pek çok bilgi sunan sorular üzerinden Hz. Peygamber'in muhatabının kadın ya da erkek olmasının cevaba olan etkisi araştırılmıştır. Ayrıca cinsiyet faktöründe ele alınan soruların yerleşik kültüre karşı sıkıntıların dile getirilmesi mahiyeti taşımış olması İslam öncesi ve sonrası şeklinde mukayeselerle yaşanan değişim hakkında değerlendirmelerde bulunulmuştur.

Muhatap- cevap ilişkisi bağlamında incelenen rivayetlerin cüzî şekilde sıhhat analizlerine yer verilmiş olup hangi eserlerden istifade edildiği kaynaklar kısmında belirtilmiştir. Rivayetlerin isnatları zikredilmeye çalışılmış, isnatta cerh edilen ravi mevcut ise onunla birlikte hadisin mütâbîsi söylenmiştir. Yapılan sıhhat araştırması sonucunda ise on sekizinin sahîh, yedisinin hasen sahih birinin de mürsel olduğu tespit edilmiştir.

Çalışmamın başlangıcından sonuna kadar değerli görüş ve tavsiyeleriyle beni destekleyen, düşüncelerime yön veren danışman hocam Prof. Dr. Mustafa Ertürk'e ve üzerimde emeği olan hocalarıma şükranlarımı borç bilirim. İlim yolculuğumun her anında bana eşlik eden ve daima yardımcı olan kıymetli eşim Yunus Vehbi Karaman'a, teşekkür ederim. Ayrıca desteklerini hiçbir zaman esirgemeyen sevgili aileme, dostlarıma ve çalışmam

süresince beni hiç yalnız bırakmayan dostum Sema Gül'e şükranlarımı sunarım.

Zehra Büşra KARAMAN
İSTANBUL- 2019

İÇİNDEKİLER

ÖZ	III
ABSTRACT	IV
ÖNSÖZ	V
I. ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ	14
II. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ.....	15
III. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI.....	18
BİRİNCİ BÖLÜM	20
HZ. PEYGAMBER'İN MUHATAP İLE İLİŞKİLERİNDEKİ NEBEVÎ VE BEŞERÎ VASIFLAR ..	20
I. NEBEVÎ VASIFLAR.....	20
A. Tebliğ Edici Oluşu	23
B. Tebyîn Edici Oluşu	28
C. Hüküm Koyucu Oluşu.....	34
II. BEŞERÎ VASIFLAR.....	41
A. Şefkatli ve Merhametli Olması	46
1. Değer Vermesi	51
2. Affedici Olması.....	56
3. Kolaylaştırıcı Olması.....	60
B. Psikolojik Durumu Gözetmesi	64
C. Sosyo- Kültürel Farklılığı Gözetmesi.....	70
İKİNCİ BÖLÜM	76
HZ. PEYGAMBER'E MUÂMELÂT İLE İLGİLİ YÖNELTİLEN SORULARDA PEYGAMBER'İN MUHATAP MERKEZLİ CEVAP USÛLÜNDEKİ BİREYSEL FAKTÖRLER	76
I. KAVRAMSAL ÇERÇEVE.....	76
A. Birey	76
B. Kişilik	77
II. BİREYSEL FAKTÖRLER	82
A. Cinsiyet Faktörü	84
B. Yaş Faktörü	84
1. Genç Olması.....	85
a. Bir Gencin Zina İçin Müsaade İstemesi.....	86
b. Hz. Ali'nin Genç Yaşında Yemen'e Vali Tayin Edilmesi	89

c. En Genç Komutan: Üsâme b. Zeyd	92
2. Yaşlı Olması	96
a. Yaşlı Kadınlar Cennete Giremez Nüktesi	98
b. Namaz Kıldıran İmamın Cemaatin Ahvalini Düşünmesi	100
c. Yaşlı ve Hasta Kimsenin Namazdaki Durumu	103
C. Psikolojik Durum Faktörü	106
1. İlgi ve Kabiliyet Farklılığı	107
a. Emirlik Görevi İsteyen Kimselere Yapılan Tavsiye	110
b. Hassân b. Sâbit'in Şiirleriyle Müşrikleri Hicvetmesi	113
2. Mizaç ve Karakter Farklılığı	116
a. Bedevinin Cihadın Gayesi Üzerine Sorusu	118
b. Hz. Peygamber'den Tavsiye İsteyen Kimse	123
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	126
HZ. PEYGAMBER'E MUÂMELÂT İLE İLGİLİ YÖNELTİLEN SORULARDA PEYGAMBER'İN MUHATAP MERKEZLİ CEVAP USÛLÜNDEKİ CİNSİYET FAKTÖRÜ	126
I. CİNSİYET FAKTÖRÜ	126
A. Erkek Olması	127
1. Kadınların Erkekler Üzerindeki Hakları	132
2. Hanımının Doğurduğu Çocuktan Şüpheye Düşen Adam	135
3. Allah Katındaki En Büyük Günah	138
4. Bakire Kızın İzninin Nasıl Olacağı Suâli	142
5. Müslüman Kadına İftira Atmaktan Sakınılması	144
6. İnsanların Hangisi Faziletlidir Sorusu	147
7. Erkeklerle İpek Elbise Giyiminin Yasak Oluşu	150
B. Kadın Olması	154
1. Kadının Eşini Seçme Hakkı	158
2. İslam'da Muhâlea	163
3. Kadının Boşandıktan Sonra Nafaka ve Mesken Hakkı	170
5. Kadının Miras Hakkı	181
6. Kadının Eteğini Ne Kadar Sarkıtacağı	186
SONUÇ	190
KAYNAKÇA	198

KISALTMALAR

a.g.e.	adı geçen eser
a.g.m.	adı geçen makale
AÜİF	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
b.	bin (oğlu)
bkz.	bakınız
bs.	baskı sayısı
c.	cilt no
CBÜ	Celal Bayar Üniversitesi
Çev.	Çeviren
DİA	Diyanet İslam Ansiklopedisi
DİB	Diyanet İşleri Başkanlığı
DTCF	Dil ve Tarih- Coğrafya Fakültesi
ed.	editör
Haz.	yayına hazırlayan
İSAM	İslami Araştırmalar Merkezi
İÜİF	İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
mad.	maddesi
m.ö.	milattan önce
MÜİF	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
r.a.	radıyallahu anhu
s.	sayfa no
s.a.v.	Sallallâhu aleyhi ve's-sellem
say.	sayı
t.y.	Tarih yok
TDK	Türk Dil Kurumu
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı

thk.	tahkik yapan
tsh.	tashih eden
vd.	ve diğçerleri
y.y.	yayın yeri yok
yay..	yayınları

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ

Hadis metinleri inanç, ahkâm, ahlâk, kıssalar ve hikmet gibi pek çok muhtevayı barındıran ilk muhataplarından bugünün muhataplarına dek Müslümanların bilinç ve yaşamını inşa etmektedir. Hadis, teknik anlamda muhaddislerce Hz. Peygamber'in sözlerinin yazılı metin haline getirilmesi şeklinde tanımlanırken kavî, fiilî ve takrirî olarak karşılıklı etkileşim sonucunda bireysel ve toplumsal düzeni ifade eden kavram “sünnet” olarak karşımıza çıkmaktadır.

Hz. Peygamber, var olduğu toplum içerisinde insanlar ile daima iletişim halinde olmuştur. Zira vahyin iletilmesi, beyânı hatta Peygamber'in mevcudiyeti bir nevi kurulan bu iletişimi ifade etmektedir. İnsanın zihin yeteneklerini faaliyete geçirip, analiz- sentez yapma, düşünceye yön verebilme, bilgiyi hatırlatıp onun kontrolünü sağlama ve düşünceyi rahatça ifade edebilme yeteneği kazandıran “soru- cevap” yöntemi ise bu iletişimin bir cüzünü ifade ettiği gibi araştırma konumuzun da temel metinleri olmuştur.

Bireylerin sahip oldukları cinsiyet, yaş, ilgi, kabiliyet, mizaç ve karakter yapıları bireyin psikolojik durumunu oluşturmakta iken sınıfsal çeşitlilik, kadın, çocuk, aile kanaatleri, örf ve adet uygulamaları ise sosyo- kültürel yapının etken unsurları olmuştur. İnsandaki bireysel ve toplumsal farklılıkları niteleyen bu faktörler Hz. Peygamber'in muhataplarının anlam ufuklarının arka planını ifade etmektedir.

Hz. Peygamber, vermiş olduğu cevaplarda muhatapın bireysel farklılıklarını göz önünde tuttuğu gibi gönderildiği toplumun geleneği ve çevresi ile ilintili olarak oluşan toplumsal pratikleri (düşünce ve davranış biçimleri) dikkate alarak nebevî yaklaşım sergilemiştir.

Kişilerin özgül vasıfları karşısında Hz. Peygamber, muhataplarına kendi zaviyelerince yaklaşmıştır. Mutlak bir anlam karşılaması söz konusu olmasa da Peygamber'in muhatapının hissettiklerini kendisinde hissetmeye çalışması ya da karşılaşılan problemi anlama becerisi ortaya koyması hasebiyle bu metot “empati/duygudaşlık” olgusuyla da müşterek bir anlam taşımaktadır.

Hız. Peygamber'e yneltlen sorulara karşılık verilen cevaplarda bireysel faktörlerin ne derece etken olduğu incelenirken bütün bilgilerin, düşünme, algılama ve kavrama biçimlerinin psikolojik ve sosyolojik bir karaktere sahip olduğu gerçekliğiyle başlanılmıştır. Özellikle cinsiyet faktöründe ele alınan sorular pek çok problemin varlığına delalet etse de ifade edilen, ortaya konan ya da edinilen tüm bilgilerin kendi zaman ve mekânı bağlamında bir anlama sahip olduğu unutulmamıştır. Çünkü mutlak olarak anlaşılabilecek bir şey olmadığı gibi düşüncenin zaman ve mekândan arındırılmış bir hali de mevcut bulunmamaktadır.

Diğer bireysel faktörlerde karşılaşılmış olsa da ekseriyetle kadın ve erkek faktörünün dikkate alındığı rivayetlerde Hız. Peygamber'in gelenek problemine karşı bir değişimi öngördüğü aşıkrdır. Yapılan bu tespit, günümüz seküler ya da feminel söyleme karşı tepkisel ya da savunmacı bir dil geliştirmek gayesi taşımamaktadır. Nitekim aksi reaksiyonlar ya da savunma eylemlerinin hareket noktası mevcut olanı anlamaktan ziyade karşıt olanı kabul etmek olmuştur. Dolayısıyla yapılan çalışmada İslam ncesi ve sonrası tarihi mukayese sonucunda bireysel ve toplumsal değişim incelenmiştir.

II. ARAşTIRMANIN YÖNTEMİ

Konumuzun temel verilerini, Hız. Peygamber'e yneltlen sorular karşısında verilen cevaplar yani "soru- cevap" mahiyetindeki rivayetler oluşturacaktır. Dolayısıyla araştırmamız ilahiyat disiplinleri içerisinde "hadis ilmi" kapsamına girmektedir. Fakat bu rivayetler içerisinde birey faktörü ele alınırken kişinin bireysel farklılıkları "Psikoloji", kültür aidiyetleri ve sosyal şartları ise "Sosyoloji" ilmi ile disiplinlerarası çalışmayı gerekli kılacaktır.

Hadis ilminin modern psikoloji ve sosyoloji gibi sosyal bilimlerle bağdaştırılması, metodoloji açısından çeşitli problemleri doğuracak olsa da tmelci bir zihin yapılanması taşımadan rivayetlerin anlaşılmasını sağlamak adına sosyal bilimlerin yöntem ve tekniklerinden yararlanılacaktır.

Çalışmamızda hadis ilminin prensipleri ihmal edilmeden sosyal bilimlerle ilgili bir yol haritası çizilecektir. Hususi olarak ise tezimiz nitel yaklaşım usûlü taşıyacak olup "Tarihsel Karşılaştırmalı Araştırma" ve "Tümevarım" yöntemlerinden istifade edilecektir. Bu yöntemlerde belirli

tarihsel, bireysel ve kültürel öncüller aracılığı ile çeşitli genellemelere varılacaktır.

Tarihsel karşılaştırma yöntemi, araştırmacının geçmişe dair bir bilinç ve şimdi zamanda yaşıyor olmanın farkındalığı ile çalışmaya başlaması, olaylar ve insanlara dair empatik bir anlayış kazanımının sağlanması, öznel duygulara yer verilmesi, ilişkilerde sıradan görünen eylem, sembol ya da kelimelerin aslında bireye ve topluma dair önemli bir anlam taşıdığını varsayması, elde edilen bilgiler sonrasında yorumlamaya gidilmesi ve bilhassa da tek hatta kesin mahiyette objektif olgular üretmeyi öngörmemesi nedeniyle tercih edilecektir.⁴

Tarihsel karşılaştırmalı araştırma, büyük soruları ele almak adına önemli bir yöntem değeri taşımaktadır. İnceleme süresince soracağımız soru ise “Sahâbenin muâmelât ile ilgili Hz. Peygamber’e yönelttiği soruların cevabında birey faktörünün ne derece gözetilmiş olduğu” yani muhatabın cevaptaki etkenlik düzeyi olacaktır. Araştırma basamakları:

- Araştırma Verilerinin Toplanması/Kanıtların Saptanması⁵: Kütüb- ü Tis’a’da yer alan muânelâta dair soru- cevap nitelikliğindeki rivayetler toplanacaktır. Hadislerin tespiti sonrasında rivayetlerdeki muhatap- cevap ilişkisine dair araştırmalar tarihsel sıralama gözetilerek öncelikle ilgili şerhler üzerinden sonrasında ise farklı disiplinlerdeki kaynaklardan okumaları yapılarak bilgiler saptanacaktır.
- Kanıtların Niteliğinin Değerlendirilmesi: Saptanan rivayetlerin “Senet Tenkidi” usûlü ile sıhhat değerleri incelenecektir. Sıhhat durumunu belirlerken yararlanılan eserler konunun kaynakları kısmında zikredilecektir.
- Kanıtların Düzenlenmesi: Yapılan okumalar sonrası edinilen bilgiler çerçevesinde oluşturulacak olan tezde bölüm tasniflemesine gidilecektir. Tasnif öncesi araştırılacak konunun nelere cevap vermesi gerektiğine dair çeşitli sorular sorulacaktır.

⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz. W. Lawrance Neuman, Toplumsal Araştırma Yöntemleri: Nicel ve Nitel Yaklaşımlar, çev. Sedef Özge, 9. bs., İstanbul: Yayınodası Yay., 2017, c. II, s. 609- 616.

⁵Kanıt sözcüğü belge, veri ya da kaynak anlamlarını taşımaktadır.

1. Birinci bölümde rivayetlerin asıl kaynağı olan Hz. Peygamber'in nebevî ve beşerî vasıfları ele alınacak ve tasnif sistemimizde temel öncülümüz "Muhatap- cevap ilişkisi" olacaktır. Vahiy ile ilintili olarak tebliğ ve tebyîn etmesi, vahyin kesin hüküm koymadığı hususlarda ise Peygamber'in hüküm koyucu (emir ve nehiy bildirmesi) oluşu şeklinde Hz. Peygamber'in görev ve sorumluluklarının nebevî boyutu incelenecektir. Hz. Peygamber'in beşer olmasını temsil edebilecek pek çok özellik bulunmakta iken, şefkatli ve merhametli olması ve onun tezâhürü olarak gördüğümüz; değer vermesi, affedici olması ve kolaylaştırıcı olması vasıfları incelenecek olup konunun kapsamı gereği sınırlandırmaya gidilecektir.
 2. İkinci bölümde bireysel faktörlerin neler olduğu ve bunları belirlememizdeki temel dayanağımızı açıkladıktan sonra yaş faktöründe kişinin genç ya da yaşlı olması, psikolojik durum faktöründe ise kişinin ilgisi, kabiliyeti, mizacı ve karakterinin soru- cevap ilişkisindeki konumu araştırma konumuz olacaktır.
 3. Üçüncü bölümde ise bireysel faktörden olan cinsiyet faktörü soruyu soranın kadın ve erkek olma durumu şeklinde müstakil olarak çalışılacaktır.
- Sentez Oluşturma ve Değerlendirme: Sentez ve değerlendirme usûlünde şu sıra takip edilecektir:
 1. Sıralama: Rivayetlerin verilmesi sonrası rivayete zaman dilimi açısından en yakın olan ya da hususi olarak hadis ilmi ile iştigal eden hadis şârihlerinin te'villeri başat rol oynamakla birlikte günümüz bilim dalları açısından ilgili verilerle sentez yapılarak değerlendirmelerde bulunulacaktır.
 2. Karşılaştırma: Muâmelâta dair sorulan sorular nikâh, boşanma, evlenme, miras gibi pek çok hukukî alanı kapsamaktadır. Sorular ekseriyetle bir problem üzerine sorulduğu gibi Hz. Peygamber'e de bu minvalde sorular yöneltilmiştir. İşte burada kısmî de olsa soru- cevap arasındaki bağlantıda sosyal ilişkilerde yaşanan değişimin anlaşılması

için tarihi bir vaka olarak İslam öncesi ve sonrası değişim analizi yapılacaktır.

3. Parça- Bütün İlişkisi: Sorular, bireyin kişisel özelliklerine ve sosyo-kültürel yapıya dair taşıyıcı kimlik niteliğindedir. Böylece verilen cevaplardaki kişi ya da sosyal şartlar ilintisi parça- bütün ilişkisi gözetilerek değerlendirmede bulunulacaktır.

III. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI

Araştırmamızda Kütüb- ü Tis'a'da yer alan soru nitelikli rivayetler, muâmelât konusu çerçevesinde “el- Mektebetü’ş- şâmile” adlı programdan taratılıp tespiti sonrasında hadisler asıl kaynaklardan teyit edilecektir.

Konu başlıkları altındaki kavram açıklamalarında Arapça asıllı kelimeler İbn Fâris’in (v. 395/1004) “**Mu’cemü mekâyîsi’l- luga**”sı, Cevherî’nin (v. 400/1009) “**Sihâh**”ı, İbn Manzûr’un (v. 711/1311) “**Lisânü’l- Arab**”ı, Firûzâbâdî’nin (v. 817/1415) “**Kâmûsü’l- muhît**”i gibi Arap Dil ve Edebiyatının mühim eserlerinden yararlanılarak yapılacaktır.

Bireysel faktörler (cinsiyet, yaş, ilgi, kabiliyet, mizaç, karakter) altında yer verilecek olan rivayetlerin ve ravilerinin sıhhat durumları İbn Hibbân’ın (v. 354/965), “**es- Sikât**”ı, İbnü’l- Cevzî’nin (v. 597/1201) “**ed-Du’afâ ve’l- metrûkîn**”i, Mizzî’nin (v. 742/1341) “**Tehzîbü’l-Kemâl fî esmâ’i’r-ricâl**”i, Zehebî’nin (v. 748/1348) “**Siyeru a’lami’n-nübelâ**” ve “**el-Muğnî fi’l- du’afâ**”sı İbn Hacer’in (v. 852/1449) “**Tehzîbü’t-Tehzîb**”i gibi çeşitli cerhta’ dil eserleri bağlamında değerlendirmeye tâbi tutulacaktır.

Cevapların sahabenin sorusuna binaen verilmesi nedeniyle rivayetlerdeki ana kahramanlar Rasulullah ile birlikte sahabedir. Sahâbîlerin psiko- sosyal durumları ise muhatabın kimliğini belirleyecektir. Bunun tespit edilebilmesi için öncelikle Ebû Nuaym’ın (v. 438/1038) “**Ma’rifetü’s- sahâbe**”, İbn Abdilber’in (v. 463/1071) “**el-İstiâb**”, İbnü’l- Esîr’in (v. 630/1233) “**Üsdü’l-ğâbe**”, İbn Hacer’in “**el-İsâbe**” adlı sahabe ricâli eserlerine danışılacak olup ardından İbn Hişam’ın (v. 218/833) “**es- Sîretü’n-Nebeviyye**”, İbn Sa’d’ın (v. 230/845) ve Taberî’nin (v. 310/923) “**Tabakât**” na başvurulacaktır.

Bireyin özgül durumlarının cevaba olan etkisinin gözlemlenebilmesi için ilk başvurulacak kaynaklar İbn Hacer'in "**Fethü'l-Bârî**"si, Aynî'nin (v. 855/1441), "**Umdetü'l- Kârî**"si, Kâdî İyâz'ın (v. 544/1149) "**İkmâlü'l-Mu'lim**"i, Nevevî'nin (v. 676/1277) "**el-Minhâc**"ı, Hattâbî'nin (v. 388/988), "**Meâlimü's-Sünen**"i, Mübârekpûrî'nin (v. 1935), "**Tuhfetü'l-ahvezî**" gibi Kütüb- ü Sitte şerhleri olacaktır. Buralarda yapılan tesbitler sonrasında konumuzun diğer bilimlerle ilişkisi sebebiyle psikoloji, sosyoloji ve din eğitime dair temel kaynaklardan istifade edilecektir.

İslam öncesi ve sonrası bireysel ve toplumsal değişimin saptanması için zikrettiğimiz eserlerin dışında İbn Haldûn'un (v. 808/1406) "**Mukaddime**"si, Cevâd Ali'nin (v. 1987), "**el-Mufasssal fî tarihi'l-Arab kable'l-İslâm**"ı, Âlûsî'nin (v. 1924), "**Bulûgü'l-ereb fî ma'rifeti ahvâli'l-Arab**"ı gibi pek çok eser bu mukayeseye kaynaklık edecektir.

BİRİNCİ BÖLÜM

HZ. PEYGAMBER'İN MUHATAP İLE İLİŞKİLERİNDEKİ NEBEVÎ VE BEŞERÎ VASIFLAR

İnsanları sağlam fitrat üzere yaratan Allah- u Teâlâ iyiyi kötünden ayırabilecek irade, akledebilme yetisi ve farklı yeteneklerle insanoğlunu var etmiştir. İnsanoğlu bu beşerî varlığıyla yeryüzünde hakikati arama gayesi ve yaşama gayreti neticesinde dünya ve ahiret âleminde aslolan mânâyâ erişebileceğimişdenmektedir. İşte bu hakikati arama ve yaşama gayretindeki insanoğluna yapılacak rehberlik “nübüvvet” olarak tanımlanmaktadır. Nübüvvete mazhar kılınan Hz. Peygamber'in rehberliği Kur'ân- ı Kerîm'de şu şekilde izah edilmektedir: “Andolsun ki Allah, mü'minlere kendi içlerinden onlara âyetlerini okuyan, onları arıtıp tertemiz yapan, onlara kitap ve hikmeti öğreten bir peygamber göndermekle büyük bir lütufta bulunmuştur. Oysa onlar, daha önce apaçık bir sapıklık içindeydiler.”⁶ Peygamber'in kendi içlerinden olması yani beşeriyet vasfı ile birlikte aynı zamanda vahyin öğreticiliği misyonu olan nebevî yönü, bir bütün olarak insanlığa lütuf olarak zikredilmektedir.

Peygamberlere mahsus kılınan beşerî- nebevî olma şeklindeki temel iki vasıf, Hz. Peygamber özelinde ve ilgili özellikler çerçevesinde incelenmeye çalışılacaktır.

I. NEBEVÎ VASIFLAR

Hz. Peygamber'in nübüvvetine mahsus özelliklerini ele almadan önce “Nübüvvet” kelimesinin etimolojik mahiyetine değinmenin önemli olduğunu düşünmekteyiz. Kelimelerin etimolojik anlamları aslen ilahî mesajın muhataplarının lisanı olan Arap dilindeki manaları ve kullanımşekillerini ifade etmektedir.⁷ Fahreddin Râzî (v. 606/1210) de kelimelerin asıl mahiyetine ermedeki en önemli yöntemin etimoloji olduğunu söylemektedir.⁸

⁶ Âl- i İmrân, 3/164.

⁷ Yunus Ekin, “Etimolojik Anlamın Kur'an Çevirileri Açısından Konumu ve Sınırları”, **Usûl Dergisi**, say. 2, 2004, s. 10; Kur'ân- ı Kerîm'de İbrahim suresinde (14/3) “Biz her Peygamberi ancak kendi kavminin diliyle gönderdik ki onlara apaçık anlatsın” şeklinde buyurulması gerek âyetlerin gerekse Peygamber'in kullandığı dilin Arap dilindeki mânâlara ve kullanım diline eş değer olduğunu izah ettiği düşünülmektedir.

⁸ Ebû Abdullah Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahrüddin Râzî, **Mefâtîhu'l- gayb**, Beyrut: Dâru'l- Fikr, 1981, c. I, s.29; Burada Fahrüddin Râzî etimoloji kelimesini Arapça “اشتقاق” kavramıyla açıklamaktadır.

Arapça asıllı “**Nübüvvet**” kavramının etimolojik araştırmalarında iki farklı görüş bulunmaktadır. Birincisi; “bir yerden bir yere haber ulaştırma ya da sadece haber” anlamına gelen ne-be-e, ne- be- un⁹ (نَبَأٌ)¹⁰ kelimesinden türediğine dair görüştür. Bu kelime kökeninden Nebî, Allah’dan kullarına iletme için ilahî haberi alan kimse, nübüvvet ise ilahî haberin alınıp iletilmesi anlamına gelmektedir. *Lisânü’l-arab* müellifi İbn Manzûr (v. 711/1311) da Nebî’nin Allah’dan haber getirmesi nedeniyle ne- be- e fiilinden türemiş olduğu kanaatini taşımaktadır.¹¹ İkincisi ise; “yüksek, aşkın, asil, şerefli” anlamlarına gelen en- nebvetü (النَّبوة) ya da en- nebâvet (النَّبَاوة) kelimelerinin kökeni olan ne-be-ve (نَبَو)’den müştak olduğu görüşüdür. Burada Nebî’nin “vahiy alması ve bu nedenle de mahlukâtın en şerefli kılınması” şeklindeki manaya binaen kelime kökeniyle anlam bütünlüğü oluşturduğu düşünülmektedir.¹²

Nebî kelimesinin mastarı olan nübüvvet ise Türkçe’de peygamberlik olarak anlam kazanmıştır. Istılâhî anlamı nübüvvet/peygamberlik; Allah’ın yeryüzünde elçi olarak seçtiği kimsenin vahiy yoluyla edindiği bilgiyi insanlara iletmesi, açıklaması ve rehberlik etmesidir.¹³ Risalet de aynı manaya gelmekte olup bilginin vahiyle edinilmesi ve ulaştırılmasındaki ilahî elçilik misyonunu ifade etmektedir.¹⁴

Risalet, insanın varoluşundan itibaren Allah ile mahlukâtın akletme ve özgün seçimini yapabilme kudretine sahip varlığı olan insan arasında, ilahî bilginin beşer nazarında anlaşılabilirliğini sağlayan bir nevi anahtar fonksiyonu görmektedir. Nitekim nübüvvet yeryüzündeki ilk insanın varlığıyla eş değer bir maziye ihtiva etmektedir. Hatta insanlık tarihinin ilk hikâyesi olan Hâbil ve Kâbil’in mücadelesinde düştükleri ihtilafta danıştıkları kimse Hz. Âdem olmuştur. O ihtilafın çözümü kavuşması için Hz. Âdem her ikisinin Allah’a bir

⁹ Kur’an- ı Kerim’in 78. Suresi olan Nebe’de büyük haber anlamını taşımaktadır. Yine Kur’an’da haber anlamına gelen Ne-be-un kelimesi için bkz. Nebe’, 78/2; Sa’d, 38/77.

¹⁰ Komisyon, **el-Mu'cemü'l-Arabiyyu'l- esâsî**, s.1166.

¹¹ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî İbn Manzûr, “n- b- e mad.”, **Lisânü'l-arab**, 3. bs., Beyrut: Dâru Sadr, 1994, c. I, s. 162.

¹² Komisyon, “n-b-e mad.”, **a.g.e.**, s. 1170– 1171; Ebü'l- Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râgıb el- İsfahânî, “n- b- e mad.”, **Mu'cemu müfredati elfâzi'l-Kur'an**, thk. Safvân Adnân ed- Dâvûdî, Beyrut: Dâru'l- Kalem, 1992, s. 788- 799.

¹³ Râgıb el- İsfahânî, **a.g.e.**, s. 789; Yusuf Şevki Yavuz, **İslamda İnanç Esasları**, İstanbul: MÜİFV Yay., 1999, s. 161.

¹⁴ Yusuf Şevki Yavuz, “Nübüvvet”, **DİA**, c.XXXIII, 279.

kurban adamasını ve Allah kimin kurbanını kabul ederse razı olması gerektiğini söylemiştir. Sundukları kurbanlar kendi iradelerine bırakılmış ve inancın kişinin kendisiyle bütünleşme ya da bütünleşememe durumu Allah'a adanacak kıymetli bir deve ve sararmış buğday arasında tezâhür etmişti. Burada mühim olan insanların gerek kişisel gerekse toplumsal ihtilaflarda ilahi terbiyenin yeryüzündeki tecellisi olan Nübüvvete olan ihtiyaçlarıdır.¹⁵ İşte iyi ve kötü ayrımında tipolojik karakter özelliği taşıyan Hâbil ve Kâbil'de de Hz. Âdem üzerinden nebevî yönlendiriliş görülmektedir.

Peygamberlerin ontik yapılarının dışında nebeviyet vasfını kazandıran şey ise vahiy alabiliyor olmalarıdır. Hz. Peygamber de nebî oluşunu şöyle açıklamaktadır: “*De ki: Ben ancak sizin gibi bir beşerim. Fakat şu var ki ilahınızın tek bir ilah olduğu bana vahy olunuyor.*”¹⁶ Ayette Hz. Peygamber'in ontolojik özelliğinin beşerî olması ve insanlar arasındaki ayırıcı vasfı olan ilahî olanla ittisali yani vahye muhatap kılınması şeklinde iki hususiyet üzerinde durulmuştur.

Nübüvvetin temel yapı taşı olan vahyin kelime anlamı “bilgi, ilham, gizli söz, haber ya da başka bir şeyi bildirme”¹⁷ anlamı taşıırken, ıstılâhî olarak “Allah'dan alınan emrin ya da nehyin gizlilik”¹⁸ esasıyla Peygamberlere bildirilmesi” anlamını ifade etmektedir.¹⁹ Farklı bilim dalları tarafından muhtelif tanımlamaları bulunulan²⁰ vahiy, aynı zamanda Peygamberlerin

¹⁵Mâide, 5/27- 31; Hâbil'in kıymetli bir deve Kâbil'in ise sararıp solan buğdayı Allah'a kurban etmeleri Ali Şeriatî'nin “*Öze Dönüş*” adlı eserinde konu edinilmektedir. Bkz. Ali Şeriatî, **Öze Dönüş**, Ankara: Fecr Yay., 2011, s. 25.

¹⁶ Kehf, 18/ 110; Fussilet, 41/6.

¹⁷ Ebû Nasr İsmail b. Hammad el- Cevherî, “v-h-y mad.”, **es-Sihâh tâcü'l-luga ve sıhahi'l-Arabiyye**,. 4. bs., thk. Ahmed Abdülğafur Attâr, Beyrut: Dâru'l- İlmi'l- Melâyîn, 1987, c. VI, s. 2519; Ebû't- Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kub b. Muhammed el- Fîrûzâbâdî, “v-h-y mad.”, **Kâmûsu'l-muhîd**, Beyrut: Müessesetü'r- Risale, 2005, s. 1342.

¹⁸Vahyin kelime anlamı **الْكَلَامُ الْخَفِيُّ** “gizli söz” anlamına da gelmektedir. Burada gizlilikten maksat ise vahyin Cebrâil aracılığı ile yalnızca Peygamber'e bildiriliyor olmasıdır. Bkz. İbn Manzûr, **a.g.e.**, c. XIV, s. 379.

¹⁹İbn Manzûr, “v-lı-y mad.”, **a.g.e.**, c. XV, s. 379; İsmail Cerrahoğlu, **Tefsir Usûlü**, Ankara: TDV Yay., 1997, s. 37.

²⁰ Filozoflar nübüvvete mazhar oluşu yani vahyin Peygamber'e inzalini nefsin kemâlâta ulaşması aracılığı ile ilahi bilginin faal akılla alınabilmesi şeklinde açıklamaktadırlar. Nitekim bu görüş yalnız filozoflara mahsus olmayıp benzer izahlar bir takım sûfiyyede ve bâtinî cemaatlerde de bulunmaktadır. Onlar da Peygamber'in vahiy ile buluşmasını nefsin tezkiyesi (Peygamber'in uzlet süreci gibi) vesilesiyle ruhun kemal vasfına erip perdenin kalkıp hakikat

muhatapları oldukları²¹ aşkın bilginin edinmesi ile birlikte bir takım görev ve sorumlulukları beraberinde getirmiştir.

Hız. Peygamber'in vahiy almasıyla birlikte nübüvvetin kendisine yüklemiş olduğu sorumluluklar üzerinden tasniflediğimiz; vahyin iletilmesi "tebliğ", vahyin açıklanması "tebyîn" ve vahyin kesin hüküm koymadığı hususlarda Peygamber'in emir ve nehiy bildirmesi yani "hüküm koyma" durumu Hız. Peygamber'in görev ve sorumlulukları kapsamında ele alınacaktır.

A. Tebliğ Edici Oluşu

Din, her ne kadar bireylerin şahsi imanı ile başlasa da toplumu ve toplumsal değişmeyi hedef almıştır. Kur'an-ı Kerim'de bu değişim örgüsü kendi nefislerinde var olanın değişmedikçe toplumsal değişimin gerçekleşemeyeceği yani kişinin bireysel dönüşümü ardından toplumsal olanın gerçekleşebileceği şeklinde ifade buyrulmaktadır.²² Bu karşılıklı değişim örgüsü dinin kişisel ve toplumsal dönüştürücülüğünün diyalektik bağlamda ele alındığını göstermektedir.²³

Elbette değişimin neliği meselesi insanlık nazarında büyük soru işaretlerini barındırmaktadır. Aslında ezeli ve ebedi olan Yüce Yaratıcı var ettiği varlığa ve evrene her daim müdahale etmekte ve her an bir oluşu gerçekleştirmektedir.²⁴ Kullarının da yeryüzünde varlığın özünü idrak edebilmesi ve güncel yaşantılarında insan, âlem, doğum, ölüm ve yaşama dair bir anlam dünyası kurup bu anlam dünyasına göre bir yaşam tertip etmesini ilahi mesajlarıyla anlatmaktadır. İşte bu anlam dünyasına binaen oluşturulacak sosyal nizamda Allah ile insan arasında bağlantının kurulması ve yeryüzünde

tecellisi ile Allah'dan ilahi bilgi alabilmesi şeklinde açıklanmaktadır. Ayrıntılı ilgi için bkz. Ebû Ali Hüseyin b. Abdullah İbn Sînâ, **en-Necât**, Beyrut, 1968, s. 339.

²¹ Ebû Hamid Huccetü'lislam Muhammed b. Muhammed Gazâlî, **er-Risaletü'l-ledüniyye**, çev. Serkan Özburun, Yusuf Özkan Özburun, İstanbul: Furkan Yay., 1995, s. 94; Vahyin Peygamber'e iletilmesinde gizlilik ve hızlilik şekli Cürcânî'nin vahyi tarif edişinde de görülmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Seyyid Serif Ali b. Muhammed el- Cürcânî, **Kitabü't-ta'rifat**, Beyrut: Dar'ul- Kütübi'l- İlmiyye, 1995, s. 40.

²² Enfal, 8/53; Ra'd, 13/11.

²³ Din temel olarak bireyin ve toplumun değişimini hedeflediği gibi geldiği toplumun zaman, mekân, örf ve kültür örgüsü içerisinde oluşturduğu bir şeriatı da mevcuttur. Bu oluşum dinin sabitesine karşı dini uygulamalardaki değişimi ihtiva etmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. İlhami Güler, **Sabit Din Dinamik Şeriat**, Ankara: Ankara Okulu, 2002.

²⁴ Âl-i İmrân, 3/2; Furkan, 25/58; Rahman, 55/29.

insanoğlunun, ilahi beyânın en muazzam timsalini görebilmesi ancak peygamberlik müessesesi ile mümkün olmuştur.

Allah insanın yeryüzünde vâki olduğu tarihler boyu insanları ve toplumları muhatap almış, konuşmuştur. Hz. Âdem'den bu vakte dek peygamberlik bir gelenek olarak devam etse de gönderilen mesaj her peygamber ile birlikte yeni bir dilde mana bulmuş, vahyi alan ve aktaran peygamberin varlığı, söz, eylem ve yaşantısının temsiliyeti, kutsal ile beşer iletişimini ve aynı zamanda dinî duygunun hem oluşum hem de kontrolünü sağlamaktadır.²⁵

Kur'ân-ı Kerîm'de pek çok ayette Hz. Peygamber'in gönderiliş maksadı açıklanmaktadır. Bu maksatların evvelinde vahye mazhar olan Hz. Peygamber'in kendisine iletileni topluma ulaştırması yani tebliğ etmesi istenmektedir. Tebliğ kelimesi Arapça be- le- ğa (بَلَغَ) fiilinden türemiş ve iletmek, ulaşmak, ulaştırmak, çağırmak anlamı taşımaktadır.²⁶ Kelime ıstılâhî olarak ise; Allah'tan alınan bilginin/ilahi hükümlerin, şahıslara ve toplumlara ulaştırılmasını ifade eder.²⁷ Da'vet²⁸, irşad²⁹, emr bi'l- ma'ruf nehy a'ni'l- münker³⁰ gibi kavramlar da tebliğ ile benzer muhtevayı içermektedir.

Hız. Peygamber'in hatta peygamberlerin gönderiliş gayesini en veciz şekilde anlatan ayetlerden birinde şöyle buyurulmuştur; “Müjdeleyiciler ve uyarıcılar olarak peygamberler gönderdik ki, peygamberlerden sonra insanların Allah'a karşı bir bahaneleri olmasın.”³¹ Böylece Peygamber'in gönderiliş gayesinin özünde insanlığa müjdeci ve uyarıcı olmak esasları vurgulanmaktadır.

²⁵ Mehmet Evkuran, Peygamberlik Kavramının Teolojik Değeri (Hz. Muhammed'in Peygamberliği Ekseninde Bir İnceleme), **İslami İlimler Dergisi Yayınları**, say. II, 2007, s. 71.

²⁶ İbn Manzûr, **a.g.e.**, c. VIII, s. 420; Ebü'l- Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed Zebîdî, **Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l- Kâmûs**, thk. Komisyon, Dâru'l- Hidâye, t.y., c. XXII, s. 444; Şerafeddin Gölçük ve Süleyman Toprak, **Kelâm**, Konya: SÜİF Yay., 1988, s. 313.

²⁷ Ebü'l-Hasan Sadreddin Ali b. Ali b. Muhammed Hanefi Dımaşki İbn Ebü'l-İz, **Şerhu'l- Akîdeti't- Tahâviyye**, 10. bs., thk. Şuayb Arnaût, Abdullah b. Abdülmuhsin et- Türkî, Beyrut: Müessesetür'r- Risâle, 1997, c. I, s. 8; İbn Battâl, **a.g.e.**, c. X, s. 519.

²⁸ Mustafa Çağrı, “Da'vet”, **DİA**, c. IX, s. 16.

²⁹ Bekir Topaloğlu, “İrşad”, **DİA**, c. XXII, s. 454; Ayrıntılı bilgi için bkz. Süleyman Uludağ , **İslam'da İrşad**, İstanbul: Dergah Yay., 2013.

³⁰ Şerif Ali b. Muhammed el- Cürânî, **Kitâbü't-ta'rifât**, y.y., t.y., s. 36.

³¹ Nisâ, 4/165.

Bu iki esas üzerinden Kur’ân- ı Kerîm’de benzer muhtevalarla müteaddid ayetlerde geçen “Rabbinden indirileni tebliğ et, sana düşen sadece tebliğdir, bir peygamberin görevi vahyi apaçık tebliğ etmekten ibarettir”³² ayetleri ise tebliği Peygamber’in nitelik vasfından ziyade temel vazife olarak anlatmaktadır.³³

Tebliğ münferit bir vazifenin ötesinde müjdecî ve uyarıcı vasfının tamamlayıcısı rolünü oynamaktadır. Muhammed Abduh ve Reşid Rıza da tebliği iki kısımda ele almışlardır. Birincisi; ma’siyet ve şirk karşısında cezaların anlatılması ile yapılan tebliğ ki buna “**inzâr**” denilmektedir. İkincisi ise mü’min kullarının iman ve itaat sahibi olmaları nedeniyle sevaba teşvik edilmeleri için yapılan tebliğ ki buna da “**tebşîr**” (müjdeleme) denilmektedir.³⁴ Misalen; Ankebût suresinde yer alan: “*Eğer siz yalanlarsanız, (bilin ki) sizden evvelki ümmetler de yalanladılar. Peygamber’in vazifesi ise apaçık tebliğden başkası değildir.*”³⁵ ayetinde öncelikle muhatap Hz. İbrahim’in kavmidir. Ayetin sonunda ise Hz. Peygamber ve tebliğ ettiği ümmet muhatap alınmıştır. Önceki ayetler silsilesinden bu ayete kadar tevhid, konu alınıp açıklandıktan sonra “*Eğer siz yalanlarsanız...*” ikazı verilmiştir.³⁶ Nitekim ayetlerdeki kıssalar müjdeleme, toplumu yapmış olduğu yanlışlıkları ıslah edebilme ya da eğer ki kavli- i leyyin yüreklerinde bir anlamı doğurmadıysa yalanladıkları hakikatten vazgeçirip azaptan kurtarılabilmeleri için tebliğde uyarıcı bir lisan kullanılarak kadim ümmetlerin ahvali anlatılmaktadır.

Ehl- i hadîs, Hz. Peygamber’in tebliğ sorumluluğunun temel yapı taşları olarak şahitlik etmesi, müjdelemesi ve uyarıcı olması şeklinde temel üç vasfı ele almıştır. Vahiy ile anlam ve hakikate mazhar kılınan Hz. Peygamber, tebliği neticesinde mü’min kimselerin sadakatine, kâfirlerin ise inkârına şahitlik etmiştir.³⁷ Müjdelemesi, müsbet anlamı nedeniyle yalnızca mü’minlere

³² Nahl 16/35; Hicr 15/94; Cin 72/20-23; Ankebût 29/18; Mâide 3/67; A’raf 7/79.

³³ Mehmet İlhan, “ Kur’ân’da Peygamberlerin Görev ve Özellikleri”, **CBÜ Sosyal Bilimler Dergisi**, c. XIII, say. III, 2015, s.89.

³⁴ Muhammed Abduh ve Muhammed Reşid Rızâ, **Tefsiru’l-Kur’âni’l-hakîm tefsiru’l-menâr**, çev. İbrahim Tüfekçi, İstanbul: Ekin Yay., c. X, 2012, s.510.

³⁵ Ankebût, 29/18.

³⁶ Fahreddin Râzi, **a.g.e.**, c. XXV, s. 39.

³⁷ Ebû Hafs Siraceddin Ömer b. Ali b. Ahmed İbnü’l- Mülakkîn, **et-Tavzîh li-şerhi’l-Cami’i’s-Sahih**, Dımaşk: Dâru’n- Nevâdir, 2008, c. XXIII, s. 256.

hasredilerek Allah ve Rasulüne itaat eden kimseler cennet ile müjdelanmaktadır. İnzâr yani uyarıcılığı ise inkâr eden kimselerin cehennem ile ikaz edilmesidir.³⁸ Zira müjdeleme ve uyarıcılık yalnızca mü'min ya da kâfir kimseleri muhatap almasından ziyade Hz. Peygamber'in özellikle şahsiyetiyle bütünleşen ve tebliğinin kapsamını en güzel şekilde ifade eden "Emir bi'l- Ma'rûf Nehiy ani'l- Munker/ İyiliğin emredilip kötülükten sakındırılması" şiarında mevcut olan, yaşanan olay ya da muhatabının ahvaline göre kimi zaman uyararak kimi zaman da sevinçle karşılık vermesi şeklinde tebliğinin özellikleri olarak da karşımıza çıkmaktadır.

Yalnız bir şekilde ve önce yakınlarından başladığı tebliğ faaliyetinde pek çok eziyete maruz kalan Allah Rasulü, Tâif'e giderek oradaki eşraftan kendisini da'vet esnasında koruyacak bir grup istemiştir. Bu talebi olumsuz karşılayıp şehri terk etmesini istedikleri gibi Peygamber'in niçin Tâif'e geldiğini çocuklara ve kölelere bildirerek aleyhinde faaliyette bulunmalarını istemişlerdir. Taşlanıp kendisini korumak için girdiği Utbe b. Rebî'a'nın bahçesinde yapılan kötülöklere rağmen kızmamış bilakis *"Allah'ım bana bu eziyeti reva görenler ne yaptıklarını bilmiyorlar, Sen onları affet ve hidayet ver. Onların soyundan şirk koşmaksızın ibadet edecek bir nesil bahşet."* diyerek dua etmiştir.³⁹ Peygamber'in tebliğindeki mücadelesini, ısrarını, umudunu ve yaşadığı her ne kötölük olursa olsun daima rahmetle muamelede bulunduğunu açıklayan bu örnek, O'nun sahip olduğu geniş perspektife dair önemli bir temsiliyet niteliğindedir.

Tebliğ, peygamberlerin insanlara vahyi iletmeleri ile birlikte bir nevi kurdukları iletişimi ifade etmektedir. Bu iletişimde peygamberlerin yaşadıkları çağ ve gönderildikleri toplum arasında özel bir dil kurulmuştur. Muhatap ile kurulan ilişkide muhatabın durumu ve Hz. Peygamber'in yaklaşım usûlü

³⁸Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el- Askalânî, **Fethu'l- bârî**, Beyrut: Dâru'l- Marife, 1960, c. VIII, s. 586; Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b.Musa el-Hanefi el- Aynî, **Umdetü'l-karî şerhi Sahihi'l-Buhârî**, Beyrut: Dâru'l- İhyai't- Tûrasi'l-Arabi, t.y., c. XIX, s. 177; Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Yusuf b. Ali Kirmânî, **el-Kevâkibü'd-derârî fî şerhi Sahihi'l-Buhârî**, Beyrut: Dâru İhyai't-Tûrasi'l-Arabî, c. VI, s. 51.

³⁹ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik İbn Hişâm, **es-Sîretü'n-nebeviyye**, Kahire: Darü'l- Fikr, t.y. c. II, s. 444.

açısından çeşitli öncüllerin ve buna bağlı disiplinel bir düzenin oluşturulduğu görülmektedir. İletişimin muhataba bakan yönünde kişilerin psikolojik ve sosyo- kültürel yapıları nebevî yaklaşımın alt yapısını oluşturmaktadır. Sahip olunan cinsiyet, yaş, ilgi, kabiliyet, mizaç ve karakter yapıları psikolojik durum tespitini, toplumun özellikle örf ve adet olarak nitelendirdiğimiz kültürel fonksiyonları ve kişinin toplum içerisindeki konumu ise sosyo- kültürel yapının anlaşılmasını sağlamaktadır. İşte bu iki öncül tebliğin muhatap kimliğini ifade etmektedir. Tebliğin Hz. Peygamber'e dönük yaklaşım metodu ise şefkatli ve merhametli olma, değer verme, affetme, kolaylaştırma, örneklik teşkil etme gibi daha pek çok davranışsal uygulamaları içermektedir. Bu başlıklar Peygamber'e yöneltilen sorularda muhatap- cevap ilişkisi bağlamında diğer bölümlerde ele alınacaktır.

Hz. Peygamber kendi ümmetine yaptığı tebliğinde, muhatap aldığı toplumun zihin ve kültür dünyasının izlerinin bulunabileceği yeni bir dil inşa etmiştir.⁴⁰ Ali Şeriatî Hz. Peygamber'in bu dilini; *“O, aristokratların, yöneticilerin, filozofların, âriflerin ve toplumun seçkinlerinin diliyle değil, kitlenin diliyle, halkın diliyle konuşmalıdır. Çünkü onun muhatabı halktır. Çünkü onu gönderen, halkın Tanrısıdır, halkın Rabb'idir, halkın melikidir, halkın dostudur.”*⁴¹ şeklinde muhatap zaviyesi esaslı vurgu yapmaktadır. Bu yeni dil içerisinde ise âdemoğullarına verilen mesaj, ortak anlamı muhteva edilmektedir. Fıtrat mayasını bozucu şirk⁴², şirkin ete kemiğe bürünmüş somut ya da soyut türevlerinden arınıp tevhidle buluşma⁴³, kötülüklerden

⁴⁰ Mustafa Ertürk, Peygamber'in yaşadığı yirmi üç yıllık peygamberlik sürecinde tebliğ metodolojisinin oluşum serüveninin “hal ve şartlar” merkezli olduğunu söylemektedir. Fakat bu hal ve şartların nüve denilen öze (yani Tevhid akidesine) müteallik olarak değişkenlik arz ettiği ise değişimin temel sabitesi olarak vurgulamaktadır. Bkz. Mustafa Ertürk, “Çağdaş Bir Tebliğ Metodolojisi Oluşturma Meselesi Üzerine Bazı Düşünceler”, **İslâmi İlimlerde Metoloji/Usûl Problemi Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı (II) Bildirisi**, s. 530.

⁴¹ Ali Şeriatî, **İslam Sosyolojisi Üzerine**, İstanbul: Düşünce Yay., 1980, s.56; İhsan Toker, “Sosyolojik Bakış Açılarında Peygamberlik”, **Journal of Islamic Research**, c. 4 say. 2, 2011, s. 35.

⁴² Muhammed Abduh ve Muhammed Reşid Rızâ, **Tefsiru'l- menâr**, c. IX, s. 255.

⁴³ Ali Şeriatî, Peygamberlerin toplumları dindar yapmak için gelmediklerini aksine geldikleri toplumların dindar hüviyetlere sahip olduklarını ve dinin de mevcut olduğunu söyler ve ekler: *“Şu halde tanıdığımız bu büyük peygamberlerimizden hiçbirinin toplumlarında Tanrı'ya tapmayı tebliğ etmek için gelmedikleri sonucuna varabiliriz. Çünkü bütün toplumlar, hiç tereddütsüz, tanıdığımız peygamberler gönderilmeden önce zaten Tanrı'ya tapıyorlardı. O halde ne yapmak üzere gelmişlerdi?”* İnsanların gönüllerinde ve toplumda kurumsallaşma halini alan şirkin

sakınma, Allah’a itaat üzere olma gibi bir nevi insanın öz varlığına ve bu varlığın gerektirdiği yaşamı sunmaktadır.⁴⁴

Peygamber’in vahyi iletme sorumluluğunu ontolojik olarak beşer olma vasfıyla bütünleştirerek bu iki özellik üzerinde oluşan bazı indirgemeci algılar vahyin ileticiliği misyonunu beyanât ve şâri’ oluş vasfından soyutlayarak yalnızca “iletme”, “ulaştırma” görevinin aidiyeti üzerine yoğunlaşmaktadırlar. Fakat Peygamber tebliğâtın ötesinde taşıdığı mesajı en iyi kavramak mesuliyeti taşımaktadır. Nitekim pasif aktarıcılığından ziyade, vahiy ile gelen emir ve yasakların toplumun idrakinde yer edinebilmesi ve sülûk halini alabilmesi Peygamber’in tebliğinden ziyade beyânı/izahı yani kendisinde varoluşu ile mümkün olacaktır.

B. Tebyîn Edici Oluşu

İnsanlığa hakikat bilgisini sunmak için gönderilen Hz. Peygamber, gönderildiği toplumda inşa edeceği varlık ve yaşam telakkisini yalnızca edinilen bilgiyi ulaştırma metodu ile gerçekleştirmemiştir. Nitekim insan varlığında değişmez tabular ve toplumsal örf haline gelen dinî inanışların tevhide dönüştürülmesi yeni bir sorgulamayı, idrâki ve özümsemeyi gerekli kılmaktadır. İşte bu sorgulama, idrak etme ve özümseme olarak tanımladığımız dönüşüm süreci Hz. Peygamber’in nebevî usûlündeki beyânı ve toplumun ilahî olanın beşer yaşamındaki tezâhürünü Hz. Peygamber üzerinde müşahade edebilmeleri ile mümkün olmuştur.

Özellikle XIV. Yüzyıl Rönesansı ile başlayan insanın kendi öznesi içerisinde ruhî olanın ötelenip somut bedenine insanla bütünleştirilmesi,⁴⁵ XVI. Yüzyılda modern felsefenin ve Kartezyen düşüncenin kurucu babası

yerine tevhide ihya etmek amacıyla gönderilmişlerdi. Bkz. İhsan Toker, **a.g.m.**, s. 35; Ali Şeriatî, **Öze Dönüş**, Ankara: Fecr Yay., 2000.

⁴⁴ Kur’ân’da insanlığa emredilen ve nehyedilen helal ve haramlar yeryüzüyle tanışan insanoğluna bir varlık algısı sunmaktadır. İnsanın iyi ve kötüyü bahşedilen akıl ile bulup bulamayacağı problemi nitekim insanın akla sahip olsa da aklın kavrayış düzeylerinde değişkenliğin olması bir yaratıcıya olan ihtiyacını alenen ifade etmektedir.

⁴⁵ Nazife Şişman kadın bedeninin mülk haline geliş serüvenini anlattığı eserinde ilk değişimlerin insan bedeninin güzelliğinin ön plana çıkarılması maksatlı yapılan sanat eserlerinin özellikle Rönesans sonrası dönemi kapsadığı düşüncesini taşımaktadır. Leonardo da Vinci, Raphael, Michelangelo gibi sanatçıların eserlerinin de bu arka eksenli çalışmalar olduğunu söylemektedir. Bkz. Nazife Şişman, **Emanetten Mülke**, İstanbul: İz Yay., 2016, s. 24.

Descartes⁴⁶ ile insan zihni ve makineleşmiş beden ikilemine (dualizm) evrilmektedir.⁴⁷ XIX. Yüzyılda ise dualizm⁴⁸ yerini materyal felsefeye bırakmış dolayısıyla ruhun ölümsüzlüğü reddedilerek birey yalnız ve seküler bir hayata mahkûm bırakılmıştır. Bu felsefî düşünce yapılanması Avrupa’da kurumsallaşırken ortaçağda dindar olan Hristiyan dünyası için bir yıkıma sebebiyet vermiş olsa da Avrupa tarafından yeniden doğuş ya da diriliş olarak kabul görmektedir.

Modern felsefenin bilgi ve anlam dünyası yalnızca Avrupa ile sınırlı kalmamış maddi olarak güç kaybeden doğu toplumlarında da pek çok soruna sebebiyet vermiştir. Değişen ve etkileşim yaşayan son yüzyılda ise vahiy kaynaklı kutsal metin, insan aklı ile baş başa bırakıldığında ilahi olanın salt akıl ile anlaşılmazlığı problemi meydana gelmektedir ki işte asırlar önce vahyin ilk nüzûlü ile insanlığın ihtiyaç duyduğu nebevî beyânın (tebyîn) şimdi de modern insanın çıkmazlarına en muazzam cevabı taşımakta olduğu kanaatindeyiz.

Beyân kavramı, “izhâr etmek, açığa çıkarmak, anlaşılmazlığı gidermek, manadaki müşkilleri giderip anlaşılır olmasını sağlamak, dinleyen kimse için açıklamada bulunmak” gibi anlamları ihtiva etmektedir.⁴⁹ Tebyîn ise terminolojik olarak “be- ye- ne” kökünden gelmekte ve tef’îl bâbindan mastar olup ulemanın ekseriyeti Hz. Peygamber’in vahyi açıklama görevi olarak tanımlamaktadır. Rasulullah’ın sünneti ve hükümleri kitaptaki mücmel ifadelerin beyânıdır. Kur’ân- ı Kerîm’in dilinin Arapça olması nedeniyle lafızlar muhtemel manalar içermektedir. Allah’ın muradının anlaşılmasının yolu ise ancak Peygamber’in beyânı ile mümkündür. Zira Hz. Peygamber

⁴⁶ Nazife Şişman, **a.g.e.**, s. 26.

⁴⁷ Bkz. Caner Taslaman, “Bedenin ve Ruhun İki Ayrı Cevher Olup Olmadığı Sorununa Karşı Agnostik Tavrı”, **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, say. 33, 2007, s. 41- 68.

⁴⁸ Varlığın birbirine indirgenemeyen iki zıt unsurdan oluştuğunu ifade eden felsefî öngörü, dualizmde beden ile bir bütünü oluşturan ruhu topyekûn reddetme durumu olmamakla birlikte ruh ve beden ayrımında beden iç organların oluşturduğu bir bütünlüğe sahip olsa da bu bütünlük mekanik bir sisteme benzetilmektedir. Dualizmin ruh ve beden algısı için bkz. Celal Büyük, “Dualizm, Bilinç ve Tanrı”, **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, say. 39, 2013.

⁴⁹ Şerif el- Cürcânî, **a.g.e.**, s. 47; Râgıb el- İsfahânî, **a.g.e.**, s. 158; Ebû Abdullah Zeynüddin Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkadir Râzî, **Muhtârü’s-sıhah**, thk. Yusuf Şeyh Muhammed, **a.g.e.**, Beyrut: Mektebetü’l- Asriyye, s. 43; Ebü’l- Hüseyin b. Fâris Ahmed b. Zekerîyyâ b. Muhammed er-Râzî el- Kazvînî el-Hemedânî: **Mu’cemü mekayisu’l-luga**, Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1979, s. 121; İbrahim Kâfi Dönmez, “Beyân”, **DİA**, c. VI, s. 23; Bu manalar Kuran- ı Kerîm’de de kelime olarak mevcuttur. Bkz. Âl-i İmran, 3/138; Rahmân, 55/ 4; Kıyamet, 75/19.

mübeyyen sıfatıyla gönderildiği gibi namaz, zekât, oruç, hac ve diğer hükümlerin izahlarında da tebyîn ediciliği zahiren görülmektedir.⁵⁰ İbn Kuteybe (v. 276/889) de beyânı, Hz. Peygamber'in risaletini ikmâl eden bir parça olarak izah etmiştir.⁵¹

İndirilen vahye, toplumun anlama ve pratiğe yönelik soru ve sorunlarına Peygamber'in açıklama getirmesinin tebyîn görevi olarak adlandırılmasında “*Ey Peygamber biz sana Kur’ân’ı indirdik ki insanlara kendilerine indirileni açıkça anlataşın, umulur ki onlar da akıllarını kullanırlar.*”⁵² ayeti hüccet kabul edilmektedir.⁵³

Burada öncelikli olarak “*وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ*”, Biz sana vahyi insanlara açıklayasın diye gönderdik” buyurularak zıkr’ın Hz. Peygamber’in beyânına olan ihtiyacı dikkat çekmektedir. Fahreddin Râzî burada izaha ihtiyacı olan şeyin mücmel olduğunu söylemiştir. *Mefâtîhu’l- Gayb*’da ayeti şerh ederken farklı kanaatlere de yer veren Râzî, zahirî mananın gerektirdiği sonuç itibariyle bazılarının ne vakit Kur’ân ile hadis arasında bir çelişki bulunur ise hadisin öncelenmesi gerektiği kanaatini taşıdıklarını ve bunu “Mübeyyenin, mücmele takdimi evlâdır” ibaresiyle açıkladıklarını söyleyerek onlara şu cevabı vermektedir: “Kur’ân’ın bazı kısımları muhkem, bazısı ise müteşâbihtir. Böylece muhkem olanın mübeyyen olduğu açıktır. Tamamının ise mücmel olmadığı sabit olmuştur.”⁵⁴

⁵⁰Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubî İbn Abdülber Nemerî, **et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-meânî ve'l-esânîd**, thk. Mustafa b. Ahmed el- Alevî, Muhammed Abdülkebir el- Bekrî, Tıtvân: Vizaretü'l- Evkâf ve's- Şuûni'l- İslâmiyye, 1981, c. XXIII, s. 324; Ebû'l- Velîd Süleyman b. Halef b. Sa'd et-Tüçîbî el- Bâcî, **el- Müntekâ şerhu'l-Muvattâ**, Mısır: Matmaatü's- Saade, 1914, c. V, s. 183; Ebû Bekr Muhammed b. Hüseyin b. Abdullah el- Bağdadi Âcurrî, **Kitâbü'l-erbaîne hadîsen**, 2. bs., thk. Bedr b. Abdullah b. Bedr, Riyad: Evdâü's- Selef, 2000, s. 99.

⁵¹Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe Dîneverî İbn Kuteybe, **Te'vîlu muhtelifi'l-hadîs**, 2. bs., Kütübü'l- İslâmî, 1999, s. 8.

⁵²Nahl, 16/ 44; Ayetin sebab- i nüzûlüne baktığımızda sibâk (43. ve 44.) ve siyâğındaki (46. ve 47.) ayetler bir bütün olarak Mekke müşriklerine cevap mahiyetinde nâzil olmuştur. Peygamber'in beşeriyetini sorgulayan müşriklere “...bunu bilmiyorsanız ehl-i kitaba sorunuz.” buyurulmuş ardından Peygamber'in onlara açıklaması için kitabın gönderildiği ifade edilmiştir. Bkz. H. Tahsin Emiroğlu, **Esbâb- ı nüzûl**, Konya: Mustafa Naci Gücüyener Matbaacılık, c. 7, 1974, s. 37.

⁵³En mühim hüccet olarak tanımlamamızın sebebi; ayetin doğrudan Hz. Peygamber'den beyân etmesini talep etmesidir.

⁵⁴Fahreddin Râzî, **a.g.e.**, c. XIV, s. 227; Âl- i İmrân, 3/7.

Hiz. Peygamber'in tebyîn vazifesi, İmam Şâfiî'nin (v. 204/820) *Risâle*'sinde “كيف البيان”, beyân nasıl olur? üst başlığı altında beyâna dair sınıflandırmalarla izah edilmiştir. Şâfiî, tasnifini beş grup halinde yaparken⁵⁵ Peygamber'in açıklayıcı olması; “Kur'ân'da var olan hem muhkem hem de mücmel mana ihtiva eden ayetlerin yani kısmî mücmelin sünnet ile açıklanması⁵⁶, mücmelin sünnet ile açıklanması⁵⁷ ve sünnet ile beyân⁵⁸ şeklinde ele almıştır.

Hanefî ulema ise tebyîn'i takrir, tefsir, tağyîr ve tebdîl şeklinde ele alırken Serahsî (v. 571/1176) *Usulü's- Serahsî*'sinde zarureti de ilave etmiştir.⁵⁹ Hiz. Peygamber'in kendisine indirilen vahyi beyânını; mücmel olanın açıklanması, müşkilin tavzih edilmesi, mutlak olanın takyidi, genel lafızların ise tahsis edilmesi şeklinde genel bir tasnif usulünden söz etmek de görülmektedir.⁶⁰

Aslında tüm tasniflerin temel olarak, Rasulullah'ın açıklayıcı fonksiyonu üzerinden ve işlevsel farklılıklara binaen oluşturulduğu görülmektedir. Şâtıbî (v. 790/1388) *el- Muvâfakât* adlı eserinin “في البيان والإجمال” kısmında Nahl suresinin 44. Ayeti ile beyân vasfını temellendirilirken Peygamber'in izahının kavli, fiilî ve takrîrî olduğunu söylemiş, ayetler ile sabitliği olmayan namazın kılınış şekli, vakitleri ve ilgili durumlarının açıklanması, zekâtın oranı, zekât sayılabilecek mal varlıklarının ne olup olmadığı, oruç ile ilgili hükümlerin izahı, hac, kurban, zihâr, liân, sosyal ilişkiler, yiyecek ve içeceğe dair haram helal sınırları Rasulullah tarafından

⁵⁵ Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Şâkir, Mısır: Mektebetü'l- Halebî, 1940, s. 21.

⁵⁶ Şâfiî, *a.g.e.*, s. 29; Bu kısımda kısmî beyâna misal olarak vasiyet ya da abdest gibi Kur'ân'da kısmen kapalı bırakılan yerlerin sünnet ile açıklandığı anlatılmaktadır.

⁵⁷ Şâfiî, *a.g.e.*, s. 31; İmam Şâfiî, mücmelin sünnetle beyânında namaz, zekat gibi hususlarda örneklikler vermektedir. “Namazı kılın, namaz vakitleri tayin edilmiş bir farzdır” ayetinden namazın keyfiyetinin ortaya çıkmadığı ancak Rasulullah'ın uygulaması ve beyânı ile anlaşılabilceğini anlatmaktadır.

⁵⁸ Sünnet ile beyânda Kur'ân'da herhangi bir açıklaması bulunmayan hususlarda Peygamber'in kendi açıklamaları bu başlık altında ele alınmaktadır. Yırtıcı hayvanların etinin yenilmesinin men edilmesi bu hususa misal olmaktadır. Bkz. Şâfiî, *a.g.e.*, s. 233.

⁵⁹ Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, Beyrut: Dârü'l- Ma'rife, t.y., c. II, s. 26.

⁶⁰ Bedruddin Muhammed b. Abdullah ez- Zerkeşî, *el-Burhân fi ulûmî'l-Kur'ân*, Beyrut: Dârü'l- Ma'rife, 1994, I, s. 107-108; Subhî b. İbrâhîm es- Sâlih el- Lübânî, *Ulûmü'l-hadîs ve mustalahuh*, Beyrut: Dârü'l- İlmi'l- Melâyin, t.y., s. 294; Yusuf el- Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, çev. Bünyamin Erul, İstanbul: Nida Yay., 2009, s. 2.

açıklık getirildiğini örneklerle izah etmektedir.⁶¹ Şâtübî ayrıca beyân edilecek şeyin mücmel ya da müşkil olması arasında herhangi bir fark olmadığını anlatırken tebliğ ile tebyîn arasındaki ilişkiyi; “Tebliğde aslolan şer’î hükmün açıklanmasıdır”⁶² şeklinde ifade ederek paralel bir bütünlük ilişkisi kurmuştur.

Mücmel olan hususlarla ilgili rivayetlerin şerhlerinde de muhaddisler ayrıntılı hususlara yer verilmemesinin nedenini, Rasulullah’ın beyân göreviyle izah edip, bizlere O’na ititiba etme mükellefiyetini hatırlatmışlardır.⁶³ Dolayısıyla Kur’ân ve Kur’ân’ın inşa ettiği ibadet ve sosyal hayatta anlaşılmayan her şey Hz. Peygamber’e sorulmaktadır. Oruç ile ilgili farziyet bildiren ayet indirilmiş fakat unutulmuş yenilip içilmesi halinde orucun keyfiyetine dair herhangi bir hüküm bildirilmemişti. Bunun üzerine bir adam Rasulullah’a gelip unutarak yiyip içtiğini fakat ne yapılması gerektiğini bilmediğini söylemiştir. Hz. Peygamber de; “*Sana Allah yedirip içirdi.*”⁶⁴ buyurarak unutulması halinde yemenin ve içmenin orucu bozmayacağını ifade etmiştir. Böylece şer’î hükmün tavzihi Rasulullah tarafından yapılmıştır.⁶⁵ Namaz, erkân ve vakti belirtilmeksizin mücmel olarak farz kılınmışken Hz. Peygamber; “*صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي*/Beni gördüğünüz gibi namaz kılın buyurmuştur.”⁶⁶ Peygamber’in “*خُذُوا عَنِّي مَنَاسِكَكُمْ*” cümlesi ibadetlerle ilgili “Ben nasıl yapıyorsam (söz ya da uygulamada) sizin de o şekilde benden almanız meşru olmaktadır” manasına gelmektedir.

⁶¹Ayrıntılı bilgi için bkz. Ebû İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Gırnati Şâtübî, **el-Muvâfakât**, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan, Huber: Dâru İbn Affan, 1997, c. IV;

⁶²Şâtübî, **a.g.e.**, s. 77.

⁶³Aynî, **a.g.e.**, c. VI, s. 39; İbn Hacer, **a.g.e.**, c. XIII, s. 246; İbn Abdilber, **a.g.e.**, c. XIV, s. 90.

⁶⁴Ebû Dâvûd, “Savm”, 39; Dârimî, “Sıyâm”, 3.

⁶⁵Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubi İbn Abdilber en-Nemerî el-Kurtubî, **el-İstizkâr**, thk. Sâlim Muhammed Atâ, Muhammed Ali Muavvad, Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2000, c. I, s. 24; Süleyman en-Nedvî, unutulması halinde orucun bozulmayacağı şeklindeki Rasulullah’ın açıklamasının “...hata ile yapılan şeylerde günah yoktur. Kalplerinizin bilerek yaptıklarında ise günah vardır...” (Ahzab, 33/5) ayetinden istinbat edilebileceğini söylemekte, ardından beyan görevinin reddiyesinde bulunan kimselere, günümüzde Kur’ân’ın nüzûl ettiği ortamdan uzaklığa ve dile olan yabancılığa rağmen ondan istinbatta bulunup tefsir ediliyorken onu açıklamakla mükellef kılınan ve vahyin ilk muhatabı olan Hz. Peygamber’in istinbat ve tefsir ediciliğinin sorgulanmasında büyük bir çelişki olduğunu ifade etmiştir. Süleyman en-Nedvî, “Sünnetin Anlamının Araştırılması ve Ona Olan İhtiyacın Açıklanması”, çev. Mustafa Canlı, **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, say. 18, 2011, s. 79.

⁶⁶Buhârî, “Ezân”, 9; Müslim, “Mesâcid”, 5.

Hattâbî (v. 388/988), Hz. Peygamber'in yemek, içmek ve benzeri durumlarda Kur'an'daki mücmeli beyân etmesinde, ümmetin ihtilafının olmadığını fakat Kur'an'da mücmel olarak da mevcut olmadığı halde şerî durumlarla ilgili tebyîn de ihtilafın söz konusu olduğu ifade etmiştir.⁶⁷ Tebyîn ile ilgili bir takım farklı kanaatler de mevcuttur. Bu kanaatlerdeki ortak mana, beyânın Allah'a ait olduğu,⁶⁸ Peygamber'in ise Allah'ın beyân ettiğini olduğu şekliyle iletme ve onu uygulamakla mükellef kılındığı yönündedir. Nahl suresi 44. ayetine de bu nazarla bakılarak tebyînden maksadın Allah'ın bildirdiklerini gizlemeden ve herhangi bir değişiklik yapmadan olduğu gibi açıklanması şeklinde yorumlanmıştır.⁶⁹

Bu yorum biçiminin ardı sıra pek çok problemi beraberinde getirmesi mümkündür. Öncelikle Kur'an'da tebliğ ve tebyîn şeklinde kelime muhtevaları ve ayet içerisindeki anlamları birbirinden farklı iki kelime olup ayrı mesajları içermektedir. Eğer ki tebyîn de yalnızca tebliğ etmeyi içeriyorsa, indirilen ayetlerin insanlara ulaştırılması ardından hadislerde yer alan gerek ibadet, muâmelât ya da itikat hakkındaki tafsilatlı soruların sorulup Hz. Peygamber'in ilgili ayetlerin açıklamasında bulunması zihinlerde önemli bir soruyu oluşturmaktadır. İdrak düzeyleri ve yaşantı biçimleri birbirinden farklılık arz eden insanoğlunun ki özellikle farklı bir inanış üzerine inşa edilmiş akıl ve pratik hayatta ayetin anlama ve uygulama probleminin yaşanabilmesi de pekâlâ mümkündür.

Osmanlı dönemi müfessirlerinden Gurabzâde Ahmmet Efendi (v. 1099/1688) vahyin indirilişini, “*Kur'an'ı indirdik ki emru nehyden halka izhar edesin şol şeyi ki kendilerine indirildi*”⁷⁰ şeklinde açıklamaktadır. Nitekim

⁶⁷Aynî, **a.g.e.**, c. VI, s. 39.

⁶⁸Hûd, 11/1.

⁶⁹Abdülazîz el- Buhârî, *Usûlü'l- Pezdevî* şerhinde Rasulullah'ın beyanını tefsir olarak değil de “tebliğ etmesi” şeklinde izah etmiştir. Özellikle “...Rabbinden sana indirileni açıkla...” ayetindeki tebyîn kavramının “kendisine indirileni” şeklindeki hususi ifadede yola çıkılarak indirilmiş olanın ancak tebliğ edilebileceğini söylemiş ve tefsir olarak değerlendirmemiştir. Tefsirin ise ancak mücmel ifadelerde mümkün olacağını zikretmiştir. Bkz. Alaüddin Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed Abdülazîz el- Buhârî, **Keşfü'l-esrâr alâ Usûli'l-Pezdevî**, Daru'l-Kitâbi'l- İslâmî, t.y., c. I, s. 42;

⁷⁰ Gurâbzâde Ahmed Efendi, **Zübüdü âsâri'l-mevâhib ve'l-envâr**, haz. Mehmet Akif Alpaydın, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, c. 1, 2016, s. 517; Eser Osmanlı döneminde telif edilmiş Türkçe tefsirler arasında önemli bir yere sahiptir. Bilgi için

insanlığa varlığın hakikatini öğreten kitap ve onu beyân edip yaşamsal bir form kazandıran sünnet, çok güçlü bir birlikteliği ifade etmektedir. Kimi zaman sünnet, vahyin hüküm bildirmediği durumları hükme bağlar, kimi zaman mücmel, müşkil ya da müphem lafız ve anlamları izah eder kimi zaman da destekleyici fonksiyon görevi görmektedir.⁷¹ Aynı zamanda vahiy ve sünnet ilişkisinde beyan ve mübeyyen ilişkisinin de önemli olduğu anlaşılmaktadır.⁷²

C. Hüküm Koyucu Oluşu

İnsanın dünya ve ahiretteki ikametinin saâdete kavuşması ancak vahiy ile mümkün olmaktadır. Vahiy, geldiği toplumun çoklu inanç dünyasını yaratıcının vahdetine yani insan- âlem- yaratıcı ilişkisinde aracı varlıklara ihtiyaç olmaksızın tevhid merkezli terbiye etmeyi hedeflemiştir. “Yaratıcı– insan” ve “âlem- insan” münasebetinde akıl ve iradesine binaen eylemlerinden sorumlu bir varlık olan insan, “beden (madde) - ruh” bütünlüğünde çift yönlü nitelik taşımaktadır. İçsel ve dışsal olarak tanımlayabileceğimiz vasıflarda kişinin iç dünyasına dönük düşünce hatta bu düşüncenin eyleme dönüşmemiş hali olan niyeti, etkileyici ya da onarıcı rol üstlenen ahlâkî normların oluşumunda ilahi mesaj, tıpkı iman etmek gibi içsel bir dünyaya seslenirken yine ilahi mesaj, insanın dış dünyasına yönelik olarak davranış biçimlerine de yön vermektedir. Vahyin akâid boyutu içsel bir süreci nitelerken ibadet, muâmelât, ukubâta dair bilgiler/hükümler davranış ilmi olarak da ele alınabilir. Ya da akâid ve ibadet için bireyin içsel eylemlerini, muâmelât için ise dış/sosyal eylemlerini düzenleyici rol tasnifinde bulunulabilir.

Sosyal bir varlık olan insanoğlunun yeryüzünde adalet üzere ve düzenli bir nizamda yaşaması hukuk fonksiyonu ile açıklanmaya ya da oluşturulmaya çalışılmıştır.⁷³ Hukuk, kendi oluşumunu sosyal bir ortamda devam ettirip ana

bkz; Mehmet Akif Alpaydın, “Bir Osmanlı Müfessiri ve Tefsiri: Gurâbzâde Ahmed Efendi ve Zübedü Âsârî’l- Mevâhib ve’l- Envâr’ı”, **Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, say. 10, 2016.

⁷¹Mustafa Sibâî, **es- Sünne ve mekanetuha fi't- teşrî'i'l-İslâmî**, Dimaşk: el- Mektebetü'l-İslâmiyye, 1978, s. 279.

⁷² Adem Yerde, “ Hz. Peygamber’in Beyan Görevi; Sünnetsiz Din Yorumunun Keyfiligi ”, **İslâm ve Yorum Temel Tartışmalar, İmkanlar ve Sorunlar Sempozyumu**, Ankara: TDV Yay., c. II, 2017, s. 507.

⁷³Daha çok düzen fonksiyonu ile alınan “hukuk”, etik, sosyal olgu ve normatiflik gibi farklı fonksiyonları barındırırken tanımlamalarda tek boyutlu algı biçimlerinin var olduğu fark edilmiş ve tek tip hukuk yargıları beraberinde toplumsal sorunlara sebebiyet vermektedir. Nitekim

yapısını toplumun ihtiyaçları oluşturduğu için üretilen kanuni hükümler/zorunluluklar kültür ve sosyo- ekonomik yapının gerçekliklerini yansıtmakta⁷⁴ tıpkı ayna metaforu gibidir. Sosyal bir ortama bağlı olan hukukun varlığı ise insanoğlu ile eş değer bir tarih geçmişini taşımaktadır. Elbetteki toplumla bütünleşen örf, adet, ahlak, hukuk ve dinî adetler birbirine girift yapıda bulunmakta ve tek kültür sahası içerisinde yer almaktadır.⁷⁵ Toplum- hukuk ilişkisinde sosyal ilişki ve gereksinimler hukuktaki ihtiyaçları doğururken hukukun kaynağının ne olduğu sorusu, insanın tüm yaşamına hitap eden ve düzenleyen bizler için önemli bir sorudur. İşte bu sorunun cevabında kaynağın ilahi olması, yani şâri'nin yüce yaratıcı olması İslam hukuk/fıkıh ilminin doğuşunu ifade etmektedir.⁷⁶ Medeni hukukta akıl ve toplumsal realite/ihtiyaç hukukun temel menşei olarak kabul görülen İslam fıkıhı, nass ve akli mündemiç tarzda kendi bünyesinde toplamıştır.⁷⁷

Fıkıhın tarifi yapılırken müstakil bir ilim haline gelmeden evvel Ebû Hanîfe (v. 150/767); “معرفة النفس ما لها و ما عليها عملا”, kişinin kendi haklarını ve diğer varlıklara karşı sorumluluğunu bilmesi olarak tarif etmiş, İmam Şâfiî (v. 204/ 820) ise “العلم بالأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية”, ibadet, muâmelât gibi

hukuk; düzen, etik, sosyal olgu ve normatiflik gibi işlevsellikleriyle insana dair bireysel ve sosyal yaşamında adalet ve güveni temin edebilmektedir. Bkz. Yasemin Işıktaç, “Bir Hukuk Tanımı Vermenin Zorunluluğu”, **Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, 2016, s. 3; http://webftp.gazi.edu.tr/hukuk/dergi/2_16.pdf.

⁷⁴Zahid Aksu, **İslamın Doğuşunda Toplumsal Realite**, Ankara: Ankara İlahiyat Yay., 2005, s. 82; Tevhid Ayengin, **Hukukta Köken Problemi Açısından Sosyal Realite Nass İlişkisi**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Erzurum Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999, s. 123-124.

⁷⁵Abdulvehhâb Hallâf, **İlmü usûli'l- fıkıh**, çev. Hüseyin Atay, Ankara: Ankara İlahiyat Yay., 1985, s.38.

⁷⁶ Fıkıh ilminin doğuşundan muradımız, modern ve şer'î şeklinde ayrıma tabi tuttuğumuz hukuk tasnifinde delâletteki farklılıkta yeni bir doğuşu ifade etmektedir. Sonuç olarak Yahudilik, Hristiyanlık şeklinde adlandırılan dinlerin tahrif öncesi ilahi mesajların geldiği dönemde de hukukun ana kaynaklığı vahye dayandırılmaktaydı. Fakat yaşanan tahrifat sonrası yeni bir Peygamber'in gönderilmesi yani Hz. Peygamber'in nübüvveti ve yeni vahyin inzâli ile inanç ile bütünleşen beşerin her türlü ilişkisini düzenleyecek bir sisteme ihtiyaç duyulduğu gibi vahiy de içerdiği hükümler ile şer'î olanı emretmektedir. Richard Honig de en eski hukuk geleneğinin dini yapılardan alındığını söylemektedir. Bkz. Richard Honig, **Hukuk Başlangıcı ve Tarihi**, çev. Yavuz Abadan, İstanbul: İ.Ü Hukuk Fakültesi Talebe Cemiyeti Yay., 1943, s.68.

⁷⁷ Fıkıh usûlcüleri bu özelliği eserlerinde kanaat şeklinde serdetmişlerdir. Bkz. Ebü'l-Hasan Takıyyüddin Ali b. Abdilkâfi b. Ali Sübkî, **el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc ala Minhâci'l-vüsûl ila ilmi'l- usûl**, Beyrut, c. I, s. 5; Ebü'l- Abbas Şehabeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim Karâfi, **Nefâisü'l-usûl fî şerhi'l-Mahsûl**, Beyrut, 1999, c. I, s. 90.

şer’î amelî hükümlerin tafsilatlı delilleri ile bilinmesi⁷⁸ şeklinde fıkıhın tanımı ile birlikte İslam hukukunun muhtevasının ve sınırlarının ne olduğuna dair bilgi de vermektedir.⁷⁹

İnsan- Allah, insan- insan ve insan- devlet arasındaki ilişkilere nizam koyan⁸⁰ İslam hukukunun menşeinin yaratıcı olduğunu ifade etmiştik. Dinî hukuk sistemine şeriat denildiği gibi yol⁸¹, devam edilen yol⁸² kapalı olmayan yol⁸³ gibi anlamlara gelen “ş- ra- a” (شرع) kökünden türeyen تشریع/teşrî yasama, hüküm verme, kanun beyan etme⁸⁴ manalarını ihtiva etmekte ve hukukun temel kavramı olarak karşımıza çıkmaktadır. Teşrî’de yazılı şeriat vahyi ifade ederken⁸⁵, vahyin beyânı olan sünnet ve Peygamber’in teşrîdeki konumu, nebevî vasfının önemli bir alanını oluşturmaktadır.

Peygamber’in teşrî’deki yerinin ne olduğu konusunda ise muhtelif fikirler sunulmuştur. Vahyin Peygamber’in hükmediciliğini konu alan bazı ayetlerine baktığımızda: *"Peygamber size her ne getirmişse alın; neden nehyetmişse sakının"*⁸⁶, *"Ey iman edenler! Allah’a itaat edin, peygambere itaat edin, sizden olan ulu’l- emre de. Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz Allah’a ve âhirete gerçekten inanıyorsanız onu, Allah’a ve peygambere götürün. Bu, elde edilecek sonuç bakımından hem hayırlıdır hem de en*

⁷⁸Sa’deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah Teftâzânî, **et-Telvîh**, İstanbul: Bosnevi el-Hâc Muharrem Efendi Matbaası, 1390, c. I, s. 10; Süleyman Muhammed b. Veli b. Resul İzmirî, **Hâşiyetü'l-fazli'l-İzmirî alâ Mir'âtî'l-usûl**, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1690, c. I, s. 44; Muhammed Hamidullah, “Müslümanlarda Hukuk Felsefesi”, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, **İslam Medeniyeti Mecmuası**, c. IV, 1980, s. 20.

⁷⁹A. Cüneyd Köksal, İmam-ı Âzam’ın tarifinde fıkıh kavramının ayrı bir ilim dalı haline gelmeden önce geniş anlamdan hareket edilerek kelâm, fıkıh ve tasavvufunda bu kapsama dâhil edildiğini, Şâfiî’nin tarifinin ise sonraki dönem usûlcülerinin aradığı teknik şartları fıkıh ilminin asıl muhtevasını kapsayan bir tarif olduğunu açıklamaktadır. Bkz. Cüneyd Köksal, **Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi**, İstanbul: İsam Yay., s. 88.

⁸⁰Fahrettin Atar, **Fıkıh Usûlü**, İstanbul: MÜİF Yay., 2016, s. 410.

⁸¹Ragıb el- İsfahânî, “ş-r-a mad.”, **el- Müfredât fî garîbi'l- Kur’ân**, s. 258; İbn Manzûr, “ş-r-a mad.”, **a.g.e.**, c. VIII, s. 175.

⁸²Firüzâbâdi, “ş-r-a” md., **a.g.e.**, s. 732.

⁸³Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Zebîdî, “ş-r-a mad.”, **a.g.e.**, c. XXI, s. 260.

⁸⁴Zebîdî, **a.g.e.**, c. XXI, s. 260;

⁸⁵Giriş bölümünü oluşturduğu ve notlar eklediği Abdülvehhâb Hallâf’ın İslam Hukuk Felsefesi eserinde Hüseyin Atay, dini hükümlerin kaynağını açıklarken Allah’ın iradesinin yazılı ve sözlü olmak üzere iki şekilde tezâhür ettiğini ve bunların da Kur’ân ve sünnet olduğunu izah etmektedir. Bkz. Abdülvehhâb Hallâf, **a.g.e.**, s. 67.

⁸⁶Haşr, 59/7.

*güzelidir.*⁸⁷, “*Hayır, rabbine andolsun ki, aralarında çıkan anlaşmazlık hususunda seni hakem kılıp sonra da verdiği hükümden içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın onu kabullenmedikçe ve boyun eğip teslim olmadıkça iman etmiş olmazlar.*”⁸⁸ ayetlerinde konusu ve muhtevası ne olursa olsun itaatın emredilmesi, anlaşmazlığa düşülen meselede hükmün Peygamber’e sorulması ve Peygamber’in vermiş olduğu hükmün kabulünde ise kişinin imanı ile doğrusal bir bağa işaret edilmesi bizlere Peygamber’in teşrî’ tasavvurunu zihin ve gönül bağı içerisinde sunmaktadır. Rasulullah’ın teşrî’ine delâlet eden daha pek çok ayet de mevcuttur.⁸⁹

Bir kısım ulemâ sünnetin müstakil olarak teşrî’ değeri olup olmadığı konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Hz. Peygamber’in verdiği her hükmün dayanağının Kur’ân’da var olduğunu yani sünnette alenen görünmüyor olsa dahi ayet temelli olduğu kanaatindekiler özellikle Katâde (v. 117/735) nin “... *Allah sana Kitab’ı ve hikmeti indirip bilmediğini öğretmiştir...*”⁹⁰ ayetindeki Kitab’ı nübüvvet, hikmeti ise “sünnet” olarak te’vil etmesini delil göstermektedirler. Böylece Rasulullah’a hikmetin ve bilmediklerinin öğretilmiş olması O’nun hüküm koyuculuğunu beyân etmektedir.⁹¹

Sünneti teşrî’ değer ifade eden ve etmeyen şeklinde tasnif yoluna gidenler de olmuştur. Buna misal olarak Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (v. 1176/1762) Hz. Peygamber’in eylemlerini ve sözlerini “tebliğ yoluyla olanlar ve tebliğ yoluyla olmayanlar” şeklinde ikili tasnifte bulunmuştur. Tebliğ yoluyla olanlar; Kur’ân’da olsun ya da olmasın Peygamber’in şer’î içtihatları bu kısımda yer almaktadır. Bunun nedenini ise Peygamber’in nübüvvet içeren herhangi bir durumda hatadan korunuyor olması şeklinde açıklamıştır. Tebliğ yoluyla olmayanlar ise; Peygamber’in hurmalıkları aşılama mevzusu ardından

⁸⁷ Nisâ, 4/ 59.

⁸⁸ Nisâ, 4/65.

⁸⁹ Ahzab, 33/36; A’raf, 7/158; Nisâ, 4/80; Necm, 53/3.

⁹⁰ Nisâ, 4/113; Ahzâb, 33/34.

⁹¹ Katâde’nin te’vili Taberî’de Katâde> Saîd, Yezid, Bişr b. Muâz isnadiyla verilmiştir. İbn Kesîr de Katâde, Mukâtil b. Hayyân ve Ebû Mâlik’in hikmeti sünnet olarak yorumladıklarını zikretmiştir. Suyûtî ve Şevkânî’de ilgili kanaatleri serdedip müşterek yorumlarda bulunmuşlardır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ebû Cafer b. Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid, **Câmiu’l-beyân fi te’vili’l-Kur’ân**, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut: Müessesetü’l-Risâle, 2000, c. III, s. 87; Ebû’l- Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr Suyûtî, **ed-Dürrü’l-mensûr fi’l- tefsir bi’l-me’sûr**, Beyrut: Dâru’l- Fikr, t.y., c. I, s. 335.

söylemiş olduğu: “Ben de ancak sizin gibi bir beşerim. Size dininizden emredersem onu hemen alın. Fakat re’yimden bir şey söyleyecek olursam ben ancak beşerim.”⁹² cümlesi gibi nebevîyet içermeyen bâbların şer’î bir hüküm ifade etmeyeceğini söylemektedir.⁹³ Şah Veliyyullah, tasnifinde beşerî ve nebevî olarak ikili ayrımında bulunsa da nübüvvete dair hususlarda Peygamber’in teşrî’ini bağımsız olarak ele aldığı görülmektedir. Şevkânî (v. 1250/1834) de teşrî’ ile ilgili sünnetin müstakil olarak hüküm koyuculuğu hususunda ittifak edildiğini söyleyip helal ve haram kılma açısından ise Kur’ân- ı Kerîm gibi olduğunu ifade etmiştir.⁹⁴

Mustafa Sıbâî, sünnetin yalnız başına hüküm ifade edip⁹⁵ etmeyeceğine⁹⁶ dair fikir ayrılıklarını gerekçeleri ile incelediği “es-Sünne ve mekânetuhâ fi’t-teşrî’i’l-İslâmî” adlı eserinde bu ayrımların arka plan okumalarının sonucunda ancak lafzi bir farklılık olduğunu söyleyerek, manen sünnetin hüküm koyuculuğunun ilgili ayrımlarda kabul edilip bağımlı ya da bağımsız şekilde kelime ayrımlarına gidildiğini ifade etmektedir.⁹⁷

Muhaddislerin Hz. Peygamber’in teşrî’ yetkisi ile ilgili açıklamalarını ise daha çok oluşturdukları tasnif sisteminde yani bâb başlıkları ve bâb başlıkları altındaki ilgili açıklamalarda görmek mümkündür. Her ne kadar ilk dönem eserlerinin bâb başlıklarında şeriat, lafız olarak sıklıkla yer almasa da⁹⁸ bu kavrama mana olarak eşlik eden **حکم / تحریم / حلال** gibi lafızlar, hangi husus

⁹²Müslim, “Fedâil”, 38.

⁹³Şâh Veliyyullah Ebû Abdilazîz Kutbüddîn Şah Veliyyullâh Ahmed b. Abdirrahîm b. Vecîhiddîn ed-Dihlevî el-Fârûkî, **Huccetullahi’l- bâliğa**, çev. Mehmet Erdoğan, İstanbul: İz Yay.,c. I, s. 471-473.

⁹⁴ Muhammed İsmâîl Selefi, **Hucciyetü’l- hadisi’n- nebevî: mecmuu makâlâtin nefise fi’l-difa’ ani’s- sünneti’s- şerife**, Kuveyt: Giras li’n-Neşr, 2007, s. 47

⁹⁵ Hz. Peygamber’in korunuyor olması, ilahi vahyin Peygamber’e itaati emretmesi (Nisâ, 4/59) ve imanın O’nun verdiği hükümlere ta bir teslimiyeti şart koşuyor olması (Nisâ, 4/65) bağımsız olarak hüküm koyabileceğinin önemli şer’i mesnet olarak kabul etmektedirler.

⁹⁶ Bu görüşe göre; Peygamber’in koymuş olduğu hükmün bir dayanağı muhakkak Kur’an’da mevcuttur ya da hükümler, Hz. Peygamber’in kalbine yerleştirilmiş olan hikmetin açığı çıkmasıdır şeklinde farklı dayanak noktaları ile yorumlamaktadırlar. İmam Şâfiî de Risalesinde bu ayrıma dikkat çekmektedir. Bkz. Şâfiî, **a.g.e.**, s. 91

⁹⁷Mustafa Sıbâî, **es-Sünne ve mekânetuhâ fi’t-teşrî’i’l-İslâmî**, Dımaşk: el-Mektebetü’l-İslâmiyye, 1978, s. 385.

⁹⁸ Emine Erdoğan Hz. Peygamber’in teşrî yetkisinin sınırını tespitinde takrirî sünnetin rolünü incelediği doktora çalışmasında ilk dönem eserlerinde lafız olarak şeriat kelimesinin bâb başlıklarında nadiren kullanıldığını söylemektedir. Bkz. Emine Erdoğan, “**Hz. Peygamber’in Teşrî Yetkisinin Sınırını Tespitte Takrirî Sünnetin Rolü**” (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ, 2017, s. 11.

ele alınacaksa "...’nın helal oluşu/...’nın haram oluşu/...’nın hükmü" şeklinde bâb başlığı konularak Peygamber’in beyânına yer verdikleri görülmektedir.⁹⁹

Peygamber’in muhaddisler nazarında teşrî’ yetkisinin bâb başlıkları üzerinden okunması geniş çaplı ve mesaili bir çalışmayı öngördüğünden lafız itibariyle en yoğun şekilde görüldüğünü düşündüğümüz Nevevî’nin (v. 676/1277) Müslim’in (v. 261/871) Sahîh’ine yaptığı bâb başlıklarındaki örneklikleri ele alabiliriz.

Nevevî’nin yaptığı bâb başlıklarının bazısında “şer’an”ya da “şer’î” şeklinde şeriat lafzı geçmektedir. Kitabü’l- Birr ve’s- Sıla ve’l- Âdâb’da بَابُ تَحْرِيمِ الْهَجْرِ فَوْقَ ثَلَاثِ يَلَا عَذْرٍ شَرْعِيّ/şer’î bir özür bulunmaksızın bir kimsenin üç günden fazla küs kalmasının haram oluşu başlığında, özrün şeriatte bir dayanağı olması aranırken vahyen haram kılınmamış muâmelâta dair bir konuda Hz. Peygamber’in beyânı, şer’î kavramıyla zikredilmektedir.¹⁰⁰

Yine şer’î bir hüküm ifade ettiğini belirten “تحريم/تحليل” haram ve helal kılınması lafızları bâb başlıklarında ekseriyetle yer almaktadır. بَابُ تَحْرِيمِ الْكَلَامِ فِي بَابِ تَحْرِيمِ النَّكَاحِ الشَّغَارِ وَبُطْلَانِهِ/namaz esnasında konuşmanın haram kılınması¹⁰¹, بَابُ تَحْرِيمِ نِكَاحِ الشَّغَارِ وَبُطْلَانِهِ/şiğar nihakının haram kılınması ve bâtıl olması¹⁰², بَابُ تَحْرِيمِ إِفْشَاءِ سِرِّ الْمَرْأَةِ/kadının sırrının ifşa edilmesinin haram kılınması¹⁰³, مُنَاجَاةُ الْإِثْنَيْنِ دُونَ الثَّلَاثِ بِغَيْرِ رِضَا¹⁰⁴ üçüncü kimsenin rızası olmaksızın iki kişinin kendi arasında gizlice konuşmasının haram kılınması şeklindeki örneklikleri artırmak mümkündür.

Bâb başlıkları altında geçen rivayet örnekliklerinin bazısını dipnotlarda belirttiğimiz üzere bâb başlıkları ile başlıklar altında verilen rivayetler arasında manen bir uyum görünse de Rasulullah’ın sözlerinde “haramdır” ibaresinin yer

⁹⁹ Buhârî, “Cihad”, 157, 189; “Et’ime”, 13, 44, Nesâî, “Eşribe”, 25; Müslim, “Nikâh”, 6, 21, 22, 23.

¹⁰⁰ Müslim, “Birr ve’s- Sıla ve’l- Âdâb”, 8; Rasulullah şöyle buyurmaktadır: “Bir müslümanın kardeşini üç gecedan fazla terk etmesi helal değildir.”

¹⁰¹ Müslim, “Mesâcid”, 7; Rasulullah şöyle buyurdu: “... Namazda insan sözünden bir şey konuşmak caiz değildir...”

¹⁰² Müslim, “Nikâh”, 7; Rasulullah şöyle buyurdu: “İslam’da şiğar yoktur.”. Hadisin farklı varyantları bulunmakla birlikte nehyetti ifadesi kullanılmaktadır.

¹⁰³ Müslim, “Nikâh”, 21; Rasulullah şöyle buyurdu: “Şüphesiz ki kıyamet günü Allah katında en kötü olanlardan biri karısı ile münasebeti olduktan sonra onun sırrını yayandır.”

¹⁰⁴ Müslim, “Selam”, 15; Rasulullah şöyle buyurdu: “Eğer ki bir yerde üç kişi varsa birini bırakıp kendi aralarında gizli konuşmasınlar.”

almaması dikkat çekicidir. Şunu yapmasınlar, bu yoktur, caiz değildir ibareleri ile haramdır lafzı arasında büyük bir mana farklılığı olduğu da muhakkaktır. Fakat bu ibarelerin başlıklarda yer almasından maksadın rivayetlerden hareketle istinbât ve istidlâl olduğu kanısını taşımaktayız. Başlıkların taşıdığı bu alamet Buhârî'nin (v. 256/870) bâb başlıklarını değerlendirirken “**فقه البخاري في تراجمه**” şeklindeki genel kanaati hatırlatmaktadır. Nevevî'de Buhârî'nin başlık usûlünü şöyle açıklamaktadır; “*O eserini oluştururken yalnızca hadisleri rivayet etmekle yetinmemiş aksine bu hadislerden hareketle tercemelerinde istinbât ve istidlâl gayesini taşımıştır.*”¹⁰⁵ Müslim ise eserine Buhârî gibi bâb başlıkları koymak için fikhî hüküm istinbâtında bulunmamıştır.¹⁰⁶ Fakat fıkıh hususunda derin vukûfiyete sahip¹⁰⁷ Nevevî, Müslim'e bâb başlıkları koyarken rivayetlerden hareketle istibatta bulunup, bunu başlıklarında yansıtmıştır. Şerî bir hüküm beyânı şeklindeki bu başlıkların en önemli özelliklerinden biri de Hz. Peygamber'in rivayetlerini bağımsız olarak teşrî değer mahiyetinde ele almış olmasıdır.

Kur'ân'da var olan hükümlerin çoğunluğunun küllî, icmalî hatta bazının müşkil olması,¹⁰⁸ Peygamber'in beyânına olan ihtiyacı ifade etmektedir. Ve bu beyân yalnızca açıklama mahiyeti taşımayıp cüz'ıyyâtta, icmalî ve müşkil durumlarda Peygamber'in teşrî'ini de ihtiva etmektedir. Son dönem Osmanlı Ulemasından Ahmed Şirânî, Hadis Tehlikesi başlığıyla Sebilü'r- Reşad dergisinde “Hz. Peygamber'den sonra yeni bir Peygamber gelmeyeceği için İslam dinini yeni bir Peygamber'e ihtiyaç duymayacak derecede inşa etmek hem ihtiyaç hem de gerekliliktir. Bu durum mükemmelliği arz edeceği için günler devam edip saatler yenilendikçe süreklilik halinde olan yeni cüz'î, olaylara karşılık cüz'î hükümler vermek gerekecekti. Kur'an ise her bir cüz'î hükmü ihtiva etmemekte ve açıklamamaktadır. Çünkü sürekli yenilenen ve genişleyen insanlık bir hükümler topluluğunu muhafaza etme imkânı

¹⁰⁵Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd b. Kâsım ed-Dımaşkî el- Kâsımî, **Hayâtü'l-Buhârî**, thk. Mahmûd Arnaût, Beyrut: Dâru'n- nefâis, 1992, s. 39.

¹⁰⁶Mahmûd Ebû Reyze, **Edva' ale's-sünneti'l-Muhammediyye**, çev. Muharrem Tan, İstanbul: Yeni Zamanlar Yay., 2013, s. 333.

¹⁰⁷M. Yaşar Kandemir, “Nevevî”, **DİA**, c. XXXIII, s. 46.

¹⁰⁸Lütfi Şentürk, “Peygamberimiz ve Sünnetinin Teşrii Değeri”, **Diyanet İlmi Dergisi**, c. 43, say. 3, 2007, s. 74.

bulamamaktadır. Böylece Kur'ân'ın ilahi muhtevası cüz'î olaylar karşısında uygulanabilen umumî hüküm ve kaidelerle sınırlandırılmıştır. Kur'ân'ın kısa ayetlerini tafsil, mücmelini tefsir, kapalı ve gizli manalarının izah, mutlak hükümlerin ve kuralların içindeki cüz'î hükümleri belirlemek ve ortaya çıkarmak suretiyle İslam'ın mükemmelliğini teminat altına almak ancak Hz. Peygamber'in nübüvvet ve risalet göreviydi. Kur'ân'ın diliyle buyurulmayan semâvî hükümler Nebî ve Rasul'ün diliyle buyurulması da sünnetullahın bir gereği idi.”¹⁰⁹ şeklindeki açıklamasının Peygamber'in teşrî'inin veciz bir izahı olduğunu kanaatindeyiz.

II. BEŞERÎ VASIFLAR

Mükemmel bir yetenek ve kabiliyetlerle donatılan insanoğlu, insanî vasıfları, idrak ve irade kudreti¹¹⁰ vesilesiyle yeryüzünün halifesi seçilerek¹¹¹ dünya ve ahiret saâdeti için çok yönlü pratik bir hayatı ilahi yönlendirmelerle inşa etmesi beklenmektedir. Vahyin inzâli de insan yaşamının ve bilincinin zamansal ve pratik karakteri ile uyum içerisinde olmuştur.¹¹² İnsanın ilahi olanla irtibatının sağlanması ve bilginin yaşamsal bir değer haline gelmesi için dönüştürücü faktör olarak “Allah'ın elçisi” seçilmiştir. Seçilen elçinin ise “...size kendi içinizden...”¹¹³ şeklinde tanıtılarak nübüvvet ile insana muhatap olarak yine beşer vasıfları taşıyan bir kimsenin Peygamber kılınması aslında özgül bir ayrıntıyı ihtiva etmektedir.

Hz. Peygamber'in vasıflarını nebevî ve beşerî olarak tasnif ederken nebevî olan ile nübüvvet has niteliklerini ele almayı, beşerî tanımlamada ise temel ontolojik yapısıyla birlikte insana özgü nasıl bir kimlik taşıdığına dair vasıfları ele almayı hedeflemiş bulunmaktayız. İncelememiz beşer ve insan kavramlarının etimolojik ya da semantik anlam düzeyinde bir ayrıma tâbi

¹⁰⁹ Ahmed Şirânî, “Hadis Tehlikesi”, sad. Hüseyin Akyüz, **İnsan ve Toplum bilimleri Araştırmaları Dergisi**, c. IV, 2015, say. III, s. 779; Ahmed Şirânî'nin yazısı Yahya Afif müstear adıyla 1924 yılında Sebilü'r-Reşad dergisinde yayımlanmıştır.

¹¹⁰ Lokmân, 31/20.

¹¹¹ Bakara, 2/30; En'am, 6/165; Araf, 7/69.

¹¹² Burhanettin Tatar, “İslam'ın Pratik Hayat Felsefesi”, **IX. Kur'ân Sempozyumu Bildiriler Kitabı**, Ankara: Fecr Yay., 2006, s. 194.

¹¹³ Tevbe, 9/128.

tutmadan ortak bir değer (canlı bir varlık olarak insan olma) üzerinden ilgili tasnif yapılmıştır.¹¹⁴

Peygamber'in vahyi alıyor oluşu beşeriyet nazarında diğer insalardan ayırıcı bir özelliği ifade etmektedir. Fakat bu ayırıcı özellik dahi ontolojik olarak beşer üstü bir değeri ihtiva etmemektedir.¹¹⁵ Nübüvvet vazifesine seçilenlerin ontolojik olarak diğer insanlarla aynılığı, oluşturulmak istenen değerlerin öncelikle Peygamber'in anlayış ve yaşantısında bütünleşmesini sağlamaktadır. Bunun aynı zamanda ilahî olanın beşer seviyesine indirilebilmesi adına bir nevi zorunluluğu ifade ettiğini söyleyebiliriz. Bidâyeti insanlık tarihine dayanan nübüvvete¹¹⁶ dair Kur'ân- ı Kerim'de beşer vurgusunu pek çok ayette görmek mümkündür.¹¹⁷

Hadis metinleri inanç, ahkâm, ahlak, kıssalar ve hikmet gibi pek çok muhtevayı barındıran ilk muhataplarından bugünün muhataplarına dek müslümanların bilinç ve yaşamını inşa etmektedir.¹¹⁸ Hadis, teknik anlamda muhaddislerce Hz. Peygamber'in sözlerinin yazılı metin haline getirilmesi

¹¹⁴ İnsan ve beşer kavramlarının kelime anlam araştırmalarında farklı anlamları ihtiva ettiği dil bilimcileri tarafından belirtilmektedir. Nitekim farklı anlam değerlendirmelerine delalet olarak Kur'ân'da ifade edilen anlam önemli bir yer tutmaktadır. (Râgıb el- İsfahânî Sâd Suresinin 71. ayetini kanaatine delil olarak sunmuştur; Râgıb el- İsfahânî, **a.g.e.**, s. 58) Kişinin fiziki özelliklerine vurgu yapılan yerlerde beşer kavramına yer verildiği gibi kelime anlam karşılığında da beden temalı tanımlamalarda bulunulmuştur. (Bkz. Fîrûzâbâdî, **a.g.e.**, c. 1, s. 447; Abdülkadir Râzî, **a.g.e.**, s. 35) Çoğunluk bu kanaatte olmasa da Zebîdî gibi beşer kelimesinin insan anlamına tekabül ettiğini söyleyen lugatçiler de olmuştur. (Zebîdî, **a.g.e.**, c. X, s. 254) Beşerin insan kavramından ayrıldığı noktada ise Şemseddin Samî'nin Kâmûs-ı Türkî'de: Beşeriyet varlığın yaratışına dair özellikleri ifade ederken insaniyet, fazilet ve ruhsal hallere aidiyet barındırmaktadır. Dolayısıyla korkma, sevmek, unutmak beşeriyete aitken tevazu, iyilik, paylaşmak, dürüstlük gibi vasıflar insaniyete dairdir şeklinde açıklamaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ali Binol, "Beşer Kelimesinin Tahlili ve Kur'ân'daki Bağlamı", **Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, say. 13, 2018, s. 159- 183.

¹¹⁵ Yusuf Şevki Yavuz, "Vahiy", **DİA**, c. XLIII, s. 441; Muhsin Demirci, **Vahiy Gerçeği**, İstanbul: MÜİFV Yay., 1996, s. 132-146.

¹¹⁶ Fadıl Aygün, "Peygamberlik Zincirinin Son Halkası Olarak Hz. Muhammed'in Nübüvvetinin Mâhiyeti", **Hz. Peygamber'in Nübüvvetinin Süresi ve Kapsamı: Çalıştay Bildiri ve Müzakere Metinleri**, Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Yay., 2015, s. 55.

¹¹⁷ Âl-i İmrân, 3/79, 144; En'âm, 6/ 8, 15, 35, 50; Âraf, 7/6; Tevbe, 9/ 108; İbrahim, 14/2, 11; İsrâ, 17/ 93, 94, 95; Kehf, 18/110; Furkân, 25/20; Hûd, 31/ 88; Şûrâ, 41/51; Necm, 53/91.

¹¹⁸ Mücteba Uğur, **Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü**, Ankara: TDV Yay., 1992, s. 222; Salih Keskin, **Hadisleri Anlama Sorunu**, İstanbul: İsam Yay., 2016, s. 186.

olarak tanımlanırken,¹¹⁹ kavî, fiilî ve takrîrî olarak Peygamber'in tebliğ ve tebyîn vazifesi ile birlikte bulunduğu toplumda karşılıklı etkileşimde bulunarak geldiği toplum içerisinde yeni bir toplumsal düzeni ifade eden kavram ise sünnet olarak karşımıza çıkmaktadır. “

Peygamber'in fiilleri, vahyin gerektirdikleri itibariyle sıradan oluşluğunu yitirip anlamlı ve ilahi bir değer ifade etmektedir. Rivayetleri dinî-dünyevi¹²⁰ şeklinde ayrıma tâbi tutmadan yapılan rivayet okumalarında beşerî tezâhürleri görebilmek mümkün olduğu gibi Allah Rasulünün kendini bir beşer olarak tanımladığı rivayetler de mevcuttur. Nitekim O'nun doğrudan **انما انا بشر**/Muhakkak ki ben beşerim.”¹²¹ şeklindeki ifadesi, peygamberliğin fenomen¹²² boyutunun muhataba karşı hatırlatılması olarak da algılanabilmektedir. Misalen; Hz. Peygamber'in namaz kıldırmasının ardından sahabiler: *“Namaz hakkında yeniden bir şey mi geldi?”* diye sordular. Rasulullah bir şey gelmediğini söylediğinde ise *“Şöyle şöyle kıldırın.”* diyerek namazdaki durumunu anlattılar. Rasulullah da kibleye dönüp iki defa secde ettikten sonra *“...Ben de sizin gibi beşerim. Siz unuttuğunuz gibi, ben de unuturum. Şayet unuttuğum vakit bana hatırlatınız”*.¹²³ demiştir. Yemek, içmek, üzölmek, sevinmek, evlenmek gibi unutmak da insana özöü bir niteliktir. Elbette Peygamber'in bazı durumlarda unutması neticesinde “unuttu ya da unutturuldu” şeklinde mutlak bir yargıya varmamız mümkün değildir. Fakat unutmanın insana özöölük taşıdığı, Peygamber'in de unutabildiği

¹¹⁹Ebü'l-Feth Takıyyüddîn Muhammed b. Ali İbn Dakîkul'îd, **el-iktirâh fî beyâni'l-istilâh**, Beyrut: Dâru'l- Kütübi'l- İlmiyye, t.y., s. 17; Ebü'l- Fazl Şehabeddin Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, **Telhîsü'l-habîr fî tahrîc-i ehâdisi'r-Râfiyyi'l-kebîr**, Beyrut: Dâru'l- Kütübi'l- İlmiyye, 1989, c. I, s. 260.

¹²⁰ Fıkıh literatüründe Peygamber'in eylemlerini ele alırken keyfiyeti konusunda bazı ayrımlar mevcuttur. Bkz. Abdülazîz el-Buhari, **a.g.e.**, c. III, s. 374.

¹²¹Buhârî, “Salât”, 31, “Hiyel”, 9; Müslim, “Mesâcid”, 19, “Akdiye”, 3, “Fedâil”, 38; Nesâî, “Schv”, 25.

¹²²Fenomen, duyularla algılanabilmeyi ifade ettiöi için “muhakkak ki ben beşerim” ifadesinin Peygamber'in diöer insanlar tarafından soyut bir varlık olarak deöil aksine ontolojik olarak kendileri gibi olduöunun izahı olarak anlamış bulunmaktayız. Nitekim müşrikler Rasulullah'ın nübüvvetini kabul etmemelerinde gereköe olarak Peygamber'in insan olmaması gerektiöi şeklinde sunmuşlardır. Kur'an'da ise buna verilen cevap *“Şayet yeryüzünde yerleşip gezip dolaşanlar melekler olsaydı, muhakkak ki onlara gökten peygamber olarak bir melek gönderirdik”* (İsrâ, 17/92) buyurularak inkârlarının gereköesindeki tezatlıöı, mantık düzlemi içerisinde sorgulattıöı görölmüşür.

¹²³Buhârî, “Salât”, 31; Müslim, “Mesâcid”, 19.

durumların mevcut olduğu görülmekle birlikte Allah'ın lütfu ve esirgemesi altında¹²⁴ olduğuna bir tezatlık içermediği kanaatini taşımaktayız. Hz. Peygamber sahabesine unutmaması durumunu sizler gibi diyerek beşeriyetten olduğunu ifade ettiği gibi İmam Mâlik'in (v. 179/795) Muvatta'ında geçen bir başka rivayette; *"Ben unuttur ya da unutturulurum ki sünnet koyayım"*¹²⁵ buyurarak unutmama meselesinin bir başka boyutuna değinmiştir.

Hiz. Peygamber davalarını çözüme kavuşturması için gelen sahabilere de *"...Ben de sizin gibi bir insanım delilini ortaya koymada kiminiz kiminizden daha iyi ifade edebilir. Böyle bir durumda ben de o kimsenin lehine hüküm verebilirim. Bu sebeple ben kimin düzgün ifadesine dayanarak kardeşinin hakkından ona bir şey hükmetmiş isem ben ona ateşten bir parça vermişimdir..."*¹²⁶ buyurmuştur. Hiz. Peygamber karşısına gelip herhangi bir konuda davada bulunan kimselerin merâmını dinlediğinde "Ben ancak bir beşerim" hatırlatmasında bulunmuş, Allah'ın kendisine herhangi bir şey bildirmediği sürece gaybı bilemeyeceğini ve bâtına dair bir bilgiyle hükmetmeyeceğini ifade etmiştir.¹²⁷ Ayrıca bu durum kendisindeki beşeriyet ahvalini ifade etmektedir.¹²⁸ Nitekim Peygamber'in zahire göre hükmetmesi aynı zamanda insanoğlunun gizli hallerinin Allah'a âyân olup hesaba çekileceğinin de alameti olmaktadır.

Nübüvvete dair beşerî ve nebevî ahvalleri içerisinde ihtiva eden hadis ve sünnet, süre gelen zaman içerisinde psikolojik, sosyolojik, fiziksel ya da kültürel şartlarla birlikte muhatabının insan olması ve her insanın bireysel

¹²⁴Nisâ, 4/113; İbn Teymiyye korunuyor olma mevzusunu; Peygamberler'in insanlığa en güzel örnek olduğunun ayet ile de belirtildiği üzere örnek alınacak kimsenin günah işlememiş olması hem aklın hem de dinin bir gereği şeklinde izah edip âlimlerce de ittifakla kabul edildiğini ifade etmektedir. Bkz. Ebû'l- Abbas Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, **Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye**, Riyad: Câmiatü'l- İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1986, c. I, s. 472; Fahreddin Râzî, **el-Mesâilü'l-hamsûn fî usulî'd- dîn**, Kahire: el- Mektebü's-Sekafi li'n- Neşr, 1989, s. 65- 66.

¹²⁵Muvattâ, "Sehv", 2; Ayrıntılı bilgi için bkz. İbrahim Canan, **Peygamberimizin Yanılma(ma)sı Meselesi**, İstanbul: Rağbet Yay., 1999.

¹²⁶Buhârî, "Şehâdet", 28; Müslim, "Akdiyye", 3; Tirmizî, "Ahkâm", 11; Tirmizî rivayet için hasen sahih demiştir.

¹²⁷Hattâbî, **a.g.e.**, c. IV, s. 151.

¹²⁸Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en- Nevevî, **el-Minhâc fî şerhi Sahihi Müslim b. Haccâc**, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz, Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003, c. XII, s. IV.

dünyasında şekillenen anlama eylemi neticesinde farklı tasavvurları beraberinde getirmiştir. Mehmet Görmez, hadis ve sünnete dair anlam faaliyetini Metodoloji Sorunu eserinde şu şekilde izah etmektedir: “Anlama faaliyetlerinde olduğu gibi hadis ve sünnetin sıhhatli anlaşılması için, anlayan faktörünü ve onun taşıdığı olumlu ve olumsuz yönleri ön planda bulundurmak gerekmektedir. Hadis ve sünnetin ilk muhatapları onu doğrudan dinleyen ve eylemlerini izleyen sahabilerdi. İkinci muhataplar ise Peygamber’den sonra tarih boyunca anlamaya çalışan herkeştir. Anlama girişimindeki herkes aklı, zekâsı, hisleri, duyguları, bilgi birikimi, zihin dünyasındaki ön fikir ve yargıları bu anlama faaliyetinin yön verici unsurlarıdır.”¹²⁹ Muhatap merkezli anlayış çeşitliliğinin ötesinde muhataba bilgi sunan rivayetin (isnad ve metin açısından problem içeren) de anlam sorunun başat unsuru olduğu da ihmal edilmemelidir.¹³⁰

Peygamber’in nebevî vasfı bizlerin iman etmekle mükellef olduğu ve yalnızca Peygamber tecrübesine ait iken, beşerî vasıfları bilinebilir, gözlemlenebilir özellikleri içermektedir. Nitekim vahiy, Peygamber’in beşerî kimliğini insanlığın kavraması ve örneklik teşkil etmesi için somutlaştırdığı görülmektedir. Biz de bölümde Hz. Peygamber’in nübüvvetinin yanında beşer kimliğinin ön plandaki özellikleri ele alınmaya çalışılacaktır. Beşerî vasıflarını tasniflememizde temel öncül, tezimizin ana konusu olan “Muhatap- Rasulullah ilişkisi” olmuştur. Peygamber’in şahsi özellikleri bu sıralamada etkenliği söz konusu olsa da muhatap ile iletişimindeki kişisel özellikleri incelenmeye çalışılacaktır. Muhatabın yani insanın psiko- sosyal bir varlık olması hasebiyle Hz. Peygamber’in kişinin düşünme, duygu, tutum, zekâ, yetenek gibi bireysel

¹²⁹ Mehmet Görmez, **Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu**, Ankara: TDV Yay., 1997, s. 318.

¹³⁰ Hayri Kırbaoğlu, **Alternatif Hadis Metodolojisi** adlı eserinde ayetlerin tasvirinde olmadığı halde rivayet destekli fakat gerçekçi Peygamber anlayışıyla uyuşmayan yani kutsal, kozmik, mitolojik bir Peygamber’in ortaya çıkarıldığını ifade ederken bunu sebebinin; kaynak, isnad ya da metin açısından problemlili rivayetlerin merkeze alınması olduğunu açıklamaktadır. Ayrıca Musa Bağcı konu ile ilgili hususi çalışma gerçekleştirerek Hz. Peygamber ile ilgili aykırı olarak nitelendirilebilecek tasavvurların dayanak noktasındaki rivayetleri, geniş çaplı ele almıştır. Bkz. Hayri Kırbaoğlu, **Alternatif Hadis Metodolojisi**, Ankara: Kitâbiyat, 2002, s. 338; Musa Bağcı, **Hiz. Peygamber’in Beşeri Yönü** (Beşer Olarak Hiz. Peygamber), Ankara: Ankara Okulu Yay., 2000.

farklılıklarını¹³¹ dikkate almış olması “Psikolojik durumu gözetmesi” olarak, bir toplum içerisinde doğup yaşaması, toplumsal aidiyet taşıması ve Peygamber’in muamelesinde kişilerdeki bu farklılığın yansımalarının görünmesi nedeniyle de “Sosyo- kültürel farklılığı gözetmesi” şeklinde üst başlıklar verilmiştir. Hz. Peygamber’inbeşer olmasını temsil edebilecek pek çok özellik bulunmakta iken, şefkatli ve merhametli olması ve onun tezâhürü olarak gördüğümüz; değer vermesi, affedici olması ve kolaylaştırıcı olması vasıfları ele alınarak konunun kapsamı gereği sınırlandırmaya gidilmiştir.

A. Şefkatli ve Merhametli Olması

Yaratılan her şey O’ndan gelmekte ve yine O’na rucû etmektedir. Bu aslında her şeyin kaynağınınrahmet olması nedeniyle kaynağına geri dönecektir mânâsı ile eş değer anlamı içermektedir. Molla Sadrâ (v. 1050) rahmeti varlık misali evrende parçalanıp kozmik nizamda kendisini paylaşmakta olduğu düşüncesini taşımakta ve rahmetin açığa çıkmasındaki azlık ve çokluğu da kaynağa yakınlık ve uzaklıkla orantılı olarak açıklamaktadır.¹³² Bizim de Hz. Peygamber’e yaratılanlar arasında “merhametlilerin en merhametlisi” şeklinde üstünlük atfetmemizin en önemli müsebbibi O’nun rahmet kaynağına en yakın olmasıdır.

Şefkat kelimesi, “şe- fe- ka” (شفق) fiilinden mastar olup kalben muhabbet beslenen kimseye karşı rikkat ve rahmet ile muamelede bulunmak şeklinde tanımlanabilmektedir.¹³³ Merhamet kelimesi ise köken itibarıyla “ra- hi- me”(رحم) fiilinden türemiş olup lütuf, acıma¹³⁴, esirgeme, rikkat sahibi olma, yardımcı olma gibi manaları içermektedir.¹³⁵ Tanımlardan da anlaşılacağı üzere merhamet ve şefkat köken itibarıyla farklı kelimeler olsa da müşterek muhtevaya

¹³¹ Feyzullah Eroğlu, **Davranış Bilimleri**, 5. Bs., İstanbul: Beta Yay., 2000, s. 19.

¹³² Mohammed Rustom, **Merhametin Zaferi: Molla Sadrâ’da Felsefe ve Kutsal Kitap**, çev. Zeyneb Hafsa Orhan, İstanbul: Nefes Yay., 2017, s. 107.

¹³³ Zebîdî, “şe- fe- ka mad.”, **a.g.e.**, c. XXV, s. 508- 509.

¹³⁴ Ebü’l- Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ İbn Fâris, **Mu’cemü mekâyîsi’l- luga**, Kahire: Mustafa el-Bâbi el- Halebî, 1970, c. II, s. 497- 498.

¹³⁵ Cevherî, “r- h- m mad.”, **a.g.e.**, c. I, 471- 472.

sahiptirler. Dil âlimi İbn Manzûr da bu kelimelerin mana birlikteliğine dikkat çekmiştir.¹³⁶

Şefkat ve merhamet, bireyin içsel âleminde oluşması itibariyle psikolojik, herhangi bir varlık ya da nesne ile etkileşimi sonucu ortaya çıkması nedeniyle de sosyal bir kavramdır.¹³⁷ Bu çok yönlü özelliği pozitif psikolog ya da filozofların kavram tanımlarında da görülmektedir. Aristoteles; “Acı verici ya da adaletsiz bir olayın bizim ya da bir başkasının başına gelebileceğini düşünüp acıma hissinin oluşması”¹³⁸ olarak tanımlarken aslında bu hissin varlığını birey ve öteki bağlamında oluşan bir duygu olarak izah etmektedir. İnsanın tüm eylemlerinin arka planında bencilce bir güdü olduğunu bu nedenle de neredeyse topyekün bir değerlendirmeye davranışların ahlâkî olmadığını iddia eden Arthur Schopenhauer¹³⁹ dahi istisnâi durum olarak merhameti bir güdü olarak ele almış ve onun ötekinin rahatı ve refahını istemek olarak değerlendirmiştir.¹⁴⁰

Naslar çerçesinde baktığımızda ise merhamet ve şefkat Allah’ın yarattığı tüm varlıklara yönelik lütuf ve ihsanını anlatmakta, aynı zamanda insanları ötekine ve diğer varlıkların müşkil durumları karşısında acıma ve yardım etme duygusunu ifade etmektedir.¹⁴¹ Rahmet kökenli olan merhamet, Allah’a nisbet edildiğinde kullarına olan lütfu, af ve mağfireti olarak anlatılırken¹⁴² Hz. Peygamber’e atfedildiğinde acıma duygusu olarak tanımlanmaktadır.¹⁴³

¹³⁶ İbn Manzûr, **a.g.e.**, VI, s 60; İbn Manzûr mana birlikteliğini izah ederken kelimelerin sıfatları bağlamında rahîm, müşfik atûf ve raûf kelimelerinin ortak bir merhamet ya da şefkat anlamında benzerlikler olduğunu söylemektedir.

¹³⁷ TDK da merhamet, “*Bir kimsenin veya bir başka canlının karşılaştığı kötü durumdan dolayı duyulan üzüntü, acıma*” şeklinde bireysel ve sosyolojik olarak çok yönlü bir kavram olarak tanımlanmıştır. Bkz. <http://sozluk.gov.tr/>

¹³⁸ Aristoteles, **Retorik**, çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2014, s. 116- 117.

¹³⁹ Alman filozof Arthur Schopenhauer, evrenin anlaşılmaz ve mantık örgüsü olmayan bir düzen üzerine kurulu olduğunu iddia edip nedensellik üzerine çalışmıştır. Nietzsche, Freud, Einstein gibi düşünürleri de etkisi altına almayı başarmıştır.

¹⁴⁰ Schopenhauer, insan davranışlarının üç güdüsü olduğunu ifade etmektedir. Bunlardan bencillik; bireyin kendi rahatı ve refahını düşünmesi, kötülük; kendi haricinde herkesin kötülüğünü düşünmesi, merhamet ise başkasının rahat ve refahını düşünmektir şeklinde açıklamaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Arthur Schopenhauer, **Merhamet**, çev. Zekâi Kocatürk, İstanbul: Dergah Yay., 2009, s. 71- 76.

¹⁴¹ Mustafa Çağrı, “Merhamet”, **DİA**, c. XXIX, 184-185.

¹⁴² Abdülhamid Birışık, “Rahmet”, **DİA**, c. XXXIV, 419; “*De ki: Rabbim bağışla ve merhamet et. Sen merhamet edenlerin en üstünüsün.*”; Mü’minûn, 23/118; A’raf, 7/149; İsrâ, 17/54; Mü’minûn, 23/ 109.

¹⁴³ “...O size çok düşkün, mü’minlere karşı da çok şefkatli ve merhametlidir.”; Tevbe, 9/128.

İnsanın özüne bahşedilen¹⁴⁴ bu duygunun kaynağı insanı temiz fitrat üzere yaratan Allah'tır.¹⁴⁵ Fakat merhamet duygusu bireysel ve çevresel faktörler nedeniyle geliştirilebilir ya da kaybedilebilmektedir. Merhametin insanın özünde olduğunu ve ilahî güç tarafından insan fitratına bağışlandığını “Bu duygudan nasıl yoksun olunabilmekte?” sorunun yanıtında dahi bulmak mümkündür. Merhamete mani olan şeyin insanın yapıp/etmeleri yani eylemleri olduğu Kur’ân’da anlatılmıştır.¹⁴⁶ Hz. Peygamber ise bu ayetin tefsirini şöyle yapmaktadır: “*Kul bir günah işlerse kalbinde siyah bir nokta oluşur. Şayet günahından vazgeçer, tevbe edip Allah’a yönelirse kalbi parlar. Günahında ısrarcı olup hata etmeye devam ederse o siyah nokta artırılır ve sonucunda tüm kalbini ele geçirir.*¹⁴⁷ İnsan oluşumuzun özgün yanı tefekkür ve irade gücü aynı zamanda onda var olanı eylemleriyle yok edebilme fırsatı sunmaktadır. Yine Hz. Peygamber, “*Yalnızca bedbaht kimseler merhametten yoksun bırakılır*”¹⁴⁸ buyurarak bu yoksunluğun kişi sebepli olduğuna dikkat çekmektedir.

Varlığın ilahi mayası¹⁴⁹ olan merhamet, Hz. Peygamber’in önemli bir vasfı olarak karşımıza çıkmakta ve gönderiliş gayesi “...âlemlere rahmet...”¹⁵⁰ olarak beyân edilmektedir. Dünyaya, eşyaya, insana, hayata bütüncül olarak rahmet nazariyesiyle bakan Hz. Peygamber’de kavî ve fiilî olarak rahmetin işlevsel halini bizlere göstermektedir. Rivayetlerde merhametin izlerini, tikel olarak tüm varlıklara karşı yaklaşım usûlü olarak müşâhede edebildiğimiz gibi tümel olarak da bunun bir hayat felsefesi olduğu kanaatine varılabilmektedir.

Hz. Peygamber’den merhamet tanımını onun yaşam mücadelesindeki tahammülünden¹⁵¹ tebliğ ve tebyin vazifesinin îfâsındaki kolaylaştırıcılık

¹⁴⁴ Kemal Sayar, **Merhamet: Kalbe Dönüş İçin Son Çağrı**, İstanbul: Timaş Yay., 2014, s. 40.

¹⁴⁵ “... Peygamberlerimizi ardı sıra gönderdik. Arkalarından Onu (İsa) gönderdik ve ona İncili verdik. Ona tâbi olanların kalplerine de şefkat ve merhamet yerleştirdik.”; Hadîd, 54/27; A’râf, 7/156; En’âm, 6/54; Müslim, “Cenâiz”, 11; İsmail Karagöz, **Allah İnsan ve Merhamet**, Ankara: DİB Yay., 2014, s. 69.

¹⁴⁶ Mutaffifîn, 83/14.

¹⁴⁷ Tirmizi, “Tefsiru’l-Kur’ân”, 75; İbn Mâce, “Zühd”, 27.

¹⁴⁸ Tirmizi, “Birr”, 16; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 58.

¹⁴⁹ Komisyon, **Hadislerle İslam**, Ankara: TDV Yay., c. III, 2014, s. 88.

¹⁵⁰ Enbiyâ, 21/107.

¹⁵¹ “... Şayet sen kaba, katı yürekli olsaydın, hiç şüphesiz, etrafından dağılıp giderlerdi...”; Âl-i İmran, 3/159; Buhârî, “Menâkıbu’l-Ensar”, 25.

ilkesinden¹⁵², “Hiçbir Müslüman’ın vücuduna bir diken batmaz ki onun acısını kendimde duymuş olmayayım”¹⁵³ diyerek ümmetini yek vucut hissedişinden hatta Sa’d b. Ubâde’ye (v. 14/635) gözyaşının nasıl bir rahmet vesilesi olduğunu izah edişinden okuyabilmemiz mümkündür. Şöyle ki; Hz. Peygamber’in kızı Zeyneb hicretten sonra çocuklarından birinin şiddetli rahatsızlanması üzerine babasının acil gelmesini talep etmişti. O sırada mühim bir iş ile meşgul olan Hz. Peygamber kızına; “*Rabb’imizin aldığı ve verdiği her şey kendisine aittir. Takdir O’na aittir. Sen sabırlı ol ve ecrini Allah’tan bekle.*” diyerek tavsiyesinin iletilmesini istemişti. Bebeğin hastalığı ilerledikçe Hz. Zeyneb babasını yanında görmek istemiş, Allah Rasulü de beraberindekiler ile kızının yanına varmıştı. Son nefesinde acı çeken bebeği kucağına alan Hz. Peygamber, rahmetinin aziz nişanesi olan gözyaşlarını tutamamıştı. Bu duruma şahitlik eden Sâ’d b. Ubâde, “*Yâ Rasulallah bu (gözyaşı) nedir?* ” diyerek Peygamber’in ağlamasına karşı şaşkınlığını ifade etmişti. Bunun üzerine Rahmet Peygamber’i, “*Gözyaşı Allah’ın dileyen kullarının gönüllerine yerleştirdiği rahmettir. Allah merhametli kullarına merhamet eder.*”¹⁵⁴ buyurmuştur. Sa’d ölünün arkasından feryat figan etme şeklindeki ağlamanın yasaklanmasındaki ayrıntıyı gözyaşının her türlü olduğu zannedip Rasulullah’ınağlamasına şaşırmıştı. Hz. Peygamber onun bu düşüncesini anlayıp vermiş olduğu yanıtta ise kişinin ağlamasının kötü bir şey olmadığını bilakis ondaki merhamet ve fazileti temsil ettiğini ifade etmiştir.¹⁵⁵

Hz. Peygamber oğlu Hz. İbrahim vefat ederken de “*Şüphesiz kalp hüznlenir, göz yaşarır.*”¹⁵⁶ diyerek gözyaşının merhametten bir parça olduğunu zikretmiştir. Allah Rasulü’nün Peygamber olması nedeniyle vefat edenin ardından ağlamasını anlamlandıramayan sahabilere her şeyin ötesinde beşeriyetin rahmetle buluşmasının anlamını gözyaşı üzerinden mü’minlere

¹⁵² Buhârî, “İlim”, 12, “Edeb”, 80; Müslim, “Cihad”, 6.

¹⁵³ Mehmet Akif Ersoy, “Tefsîr- i Şerîf”, **Sebilürreşad Dergisi**, 1912, say., 198, s. 1; Nurettin Turgay, “Mehmet Akif Ersoy’un Vaaz ve İrşad Faaliyetlerinde Kur’ân Tefsirinin Yeri ve Önemi”, **I. Uluslararası Mehmet Akif Sempozyumu Bildiriler Kitabı**, 19-21 Kasım Konya, 2008, s. 649-650; Selma Baş, “Bir Merhamet Şairi Olarak Mehmed Akif”, **Turkish Studies Dergisi**, say., 7/2, 2012, s. 195; Buhârî, “Edeb”, 27; Müslim, “Birr ve’s- Sıla ve’l- Âdâb”, 66.

¹⁵⁴ Müslim, “Cenâiz”, 6; Buhârî, “Merdâ”, 9.

¹⁵⁵ Nevevî, **a.g.e.**, c. VI, s. 225.

¹⁵⁶ Buhârî, “Cenâiz”, 43.

göstermiştir. İbn Battâl (v. 449/1057) da sıkıntılar nedeniyle ortaya çıkan gözyaşının, bahşedilen merhamet duygusundan haberdar ettiğini söylemiştir.¹⁵⁷

Yeryüzündeki tüm varlıklara karşı kuşatıcı bir merhamet anlayışınısahip olan Hz. Peygamber, “...Siz, yeryüzündekilere şefkat ve merhamet gösterin ki, göktekiler de size merhamet etsinler.”¹⁵⁸ diyerek yeryüzündeki rahmetin mana âlemi için vesile olacağının müjdesini vermektedir. Yerdekilerden maksat herhangi bir hususiyet içermeyen mü'min, kâfir, hayvan, köle gibi yaratılmış her bir varlığa karşı merhametle yaklaşılması şeklinde umumi bir anlamı ihtiva etmekte ve böylece bu kimselerin Allah'ın rahmetine mazhar olacağı müjdelenmektedir. Rahmet nazarı pratik olarak yardımlaşma, yedirme, içirme, emri altındakilere güzel muamele de bulunup gereğinden fazla yük yüklememe gibi her türlü ihsan ile insan yaşamında karşılık bulmaktadır.¹⁵⁹ Dolayısıyla insanlığa dünya ve ahirette saâdet vaat eden merhamet, inancın motivasyon örüntüsü olarak da sunulmaktadır.¹⁶⁰

İrâdenin ötesinde kişiyi, kâinattaki bütün varlıklardan sorumlu tutan duygu, “ilahi merhamet duygusu” olmuştur. Hz. Peygamber'in “*Birbirinize merhamet etmedikçe cennete giremezsiniz*” ifadesi ashâb tarafından “*Yâ Rasulallah, biz birbirimize merhametliyiz.*” şeklinde karşılık bulsa da Hz. Peygamber, iki cihan saâdeti merhamet için; “*Benim anlattığım merhamet yalnızca birbirinize olan değil bilakis Allah'ın var ettiği tüm varlıkları*

¹⁵⁷Ebü'l-Hasan Ali Halef b. Abdülmelik İbn Battal el-Kurtubi, *Şerhu sahih-i Buhâri*, 2. bs., thk. Ebû Temim Yasir b. İbrâhim, Riyad: Mektebetü'r- Rüşd, 2003, c. III, s. 284..

¹⁵⁸Tirmizi, “Birr”, 16; Ebü'l- Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb el- Lahmî Taberânî, *el-Mu'cemü'l- kebîr*, 2. bs., thk. Hamdi Abdülmecid Selefî, Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, t.y., c. II, s. 355.

¹⁵⁹Müslim'de “Merhamet etmeyen kimseye Allah da merhamet etmez” şeklindeki rivayet Tâberânî'nin Mu'cem'inde “Yerdekilere merhamet edin ki göktekiler de size merhamet etsin lafzıyla yer almaktadır. Ayrıca Mu'cemü'l- evsat'da Eş'as b. Kays tariki ile “Mü'min kimselere rahmet edin ki Allah da size rahmet etsin” hadisi bulunmaktadır. İbn Battâl ise merhametin Allah'ın yarattığı tüm varlıklara karşı kuşatıcı anlamı hatırlatıp mü'minlere tahsis edilmediğini söylemiştir. Bkz. Müslim, “Fedâil”, 15; Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb el- Lahmî Taberânî, *el-Mu'cemü'l- evsat*, thk: Tarık b. İvâzullah, Abdülmuhsin b. İbrahim el- Hüseyinî, Kahire, Dârü'l- Haremeyn, t.y., c. II, s. 200; İbn Hacer, *a.g.e.*, c. X, s. 440; Aynî, *a.g.e.*, c. X, s. 440.

¹⁶⁰Hızır Hacikeleşoğlu, Saffet Kartopu, “Merhamet ve Dindarlık: Üniversite Öğrencileri Üzerine Ampirik Bir Araştırma”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, say., 59, 2017, s. 208.

kapsayıcı merhamettir”¹⁶¹ şeklinde şâmil merhamet¹⁶² olgusunu ümmetinin ahlakına yerleştirmeyi hedeflemiştir. Allah Rasulü bu zerreden kürreye olan şümûl rahmet anlayışını ümmetine¹⁶³, anne ve babaya¹⁶⁴, kadınlara¹⁶⁵, yetimlere¹⁶⁶, çocuklara¹⁶⁷, güçsüz ve hasta kimselere¹⁶⁸, yaşlılara¹⁶⁹, hayvanlara¹⁷⁰ yani tüm mahlûkâta karşı muamelesinde “*bir babanın evladına olan durumu gibi*”¹⁷¹ tezâhür ettiğini veciz hayatında görmüş olmaktadır.

Hız. Peygamber’in şefkat ve merhamet nazarı, yaratılmış tüm varlıklarla olan münasebetlerinde âşikâr olduğu gibi aynı zamanda bu ilişkilerinde muhatabına karşı “değer vermesi, affedici olması, kolaylığı ilke edinmesi” şeklindeki temel prensipleri altında şefkat ve merhametine dair temsili incelemelerde bulunulacaktır.

1. Değer Vermesi

Herhangi bir şeyin tanımlamasında bulunmak, onun mahiyetini bilmekten geçmektedir.¹⁷² Değer konusunda da kapsamı içerisine giren ya da değere konu olan her bir varlık, muhatabı nezdinde mahiyet ve hakikatının anlaşılmasının ardından ona dair bir değer oluşumu gerçekleştirmektedir.¹⁷³ Değer, kişinin yaşamına yönlendiricilikte bulunan temel ölçüt olarak karşımıza

¹⁶¹Ebü Abdullah İbnü’l- Beyyî’ Muhammed Hâkim Nîsâbü’rî, **el-Müstedrek ale’s-sahihayn**, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ, 1990, Beyrut: Dâru’l- Kütübi’l- İlmiyye, 1990, c. IV, s. 185. (Hadis No: 7310)

¹⁶²Ayrıntılı bilgi için bkz. Neda Armaner, **Psikopatolojide Dinî Belirtiler**, Ankara: Ayyıldız Yay., 1973.

¹⁶³Burada ümmetten kastımız yalnızca iman edenler olmayıp Hız. Peygamber’in muhatap kılındığı tüm insanlığı kapsamaktadır. Bkz. Halil İbrahim Bulut, “Ümmet”, **DİA**, c. XL, s. 308; Tevbe, 9/128; Buhârî, “Rikâk”, 26.

¹⁶⁴İsrâ, 17/23; Müslim, “Birr ve’s-Sıla ve’l-Âdâb”, 9; “İmân”, 143; Tirmizi, “Birr”, 28.

¹⁶⁵Müslim, “Rada”, 17; “Fedâil”, 18; Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 40- 41, İbn Mâce, “Nikâh” 3; Ahmet b. Hanbel, IV, 447.

¹⁶⁶Müslim, “Zühd”, 42; Tirmizî, “Birr”, 14; İbn Mâce, “Edeb”, 6.

¹⁶⁷Buhârî, “Edeb”, 18; Müslim, “Fedâil”, 15, 64; Tirmizî, “Birr”, 12.

¹⁶⁸Tirmizi, “Kıyame”, 54; Müslim, “Selâm”, 5.

¹⁶⁹Buhârî, “Ahkâm”, 13; Tirmizi, “Birr”, 15.

¹⁷⁰Ebü Dâvûd, “İsti’zân”, 39; Müslim, “Sayd”, 59.

¹⁷¹“*Muhakkak ki ben ümmetime karşı bir babanın evladına karşı misali gibiyim.*” (Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 4).

¹⁷²Muhammet Koçak, “**İslam Düşüncesinde Varlık ve Yaşam Değeri Açısından İnsan**”, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2015, s. 21.

¹⁷³Sosyal bilimciler tarafından çeşitli bilim dallarında değer kavramına dair farklı tanımlamalar getirilmiştir. Bu farklılıkların temel nedeni değer çok yönlü bir kavram olması ve bu çok yönlülüğün herhangi bir unsurunun ön plana çıkarılmasıdır. Bkz. Mehmet Yazıcı, “Değerler ve Toplumsal Yapıda Değerlerin Yeri”, **Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, c. 24, say., 1, s. 210.

çıkarken “değer vermek” ise ahlâkî bir eylem¹⁷⁴ ve inancın kuşatıcılığı açısından daha çok kıymet¹⁷⁵, önem gibi anlamları ihtiva etmektedir. Biz de bu bölümde Rasulullah’ın insana vermiş olduğu kıymeti öz bir şekilde ele almaya çalışacağız.

Hiz. Peygamber dünya ve insan tasavvurunu vahiy eksenli oluşturmuştur. Asıl muhatabı olan insan ise tüm anlamlarda ortak nokta olduğu gibi Hiz. Peygamber için de her şeyden evvel insan, varlığı hasebiyle değer ifade etmektedir. İnsanın şerefli bir varlık oluşu¹⁷⁶, irade kudreti¹⁷⁷, beden ve ruhtan müteşekkil olmakla birlikte yaratıcının eseri olması¹⁷⁸ münferit olarak insan olmanın¹⁷⁹ mühim özelliklerini ifade etmektedir.

Hiz. Peygamber ashâbından bir takım kimseler ile otururken önlerinden cenaze geçmiştir. Rasulullah ayağa kalkmış ve o esnada yanındaki sahabi; “*Yâ Rasulallah, o geçen cenazedeki kimse yahudidir.*” der. Hiz. Peygamber bu söz üzerine tavrında bir değişiklik bulunmadan cenazenin geçmesini beklemiş ve ardından “*Müslüman olmasa dahi insan değil midir?*” buyurmuştur.¹⁸⁰ Allah Rasulü, “*Bir nefis taşıyor mu?*” diyerek, ashâbına serzenişte bulunurken din, dil, ırk olarak her ne aidiyet olursa olsun Rabbimizin bir, babamızın bir, herkesin Âdem’in çocukları olduğu ve varlığımızın asıl mayası topraktan olup¹⁸¹ insan olarak var edilmemiz, eşitliğin temel noktası olduğu gibi Allah

¹⁷⁴ Erol Güngör, **Değerler Psikolojisi Üzerine Araştırmalar**, İstanbul: Ötüken Yay., 2010, s.28.

¹⁷⁵ Türk Dil Kurumu’nda “değer vermek” deyiminin anlamı için bkz. <http://sozluk.gov.tr/>

¹⁷⁶İsrâ, 17/70.

¹⁷⁷ Buhârî, “Cum’a”, 11.

¹⁷⁸ Rûm, 30/20; Secde, 32/7, Nûr, 24/45; Furkân, 25/54; Rahmân, 55/14; Sâd, 38/71; Hicr, 15/29; Buhârî, “Bed’ü’l-Halk”, 1; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 16.

¹⁷⁹ Hiz. Peygamber’in insanın varlık boyutu ve değer oluşumuna dair hiçbir zaman niceliksel bir yaklaşımı olmamıştır. Nicel algılarda insan, maddi varlıklarla ortak düzlemde ele alınırken maddesel olarak görülüp, değer ölçütü de madde nazarı ile olmuştur. Niteliksel yaklaşım ise soyut özellikleri olan inanç hissi, sezgisi, duygusu en önemlisi varlığındaki ruh temel yaklaşım unsurlarını oluşturmaktadır. Nitekim değer algısının oluşumu da materyal bir düşünce sistemi ile mümkün olmayıp insanın maddesel varlığından öte niteliksel olarak tanımladığımız manevi yapısı değerın öncülü olmaktadır. Yaklaşım tarzlarındaki bu farklılık, yapılan insan tanımlarında da ortaya çıkmaktadır. Bkz. Necati Demir, “İnsan Hakları Semantiğine Düşünsel Yaklaşım”, **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, s. 87; Râğıb el-İsfehâni, **el-Müfredât**, s. 150; Toshihiko Izutsu, **Kur’ân’da Allah ve İnsan**, çev. Mehmed Kürşad Atalar, İstanbul: Pınar Yay., say. IV, 2000, s. 383; Nuh Arslantaş, **Hiz. Muhammed Döneminde Yahudiler**, İstanbul: Kuramer Yay., 2016.

¹⁸⁰ Buhârî, “Cenâiz”, 50; Müslim, “Cenâiz”, 78.

¹⁸¹Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, c. V, s. 411; İlhan Kutluer, “Müsâvat”, **DİA**, c. XXXII, s. 76-77

Rasulü'nün değer algısında da insana yüklenen mana için önemli bir unsurdur. Hadiste insanların huzurundan bir cenaze geçtiğinde ölüm hadisesine ve ölen kimseye hürmeten ayağa kalkılması¹⁸² uyarısı, Rasulullah'ın her vakıa karşısında incelikli anlayışının temsiliyetini ifade etmektedir. Zira benzer bir durum Yahudi bir çocuğun rahatsızlanması üzerine Rasulullah'ın onu ziyaret etmesi¹⁸³ örnekliğinde de görülmektedir. Ziyaret esnasında Müslüman olması tebliğinde bulunup babasının ve evladının Müslüman olmasına vesile kılınan bu ziyaret, gayr-i müslimin ziyaret edilebileceği gibi bir hükme kapı aralarken¹⁸⁴ aynı zamanda Hz. Peygamber'in herhangi bir ayırım gözetmeksizin nezaket ve tevazu ahlakıyla yaklaştığı beşerî ilişkilerinin tebliğinde ne derece etken olduğunu göstermektedir.¹⁸⁵

Eşref-i mahlûkât olan insanda şeref, Allah'ın Rasulüne ve iman eden kimselere mahsus kılınmıştır.¹⁸⁶ Öyle ki inanan bir köle, hür olan müşrikten üstün olurken¹⁸⁷ inanmışların üstünlüğü ise ancak takva gibi Allah'ın helal kıldığı şekilde yaşayıp haram ve günahlardan kaçınma¹⁸⁸ hususuna verilen

¹⁸²Hadisin kaynaklarda pek çok varyantı bulunmak ile birlikte bu rivayetlerden yola çıkılarak ayağa kalkılma emri için farklı illetler zikredilmiştir. 1) İbn Sahbera'dan rivayet edildiğine göre; Ali b. Ebî Tâlib ile oturmuş cenazenin geçmesini bekliyorduk ki cenaze geldi ve ayağa kalktık. Ali b. Ebî Tâlib bize neden kalktığınızı sordu. Ebû Musâ, Rasulullah'ın cenaze için Müslüman, Yahudi ya da kâfir fark etmeyeceğini çünkü cenaze ile birlikte meleklerin olduğunu söyleyerek ayağa kalkmamızı emretti demiştir. Ebû Mûsâ el- Eş'arî' ise; Hz. Peygamber'in Yahudi, Hristiyan ya da Müslüman cenazesi arasında fark gözetilmeyip cenaze ile birlikte meleklerin olduğunu söylemiştir. Bu iki nakilde de illet olarak meleklerin varlığı gösterilmiştir. Bkz. Ahmed b. Hanbel, "**Müsned**", c. XXXII, s. 239; 2) Câbir b. Abdullah'dan rivayet edildiğine göre; Rasulullah cenaze geçtiğinde ayağa kalkmış ashâb ise ölen kimsenin Yahudi bir kadın olduğunu söylemiştir. Hz. Peygamber ölümün zorluğunu hatırlatıp cenaze geçtiğinde ayağa kalkılmasını söylemiştir. Burada ayağa kalkma sebebi olarak ölüm zorluğu ve yaratıcıya hürmeten kalkılması ifade edilmiştir. Bkz. Müslim, "**Cenâiz**", 78; 3) Buhârî ve Müslim'in tahrir ettiği Kays b. Sa'd'ın rivayetinde, Hz. Peygamber cenaze için ayağa kalkığında onun Yahudi cenazesi olduğu söylenilmiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber onun da bir can/nefis taşıdığını ifade ederek ayağa kalkılması konusunda ikaz etmiştir. Bkz. Buhârî, "**Cenâiz**", 48; Müslim, "**Cenâiz**", 78. Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Battâl, **a.g.e.**, c. III, s. 294-295; Aynî, **a.g.e.**, c. VIII, s. 108; Ebû Abdullah Muhammed b. Abdülbaki b. Yusuf Zürcânî, **Şerhü'z-Zürkânî alâ Muvatta'**, thk. Tâhâ Abdurraûf Sâ'd, Kahire: Mektebetü's- Sekafeti'd- Dîniyye, 2003, c. II, s. 99.

¹⁸³ Buhârî, "**Cenâiz**", 79; Ebû Dâvûd, "**Cenâiz**", 5.

¹⁸⁴ İbn Hacer, **a.g.e.**, c. III, s. 262; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş- Şevkânî es-San'ânî el-Yemenî, **Neylül-evtâr min ehâdisi seyyidi'l-ahyâr şerhu muntekâ'l-ahbâr**, thk. Üsâmeddîn es- Sabâbitî, Mısır: Dâru'l- Hadîs, 1993, c. VIII, s. 228.

¹⁸⁵ Zekeriya Güler, **Hadis Günlüğü**, Konya: Hüner Yay., 2016, s. 190.

¹⁸⁶ Münâfikûn, 63/8.

¹⁸⁷ Bakara, 2/221.

¹⁸⁸ Hucurât, 49/13; Süleyman Uludağ, "**Takvâ**", **DİA**, c. XXXIX, s. 484.

ehemmiyet ile belirlenmektedir. Hz. Peygamber'in de ümmetine karşı verdiği kıymet, “*Şüphesiz ki, size içinizden öyle bir Peygamber gönderilmiştir ki, sizin sıkıntıya düşmeniz ona ağır gelir, O size pek düşkün inananlara karşı çok şefkatli ve merhametlidir.*”¹⁸⁹ şeklinde açıklanmaktadır. Mü'min kullarının birbirlerine duyduğu muhabbet Rabbinin kulunu sevmesi ile başlamaktadır. Allah kulunu sevdiğinde Cibrîl'e: “*Sen de onu sev*” diye seslenir. Cibrîl o kimseyi sever ve göktekilere: “*Allah şu kimseyi sever, siz de onu seviniz*” diye seslenir. Göktekiler de o kimseyi sever ve yeryüzündekilerin gönlünde ona kimseye karşı muhabbet hâsıl olur.¹⁹⁰

Allah Rasulü'nün ümmetine verdiği kıymet, yaşadığı tüm beşerî münasebetlerinden anlaşılabileceği muhakkaktır. Onları sevmekte, merhamet ve şefkat göstermekte yekvücut olarak görmesi, bir uzvun rahatsızlığında isediğerlerinin de aynı acıyı hissedebilecek şekilde bir bağ ile birbirlerine bağlı oldukları¹⁹¹ şeklindeki teşbihle izah etmesi, aslında ümmetine verdiği değere ithafen nazarındaki kuvvetli bir bağı “vücut” metaforu ile bizlere sunmaktadır. Böylece Hz. Peygamber, âfâkî tanımlamalardan ziyade muhataplarının en iyi şekilde kavrayıp, hissedebileceği somut nesne ya da olgularla tasvir ederek¹⁹² verilmesi gereken kıymeti izah etmiştir. Yine bir başka rivayete göre; eşi siyah bir çocuk doğuran bedevî, Rasulullah'a gelip bu durumu anlatmış yani çocuğun kendisinden olmadığını îmâ etmiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber, develerinin rengini sormuş, kırmızı ve kırmızılar içinde boz devenin olduğunu öğrenince bedevîye, kırmızı develerinin arasındaki boz devenin varlığı nasıl

¹⁸⁹ Tevbe, 9/128.

¹⁹⁰ Buhârî, Edeb bahsinde rivayetin bâb başlığını “*بَابُ الْحُبِّ فِي اللَّهِ*, sevgi Allah'tandır.” şeklinde vermesi hadisten çıkarılacak anlam için mânidar bir başlık niteliği taşımaktadır. Bkz. Buhârî, “Edeb”, 41.

¹⁹¹ Buhârî, “Edeb”, 27; Müslim, “Birr”, 66; İbn Mülakkîn, Buhârî'nin *بَابُ رَحْمَةِ النَّاسِ وَالْبَهَائِمِ*, İnsanlara ve hayvanlara merhamet edilmesi” bâb başlığı altında vermiş olduğu; susamış hayvana su verilmesi, bedevî'nin yalnız Hz. Peygamber ve inanan kimseler adına Allah'dan rahmet duasında bulunurken Peygamber'in duayı daraltmaması gerektiğini yani yaratılan her bir varlık için rahmet umulmasını tavsiye etmesi, müslümanın diktığı mahsûlünden her kim yer ise ahirette o kimseye ecir olacağı, merhamet etmeyen kimseye merhamet edilmeyeceği ve mü'minleri bir vücudun uzuvları olarak tanımlaması şeklindeki hadislerin, Hz. Peygamber'in yalnızca mü'minlere mahsus olmayan aksine kâfir, hayvan gibi yaratılmış tüm varlıklara karşı göstermiş olduğu nezâkete işaret etmekte olduğunu söylemiştir. Bkz. İbnü'l- Mülakkîn, **a.g.e.**, c. XXVIII, s. 312.

¹⁹² Duran Ekizer, “Hayvanlarla İlgili Metaforlar Özelinde Hz. Peygamber'in Üslubunda Somutlaştırma”, **International Journal of Language Academy Dergisi**, say., 5/4, s. 164.

aidiyet sorunu yaşatmıyorsa, siyah bir çocuğunun olabileceği ihtimalini hatırlatarak yaşamış olduğu hususu mukayeseye sunmuştur.¹⁹³ Böylece Hz. Peygamber'in bedevînin idrak kuvveti ve yaşadığı doğal şartlarda deve figürüne yüklediği anlama binaen bu misali verdiği düşünülmektedir. Aynı zamanda somut ifadelerle, anlayacağı zaviyeden müşkil durumu çözüme kavuşturan Hz. Peygamber'in iletişimde şahısların kendi özel psiko- sosyal durumlarını gözetmesi muhatabına gösterdiği ehemmiyeti ifade etmektedir.

Ali Fuad Başgil, gençliğe “*Sözlerin tatlı, tavırların zarîf olsun*”¹⁹⁴ diyerek önemli bir tecrübî mirası bırakmıştır. Bizler bu mirasın insanlığa sunumunu güzel ahlakı tamamlamak için gönderilen¹⁹⁵ Rasulullah'ın dinî, hukukî, siyasî, ekonomik ve sosyal ilişkileri şeklinde tasnifleyebileceğimiz iletişiminin her ânında temel bir düstur olarak karşılaşmaktayız. Nihayetinde söyleminin manası ile birlikte şeklinden etkilenerек İslam'a giren Dımâd b. Sa'lebe, “*Ben nice kâhin, sihirbaz ve şâir dinledim fakat böylesi denizin derinliklerine kadar ulaşmış sözler duymadım*”¹⁹⁶ diyerek biât etmiştir. Büreyde b. Husayb (v. 63/682-683) ise Hz. Peygamber'e henüz birebir muhatap olmadan ashâbı ile konuşmasından etkilenerек müslüman olmuştur.¹⁹⁷

Rasulullah'ın sütanne ve babası geldiğinde elbisesinin bir tarafını annesine diğer tarafını babasına sermesi, sütkardeşi geldiğinde ise onu önüne oturtması¹⁹⁸, kendisiyle konuşurken heyecandan titremeye başlayan kimse için “*Ben ancak kurutulmuş et yiyen bir kadının oğluyum.*”¹⁹⁹ diyerek karşısındakine sekinet verip, tevazusuyla karşısındakini değerli hissettirmesi, yaşlı ve çocukların bulunduğu bir ortamda sunulan içeceği içtikten sonra sağındaki çocuğa “*Bunu (içeceği) diğerlerine (yaşı ileri kimselere) vermem için*

¹⁹³Buhârî, “Talâk”, 26; “İ'tisam”, 12, Müslim, “Liân”; 19 Nesâî, “Talak”, 46; Ebû Dâvûd, “Talak”, 29.

¹⁹⁴ Ali Fuad Başgil, **Gençlerle Başbaşa**, 41. bas., İstanbul: Kubbealtı Yay., 1976, s. 67.

¹⁹⁵ Muvattâ, “Hüsnu'l- Huluk”, 1.

¹⁹⁶ Müslim, “Cum'a”, 46; Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Meni' Zühri İbn Sa'd, **Kitâbü't-Tabakati'l-kebîr**, Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 2001, c. IV, s. 241; İzzuddîn Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed eş- Şeybânî İbnü'l- Esîr, **Üsdü'l-ğabe fî ma'rifeti's-sahâbe**, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz, 1994, c.III, s. 56.

¹⁹⁷ Zekeriya Güler, “Hicret Sırasında Hz. Peygamber'in Üslubundan Etkilenerек Müslüman olan Büreyde b. Husayb Hâdisesi ve Günümüze Yansımaları”, **İslam Sanat, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi**, c. II, say., 4, s. 62- 72.

¹⁹⁸ Ebû Dâvûd, “Edeb”, 120.

¹⁹⁹ İbn Mâce, “Et'ime”, 30; Taberânî, “**Mu'cemü'l-evsat**”, c. II, s. 64.

müsaade eder misin?”²⁰⁰ diye sorarak çocuklara muhabbetini ve sevgisini hissettirmesi,²⁰¹ kadını özel ve nahif bir varlık olarak kabul edip ruh dünyalarına hitap etmesi,²⁰² erkeğe yüklendiği sorumluluğu hatırlatıp salih hanımın ona yardımcı kılındığını söylemesi²⁰³ gibi her biri numune-i timsal olan örnekler Rasulullah’ın hoşgörüsü, müsâmahası, tevazusu ve yumuşak huyluluğu şeklinde mekârim-i ahlakının nev’ileri olduğu gibi insanlığa yönelik değer dünyasının cüz’i parçalarını da temsil etmektedir. Böylece evren, var olan mahlûkât ve en önemlisi ümmetine karşı ürettiği kıymet, Rasulullah’ın şahsi değer vurgusu ve iç dünyasının katılımıyla mümkün²⁰⁴ olduğu gibi O’nu nübüvvet sahibi kılan ilahî vahyin tecellisi olduğu da ihmal edilmemelidir.

2. Affedici Olması

Peygamber’in önemli bir vasfı olarak ele alacağımız af olgusuna giriş yapmadan önce kelimenin kendi lisanındaki karşılığını ve nebevî kimliğin oluşumunu sağlayan vahyin, af kavramına mukabil hangi kelimeleri kullandığına dair muhtasar bir bilginin, anlamın inşasında önemli bir unsur olduğu kanısındayız.

Affetmek, farklı alanlarda terimsel mânâ kazanmadan evvel felsefî ve teolojik açıdan mahiyetine dair izâhâtlarda bulunulmuştur. Etimolojik yapısı itibariyle Arapça kökenli olan “Af” kelimesi “عفا” afâ fiilinden mastardır. Bir şeyi elde etmeyi istemek²⁰⁵, yok etmek, izâle etmek, artmak,²⁰⁶ ihsanda bulunmak, iyilikle muamele etmek,²⁰⁷ bağışlamak, affetmek, ferâgât etmek²⁰⁸ gibi sözcük anlamlarını ihtiva etmektedir. Kur’ân’da ğa- fe- ra (غفر), tâbe ala (تاب على), sa- fe- ha (صفح) gibi fiiller ise müşterek muhtevayı taşıyan af kelimesinin karşılıkları olarak yer almaktadır.²⁰⁹

²⁰⁰ Müslim, “Eşribe”, 127; Muvattâ, “Sıfatü’n- Nebî”, 18.

²⁰¹ Müslim, “Fedâil”, 62.

²⁰² Müslim, “Rada”, 17.

²⁰³ Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 94; Tirmizî, “Tefsir”, 9, “Tahâret”, 82.

²⁰⁴ Mehmet Türkeri, “İnsanın Onuru- Değeri İlişkisi”, **Kutlu Doğum Haftası “Hz. Peygamber ve İnsan Onuru” Sempozyumu Bildiriler Kitabı**, 19- 21 Nisan Konya, 2013, Ankara: DİB Yay., s. 448.

²⁰⁵ Râgıb el- İsfehânî, **a.g.e.**, s. 339.

²⁰⁶ İbn Manzûr, **a.g.e.**, c. III, s. 118.

²⁰⁷ İbn Manzûr, **a.g.e.**, c. III, s. 72.

²⁰⁸ Mustafa Çağrı, “Af”, **DİA**, c. I, 1988, s. 394- 395; Fîrûzâbâdî, **a.g.e.**, c. IV, s. 80.

²⁰⁹ Râgıb el- İsfehânî, afv kelimesine eş değer olarak safh kelimesini örnek vermektedir. Ayrıca safh kelimesini afv kelimesi gibi affetmek, bağışlamak anlamlarını karşılamasından ziyade

Af/عفو rivayetlerde de bağışlama, affetme manasına gelmektedir. Buhâri (v. 256/870) Tefsiru'l- Kur'ân bölümünde A'raf suresinde yer alan “خُذْ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ/Sen af yolunu tut, iyiliği emret ve cahillerden yüz çevir.”²¹⁰ ayetini bâb başlığı olarak vermiştir. Rasulullah kendisine buyurulan bu ayetin ne manaya geldiğini sormuş, Cebrail ise “Akrabalık ilişkilerini devam ettirmen, sana vermeseler dahi yine de vermen ve sana kötü muamelede bulunup haksızlık eden kimseleri de affetmen emredilmektedir.” diyerek Rasulullah'a açıklamada bulunmuştur.²¹¹ Nevevî, Müslim'in *el-Câmiu's-sahîh*'indeki Kitabü'l-Birr ve's-Sıla ve'l-Âdâb bölümüne “بَابُ اسْتِحْبَابِ الْعَفْوِ وَالْوَأْضِعِ/Af ve tevazunun müshetab oluşu” şeklinde bâb başlığı koymuş, başlık altında ise Rasulullah'ın “...Allah affetmesi münasebetiyle ancak kulunun izzetini artırır...”²¹² hadisine yer vererek kişinin bir başkasını bağışlaması sebebiyle izzetinin, gönüllerdeki makamının artacağı müjdesi verilmektedir.²¹³ Kâdî İyâz (v. 544/1149) ise bu müjdeyi; kim insanlar arasında affedici olması yönüyle tanınırsa Allah o kimsenin izzetini, kullarını nazarında artırıp ahirette de o kimseye ecir ve izzet ile mukabele edecektir şeklinde iki vecihle izah etmiştir.

Kur'ân'da af, kullarına karşı غفار/غفور (ğaffar/ ğafûr) şeklinde Allah'ın sıfatı olarak yer almaktadır.²¹⁴ Hz. Peygamber'de ise af, merhametli oluşunun tezâhürü ve örnekliği üzerinden insanlığa ahlâkî bir değer olarak sunulmaktadır. Affedicilik ahlakı ile bütünleşen Rasulullah, ilişkilerinde ve tebliğinde insanlığa karşı kavî- i leyyin (yumuşak söz) ile yaklaşmıştır. Bu usûl ve üslûbu ise “...Şayet sen, kaba ve katı yürekli olsaydın muhakkak ki

kişinin kendisine yapılan kusur ya da hata karşısında sükûnetini koruması, hoşgörü ile mukabele etmesi gibi vakur bir tavrı barındırdığını ifade etmektedir. Ayrıca Kur'ân'ı Kerim'de ğ-f-r / bağışladı, tâbe ala/ tevbenin kabul edilmesi fiillerinin afâ fiili ile müradif olduğu görülmektedir. Bkz. Râgıb el- İsfahânî, **a.g.e.**, s. 282;Tevbe, 9/118; Necm, 53/32.

²¹⁰ Buhâri, “Tefsiru'l- Kur'ân”, 94.

²¹¹İbn Hacer, **a.g.e.**, c. VIII, s. 306; Ebû İbrâhim İzzeddin Muhammed b. İsmail Emir es-San'ânî, **et-Tahbîr li-îzâhi meânî't-Teyssîr**, thk. Ebû Mus'ab Muhammed Subhî b. Hasan Hallâk, Riyad: Mektebetü'r- Rüşd, 2012, c. II, s. 148.

²¹² Müslim, “Birr ve's- Sıla ve'l- Âdâb”, 19.

²¹³Ebü'l-Fazl İyaz b. Musa b. İyaz el- Yahsubî Kâdî İyâz, **İkmâlü'l-Mu'lim bi-fevâ'idü Müslim**, thk. Yahya İsmail, Mısır: Dâru'l- Vefâ, 1998, c. VIII, s. 59.

²¹⁴ Bakara, 2/173; Âl- i İmrân, 3/89; Nisâ, 4/25; Enfâl, 8/69; Hûd, 11/41; Furkân, 25/6; Ahzâb, 33/5; Zümer, 39/53; Fetih, 48/14.

etrafından dağılıp giderlerdi...”²¹⁵ ayeti ile de tasvib edilmiştir. Peygamber’in hayatına yazılı kaynaklık eden rivayetlere bakıldığında affediciliğinin temel sebebi, rahmet vasfı ile birlikte anılarak insanlığın hidayete ulaşma gayesi olarak görülmektedir.²¹⁶ Tâif’te kavmi tarafından dövülüp kan revan içinde bırakılan Hz. Peygamber, hem kanlarını temizlemiş hem de “*Allah’ım kavmimi bağışla çünkü onlar bilmiyorlar.*”²¹⁷ diyerek kendi affının ötesinde Allah’ın mağfiretine mazhar olmalarını istemiştir.²¹⁸ Fetih günü Mekke’ye tek damla kan akıtmadan tevazu ve rahmet ile giren Hz. Peygamber, Mekke müşriklerinden gördüğü onca eziyete rağmen “*Bugün mağfiret ve acıma günüdür.*”²¹⁹ açıklamasıyla herkesi affettiğini ilan ederek girmiştir. Bu affediciliğin dönüştürücü etkisini ise Peygamber’in amcası Hamza’yı öldürttükten sonra ciğerini çıkarıp dişleyen Hind bint. Utbe(v. 14/635)’nin fetih sonrası diğer kadınlarla birlikte biât etmek için Rasulullah’a gittiğinde Hz. Peygamber’in geçmişte yapılan hata ve günahları zikretmeyip Allah’ın vahdetine iman etmeleri, zina etmemeleri, evlatlarını öldürmemeleri ve hırsızlık yapmamaları şartı ile Allah’ın Rasulüne itaat etmeleri için biât etmelerini istemesi²²⁰ üzerine biât edip “*Bir vakitler zelil olmasını istediğim şimdi bana en değerli görünmektedir.*” şeklindeki beyânında gözlemleyebilmemiz mümkündür.

²¹⁵ Âl-i İmrân, 3/159.

²¹⁶ Kamil Yaşaroğlu, “Kin ve Nefreti Sevgiye Dönüştüren Erdem: Affetmek”, **Hz. Peygamber Kardeşlik Ahlakı ve Kardeşlik Hukuku Sempozyumu Bildiriler Kitabı**, 21- 22 Nisan, 2012, Ankara: DİB Yay., s. 240.

²¹⁷ Buhârî, “Enbiyâ”, 56.

²¹⁸ Hz. Peygamber, her kim olursa olsun yaşamı boyunca verdiği mücadelesinde çok kültürlü Mekke’de diğerine dair bir öteki tanımlaması yapmaması ve pratik hayatta bir öteki üretmemesi aslında ötesine dair inancın yeryüzünde başkası ile üretici bir fonksiyon işlevi görürken aynı zamanda hidayet vesilesi olduğu ihmal edilmemelidir. Ayrıntılı bilgi için bkz. İbrahim Kalın, **Ben Öteki ve Ötesi: İslam- Batı İlişkileri Tarihine Giriş**, 13. bs., İstanbul: İnsan Yay., 2017, s. 453- 464.

²¹⁹ Buhârî, “Meğâzî”, 50; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali Beyhakî, **es-Sünenü'l-kübrâ**, 3. bs., thk. Muhammed Abdülkadir Atâ, Beyrut. Dâru'l- Kütübi'l- İlmiyye, 2003, c. IX, s. 201; Taberî, **Tarîhu Taberî**, 2. bs., Beyrut: Dâru't- Türâs, 1967, c. III, s. 56; Ebü'l- Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim İbnü'l- Esîr, **el-kâmil fi't-târîh**, thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî, Beyrut: Dâru'l- Kütübi'l- Arabî, 1997, c. II, s. 120.

²²⁰ Buhârî, “Menâkıbü'l- Ensâr”, 23; Müslim, “Akdiyye”, 4; İbn Sa’d, **a.g.e.**, c. VIII, s. 236; Muhammed b. Muhammed Ebû Şühbe, **es- Sîretü'n-nebeviyye fî dav'i'l-Kur'ân ve's-sünne**, 1999, Şam: Dâru'l- Kalem, c. II, s. 458; Kadınlar biât için geldiklerinde onların arasında Rasulullah’ın Hind’i tanıyıp ve “*Sen Hind’sin*” dediğinde, “Evet Yâ Rasullallah benim geçmişte yaptıklarımı bağışla!” dediği de rivayet edilmektedir. Bkz. Ahmed Galûş, **Sîretü'n-Nebeviyye ve'd- da'vetü fî ahdi'l-medenî**, Beyrut: Müessesetü'r- Risâle, 2004, s. 589.

Sümâme b. Üsâl (v. 12/633)yakalanıp Medine'ye getirildiğinde bir yerde tutulmuş ve sahabenin ona güzel muâmele etmesi emredilmiştir. Hz. Peygamber ise kendisi ile özel olarak ilgilenip İslam'a davet etmiştir. Kabul etmemesi üzerine üç günün sonunda affederek serbest bırakmıştır. Sümâme hemen mescidin yanındaki suya girip yıkanarak geri dönmüş ve iman etmiştir. İmanının ardından Rasulullah'a "*Yeryüzündeki yüzlerden senin yüzün bana en düşmanken şimdi senin yüzün en sevimli gelen olmuştur.*" diyerek samimiyetini ifade etmiştir.²²¹ Mekke'nin fethi sonrası Yemen'e kaçan İkrime b. Ebi Cehil'in (v. 13/634) geri dönmesi üzerine Hz. Peygamber; "*Hoş geldin göçmen asker*" diyerek mağfiretiyle karşılamıştır.²²² Allah Rasulü'nün rahmetinin bu güzel temsiliyeti kendisine eziyet edenlere karşı çoğu kez hidayetinin vesile kaynağı olmuştur. Psikolojik olarak da kırıncı ve suçlayıcı tavırlar sergilemeyen kimselerin süregelen ve yeni oluşturulacak iletişimde daha başarılı oldukları tespit edilmektedir.²²³ Kendisine yıllarca eziyet eden, hor gören kimselere dahi affedici yaklaşımı tam anlamıyla şifa görevi gördüğü örnekliklerden de anlaşılmaktadır.²²⁴

Hz. Peygamber'in affedici olması örnekliği bizlere, beşer münasebetlerinde bağışlayıcı olmanın sebep ve sonuçlarını sunduğu gibi aynı zamanda inanç ile bütünleşen ve pratikte var olabilecek içsel bir ahlak anlayışını ortaya koymaktadır.²²⁵ Zira kin ve nefretini sınırlayamayan egolara Rasulullah; "Müslüman kardeşine üç günden fazla küs kalmanın helal

²²¹ Buhâri, "Meğâzî", 72; Müslim, "Cihad", 19; Nesâî, "Tahâre", 141.

²²² Tirmizi, "İsti'zan ve'l- Âdâb", 34; Taberânî, **Mu'cemü'l-kebîr**, c. XVII, s. 373; Hâkim Nîsâbûrî, **a.g.e.**, c. III, s. 271.

²²³ Elif Kara, "Dini ve Psikolojik Acıdan Bağışlayıcılığın Terapötik Değeri", **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, say. 2/8, 2009, s. 229.

²²⁴ Dindarlık neticesinde sosyal ilişkilerde affedicilik eğiliminin fazla olduğu ve bu durum toplum ve insan psikolojisinde iyi oluşturma sevkettiği araştırmalarla tespit edilmiştir. Bkz. Ali Ayten, "Affedicilik ve Din: Affetme Eğilimi ve Dindarlıkla İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma", **MÜİF Dergisi**, say. 37, 2009/2, s. 111- 128.

²²⁵ Alev Alatlî, "Meslek Olarak Müslümanlık" adlı denemesinde Kur'ân'ın insana kâinat görüşü sunduğunu anlatırken eğitimin şekilciliği aşması gerektiğine, ezberciliğin ahlak düşkünlüğünün ilk adımı olduğuna ve özellikle dinin entelektüel bir tasarımla içselleştirilmediğine vurgu yapmaktadır. Güzel ahlakın zirve vasıflarından diyebileceğimiz "Affedicilik" de Rasulullah tarafından bizlere anlatılırken affin ne'liğinden ziyade kendi hayatından uygulaması olan, yaşamsal bir değer olarak sunulduğunu görmekteyiz. Bkz. Alev Alatlî, **Hayır! Diyebilmeli İnsan**, İstanbul: Zaman Kitap Yay., 2005, s. 14.

olmayacağı”²²⁶ emriyle insanları düşmanlıktan sakındırdığı gibi insana özgü olan kızma ve kırgınlık gibi duyguların unutulması²²⁷ ve merhamet duygusunun oluşumu için zaman bağlantısını bir nevi çare olarak sunmaktadır. Dolayısıyla ahlâkî değerlerin kabülünde temel özne, insanın ontolojik ve psikolojik varlığı olmuştur.

Cennet ehlinin mü'minlere karşı merhametli ve latif huylu olduklarını anlatan Hz. Peygamber, mağfiretinin arka planındaki nebevî nazarı şu teşbih ile anlatmaktadır: *“Benim ve ümmetim arasındaki durum, ateş yakılmasının ardından o ateşe kelebek ve cırcır böcekleri düşmeye başladığında onları kurtarmaya çalışan kimsenin durumuna benzemektedir. Ben de sizleri ateşten kurtarmak için kuşaklarınızdan tutuyorum fakat siz kurtulup kendinizi ateşe atıyorsunuz.”*²²⁸

3. Kolaylaştırıcı Olması

Yaratıcı, var ettiği insana tabiatları itibariyle ırk, renk, fizik, yapı çeşitliliği ile birlikte farklı dil ve kültürler içerisinde bir yaşam sunmaktadır. Fakat bu çeşitlilik Allah nazarında kulluğa dair başka bir değeri ifade etmemektedir.²²⁹ İnsan, madde ve ruhtan yaratıldığı gibi aslolan “fıtrat”²³⁰ üzere doğmuş olmasıdır. Bu fıtrat üzere doğma hanif olanı seçmede, hakikate yönelişte, iyi olanı murâd edip kötü olandan uzaklaşabilmede insana bahşedilen doğal bir yetidir.²³¹ Bir nevi insanın öz varlığını temsil etmektedir. Kur’ân’da Hz. Peygamber’den hanîf olan dine, insanların yaratıldığı fitrata yönelmesi istenilmiş ve doğru dinin de bu olduğu açıklanmıştır.²³² Kişilerin sosyal ve psikolojik farklılıkları ise dini anlama ve yaşama evresindeki değişimlerin sebeplerini oluşturmaktadır.

²²⁶ Müslim, “Birr ve’s-Sıla ve’l-Âdâb”, 8.

²²⁷ M. Osman Necati, **Hadis ve Psikoloji**, çev. Hayati Aydın, Ankara: Fecr Yay., 2017, s. 96.

²²⁸ Müslim, “Fedâil”, 19.

²²⁹ İsmail R. Farukî, **Bilginin İslâmîleştirilmesi Genel Çalışma Planı ve İlkeler**, çev. Fehmi Koru, İstanbul: Risale Yay., 2018, s. 64.

²³⁰ Hayati Hökelekli, “Fıtrat”, **DİA**, c. XIII, s. 47- 48.

²³¹ Hz. Peygamber de fitrata binaen; *“Her çocuk İslam fıtratı üzerine doğar. Daha sonra anne ve babası onu Yahudi, Hristiyan ya da Mecûsi yapar.”* buyurmuştur. Buhâri, “Cenâiz”, 92; Ebû Dâvûd, “Kader”, 5; M. Osman Necati, **a.g.e.**, s. 195.

²³² Rûm, 30/30.

İslam'ın temel kaidelerinden olan “kolaylaştırıcılık” ilkesini²³³ Hz. Peygamber'in yaşamı/sünneti üzerinden temsili örneklerle ele almadan önce bu kâidenin din ve insan hayatının ortak noktası olarak işlevsel değerinin düşünülmesi, dinin kolaylık anlayışının hermenotiği²³⁴ adına farklı anlamlara kapı aralayacağı kanısındayız. Nitekim İslam; itikat, ibadet, muâmelât ve ahlâkî olarak her zaman ve mekânda yaşanabilir bir değerle insanı inşa etmektedir. Bu uygulanabilirlikte beşerî şartların İslam'ın hukuksal nizamında yapı taşı olması²³⁵ ise oluşumundaki kolaylık prensibini ifade etmektedir.²³⁶

Allah Rasulü dini tanımlarken, “*Din kolaylıktır. Fakat kim de kendisini zora sokarsa o zorluğun altında ezilir. Siz orta yolu takip edin ve Allah'a yaklaşın. Sabah, akşam ve gecenin bir kısmında yardım isteyin.*”²³⁷ buyurmuştur. Buradaki “Din kolaylıktır.” cümlesi spesifik olarak pek çok muhtevayı kendi bünyesinde barındırabilecek nitelik taşımaktadır. Nitekim kolaylık olgusundan, dinin kapsayıcı alanları olan itikat, ibadet ve muâmelâtteki düzenlemelerinde insan ve sosyal yaşam şartlarının temel değer kabul edilmesi ya da önceki ümmetlere mukayese edilerek ağır hükümlerin bu ümmetten kaldırılması gibi anlamları ihtiva edebilmektedir.²³⁸ Buhârî de Hz. Peygamber'in Allah'a sevimli gelen dinin hanîflik dini olduğunu, bu dinin demüsâmaha ve kolaylık üzerine bina edildiğini açıkladığı rivayet²³⁹ için “*الدِّينُ يُسْرٌ*”/Din kolaylıktır” bâb başlığını koyarak öz bir şerh düşmüştür.

²³³ “... Allah sizlere kolaylık diler, zorluk değil. Nitekim bu sayıyı tamamlamanız ve sizi doğru yola ulaştırmasına karşılık Allah'ın yüceliğini zikretmeniz içindir.”; “Andolsun ki biz Kur'an'ı düşünölsün diye kolaylaştırdık Fakat düşönen var mı? Bkz. Bakara, 2/185; Kamer, 54/17.

²³⁴ Yorumbilim. Ayrıntılı bilgi için bkz. H. Georg Gadamer, **Hermeneutik Üzerine Yazılar**, çev. Doğan Özlem, İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2003, s. 13.

²³⁵ İsmail R. Farukî, **Tevhid**, İstanbul: İnsan Yay., 2006, s.107.

²³⁶ İbn Âşûr hukukun felsefesinde, hukuku gayesini kolaylaştırmaya öngören naslardan yola çıkılarak üst değer oluşumunun sağlandığını ifade etmektedir. Bkz. Muhammed Tâhir b. Aşûr, **İslâm Hukuk Felsefesi**, çev. Mehmet Erdoğan, Vecdi Akyüz, İstanbul: Rağbet Yay., 2013, s. 27.

²³⁷ Buhârî, “İman”, 28; Nesâî, “İman”, 28; Hadisin isnadı; Ebû Hureyre> Saîd b. Saîd el-Makbûrî> Ma'n b. Muhammed el- Gıfârî> Ömer b. Ali> Abdüsselam b. Mutahhar şeklinde olup ravilerden Ma'n b. Muhammed sebebiyle Buhârî hadiste teferrüt etmiştir. Bkz. İbn Hacer, **a.g.e.**, c. I, s. 149.

²³⁸ Aynî, **a.g.e.**, c. I, s. 239; Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Muhammed Kastallânî, **İrşadü's-sârî li-şerhi Sahîhi'l-Buhârî**, 7. bs., Beyrut: Dâru İhyâi't- Tûrâsî'l- Arabî, 1906, c. I, s. 161.

²³⁹ Buhârî, ; Taberânî, “**el-Mu'cemü'l-evsat**”, c. VII, s. 229.

Hadiste kişinin dinde kendisini zora soktuğunda o yükün altında kalacağı ikazı ise amellerde kusursuzluk arayışının ya da ibadetteki aşırılığın kişiye zamanla ağır gelip tümünden kesilebileceğini hatırlatmaktadır.²⁴⁰ Bu nedenle yapılacak olanın külfetten ve zorluktan uzak durularak kolaylıkla yapılması istenmektedir.²⁴¹ Rivayetteki “فَسَدِّدُوا” emri ise dini fonksiyonel olarak yaşayacak insana, kolaylığın nasıl olduğuna dair yanıt formüle edilmiş böylece ifrat ve tefrite varmadan “orta yol” düsturu öğretilmektedir.²⁴² Allah Rasulü “Orta yolu takip edin ve umudunuzu kaybetmeyin. Öyle ki hiç kimsenin ameli kişiyi cennete sokmaya yeterli değil.” buyurduğunda sahabe “Sen de mi yâ Rasulallah? diye sormuşlardı. Peygamber “Elbette yalnız Allah’ın bana rahmetiyle muamele etmesi müstesna. Şunu biliniz ki Allah’a en sevimli gelen amel az dahi olsa devamlı olandır.”²⁴³ diyerek, orta yol teorisindeki amelin keyfiyetini az da olsa devamlılık arzetmesi şeklinde pratize etmiştir.

İslam’ın kolaylık merkezli felsefesi ve gayesi insanın bütün eylemlerini kapsamakta ve insana özgün yön tayinini de bu esas üzerinden yapmaktadır. Çünkü insanın yaratılış gerçekliği ile birlikte sonrasında oluşan bireysel ve sosyal ihtiyaçların karşılanabilmesi bu ilke üzerinden mümkün olmaktadır.²⁴⁴ Hz. Peygamber de muhayyer kılındığı iki şeyde kolay olanı seçerek²⁴⁵ itikat, ibadet ve sosyal hayatında aşırılıktan uzak yaşamış ve ümmetinin üzerinden de ağır sorumlulukları kaldırmıştır.²⁴⁶ Kendisine gelen üç sahabiden birisinin bütün gece namaz kılması, diğerinin bütün yıl oruç tutması bir diğerinin ise evliliği kendisine yasaklaması üzerine aldıkları kararlar karşısında, kendisinin Allah’ın emir ve yasakları konusunda herkesten daha titiz olduğunu hatırlatıp

²⁴⁰ Zeynüddin Muhammed Abdürraûf b. Tacilârifin b. Ali Münâvî, **et-Teyşir bi- şerhi'l-Câmi'i's-sagîr** Riyad: Mektebetü'l- İmam eş- Şâfiî, 1988, c. I, s. 281; Kirmânî, **a.g.e.**, c. I, s. 161.

²⁴¹ Ali el- Kârî, Ebü'l- Hasan Nûrüddîn Ali b. Sultân Muhammed, **Mirkâtü'l- mefâtîh şerhu Mişkâtî'l-mesâbil**, Beyrut: Dâru'l- Fikr, 2002, c. III, s. 934.

²⁴² İbn Hacer, **a.g.e.**, c. I, s. 95; Aynî, **a.g.e.**, c. I, s. 239; Zeynüddin Muhammed Abdürraûf b. Tacilârifin b. Ali Münâvî, **Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmi'i's-sagîr**, Mısır: el- Mektebetü't-Ticâriyyetü'l- Kübrâ, 1938, c. II, s. 329.

²⁴³ Müslim, “Münâfikîn”, 78.

²⁴⁴ Hüseyin Atay, “Din Kolaylıktır”, **Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, say. 5, 1990, s. 28- 29

²⁴⁵ Buhârî, “Hudûd”, 11; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 4; Ahmed b. Hanbel, “**Müsned**”, c. ILII, s. 373; Taberânî, **el-Mu'cemü'l- evsat**, c. IV, s. 276.

²⁴⁶ A'raf, 7/157.

“Oruç tuttuğum da olur tutmadığım da, gecenin bir kısmında namaz kıldığım gibi evlenirim de zira benim sünnetim budur.”²⁴⁷ şeklinde uyarıda bulunması, misvak hadisi,²⁴⁸ gece namazlarının ümmetine farz kılınıp da aciz kalırlar endişesi,²⁴⁹ kendisine sorulan sorularda kolay yolu gösterdiği gibi ümmetine farz kılınır diye susması kolaylaştırıcı misyonunun önemli örnekliklerindendir.

İster ibadet ister muâmelât konusu olsun itidal ve istikrarı yok edebilecek, ruh ve beden dengesini bozabilecek her türlü söylem ve eylemden²⁵⁰ Rasulullah uzak durmuştur. İslam hukukunda zaruret, ikrah, sefer, hastalık, unutma, hata, bilmemeçlik, noksanlık ya da zorluk gibi sebepler ibadet ve muamelatta kolaylık yoluna gidilmesinin sebeplerini oluşturmaktadır. Hastalık ve yolculuk halinde oruç tutup tutmamak konusunda kişinin muhayyer bırakılması,²⁵¹ namazların kısaltılabilmesi durumu²⁵² yine takati yetmeyenlerin oturarak ya da imâ ile kılabilmesi,²⁵³ ibadet konusundaki verilen ruhsatlar içerisinde yer almaktadır.

Hiz. Peygamber insanın takatini aşan hüküm beyân etmediği gibi eğer ki meşakkat seviyesi yükselirse ruhsatlarla amel edilebilecek kolaylıklar sunmaktadır. Evlilik, ayet ve hadislerde tavsiye edilirken evlilik esnasında meşakkat ya da özür durumu hâsıl olduğunda boşanma durumuna müsaade edilmiştir.²⁵⁴ Sâbit b. Kays’ın hanımının Rasulullah’a gelerek eşi için ahlâken ve dinen ondan hoşlanmadığını ifade etmesi üzerine Hiz. Peygamber, “*Mehir olarak verilen bahçeni iade eder misin?*” diye sorup onay aldıktan sonra Sâbit b. Kays’a “*Bahçeyi al ve onu boşa*” buyurmuştur.²⁵⁵ Burada kadının yaşadığı meşakkat ihmal edilmemiş ve boşanma gibi bir kolaylık sunulmuştur. Cezalarda da aynı prensip gözlemlenebilmektedir. Hiz. Peygamber’in suç ve

²⁴⁷Buhârî, “Nikâh”, 1; Müslim, “Nikâh”, 5; Nesâî, “Nikâh”, 4; Ahmed b. Hanbel, “**Müsned**”, c. XXI, s. 169.

²⁴⁸ Buhârî, “Cuma”, 8; Müslim, “Tahâre”, 42; Ebû Dâvûd, “Tahâre”, 25.

²⁴⁹Buhârî, “Cuma”, 27; Müslim, “Salâtü’l-Müsâfirîn”, 25; Ebû Dâvûd, “Kıyamü’l-Leyl”, 1.

²⁵⁰ Zekerîya Güler, **a.g.e.**, s. 121.

²⁵¹Buhârî, “Savm”, 34; Müslim, “Sıyâm”, 17; Tirmizî, “Savm”, 18; Nesâî, “Sıyâm”, 56.

²⁵²Buhârî, “Taksîr”, 11; Müslim, “Salâtü’l-Müsâfirîn”, 1; İbn Mâce, “İkâme”, 75; Nesâî, “Taksîr”, 1.

²⁵³ Buhârî, “Taksîr”, 19; Tirmizî, “Salât”, 158; Ebû Dâvûd, “Salât”, 175; İbn Mâce, “İkâme”, 139; Ahmed b. Hanbel, “**Müsned**”, c. XXXIII, s. 52.

²⁵⁴ Bakara, 2/229.

²⁵⁵Buhârî, “Talâk”, 12; Nesâî, “Talâk”, 34; İbn Mâce, “Talâk”, 22.

ceza sisteminde kişinin kendisine ait olan suç sebebiyle tevbeyle davet etmesi,²⁵⁶ başkalarına ait suç ya da ayıplarda alenen duyurulmaması ya da örtülmesi,²⁵⁷ had cezalarında ise kısmî de olsa muhatabın vaziyetinin gözetilmesi²⁵⁸ tavsiyesinde bulunması, cezaya dair oluşturulan ahlâkî zemini bizlere göstermektedir. Ceza, nikâh ve talâk arasındaki beşerî müşkilatlar dahi İslam'ın tecrübî yaşam ve soyut olarak adlandırabileceğimiz iman içerisindeki nizamının, bizlere hayat, tabiat ve insan ruhu arasında geçişli bir sistemi kurması sebebiyle muazzam olduğunu açıklar niteliktedir.

Tüm misallerde de görüleceği üzere bir yaşam tecrübesi modeli olarak sunulan sünnet, vahyin mesajına insan ve yaşamı içerisinde beyân vasfını yüklenerek vahye somut bir çerçeve kazandırmaktadır.²⁵⁹ Ele alınan örneklikler ise somut çerçevede “kolaylaştırıcı olma” vasfına yöneliktir.

B. Psikolojik Durumu Gözetmesi

Psikoloji; insanın algı, düşünce, duygu, davranış gibi zihin ile bağlantılı işlevlerin süreçlerini konu edinmektedir.²⁶⁰ Zaman içerisinde psikologlar, inceleme alanları hususunda ruhsal yaşam ve gözlenebilen davranışlar şeklinde temel iki gruba ayrılmış olsalar da vahyin ve Hz. Peygamber'in rehberliğinde herhangi bir ayırım gözetmeksizin ruhsal ve davranışsal yönleri açısından insan, bütüncül bir bakış açısıyla da ele alınmaktadır.²⁶¹

²⁵⁶Buhârî, “Deavât”, 4; Müslim, “Tevbe”, 1, 2, 3;Ebû Dâvûd Süleyman b. Dâvûd b. el- Cârûd el- Farişî Tayâlisî, **Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî**, thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî, Mısır: Dâru Hicr, 1999, c. II, s. 142.

²⁵⁷ Tirmizî, “Birr ve's- Sıla”, 85; İbn Mâce, “Hudûd”, 5; Ahmed b. Hanbel, “**Müsned**”, c. XXXVII, s. 88.

²⁵⁸ Vaziyetin gözetilmesinden muradımız; cezanın varlığının korunmasıyla beraber cezanın keyfiyetinde muhatabın durumunun göz önüne alınmasıdır. Bunun en açık örneğini “zihâr” da görebiliriz. Eşine zihâr yapan Evs b. Sâmî't'in köle azâdı şeklinde ödemesi gereken kefarete gücü yetmeyince bir ay oruç tutması istenmiştir. Ona da gücü yetmediği için altmış yoksulu doyurması şekline ceza değiştirilmiştir. Nitekim Rasulullah'ın ve eşinin yardımı ile ancak o altmış yoksulu doyurabilmiştir. Bkz. Buhârî, “Talâk”, 22; Tirmizî, “Tefsîru'l- Kur'ân”, 59; Ebû Davûd, “Talâk”, 17.

²⁵⁹ Mahsum Aytepe, “ Fıtrat Kavramı Bağlamında İnsanın Orta Yolu Bulma İnsanın Orta Yolu Bulma Potansiyeli”, **Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi**, c. 10, say. 1, 2018, 1, s. 238.

²⁶⁰ Modern psikoloji tarihinde meydana gelen önemli akımlardan biri işlevselcilik diğeri ise davranışçılıktır. İşlevselci kuramın önemli temsilcisi William James, psikolojiyi ruhsal yaşamı inceleyen bilim dalı olarak tanımlarken davranışçı kuramcılardan John Watson, gözlemlenebilen davranışları inceleyen bilim dalı olarak ele almaktadır. Bkz. Kemal Sayar & Mehmet Dinç, **Psikolojiye Giriş**, İstanbul: Dem Yay., s. 7.

²⁶¹ Modern psikolojide insanı anlamaya dair pek çok teoriler sunmuş olsalar da şahsiyete dair müşterek bir nesnel nazariye ekseninde birleşememişlerdir. Bunun sebebi, her birinin insanı kendi bakış açılarını ve ilgileri üzerinden değerlendirip bu durumu insan davranışlarının belirli

İnsanı tanımak, onun biyolojisinden ziyade ilgi, kabiliyet, mizaç ve karakterini yani psikolojik durumuna dair farkındalığı gerektirmektedir.²⁶² Kur’ân, insanı muhatap alması nedeniyle ontolojik açıdan nasıl var edildiğini anlattığı gibi²⁶³ idrak ve irade kudretinin ayırıcı vasfı olarak insanın ruhuna hitap edip²⁶⁴, mana dünyasından pratik hayata yön verici bir yöntemle bizleri aydınlatmaktadır.²⁶⁵

Her bir insan yaşadığı hayatta farklı alternatif sistemlerde subjektif yaşantılara sahiptir.²⁶⁶ Bu yaşantılar ise öteki açısından psikolojik bir fenomen olduğu gibi kişiyi anlamlandırmak, potansiyellerinin şekillendiği zaman ve mekana dair bilgi sahibi olmayı gerektirmektedir. Bireysel farklılıklar kişiyi özgün ve özel kıldığı gibi psikolojide bu durum “farklılıklar psikolojisi” altında incelenmektedir.²⁶⁷ Farklılıklar psikolojisinin iletişim dilindeki etkenlik düzeyi ve iletişim yönteminin keyfiyetine dair sorulacak sorular, oluşturulacak yöntemler için önemli bir arayışı ifade edecektir.

Hz. Peygamber’in ise bu özgül duygu- durumlara karşı uyguladığı yöntem “muhatapların zaviyesince iletişim” olmuştur.²⁶⁸ Böylece din- insan ilişkisinde kişiyi kendi kılan duygu, düşünce davranış ve değer yapılarının ne derece mühim olduğuna dair önemli bir not düşülmektedir.²⁶⁹

açılırlarına hasretmeleridir. Bkz. M. Osman Necati, **a.g.e.**, s.193; Kur’ân ve hadislerde insana dair bütünlükten maksat madde ve ruhtan yaratılmış olmasına dair ayrılmazlık ilkesidir. Bkz. Sâd, 38/71; Buhârî, “Bed’ül- Halk”, 1.

²⁶² Psikolojik durum altında tasniflediğimiz ilgi, kabiliyet, mizaç ve karakter başlıkları kişiyi özgün bir birey yapması nedeniyle “bireysel farklılıklar” başlığı altında bir sonraki bölümde ele alınacaktır.

²⁶³ Fâtır, 35/11; Secde, 32/7; Mü’minûn, 23/12; Â’raf, 7/11; Hac, 22/5.

²⁶⁴ Mehmet Şanver, **Kur’ân’da Tebliğ ve Eğitim Psikolojisi**, İstanbul: Pınar Yay., 2004, s. 38- 39.

²⁶⁵ Bakara, 2/257, İbrâhim, 14/1.

²⁶⁶ Sedat Topçu, “İslâmiyet ve İnsan Psikolojisinin Boyutları”, **Kutlu Doğum Haftası Bildiriler Kitabı**, Ankara: DİB Yay., 1989, s. 151.

²⁶⁷ Farklar psikolojisinde de kişiye dair mizaç, huy, şahsiyet ya da cinsiyet gibi etken unsurlar veyahut da yapısal nedenli olan insana dair farklılıklar incelenmektedir. Bkz. Muzaffer Şerif Başoğlu, “Farklar Psikolojisine Giriş”, **Ankara Üniversitesi DTCF Dergisi**, say. 2, 1946, s. 72.

²⁶⁸ Müslim, “İman”, 84; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 23; Ahmed b. Hanbel, “**Müsned**”, c. 31, s. 509.

²⁶⁹ Ali Ayten, “**Kendini Gerçekleştirme ve Dindarlık İlişkisi**”, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2004, s. 93; Öznur Özdoğan, “Kendini Gerçekleştirme Açısından İnsan- Din İlişkisi”, **AÜİF Dergisi**, say., XXXVI, s. 364.

Hız. Peygamber'in insanlarla ilişkisinde, karşısındaki kimsenin psikolojik durumuna dair gösterdiği hassasiyeti “**empati/duygudaşlık**”²⁷⁰ olgusuyla açıklayabilmemiz pekâlâ mümkündür. Muhatabının hissettiklerini kendisinde hissedebilmek için duygusal bir çabaya girişilmesi, yaşadığı tecrübeyi yaşamasa dahi anlayabilme becerisi yani dolaylı duygu kavranımı olarak öz şekilde tarif edilebilmektedir.²⁷¹ Filozof ve psikologlar tarafından 17. yy'dan itibaren derin araştırmalara konu olan empati, 19. ve 20. yy'da ötekinin deneyimini idrak edebilmek şeklinde genel bir anlam kazanmış olduğu görülmektedir.²⁷²

İşte insanı anlam ve bu anlamın dönüt olarak yansıtımı, anlaşılabilirliğin gerektirdiği problemleri çözüme kavuşturma gibi beşere dair tüm durumların göz ardı edilmediği ve empatik yaklaşımların mühim örneklikleri, Rasulullah'ın iletişimde bizlere sunulmaktadır. Öncelikle bir yaklaşımın da ötesinde Hız. Peygamber'in evrene ve insana karşı kuşatıcı merhamet perspektifi, insanın hem kendisinde hem de ötekine olan nazarında “iyi olma ve iyiyi isteme” gibi aslolan insanlık vasfını hayat felsefesi olarak idrak etmeyi sağlamaktadır. Zira bu durumun imanî bir gereklilik olduğu ise Rasulullah'ın, “*Sizler kendiniz için istediğini mü'min kardeşi için de istemedikçe gerçek mânâda iman etmiş olmaz.*”²⁷³ şeklindeki beyânında zahiren görülmektedir. Mü'min kardeşinin iyiliğini isteme, onu yalnız Allah adına sevmeye eyleminin²⁷⁴ nihai durumu olmaktadır.²⁷⁵

²⁷⁰ Empati, Türk Dil Kurumu tarafından “duygudaşlık” olarak açıklanmaktadır. Empati kelimesi için bkz. <http://sozluk.gov.tr/>

²⁷¹ Üstün Dökmen, “**İletişim Çatışmaları ve Duygudaşlık**”, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2012, s. 153.

²⁷² Robert Visser, muhatabın yaşadığı deneyimi anlayabilme yetisi olarak açıkladığı empatiyi 19. Yüzyıldan itibaren yapılan tanımlamalarda etken olduğu görülmektedir. Bkz. Komisyon, **Empatiyle Gelişmek ve Empatiyi Geliştirmek**, ed. Yücel Kabapınar, Ankara: Pegem Yay., 2015, s. 3-4.

²⁷³ Buhârî, “İman”, 6; Müslim, “İman”, 17; Nesâî, “İman”, 19; Tirmizî, “Edeb”, 1.

²⁷⁴ Buhârî, “İman”, 8; Müslim, “İman”, 15; Nesâî, “İman”, 3; Tirmizî, “İman”, 10.

²⁷⁵ Hız. Peygamber'in insana olan bakış açısı olan “başkasının iyiliğini isteme”, modern psikolojide insanın manevi problemlerine karşı iyilik hali hareketi ya da iyilik hali çemberi gibi psikolojik danışma modelleri geliştirildiği görülmektedir. Ayrıca bu danışana uygulanan yöntemden ziyade danışanlar tarafından hayat biçimi olarak tavsiye edildiği görülmektedir. Bkz. Türkan Doğan, “Psikolojik Belirtilerin Yordayıcısı Olarak Sosyal Destek ve İyilik Hali”, Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi, c. III, say., 30, s. 30- 44; Ulemâ, “gerçek mânâda iman olmaması” durumunu; imanın aslından olan sıfatın ele edilememesi olarak izah

Hız. Peygamber, bazı müstesna durumlar haricinde kendisine yöneltilen problemlerde ya da ümmetinin sosyo- kültürel olarak her kesiminin birbiri arasında yaşadığı sorunlara karşı teslimiyetin dönüştürücü kuvveti olan kişinin kendi yönelimlerini aşır fedakârlığa dayalı bir değişimi hatta varoluşu öngörmektedir.²⁷⁶

Anne ve babadan iyilik görmese dahi güzel muamelede bulunulması²⁷⁷, akrabaya²⁷⁸, komşuya²⁷⁹, yetime²⁸⁰, köleye²⁸¹ iyilikle mukabele edilmesi gerektiği gibi mü'min olmayan kimselere de güzellekle yaklaşılması tavsiye olunmaktadır. Rivayetlerde psikolojik problemlerinin olduğu ayrıntılı şekilde anlatılan Yahudi İbn Sayyâd'a²⁸² karşı Rasulullah pek çok soru yönelterek durum tespiti yaptığı²⁸³ gibi aynı zamanda *"Bil ki senin için gönlümde bir şey saklıyorum"* diyerek yaşadığı ruhsal durumuna pozitif bir yaklaşım ile teskin ettiği görülmektedir.²⁸⁴

Muâz b. Cebel'in (v. 17/638) yatsı namazını kıldırıldığı bir gün iki sulama devesiyle namaza gelen bir kimse, Muaz'ın Bakara suresine başlaması üzerine namazı terk ederek münferiden namazını tamamlamıştır. Akabinde Muaz'ın kendisine münafık dediğini öğrenen adam, Hız. Peygamber'e giderek yatsı vaktinde Muâz'ın Bakara suresini okuduğunu fakat gündüz uzun ve meşakkatli bir işte çalışması nedeniyle çok uzun bir namaza takatinin kalmadığını ifade etmiştir. Ahvalini anlayışla karşılayan Hız. Peygamber, Muâz

ederken "kendisi için istenilen şeyin" hem dünya hem de ahireti kapsamakta olduğunu ifade etmişlerdir. Bkz. Nevevî, **a.g.e.**, c. II, s. 16

²⁷⁶ Hayati Hökelekli, **Din Psikolojisi**, Ankara: TDV Yay., 2015, s. 167.

²⁷⁷ Buhârî, "Edeb", 2; "Cizye", 18; Müslim, "Birr ve's-Sıla ve'l-Âdâb", 3; "Zekât", 14.

²⁷⁸ Buhârî, "Buyû", 13; Müslim, "Birr ve's- Sıla ve'l- Âdâb", 6; Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, c. XIII, s. 372.

²⁷⁹ Buhârî, "Edeb", 28; Müslim, "Birr ve's-Sıla ve'l-Âdâb", 42; Tirmizî, "Birr ve's- Sıla", 27.

²⁸⁰ Buhârî, "Talâk", 28; Müslim, "Birr ve's-Sıla ve'l-Âdâb", 42; "Züh'd", 2; Ahmed b. Hanbel, **"Müsned"**, c. XIV, s. 465.

²⁸¹ Buhârî, "Kefârât", 6; Müslim, "İtk", 5; Nesâî, "İtk", 1; Taberânî, **el-Mu'cemü'l-evsat**, c. VII, s. 28; Beyhakî, "İtk", 1.

²⁸² Buhârî, "Edeb", 97; Rivayette İbn Sayyâd'ın bulûğ çağına geldiği Yahudi için bulûğ çağına yaklaşmış olduğu hatta Peygamber onu gördüğünde çocuklarla oynadığı ifade edilmektedir. Buhârî aynı zamanda hadisi cenâiz bölümünde **بَابُ إِذَا أَسْلَمَ الصَّبِيُّ فَمَاتَ، هَلْ يُصَلَّى عَلَيْهِ، وَهَلْ يُغْرَضُ عَلَيْهِ**, Çocuk İslâm'a girip de öldüğünde cenaze namazı kılınır mı? bâb başlığı altında zikretmiştir. Bkz. Buhârî, "Cenâiz", 79.

²⁸³ Mustafa Çağrı, "İbn Sayyâd", **DİA**, c. XX, s. 305- 306; Ömer Faruk Söylev, "Dini Danışma ve Rehberliğin Teolojik Temellerine İslâmî Yaklaşım", **Diyanet İlmi Dergi**, c. 53, say. 2, 2017, s. 89.

²⁸⁴ Hayati Hökelekli, **Din Psikolojisi**, s. 90- 91.

b. Cebel'i yanına çağırarak “*Sen insanları namazdan mı soğutuyorsun? Şems ya da A'la surelerini neden okumuyorsun?*”²⁸⁵ diyerek ikazda bulunmuştur. Herkes bireysel ibadetlerinde istedikleri ölçüde az ya da çok, uzun veyahut da kısa ibadet edebilmektedir. Fakat cemaatle birlikte yapılan ibadetlerde Rasulullah daima insanoğluna empati ile yaklaşmış hasta, yaşlı²⁸⁶ ve annelerin²⁸⁷ durumunu ihmal etmemiştir²⁸⁸. Nitekim ümmetine de “*Orta yolu tutun ve ümitvâr olun!*”²⁸⁹ buyurarak fitrata uygun olanı emretmiştir.

Peygamber'in iletişim kurarken muhatabının cinsiyetinin ne olduğu da bireysel farklılıklar ve psikolojik durum gibi ayrımlarda etkili bir unsur oluşturmaktadır.²⁹⁰ Rabbimiz katında “...sadık erkek ve kadın, sabreden erkek ve kadın, tevazu sahibi erkek ve kadın, sadaka veren erkek ve kadın, oruç tutan erkek ve kadın, namuslarını koruyan erkek ve kadın, Allah'ı çokça zikreden erkek ve kadın...”²⁹¹ şeklinde tanımlanan erkek ve kadın, takvâ müstesna olsa da varoluşu açısından aynı değeri ifade etmektedir. Kadın ve erkek arasındaki farklılık ise gerek anatomik gerekse sosyo- kültürel yapı çeşitliği içerisinde mevcuttur. Kadının varlığının hassas, narin ve latif olması²⁹² sebebiyle psikolojik olarak da çeşitli duygu durum hassasiyeti görülmektedir. Ümmü Seleme'nin Rasulullah'a gelerek kadınların cihada katılmaması ve mirastan da yarım hisse almasını şikâyet etmesi “*Birbirinizden üstün olduğunuz yönleri hasretle arzulamayın!*”²⁹³ şeklinde vahiy ile cevaplanmıştır. Bu durum kadının cihada gitmesinin yasaklanmasından ziyade bu ağır sorumluluğun yüklenmeyip

²⁸⁵Buhâri, “Edeb”, 74; Müslim, “Salât”, 36, 37.

²⁸⁶ Buhâri, “Ezan”, 62; İbn Mâce, “İkâmetü's-Salât”, 48.

²⁸⁷ Buhârî, “Edeb”, 2; Müslim, “Birr ve's-Sıla ve'l-Âdâb”, 3; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 28.

²⁸⁸ Bu husustaki örnekleri ibadetlerde olduğu gibi Peygamber'in vaazlarında da görmekteyiz. Hz. Peygamber vaazlarında cemaatteki kimselerin yaş, cinsiyet, hâkim tutum ve durumlarını göz önünde bulundurmuş böylece cemaati zor durumda bırakacak uzun vaazlardan kaçınmıştır. Bkz. Buhâri, “İlim”, 12; Müslim, “Sıfatü'l-Kıyâme”, 19; Tirmizî, “Edeb”, 71; Mustafa Köylü, “**Psiko- Sosyal Açıdan Dinî İletişim**”, Ankara: Ankara Okulu Yay., 2011, s. 90- 92.

²⁸⁹Buhâri, “İmân”, 28; Nesâî, “İman”, 28.

²⁹⁰ Tezimizin üçüncü bölümünde ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

²⁹¹ Ahzâb, 33/35.

²⁹² Kurtubî, Ahkamu'l- Kur'an'da kadın ve erkek tabiatının ayrımını şöyle izah etmektedir: Erkeklerin tabiatında kuruluk ve hareketin yoğunluğu nedeniyle kuvvetli ve serttirler. Kadınların yapısında ise nemlilik ve soğukluğun baskın olması onları yumuşak ve zayıf kılmaktadır. Bkz. Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el- Ensârî el- Kurtubî, **el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an**, thk. Ahmed el- Berdûnî, İbrahim Atfîş, Kahire: Dâru'l- Kütübî'l- Mısriyye, 1964, c. V, s. 169.

²⁹³ Nisâ, 4/32.

fitratınca muamele edildiğinin mühim bir göstergesi olmaktadır.²⁹⁴ Hz. Peygamber de cihadı en faziletli amel olarak düşünen kadınlara “Sizin için cihadın en faziletlisi, mebrur hacdır.”²⁹⁵ buyurmuş böylece herhangi bir faziletli amelden mahrum kalınmadığını hatırlatarak kadına empatik olarak çözüm yolu sunmaktadır.

Kadınlar Hz. Peygamber’in yanına varıp erkeklerin Peygamber’den daha fazla istifade bulunduklarını bu sebeple kendilerine bir gün ayırması için ricada bulunmuşlardır. Hz. Peygamber hanımların bu ricasını anlayışla karşılamış ve onlara bir gün tahsis etmiştir. Arap toplumu içerisinde olumsuz bir algı ile varolagelen kadın, aslında dönemin algı biçimi, sosyo- kültürel ve sosyo- ekonomik yapısının bir ürünüdür. Coğrafyanın zor koşullarının yanında kabile toplumu ve güvenlik durumunun sağlanmadığı bedevi yaşamı kadının toplumda varlık sancısı çekmesinin temel müsebbibleri olmaktadır.²⁹⁶ İşte kendilerinin Hz. Peygamber’den yeterince istifade edemedikleri düşüncesini dile getirmeleri İslam ile birlikte insan ve toplum nazarında yeniden anlam kazanan kadının mühim bir sesi olarak da düşünülebilmektedir. Hz. Peygamber onların hissettikleri mahrumiyeti anlamış ve giderebilmek için taleplerine en güzel şekilde karşılık vermiştir.

Empati, psikolojide “benmerkezcilik” düşüncesine karşıtlık olarak bina edilirken²⁹⁷ Hz. Peygamber’in kardeşine, ötekine yani insana olan bakış açısı, kişinin kendisiyle diğerini ortak paydada görmesi gerektiğine dair olmuş ve bunun imânî bir tavır olduğunu izah etmiştir.²⁹⁸ Bu anlayışın aynı zamanda günümüzde yaygın olan narsist kimliklere yani hakikatin yalnızca kendilerinde olup gerçeklikleri ise kendilerinin biçimlendirdiklerine²⁹⁹ dair nevrotik vakalara şifa olacağı kanısındayız. İbn Arabî (v. 638/1240) insana dair bu

²⁹⁴ Kadınların cihadı meselesinde yaşanan şartlar önemli bir etkindir. Eğer ki kadının da savaşa katılması gerekli görülüyor, ihtiyaç hasıl oluyorsa katılmasında herhangi bir beis görülmemektedir. Bkz. Enbiya Yıldırım, **Hadisler ve Zihinlerdeki Sorular**, İstanbul: Rağbet Yay., 2011, s. 280.

²⁹⁵ Buhârî, “Hac”, 4; Nesâî, “Hac”, 4.

²⁹⁶ Kadir Canatan, **Nisa’dan İnsana**, İstanbul: Çıra Yay., 2005, s. 46- 47.

²⁹⁷ Üstün Dökmen, **a.g.e.**, s. 163.

²⁹⁸ Müslim, “İman”, 17; Nesâî, “İman”, 19

²⁹⁹ Asım Yapıcı, **Ruh Sağlığı ve Din, Psiko- sosyal Uyum ve Dindarlık**, Adana: Karahan Kitabevi, 2007, s. 29.

problemlere karşı “ Sevgi, insanı aktif bir üretici yapan zaman gibidir. İnsan, severek, sevmeyi tecrübe ederek var olmak ister. Ve hakiki anlamda tecrübe edildiğinde sevgi o kimseye kendi manasını ve gerçek varlığını keşfedebileceği bir varoluşu mümkün kılmaktadır.”³⁰⁰ diyerek sevmenin yaşantılanmasını tavsiye etmiştir.

C. Sosyo- Kültürel Farklılığı Gözetmesi

İnsan ontolojisi, biyolojik ve psikolojik olarak belirli bir zaman ve mekânda öteki ile daima sosyalleşme sürecini yaşamaktadır. Bu durum insanı sosyal bir varlık kıldığı gibi³⁰¹ biyolojik gelişmemizle birlikte var olunan toplum normları ile bütünleşme alanını ifade etmektedir. Bu sebeple insan ve kültür arasındaki ilişki, girift bir yapıyı anımsatmaktadır. Zira toplum tarafından ortaya koyulan düşünme ve eylem modelleri sosyalleşenler tarafından öğrenilmekte ve pratik olarak tezâhür etmektedir.³⁰²

Sosyo- kültürel yapının neliği meselesi ve inceleme sahalarına bakıldığında sosyologlarca değişiklik arz ettiği görülmektedir. Sosyal ve kültür ayrı şekilde gözlemlenip bunların altındaki içkin unsurlar ele alınarak sosyal olan ile kültürel olanın ayrı sistemler olduğunu ya da toplumu yönlendiren asıl gerçekliği kültür olarak kabul edip ancak sosyal alanda hayat bulduğunu ifade eden teorisyen ayrımları da mevcuttur.³⁰³

Her bir toplumun kendi bünyesinde özgün sosyo- kültürel yapısı olduğu gibi bu yapıların bütüncü ve bireyci şekilde iki kategori olarak düşünülmesi mümkündür. Bireyci yapı; ekonomi ve meslek gibi kişiye statüsel değer kazandıran unsurları, bütüncü yapı ise; gelenek, örf, adet gibi temel kültür

³⁰⁰ Ebû Abdullah Muhyiddîn Muhammed b. Alî İbnü'l- Arabî, **el- Fütûhâtü'l-Mekkiyye fi ma'rifeti'l-esrâri'l-mâlikiyye ve'l-mülkiyye**, Kahire: Mektebetü's- Sekâfeti'd- Dîniyye, 1911, c. II, s. 327; M. Doğan Karacoşkun, “ İbnü'l- Arabî'de İnsan Psikolojisine Yaklaşımlar ve Kişilik Çözümlemeleri”, **Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, say., 2, 2007, s. 89.

³⁰¹ Adil Çiftçi, **Sosyolojiye Giriş: Ya da Bir Özgürlük Tarzına Çağrı**, Ankara, 2012, s. 136.

³⁰² Zeki Arslantürk, **Sosyoloji: Kavramlar, Kurumlar, Süreçler, Teoriler**, İstanbul: Kaknüs Yay., 2000, s. 161.

³⁰³ Beylû Dikeçligil, "Kültür Kavramının Analizi veya Sosyo- Kültürel Gerçekliğin Yapısı Üzerine Bir İnceleme" , **Dünyada ve Türkiye'de Sosyolojik Gelişmeler adlı I. Ulusal Sosyoloji Kongresi Bildiriler Kitabı**, Ankara: Sosyoloji Derneği Yay., 1993, s. 37- 47; A. Kurtkan Bilgiseven, **Genel Sosyoloji**, İstanbul: Divan Yay., 1982, s. 110- 111; Ayrıntılı bilgi için bkz. Pitirim A. Sorokin, **Bir Bunalm Çağında Toplum Felsefeleri**, çev. Mete Tunçay, İstanbul: Salyangoz Yay., 2008, s. 227- 242.

ögelerini ihtiva etmektedir.³⁰⁴ Kategorisel ayrımlar inceleme alanlarında ayrı ayrı ele alınıyor olsa da sosyal hayatta bütüncül bir anlamı ifade etmektedir. Aynı zamanda sosyal oluşumlarda çok sayıda belirleyici faktör olduğu da görülmektedir.³⁰⁵

Toplumlarda görülen farklılık, geçim yollarının farklı olmasına dayanmaktadır. Nihayetinde insanoğlu hayatını idame ettirirken geçimini toplumdaki bireylerle yardımlaşarak sağlamakta ve bu geçim usûlü yaşam stilini, doğrusal olarak da toplum ve birey yapılarını şekillendirmektedir. Hz. Peygamber'in gönderildiği toplum, yaşam tipi olarak bedevî ve hadarî olmak üzere iki kısımdan oluşmaktadır. İbn Haldun; “*Hadârilik ahvali, bedevî ahvalinden doğmuştur*” diyerek bedevîliğin, hadarîliğin aslı olduğuna işaret etmiş ve bu durumu şehir incelemesi yapıldığında, mevcut kimselerin önceki yaşamlarının etraftaki bedevî topluluklara dayandığını ve geçim standartlarının yükselmesi ile rahat bir yaşam olan hadarîliğe yönelmiş olduklarının görüleceğini söylemektedir.³⁰⁶

Bedevî ve hadarî şeklinde iki temel kültürü ihtiva eden Arap toplumu, arzu ve heveslerine esir olmaları, aceleci, sabırsız ve şiddet eğilimli karakterleri bir kültürün oluşumunda karakteristiksel yapıyı ifade etmekte ve bu nedenle “câhiliye” topluluğu olarak adlandırılmışlardır.³⁰⁷ Sosyal yapıları kabile sisteminden oluşmakta³⁰⁸ ve bu oluşum içerisinde hür, mevâlî ve köle gibi sınıfsal farklılık bulunmaktadır.³⁰⁹ Kabile sistemlerinin ana kaidesi olan asabiyet anlayışları ise daha çok baba tarafından kan bağı bulunan

³⁰⁴ Serkan Güzel, ““Sosyal Yapı” ve “Toplumsal Yapı” Birleşkesinde Sosyo- Kültürel Yapı Kavramı”, *Istanbul Journal of Sociological Studies*, 2011, s. 84- 94.

³⁰⁵ Nevin Güngör, *Kültür, Eğitim- Dil Üzerine Görüşleri İle Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1191, s. 31- 32.

³⁰⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ, 17. bs., İstanbul: Dergâh Yay., s. 323- 326.

³⁰⁷ Süleyman Tülücü, “Câhiliyye Kelimesinin Mana ve Menşe’i”, *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, say. 4, 1980, s. 279-281.

³⁰⁸ Cevâd Ali, *el-Mufasssal fî tarîhi'l-Arab kable'l-İslâm*, 4. bs., Beyrut: Dâru's- Sâkî, 2001, c. I, s. 511; Ebû'l- Abbas Şehabeddîn Ahmed b. Ali b. Ahmed Kalkaşendî, *Nihâyetü'l-ereb fi ma'riferi ensâbi'l-Arab*, Beyrut: Dâru'l- Kütübi'l-İlmiyye, 1984, s. 20; Casım Avcı, Recep Şentürk, “Kabile”, *DİA*, XXIV, s. 30; İhsan Süreyya Sırma, *Müslümanların Tarihi*, İstanbul: Beyan Yay., 2016, c. I, s. 391- 393.

³⁰⁹ Adem Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu: Sosyal, Kültürel ve İktisadi Hayat*, İstanbul: Kuramer Yay., 2017, s. 169- 177.

kimselerin³¹⁰ haklı ya da haksız olma durumu aranmaksızın kabile dışında oluşan problemler ve tehlikeler karşısındaki savunma girişimini ifade etmektedir.³¹¹

Kabile yapısı, sınıfsal çeşitlilik, kabile içi asabiyet anlayışı, kadın, çocuk, aile kanaatleri, örf ve adet uygulamaları gibi sosyo- kültürel yapının etken unsurları Rasulullah'ın muhataplarının anlam ufuklarının arka planını ifade etmektedir. Hz. Peygamber gönderildiği toplumun geleneği ve çevresi ile ilintili olarak oluşan toplumsal pratiklerin düşünce ve davranış biçimleriniyani habitusları³¹² göz önüne alarak nebevî yaklaşım sergilemiştir.

Bâdiyeden bir kimse Rasulullah'a gelerek kendisini cennete götürecektir bir amel söylemesini istemiştir. Hz. Peygamber, *"Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmadan ibadet et, farz olan namazı kıl, zekâtı ver ve ramazan ayında orucunu tut."* buyurmuştur. Bedevi bunları dinledikten sonra *"Nefsim kudret elinde olan Allah'a yemin olsun ki buna ne bir şey ilave eder ne de eksiltirim."* şeklinde karşılık vermiştir. Rasulullah ise bu sözler üzerine *"Cennetlik birini görmek isteyen işte bu adama baksın."* buyurmuştur.³¹³ Yine aynı soruyu soran başka bir bedevîye ise *"Konuştuğunda doğru söyle, rızkından artanı ver ve iyilikle muamelede bulun"*³¹⁴ demiştir. Taberânî (v. 360/971) ve İbn Hacer (v. 852/1449) bu ve benzeri rivayetleri, muhatabının "bedevî olması" faktörü üzerinden ele almışlardır. Şöyle ki; Hz. Peygamber'e soru soran bedevîler İslam'a yeni girmiş bu durumda da vacip olanları yapmaları yeterli görülmüştür. Aynı zamanda sorumlulukların onlara ağır gelip de bıkkınlık halinin oluşmasından endişe edilmiş, yalnızca vacip olanların söylenmesi ise hem kolay anlaşılmasını hem de bu kolaylaştırma neticesinde mendupları

³¹⁰ İbn Haldun, asabiyet teorisini izah ederken kan bağına hususen değinerek kişinin akrabalık ilişkisinde oluşan mağduriyetlerde onu savunma girişiminde bulunmanın tabii bir durum olduğunu söylemektedir. Bu bir aslında asabiyetin benzetildiği ırkçılık söylemlerinde ince bir ayrımı gözler önüne sermektedir ve akrabalık ilişkilerinde doğal içgüdülerin tabii bir eylem olarak değerlendirilmesine kapı aralamaktadır. Bkz. Muhammed Abid el- Câbirî, **İbn Haldun'un Düşüncesi Asabiyet ve Devlet**, İstanbul: Mana Yay., 2018, s. 201- 211.

³¹¹ Mustafa Çağrı, "Asabiyet", **DİA**, III, s. 454; Adem Apak, **Erken Dönem İslam Tarihinde Asabiyet**, İstanbul: Ensar Yay., 2016, s. 39- 55

³¹² Ümit Tatlıcan & Güney Çeğin, **Ocak ve Zanaat/ Pierre Bouirdieu Derlemesi**, İstanbul: İletişim Yay., 2016, s. 303- 367; Aksu Akçaoğlu, **Zarif ve Dinen Makbûl: Muhafazakâr Üst- Orta Sınıf Habitusu**, İstanbul: İletişim Yay., 2019, s. 29.

³¹³ Buhârî, *"Zekât"*, I; Müslim, *"İman"*, 4; Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, c. XIV, s. 205.

³¹⁴ Ebû Dâvûd et- Tayâlisî, **Müsned**, c. II, s. 699; Beyhakî, **Sünen**, c. X, s. 267.

yerine getirmedeki iştihaklarının artacağı düşünülmüştür.³¹⁵ Bedevî'nin Hz. Peygamber'in cevabı karşısında “Ne ilave eder ne de eksiltirim” cümlesi ise sosyal ve psikolojik durum analizi açısından pek çok mânâyâ açıktır. Din, her türlü nitelik ve kültür için dönüşüm vasfı taşıırken bedevîlerde değişim fonksiyonu, çevresel faktörler nedeniyle zor gelişim göstermektedir. Rasulullah ise şehir ve bâdiye arasındaki şartların farkında olarak, sorumluluklar ve muameleler konusunda farklı usûllerde karşılık vermiştir. Verilen yanıtlarda öz şekilde farziyet içeren eylemlerin uygulanması kurtuluş reçetesi olarak sunulurken bir sonraki sorunun yanıtındaki “rıziyetten artanın verilip iyilikle muamele edilmesi” tavsiyesi, farziyetlerin yanında ahlâkî dönüşüm beklentisinin ihmal edilmediğini göstermektedir.

Hz. Peygamber, sosyo- kültürel yapıları farklı olan bedevî ve hadarîleri farklı değerlendirmiştir. Peygamber'e soru yöneltirken dahi muhacir ve ensara sınırlandırma söz konusu iken bedevîlerin sorularına müsâmaha ile cevap verildiği görülmektedir. Bu nedenle ashâbın da bâdiyeden bir kimsenin gelip Peygamber'e soru sorması hoşlarına gitmekteydi.³¹⁶ Medine'ye hicret hususunda dahi Hz. Peygamber, müslüman olan herkese dinî bir yükümlülük olarak hicret etmelerini talep ederken, bâdiyedeki kimselerin hicret etmesini istememiş yalnızca çağırıldıklarında gelmeleri ve cihada katılmaları yeterli görülmüştür.³¹⁷ Zikrettiğimiz rivayette ise Hz. Peygamber, bedevîye vacipleri söylerken hac ve cihadı ilave etmemiştir. İbn Allân (v. 1057/1648) bu durum ile ilgili; soran kimsede hac ve cihada karşı isteksizliğin mevcut olması ya da ikisinin de ehemmiyetini biliyor olması şeklinde muhtemel iki husus üzerinde durmuştur.³¹⁸ Bize göre de bedevîlerin savaşçı olmaları ve İslam gelmeden önce de Kâbe'nin kutsal kabul ediliyor olması hac ve cihada dair zeminin varlığına işaret etmektedir.

³¹⁵İbn Hacer, **a.g.e.**, c. III, s. 265; Muhammed b. Ali b. Muhammed Allân el- Bekrî es- Sıddîkî İbn Allân, **Delîlül-fâlihîn li-turukı Riyâzi's-Salihîn**, bs., thk. Halil Me'mûn Şeyhâ, Beyrut: Dâru'l- Ma'rife, 2004, c. VII, s. 14.

³¹⁶Buhârî, “İlim”, 6; Müslim, “Birr ve's- Sıla ve'l- Âdâb”, 165; Tirmizi, “Zühd”, 50.

³¹⁷ Mehmet Erdoğan, **Akıl- Vahiy Dengesi Açısından Sünnet**, İstanbul: MÜFV Yay., 1995, s. 215. Ayrıca bkz. Nesâî, “Biat”, 10, 11, 23.

³¹⁸ İbn Allân, **a.g.e.**, c. VII, s. 14.

Dinî anlamda insanlar benzer fitrî özelliklere sahip olsalar da çevre, kültür ve diğer toplumsal etkilere dayalı olarak dinî gelişim aşamaları ve dindarlık boyutları farklılık gösterebilmektedir.³¹⁹ Mescid- i Nebevî’de küçük abdestini yapan bir bedevîye karşı sahabe hiddetlenmiş Rasulullah ise o kimsenin serbest bırakılmasını ve bir kova su dökerek kolaylık gösterilmesini buyurmuştur. Ayrıca bu olay üzerine Rasulullah o kimseyi yanına çağırarak mescitlerdeki davranış usûlünün keyfiyetini anlatmıştır.³²⁰ Sonradan İslam’a giren Muâviye b. Hakem ise namaz esnasında aksırması nedeniyle “elhamdülillah” diyen bir kimseye “yerhamukellah” diyerek cevap vermiş, sahabîler de namaz esnasında cevap vermesinden ötürü ona kızgınlık beslemişlerdir. Hz. Peygamber ise yumuşak üslûbu ile yanına çağırıp namazı ve namaz ahvalini öğretmiştir.³²¹

Bu örnekler bedevîlerin göçebe yaşam şekli nedeniyle şehir hayatının oluşturmuş olduğu yumuşaklıktan ve müsamahadan yoksun mizaçlarının, geniş skalalı anlam dünyasına kapalı olup kabileye ve onun olmayan ahlâkî, değerlere ayak uydurmada zorlanmakta olduklarını göstermektedir. Aynı şekilde yerleşik kültüre olan mesafe yeni anlamların oluşumunda ve bir değişimin yaşanmasında kapalı olmalarına ve kavrama güçlüğüne sebep olmaktadır.³²² Hz. Peygamber’in her türlü psiko- sosyal durumlarına dair olan geniş vukufiyeti neticesinde sunmuş olduğu din, onların gönüllerindekini bir araya getirip kaynaştırmıştır. Yağmacı yapıları ise dinin şüyu bulması ve değerlerinin yaşanabilmesi için “cihad etme” fikrine yöneltilerek törpülenmiştir.³²³

Bedevîler yapılarının sert, benlik anlayışlarının yüksek, gururlu, yaşam mücadelesinde sürekli rekabet halinde olmaları ve saldırgan tutumları nedeniyle itaat etmeleri zor olan bir toplumu ifade etmektedirler. Çöl iklimi, mahrumiyet ve sert yaşam koşulları vahşi tabiatlara sahip olmalarının ana

³¹⁹ Mustafa Doğan Karacoşkun, **Din Psikolojisi El Kitabı**, Ankara: Grafiker Yay., 2012, s. 111.

³²⁰ Buhârî, “Vudû”, 61; Müslim, “Tahâre”, 30; Ebû Dâvud, “Tahâre”, 136.

³²¹ Müslim, “Mesâcid”, 33; Ebû Dâvud, “Salât”, 166.

³²² Fatih Duman, **İslâmiyet Öncesi Arap Folkloru ve Kur’an**, Ankara: Araştırma Yay., 2018, s. 32.

³²³ el-Câbirî, **a.g.e.**, s. 234- 238.

gerekçesi olmakla birlikte kabilenin lider vasfındaki kimse dahi asabiyyet anlayışının bozulmaması için tebaasına ihsanda bulunarak hilm ile yaklaşım sergilemektedir.³²⁴ Hz. Peygamber'in "*Başınıza Habeşli bir köle dahi gelse dinleyin ve itaat edin*" hadisini Hattabî (v. 388/998), burada kullanılan ifadenin aslen belağat ifade ettiğini ve ümerâya itaatin şart olduğunun anlatılması için mübalağa uslûbuna binaen kullanıldığını söylemektedir. Çünkü Arap toplumu, kendi arzuları dışında bir kimsenin emir olarak tayinine alışkın olmamaları nedeniyle Rasullullah'ın seçmiş olduğu emir tayinlerine itaat etmeleri için böyle bir benzetmede bulunmuş olabileceğini ifade etmektedir.³²⁵

Arap sosyo- kültüründe kadın meselesi bir sonraki bölümlerde ele alınacaktır. Fakat kadına ikincil bir değer yargısıyla kurgulanan bir toplumda Hz. Peygamber'in sosyal alanda fitrat ve değer merkezli rol paylaşımları haricinde ontolojik olarak kadın ve erkek olmanın bir bütünü ihtiva ettiğini toplumun idrakine eylem ve sözleriyle işlemiştir. Hz. Peygamber torunu Ümâme'yi (v. 50/670) omuzlarında taşıyarak namaz kılardı.³²⁶ Şöyle ki, secdeye vardığı zaman onu yere koyar, secdeden kalktıkça da, onu tekrar yüklenirdi. Aynî (v. 855/1451), Hz. Peygamber'in namaz esnasında kız çocuğunu taşımasının nedeninin Arapların "kız çocuk" algısına yeni bir önerme ve ıslah metodu olduğunu söylemiştir.³²⁷

Örnekliklerde de görüldüğü üzere Hz. Peygamber'in muhataplarıyla karşılıklı iletişimi neticesinde oluşan sözleri ve eylemleri, bireyin öznel ve sosyal hayatında, doğum ya da ölüm gibi iki önemli hakikatle karşılaşmalarında, ev, çarşı, ibadethane, yol gibi fiziki çevrede, doğa ve insan (Müslim/gayr-i Müslim) ile münasebetlerinde ifrat ve tefritten uzak durarak dengeli hatta müsamahakâr bir inanç tutumu ve pratik anlamı insanoğluna sunmaktadır.³²⁸

³²⁴ İbn Haldun, **a.g.e.**, s. 333- 337.

³²⁵ Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed b. İbrahim Hattâbî, **Meâlimü's-Sünen Şerhu Süneni Ebî Dâvûd**, Beyrut: Dâru'l- Kütübi'l- İlmiyye, 1991, c. IV, s. 278.

³²⁶ Buhârî, "Salât", 106; Müslim, "Salât", 9; Nesâî, "Sehv", 13.

³²⁷ Aynî, **a.g.e.**, c. IV, s. 138.

³²⁸ Ebru Nur Coşkun, **Sünnet Sosyolojisi**, ed. Mustafa Tekin, İstanbul: EskiYeni Yay., 2013, s. 334.

İKİNCİ BÖLÜM

HZ. PEYGAMBER'E MUÂMELÂT İLE İLGİLİ YÖNELTİLEN SORULARDA PEYGAMBER'İN MUHATAP MERKEZLİ CEVAP USÛLÜNDEKİ BİREYSEL FAKTÖRLER

I. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

A. Birey

Birey kelimesi etimolojik olarak; bir türün yaşayan, öldürülmeksizin kesilip bölünemeyen örnek varlığı demektir.³²⁹ Kelimenin farklı ilim dallarındaki genel tanımlamalarına baktığımızda,³³⁰ mantık ilmi içerisinde “Bir türün kapsamı içine giren somut varlık”³³¹ anlamına gelirken, ruh bilimciler tarafından “İnsan topluluklarını oluşturan, benzer yanlarını kendinde taşımaklabirlikte özgün ve ayırıcı özellikleri de bulunan tek can, fert”³³² olarak, toplum bilimciler ise “Toplumların oluşmasını sağlayan aynı zamanda düşünsel ve duygusal iradeyle ilgili nitelikleri toplum içinde belirlenen insanların her biri, fert”³³³ şeklinde tarif etmektedirler.

Günlük hayatta kullanmakta olduğumuz “fert”³³⁴, “kişi”³³⁵ “tek”, “eşsiz”, “şahıs”³³⁶, “yegâne”³³⁷, “bölünmeyen”, “parçalanmayan bütün”, “nev-i şahsına münhasır”³³⁸, “biricik”³³⁹ kelimeleri de birey ile eş değer manalar taşımaktadır.

³²⁹ İlhan Ayverdi, “Fert mad.”, **Misalli Büyük Türkçe Sözlük**, İstanbul: Kubbealtı Yay., 2005, c. 1, s. 942.

³³⁰ Türk Lügatinde bu ayrım tabiat ve cemiyete nisbetle yapılarak birey tabiat itibarıyla insan şahsı ile cemiyete göre ise yalnız tasavvur edilen kişi olarak açıklanmaktadır. Hüseyin Kazım Kadri, “fert- ferd mad”, **Türk Lûgati**, İstanbul: Maarif Matbaası, 1943, c. III, s. 623

³³¹ Şükrü Haluk Akalın vd., “Birey”, **Türkçe Sözlük**, Ankara: TDK Yay., 2010, s. 354-355.

³³² Alfred Adler, “Bireysel Psikoloji”, çev. Ali Kılıçoğlu, 5. bs., İstanbul: Say Yay., 2018, s. 10

³³³ Antony Giddens, Philip W. Sutton, **Sosyoloji**, çev. Mesut Şenol, 7. bs., İstanbul: Kırmızı Yay., 2017, s. 8- 9.

³³⁴ Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed b. Amr Ferahidi Halil b. Ahmed, “f- r- d mad.”, **Kitâbü'l- ayn**, thk. Mehdi Mahzûmî, İbrahim Sâmerrâî, Dâru Mektebeti'l- Hilâl, y.y., t.y., c. VIII, s. 24.

³³⁵ İbrahim Kâfi Dönmez, “Şahıs”, **DİA**, c. XXXVIII, s. 270.

³³⁶ Firüzâbâdi, “ş- h- s mad”, **a.g.e.**, s. 802.

³³⁷ İbn Manzûr, “f- r- d mad.”, c. III, s. 332.

³³⁸ Türk Lügati'nde fert kelimesi; eşi ve bezeri olmayan, eşsiz, bînazir, bîhemta, adimüselam şeklinde açıklanarak, Hâkânî Mehmed Bey'in Hilye- i Hâkânî'sinden “*Kılma dert ehlini ey ferdi Samet, Heybeti sümme radetna ile ret*” beyiti ile fert kelimesinin eşi benzeri olmayan manası Allah- u Teâlâ'ya izafe edilerek izah edilmiştir. Bkz. Hüseyin Kazım Kadri, **Türk Lügati**, c. III, s. 623.

³³⁹ İbn Manzûr, “ş- h- s mad.”, **a.g.e.**, c. VII, s. 45.

Birey olarak tanımladığımız münferit insan, biyolojik ve fizyolojik bir varlık, canlı türleri içerisinde özgün vasıfları bulunan bir kişi ve çeşitli kültürel ve sosyal çevre içerisinde yaşamı sürerken değer oluşumları olan şahsiyeti nitelemektedir.³⁴⁰

B. Kişilik

İnsan, varlık itibarıyla canlı varlığın türü mahiyetinde “birey” olarak adlandırılırken kendi özü itibarıyla tanımlanmaya çalışıldığında birey, kendine özel kişilik özellikleri ile var olmaktadır. Örneğin; “yaşlı ve hoşgörülü bir adamdı” şeklindeki tanım, bireyi diğer bireylerden ayırabilmemizi sağlayan bazı öznel vasıfları yani kişilik özellikleri ile tanımlamaktadır.

İşte bireyi kendine özel, biricik yapan kişilik kavramı, Yunanca “**persona**” sözcüğünden gelmektedir ve eski Yunan tiyatrosunda askerlerin kullandığı “**maske**” anlamını taşımaktadır.³⁴¹

Kişilik kavramının psikolojik tanımlamalarına baktığımızda pek çok farklı açıklama ile karşılaşmaktayız. Psikolojiye göre kişilik; bireyin özel ve ayırıcı davranışlarını kapsamakla beraber, tipik davranışlarını temsil etmesi hasebiyle özel, bireyi başkalarından farklı kılması sebebiyle de ayırt edicidir.³⁴² Aynı şekilde Fromm, kişiliği ayırt edici bir nitelik olarak tanımlarken, kazanılmış ve kalıtımla geçen ruhsal özelliklerin tümünü kişik yapılanmasında ele almaktadır³⁴³ Bu tanıma göre insanlar genel olarak birbirlerine benzerler ancak insanî problemlerini kendilerine özgü bir biçimde çözmeleri açısından her birey tektir ve bu teklik doğuştan gelen mizaç, yetenekler ve diğer ruhsal özelliklerle ve kazanılmış bir özellik olan karakterle bağlantılıdır. Miller ve Shelly’e göre ise kişilik yaşanan çevre, model alınmış davranış, pekiştirme, temel inançlar ve ön kabuller gibi bazı faktörler neticesinde kişiye özel genel karakteristik davranış eğilimleri ve temel vasıflar kazanarak oluşumunu

³⁴⁰İbrahim Ethem Özgüven, **Bireyi Tanıma Teknikleri**, Ankara: PDREM Yay., 1998, s. 2.

³⁴¹Tuncel Altınköprü, **Şahsiyet Analizi**, İstanbul: Hayat Yay., 1999, s. 20.

³⁴²Erich Fromm, **Erdem ve Mutluluk**, çev. Ayda Yörükân, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yay., 1994, s. 70- 71.

³⁴³E. Fromm’un kişilik kuramında ruhçuluk ve davranışçılığın ötesinde kazanım ve kalıtım etkisi de göz önüne alınmıştır. Bkz. Erich Fromm, **İnsandaki Yıkıcılığın Kökenleri**, çev. Şükrü Alpagut, İstanbul: Payel Yay., 1995, s. 319- 333; Engin Gençtan, **Psikanaliz ve Sonrası**, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993, s. 319- 336.

tamamlamaktadır.³⁴⁴ Yine başka tanımlamalarda kişilik; bir fertte yapıların, davranış tarzlarının, alakaların, ruhi davranışların, yeteneklerin, kabiliyet ve istidatların en karakteristik bir bütünlemesi³⁴⁵ olarak izah edilirken ayrıca kişinin diğer bireylerden ayrılabilmesini sağlayan genel karakteristiklerin hepsi kişilik veya şahsiyet olarak da tanımlanmaktadır.³⁴⁶ Sahip olunan kişilikler bireyi iç ve dış çevresiyle kurmuş olduğu, tutarlı ve yapılaşmış bir ilişki biçimini de ifade etmektedir.³⁴⁷ Jung ise kişiliğin birbiriyle etkileşimi olan çok sayıda sistemi barındırdığını ve bu sistemlerden her birinin tek başına bir fonksiyonu olduğu gibi bunların birbiriyle etkileşim halindeyken de bir kişiliği öngördüğünü ifade etmektedir.³⁴⁸

Aslında kişilik kavramı, bir kişi olarak bireyin kendi bütünlüğü içindeki varoluşunu ifade etmektedir. Bu varoluş sürecinde kişiliği oluşturan sosyal etkenler arasında kişinin çevresi yanında, ilk sosyal ilişkileri, ailesi, ev ve okul ortamının yanı sıra dinî inanç ve yaşantıların etkisi oldukça fazladır. Ancak psikolojide kişilik kavramından kastedilen özellikle bireysel farklılıklardır.³⁴⁹ Nitekim tanımlamalardan da anlaşılacağı üzere soyut ve çok yönlü özellikler taşıyan kişilik, bireyler arasında farklılaşan mizaç, karakter, cinsiyet, zekâ düzeyi, yaş gibi biyolojik ve psikolojik unsurları içermektedir.

Kişilik ya da şahsiyet kelimesi Kur’ân-ı Kerim’de ise kavram niteliğinde geçmese de farklı karakter ve mizaca sahip olması açısından

³⁴⁴ Mustafa Doğan Karacoşkun, “Kişilik ve Karakter Kavramlarının Neliği”, **Uluslararası Kişilik ve Karakter İnşasında Dinin Yeri Sempozyumu Bildiriler Kitabı**, Ordu: Ordu İlahiyat Vakfı Yay., 2017, c. I, s. 30.

³⁴⁵ Norman, L. Munn, **Psikoloji**, çev. Nahid Tendar, Ankara: MEB Yay., 1976, c. II, s. 393; Feriha Baymur, **Genel Psikoloji**, İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1995, s. 271- 276.

³⁴⁶ Refia Uğurel Şemin, **Gençlik Psikolojisi**, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1992, s. 95.

³⁴⁷ Doğan Cüceloğlu, **İnsan ve Davranış: Psikolojinin Temel Kavramları**, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1997, s. 404; Freudyen yaklaşım olan kişiliğin id, ego ve süperogo şelinde alt yapılarının olması ve bütün safhalara cinsiyet temelli yaklaşım Adler tarafından kabul görmemiş ve kişiliği sosyal faktörler temelli inceleme sahasına almıştır. Bkz. Turhan Yörükân, **Alfred Adler Bireysel Psikolojisi, Sosyal Roller ve Kişilik**, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yay., s. 194.

³⁴⁸ Carl Justav Jung, **İnsan Ruhuna Yöneliş**, çev. Engin Büyükinâl, İstanbul: Say Yay., 2016, s. 155; Gülgün Yanbastı, **Kişilik Kuramları**, İzmir: Ege Üniversitesi Yay., 1990, s. 9; Engin Gençtan, **Psikanaliz ve Sonrası**, s. 174- 175.

³⁴⁹ Yıldız Kuzgun ve Deniz Deryakuku, **Eğitimde Bireysel Farklılıklar**, 2. bs., Ankara: Nobel Yay., 2006, s. 8.

insanların kişilik özellikleri anlatılmaktadır.³⁵⁰ Öncelikle insanın, insan olması hasebiyle diğer tüm varlıklardan üstün olduğu “*Andolsun ki biz Âdemoğullarını üstün bir izzet ve şerefe mazhar kıldık*”³⁵¹ ayetiyle belirtilirken yine onun “*Nefsini arındırıp temizleyen gerçekten felah bulmuştur. Ve onu (isyanla, günahla, bozulmalarla) örtüp saran da elbette yıkıma uğramıştır*”³⁵² ayetiyle de iyi ve kötü tüm özellikleri kendi kişiliğinde barındırabildiğini ve farklı tabiatlara sahip olduğunu görmekteyiz. İnsanı en güzel şekilde yaratan Allah, yaratılış gayesini “*Ben cin ve insanları ancak banakulluk etsinler diye yarattım*”³⁵³ diyerek yüce kitabında pek çok kez zikretmiştir. Kur’ân’da insan şahsiyetinin özellikleri anlatılırken kullarının adaletli³⁵⁴, merhametli³⁵⁵, vicdan sahibi³⁵⁶, iffetli³⁵⁷, vakur³⁵⁸, mütevazı³⁵⁹ ve yeryüzünün halifesi³⁶⁰ olması gibi müsbet yönleri ile birlikte cahil³⁶¹, dünyaya karşı hırslı³⁶², nankör³⁶³, iradesi zayıf³⁶⁴, inatçı³⁶⁵, cimri³⁶⁶, zalim³⁶⁷, aceleci³⁶⁸ ve unutkan³⁶⁹ olması gibi menfi yönleri de tanıtılmaktadır. Buradan insanoğlunun isteklerinde, eğilimlerinde, fikir ve düşüncelerinde aynı olmadığı gibi her insanın kendine özel karakter taşıdığını da anlamaktayız.

³⁵⁰ Osman Kara, “Kur’ân’a Göre İnsan Şahsiyetine Etki Eden Faktörler”, **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. XIV, say. 25, 2012, s. 3.

³⁵¹ İsrâ, 17/70.

³⁵² Şems, 91/ 9- 10.

³⁵³ Zâriyât, 51/56.

³⁵⁴ “... adaletten asla ayrılmayan...”; Nisâ, 4/135

³⁵⁵ “...kendi aralarında merhametli...”; Feth, 48/29.

³⁵⁶ “Nefse ve ona şekil verip iyi ve kötü olma kabiliyeti verene!”; Şems, 52/7- 8.

³⁵⁷ “Onlar iffetlerini korurlar.”; Mü’minûn, 23/5.

³⁵⁸ “Rahmân’ın has kulları yeryüzünde vakar ile yürüyen...”; Furkân, 25/63.

³⁵⁹ “O ihlaslı ve mütevazî insanları müjdele!”; Ahzâb, 33/35.

³⁶⁰ “Sizi dünyada halifeler yapmış olan O’dur.”; En’am, 6/165.

³⁶¹ “Şüphe yok ki biz arzettik emaneti göklere ve yeryüzüne ve dağlara, derken onlar, onu yüklenmekten çekindiler ve ondan korktular. Onu insana yükledik şüphe yok ki çok zalim ve bilgisizdir.”; Ahzâb, 33/72.

³⁶² “Gerçekten insan dünya malına son derece düşkündür, onu çok sever.”; Âdiyât, 100/8.

³⁶³ “Şüphesiz ki insan Rabbine karşı pek inatçı pek nankördür.”; Âdiyât, 100/6.

³⁶⁴ “...insan zayıf yaratılmıştır.”; Nisâ, 4/28.

³⁶⁵ “İnsanlardan öylesi de var ki bilgisi olmadığı halde Allah hakkında münakaşaya girişir ve her azgın Şeytanın peşine düşer.”; Hac, 22/3.

³⁶⁶ “...kendisine fenâlık dokunduğunda, sızlanır, feryâd eder, ona imkân verildiğinde ise cimrileşir, pinti kesilir.”; Meâric, 70/19-21.

³⁶⁷ “...gerçekten de insan çok zalimdir...”; İbrâhim, 14/34.

³⁶⁸ “...insan pek acelecidir.”; İsrâ, 17/11.

³⁶⁹ “Eğer kendi elleri sebebiyle başlarına bir sıkıntı gelirse heme ümitlerini kesiverirler...”; Rûm, 30/36.

Hiz. Peygamber de insanı, “*Muhakkak ki Allah Âdemi yeryüzünün bütününden almış olduğu bir tutamdan (topraktan) yarattı. Âdemoğulları yeryüzünde birbirinden farklı yaratıldılar: Bir kısmı kırmızı, bir kısmı beyaz, bir kısmı siyah ve bir kısmı bunların karışımı, bir kısmı sert, bir kısmı yumuşak, bir kısmı çirkin, bir kısmı güzel olarak yaratıldılar*”³⁷⁰ şeklinde tarif ederek insanın Âdem (insan) olması yani ontolojik olarak eşit olmasına karşın mizaç yapısındaki farklı oluş anlatılırken, “*Allah'ın benim vasıtamla gönderdiği hidayet ve ilim, bol yağmura benzer. Bu yağmur öyle bir toprağa düşer ki onun bir kısmı suyu kabul eder de çayır ve bol ot yetiştirir. Bir kısmı da kurak olur, suyu üstünde tutar da Allah Teâlâ insanlara onunla fayda verir. Ondan hem kendileri içerler, hem hayvanlarını sularlar, ayrıca ekin de ekerler. Bu yağmur başka bir çeşit toprağa rastlar ki o düz ve kaygandır. Ne suyu üstünde tutar, ne çayır bitirir*”³⁷¹ kavlinde ise kendisini dinleyenler yağmurun farklı toprak parçalarına düşmesi örneğine benzetilerek, özelde hidayete muhatap olanların kabul ve red açısından durumları izah edilerek bu durum, kişiler arası farklılıklar üzerinden açıklanmaktadır.³⁷²

Hiz. Peygamber'in insanlarla olan her türlü ilişkisinde onlardaki bireysel farklılığı merkeze aldığını ve toplumun da birbirleriyle olan ilişkilerinde bu ilkeyi öncelemeleri gerektiğini Hiz. Peygamber'in bizzat kendi örneğinde görmekteyiz.

Öncelikle Hiz. Peygamber, ashâbına birbirleriyle olan ilişkilerinde “*İnsanlara derecelerine göre muamele edin*”³⁷³ tavsiyesinde bulunmuştur. Burada derece yani “**menâzil**” kelimesi mutlak anlamda kullanmış ve herhangi bir tarif yapılmamıştır. Öyleyse kelimenin insana dair bütün farklılıkları içinde barındırabileceği anlaşılmaktadır.³⁷⁴

Hiz. Peygamber, ashâbı içerisinde en merhametlisinin Ebû Bekir, Allah'ın emri konusunda en şiddetlisi Ömer, hayâ bakımından en doğrusu

³⁷⁰Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 16.

³⁷¹Buhârî, “İlim”, 21.

³⁷²İbn Battâl, **a.g.e.**, c. I, s. 163.

³⁷³Ebû Dâvûd, “Edeb”, 23.

³⁷⁴Servet Yılmaz, **Sünnet'te “Eğitimde Bireysel Farklılıklar İlkesi Örnekleri**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014, s.79.

Osman, haram ve helali en iyi bilen Muâz b. Cebel, miras taksiminde en bilgili Zeyd b. Sâbit, kıraatte mahir Übey b. Ka'b, ümmetin güzenilir şahsının ise Ebû Ubeyde b. Cerrâh olduğunu söyleyerek³⁷⁵ ashâbından bazılarının üstün niteliklerini zikretmiş ve böylece toplum içerisinde bireyin ön plana çıktığı farklı hasletlerine yani bireysel farklılıklarına işaret etmiştir.³⁷⁶

Hız. Peygamber'in insana ve insandaki bireysel farklılıklara ait izahlarını, rivayetlerde görebilmekte iken doğrudan "kişilik nedir?" sorusuna istilâhî bir yanıt bulmak mümkün değildir. Fakat doğru şahsiyetin keyfiyeti Rasulullah örnekliğinde temayüz ederek bizlere sunulmaktadır. İslamî terminoloji de ise bu durumun "المروءة", murûet/mürüvvet kavramı ile izah edilmiş olması dikkat çekicidir. İslam öncesi dönemde bedensel meziyetler için kullanılan mürüvvet, İslam sonrasında ahlak ve maneviyat eksenli yüksek değerleri ifade etmek için kullanılmıştır.³⁷⁷ Güzel ahlaklı olmak şeklinde mana bulan kelime, aslında lugat manası olan adamlık/insanlık anlamı³⁷⁸ üzerine inşa edildiği görülmektedir. Yani mürüvvet ile güzel ahlak sahibi kimseye dair "kişilik" tanımlaması yapılmaktadır.³⁷⁹

İnsanın yaratılış özelliklerini en güzel şekilde anlatan Kur'ân ve Nebvî Sünnet, diğer din ve sistemlerden farklı olarak insanı aklı, ruhu, kalbi ve bedeniyle bir bütün olarak ele almış ve her duyguyu geliştirecek esaslar ortaya koymakla beraber insanı bu bütünlük içerisinde muhatap almıştır. Nitekim ayet ve hadislerde insan muhatap alınırken akla hitap ederken kalbin, bedene seslenirken de ruhun ihmal edilmediğini ve bunun İslam'ın inanç ve terbiye sisteminde önemli bir yer tuttuğunu görmekteyiz.

³⁷⁵ Tirmizî, "Menâkıb", 33; İbn Mâce, "Fedâilu's- Sahabe", 11.

³⁷⁶ Kenan Emad, "İslam Eğitim Vizyonunda Bireysel Farklılıklar İlkesi", çev. Ali Güngör, **Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. 3, say. 5, s. 218.

³⁷⁷ Mustafa Çağrı, "Mürüvvet", **DİA**, c. XXXII, s. 61;

³⁷⁸ Talat Koçyiğit, **Hadis Istılahları**, Ankara: AÜİF Yay., 1980, s. 28.

³⁷⁹ Mâverdi, Edebü'd- Dûnyâ ve'd- Dîn adlı ahlak eserinde dine ve yaşam alanı olan dünyaya dair bireylerde iyileştirici, eğitici ve öğretici tavsiyelerde bulunarak kişiliğin iradi boyutta üstün meziyetler kazanmasını hedeflemektedir. Böylece eser; insanda olabilecek ulvî vasıfları, dîn ve dünya arasındaki kavramının her boyutta açıklamış olduğu görülmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib Mâverdi, **Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn**, Beyrut: Dâru İhyai'l-Ulûm, 1988.

II. BİREYSEL FAKTÖRLER

Allah, insanların gelişim kalitelerindeki büyük yakınlığa rağmen kendi inançları, bedensel kapasiteleri ve psikolojik özellikleri yönünden birbirlerinden farklı olmalarına hükmetmiştir.³⁸⁰ Vahyin ilk muhatabı olan Hz. Peygamber de insanlar arasındaki psikolojik, zihinsel ve bedensel varlıklarının oluşumunda bireysel farklılıklar olduğunu vurgulamıştır. Allah Rasülü yeryüzünde altın, gümüş ve buna benzer madenlerin bileşen ve değerlerinde benzeşmedikleri gibi aynı şekilde insanların da karakter, ahlak ve kabiliyetlerinde farklılık gösterdiğini açıklamıştır.³⁸¹

Peygamber, sahabeyi dinî ve dünyevî manada yetiştirme sürecinde, onu kendisine muhatap alırken her şeyden önce insan oluşluğuna ve her bir insanın da kendine özel, biricik vasıflara sahip olduğu gerçekliğini vurgulamıştır. Tezimizin de asıl araştırma konusu olan Hz.Peygamber’e yöneltilen sorular, soru cevap bağlamında ve muhatap- Peygamber ilişkisi açısından incelenerek Peygamber’in insanlarla olan ilişkilerinde ne derece muhatap merkezli yaklaştığı ve muhatabın fonksiyonel değeri araştırılmaya çalışılacaktır.

İnsan soru sorarak bilgiye, onun kaynağına ve zihninde mevcut olan birikime ulaşabilmektedir.³⁸² Bu hedefe matuf olarak sorulan anlamlı sorular gerek bilgilenme, gerekse tahkik açısından gereklidir. Sorular yaşadığımız hayatta kişiler arası iletişimi sağladığı gibi insanı farklı boyutlarda düşünmeye de sevk etmektedir. Ön yargısız, olumlu ve iyi niyetle sorulan sorular insanı doğru bilgiye ulaştırmaktadır. Nitekim Peygamber’e de bu meyanda sorular sorulmuş ve sorular karşılığında muhatabın durumu dikkate alınarak bazen kişiye özel cevaplar verilmiş, bazen de genellemeler yapılmıştır. Fakat bir de muhatabı yalanlamak, onu sıkıştırıp zor durumda bırakarak tahkir etmek, alay etmek amacıyla sorulan anlamsız ve kötü maksatlı sorular bulunmaktadır.

³⁸⁰ Kenan Emad, **a.g.m.**,s. 217.

³⁸¹M. Osman Necati,**a.g.e.**, s.256.

³⁸²Sorarak edinilen bilgi eğitim açısından bir öğrenim metodu olarak karşımıza çıkmaktadır. Dini literatürde “istivcâb” yöntemi olarak karşılık bulan soru- cevap usûlüsonraları özellikle Sokrat örneğinde ele almış ve Sokrates metodu şeklinde de sistemleştirme çalışmaları görülmektedir. Bkz. M. Faruk Bayraktar, **İslam Eğitiminde Öğretmen- Öğrenci Münasebetleri**, 7.bs., İstanbul: MÜİFV Yay., 2015, s. 38- 41; Platon, **Platon: Theaitetos**, çev. Birdal Akar, İstanbul: Bilgesu Yay., 2017, s. 15- 139.

Kur'ân- ı Kerim'deki ayetlerin bir kısmı Peygamber'e farklı niyetlerle sorulan soruların cevabı olarak indirilmiştir. Yani Peygamber'in kendisine farklı maksatlarla sorulan soruların karşılığının vahiyle verildiğini görmekteyiz.

İnsanı muhakeme, tasavvur etme ve araştırmaya sevkeden soru cevap metodunu Hz. Peygamber, ashâbın eğitim ve öğretiminde bütün boyutlarıyla kullanmış ve herhangi bir konu sınırlamasında bulunmaksızın her zaman sorulara açık olmuştur. Evinde, yolda, mescitte, konuşma esnasında, savaşta, gece, gündüz, hastalık hali, tek ya da bir topluluğun içindeyken sorulan soruların hiçbirini geri çevirmemiştir.³⁸³

Sorular insanın zihin yeteneklerini faaliyete geçirip, analiz/sentez yapma, düşünceye yön verebilme, bilgiyi hatırlatıp onun kontrolünü sağlama ve düşünceyi rahatça ifade edebilme yeteneği kazandırmaktadır. Peygamber de ashâbına dinin pek çok esasını onların sorularına cevap vermek suretiyle öğrettiği gibi karşılaştıkları meseleler ve sıkıntılarla beraber öğrenmek istedikleri farzları ve dinin hükümlerini sormaya teşvik ederdi.³⁸⁴ Sorulan soruya bazen kıyas yoluyla veya darb- ı meselle cevap vermiş bazen de soru soranı sorunun dışında başka alana çektiği ya da soruya fazlasıyla cevap verdiğini görmekteyiz.³⁸⁵ Hz. Peygamber'in insanların psikolojik ve sosyolojik durumlarını göz önünde bulundurarak soru-cevap metodunu kullandığı, hayatı incelendiğinde anlaşılmaktadır.³⁸⁶

Biz de tezimizin bu bölümünde Hz. Peygamber'e muâmelât ile ilgili sorulan sorularda Peygamber'in muhatap merkezli cevabındaki cinsiyet, yaş, eğitim, psikolojik durum gibi bireysel faktörlerin ne derece etkili olduğunu incelemeye çalışacağız. Bireysel faktörlerin tasnifinde bireyi birey yapan ve diğer insanlardan ayıran temel unsurları ele almış bulunmaktayız. Nitekim İbn

³⁸³ Adem Yerinde, **Hz. Peygamber'in En Üstün Diye Niteledikleri**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1992, s. 23.

³⁸⁴ Abdülfettah Ebû Gudde, **Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed Ve Öğretim Metotları**, çev. Enbiya Yıldırım, 2. bs., Ankara: Otto Yay., 2017, s.121.

³⁸⁵ Buhâri, "Rikâk", 4; Ebû Dâvûd, "Edeb", 3; Tirmizî, "Deavât", 82; "Fiten", 12.

³⁸⁶ Abdülfettah Ebû Gudde, **a.g.e**, , s.121-127.

Haldun da bireysel farklılığın unsurlarını ırk, cinsiyet, çevre, irsiyet ve yaş olarak açıklamaktadır.³⁸⁷

A. Cinsiyet Faktörü

Bireysel farklılaşmanın başında cinsiyet yani kadın ya da erkek olma durumu gelmektedir. Kadın veya erkek olmak, biyolojik farklılığı gerekli kıldığı gibi³⁸⁸ psikolojik olarak sezgisel, duygusal eğilimlerinde ve bunların eyleme dönüşmüş hali olan davranışsal boyutta hatta benlik tanımında³⁸⁹ oluşan ayrımlar bilimsel araştırmalar ile saptanmıştır.³⁹⁰

Sosyolojik olarak ise cinsiyete kültür normları içerisinde değer ve roller açısından çeşitli anlam yüklenimleri görülmektedir. Cinsel kimlik haricinde sosyo- kültürel normlar içerisinde oluşan kimlik, modern dönemde toplumsal cinsiyet olarak tanımlanmış³⁹¹ olup kişinin dişil ve eril olma anatomisinin ötesinde kadınsı veya erkeksi olarak karakterize eden psiko- sosyal nitelikleri ele almaktadır.³⁹²

İnsanı anlamayı konu edinen bilim dallarındaki öz değerlendirmeler neticesinde cinsiyete soyut otonomik bir değerden ziyade eklektik ve bütünsel yaklaşım, onun bireysel ve sosyal bir varlık oluşunu hatırlatacaktır. Konu başlığımız altında Peygamber'e yöneltilen soru ve cevap diyalektiğinde muhatabın cinsiyetinin Peygamber'in cevabına etkisi olup olmadığı ve nebevî dilde cinsiyetin nasıl bir faktör oluşturabileceği araştırma konusu olacak olup tezimizin üçüncü bölümünde müstakil olarak ele alınacaktır.

B. Yaş Faktörü

İnsanoğlunun gelişim evreleri göz önüne alındığında bebeklik/çocukluk, gençlik ve yetişkinlik olmak üzere üç temel gelişim dönemi

³⁸⁷ Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldun, **Mukaddimetü İbn Haldun**, Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1992, c. II, s. 63; Ayrıca bkz. Feriha Baymur, **a.g.e.**, s. 243- 245.

³⁸⁸ Sibel Özbudun, Gülfem Uysal, **50 Soruda Antropoloji**, 3. bs., İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitabevi, 2015, s. 163.

³⁸⁹ Elliot Aronson vd., **Sosyal Psikoloji**, 7. bs., İstanbul: Kaknüs Yay., 2010, s. 247.

³⁹⁰ Charles G. Morris, **Psikolojiyi Anlamak**, çev. Yeşim Yasak vd., 3. bs., Ankara: Türk Psikologlar Derneği Yay., s. 660

³⁹¹ Zehra Dökmen, **Toplumsal Cinsiyet: Sosyal Psikolojik Açıklamalar**, 2. bs, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2017, s. 17; Toplumsal cinsiyet, kültür bağlantılı değerlendirmeleri ihtiva etmekte olduğu şeklinde objektif bir kavram niteliği taşıyor gibi görünse de subjektif ve ideolojik bir söylemler neticesinde kullanıldığı görülmektedir.

³⁹² Özlem Hepşen, **Tevrat, İncil ve Kur'an-ı Kerim'de Kadın Bedeni**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2010, s. 13.

olduğu görülmektedir.³⁹³ Bu gelişim evrelerini somut anlamda tasniflemeye yarayan şey insanın ömrü süresince yıl birimi ile ölçülen zaman yani yaştır. Yaş aralıklarının kendi özel biyolojik, psikolojik ve sosyolojik gelişim nitelikleri de bulunmakla beraber insanın yaşam döngüsündeki evrelerinde fiziksel, zihinsel, sosyal ve duygusal özellikleri insanın bir bütünü oluşturmaktadır.

Bu bölümde Hz. Peygamber'in rivayetlerinde özellikle kendisine yöneltilen sorular üzerinden muhatabın yaş etkeninin cevaba olan dahli ele alınacaktır. İnsanın biyolojik gelişim sürecini, yaş skalası üzerinden üç temel evreyi içerdiğini söylemiş olsak da çocukların Hz. Peygamber'e yöneltilmiş oldukları soruya rastlanamaması nedeniyle bu evre inceleme konusu yapılmamıştır. Muhatabın genç ve yaşlı olması faktörlerinin ise alt başlık oluşumları, kişinin Hz. Peygamber'e doğrudan ve dolaylı muhatap olması şeklinde tasnif usulü ile yapılmıştır.

1. Genç Olması

İnsan hayatının mühim evrelerinden biri olan gençlik bazı gelişim özellikleriyle diğer evrelerden ayrılmaktadır. Bu dönem çocukluktan çıkış, görev ve sorumluluklarının bilinç düzeyinden eylem mahiyetinin kazanımı, yetişkinler arasında bir kimlik oluşturma süreci ve islami anlamda da mükellefiyet süreci dediğimiz dinî sorumluluk alabilen bir çağ olarak kabul ettiğimiz süreci kapsamaktadır.

İslam geleneğinde gençlik çağı anlamında pek çok kavramın kullanıldığı görülmektedir. Sabiyy³⁹⁴ ve eş anlamlısı olarak ğulam³⁹⁵, câriye³⁹⁶, mürâhik³⁹⁷, yâfi³⁹⁸ fetâ³⁹⁹, şâbb⁴⁰⁰ gibi kavramlar farklı farklı anlamları

³⁹³ Bekir Onur, **Gelişim Psikolojisi**, Ankara: İmge Yay., 1997, s.74-75; Bedensel gelişim evreleri çoğu eserde; bebeklik dönemi, ilk, orta ve geç çocukluk dönemi, genç, orta ve ileri yetişkinlik dönemi olarak da tasnif edildiği görülmektedir. Bkz. Hatice Ergin, Armağan Yıldız, **Gelişim Psikolojisi**, 7. bs., İstanbul: Nobel Yay., 2012, s. 66, 76, 78, 81, 94, 97; John W. Santrock, **Yaşam Boyu Gelişim: Gelişim Psikolojisi**, 13. bs., İstanbul: Nobel Yay., 2017; Komisyon, **Gelişim Psikolojisi**, Ankara: Anı Yay., 2014, s. 20- 24.

³⁹⁴ Cevherî, **a.g.e.**,thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr, 4. bs., Beyrut: Dâru'l- İlmi li'l Melâyîn, 1990, c. VI, s. 2398.

³⁹⁵ İbn Manzûr, **a.g.e.**,c. XII, s. 439.

³⁹⁶ Cariye kız çocuklarını nitelerken kullanıldığı gibi evlenme çağındaki gençler için de kullanılmaktadır. Bkz. Ebû Dâvûd, "Tahâre", 377- 379, Buhârî, "Enbiya", 54.

³⁹⁷ İbn Manzûr, **a.g.e.**, c. X, s. 128.

³⁹⁸ el- Cevherî, **a.g.e.**, c. III, s. 131.

beraberinde barındırıyorsa da genel mahiyette gençlik dönemindeki bireyi nitelendirirken kullanılan isimlerdendir.⁴⁰¹

İslam'ın tanımladığı gençlik dönemi buluğa ermek ile bir başlangıç oluştururken günümüzde 15-25 yaş aralığı gençlik çağı olarak nitelenmektedir.⁴⁰² Fiziksel ve psikolojik özellikleriyle insan yaşamının kişilik oluşumu ve kimlik bulma arayışının yanı sıra fiziksel değişkenlikleriyle gençlerin Peygamber'e muhatap olmaları ve bu iletişimdeki farkındalığın rivayetlere yansması bu bölümde temsili örneklerle ele alınacaktır.

a. Bir Gencin Zina İçin Müsaade İstemesi

Hadis: “Ebû Ümâme'den rivayet edildiğine göre bir genç Rasulullah'ın huzuruna gelerek;

- “*Ey Allah'ın Rasulü zina etmeme müsaade et*” dedi. Orada bulunanlar gencin bu isteği karşısında öfkeleniler. Bazıları onu azarlarken, bazıları müdahale etmek istediler. Rasulullah aksine önce genci dileyip ardından;
- “*Annen ile zina edilmesini ister misin?*” dedi. Genç;
- “*Anam babam sana feda olsun, ey Allah'ın Rasulu istemem*” dedi. Peygamber sırası ile kızını, halasını, teyzesini ve kız kardeşini hatırlatarak, hiç kimsenin kendisi ve yakınlarıyla zina edilmesine rıza göstermeyeceğini bu gence anlattı. Sonra elini gence dokundurarak,
- “*Allah'ım, bu gencin günahlarını bağışla, kalbini temizle ve iffetini koru*” diye duada bulundu. Genç duadan sonra ne böyle bir istekte bulundu ne de böyle bir işe yöneldi.⁴⁰³

³⁹⁹el- Cevherî, a.g.e., c. VI, s. 2451.

⁴⁰⁰Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, Beyrut: et- Matbaatü'l- Hayriyye, 1791, c. I, s. 307.

⁴⁰¹ Ayrıntılı bilgi için bkz.: Turgay Gündüz, **İslam, Gençlik ve Din Eğitimi Kurumsal Çalışma**, İstanbul: Düşünce Yay., 2003, s. 103- 144.

⁴⁰² Birleşmiş Milletler Örgütüne göre genç; 15 ile 25 yaş aralığında öğrenim görmekte olup çalışmayan kendine özel konutu bulunmayan kişi olarak tanımlanmaktadır.

⁴⁰³ Ahmed b. Halbel'de hadisin iki tariki mevcuttur. Şuayb Arnaût *Müsned*'in tahkikinde ricalinin sika olduğunu ifade ederek isnadının sahih olduğunu belirtmiştir. Hadisi ayrıca Tâberânî, *Mu'cemü'l- kebîr*'de rivayet etmiştir. (No: 7679) Heysemî ise *Mecmeu'z-zevâid* adlı eserinde şöyle söylemiştir: Hadis, Ahmed b. Hanbel ve Tâberânî tarafından rivayet edilmiş olup raviler Sahih'de mevcut olan ravilerdendir. Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, **Müsnedu el-İmam Ahmed b. Hanbel**, thk. Şuayb el-Arnaut vd., Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001, c. XXXVI, s. 54; Taberânî, **Mu'cemü'l-kebîr**, c. VIII, s.

Rivayette bir genç Rasullah'a zina edip edemeyeceğini sormakta yani zina için müsaade istemektedir. Somut manada durum tespiti yapıldığında zinanın yapılmasının yanlışlığı konusundaki ortak fikir taşınmakla beraber sahabe ile Hz. Peygamber'in tavrının birbirinden farklı olduğu görülmektedir.

İnsanoğlunun gençlik evresi düşünce yapılanması açısından somuttan soyuta geçiş sürecini yaşamaktadır. Ergenlik olarak adlandırdığımız bulûğ çağına girilmiş gençlik evresi, fiziksel özellikleri olduğu gibi zihinsel ve duygusal özellikleri açısından da oldukça yoğun bir dönemi barındırmaktadır. Zihni olgunluğu ve düşünce yapısı, derinlik ve genişlik açısından büyük bir kapasite kazanmaktadır.⁴⁰⁴

Gençlik dönemi, kazandığı gelişim özellikleri itibariyle dinle çok ilgili ve ilişkili bir süreçtir.⁴⁰⁵ Nitekim Hz. Peygamber'in İslam davetine ilk icabet edenler, yoğun tefekkür süreci geçiren gençlerden oluşmaktadır.⁴⁰⁶ Rivayetteki gencin sorusu ise gerek fiziksel gerekse psikolojik gelişim evresinde cinsellik duygusunun uyandığı, geliştiği hatta çok yoğun yaşandığı bir sürecin ruh halini yansıttığı ihmal edilmemelidir. İnsan bir bedene sahip oluşun ötesinde psikolojisi ve sosyolojisiyle insan olabilmektedir. İnsanda var olan cinsellik duygusu ise genel olarak insanlığın, özelde ise bu duyguları hissedenden bir genç içinfitrî bir duyguyu ifade etmektedir.

Peygamber'in gencin isteği karşısında ona tepkisel ya da ürkütücü bir cevapta bulunmaması hatta ona yapmasını istediği şeyin annesine, kız kardeşine ya da diğer akrabalarına yapılması durumunda hoşnut olup olmayacağını sorması, aklî muhakeme ve dinî şuurun uyanışa geçtiği bir dönemde olan bir genci ne derece muhatap aldığını gözler önüne sermektedir. Nihayetinde gencin vicdani olarak İslâmi bir hassasiyet taşıdığı, hataya düşmeden Peygamber'e danışmasından anlaşılmaktadır.

162;Ebû'l-Hasan Nureddin Ali b. Ebî Bekr b. Süleyman Heysemî, **Mecmau'z-zevâid ve menbau'l-fevâid**, thk. Hüsamettin el- Kudsî, Kahire: Mektebetü'l- Kudsî, 1994, c. I, s. 129.

⁴⁰⁴ Hayati Hökelekli, **Ergenlik Çağı Gençlerinin Dini Gelişimi**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 1983, s. 267.

⁴⁰⁵ Turgay Gündüz, **Gelişimsel Basamaklara Göre Din Eğitimi**, der. Mustafa Köylü, İstanbul: Nobel Yay., 2011, s. 67.

⁴⁰⁶ M. Naci Kula, "Gençlerimize Peygamberimizi Nasıl Anlatalım", **Hz. Muhammed ve Gençlik Sempozyumu Bildiriler Kitabı**, Ankara: TDV Yayınları, 1992, s. 68.

Hiz. Peygamber gençliği, “...Hiçbir gölgenin bulunmadığı kıyamet gününde Allah’ın kendi gölgesinde sakladığı yedi sınıf...” içerisindeki bir zümre olarak tarif ederken “...Allah’a ibadet ederek temiz bir hayat içinde serpilip büyüyen genç...”⁴⁰⁷ diyerek keyfiyetini açıklamıştır. Hindî (v. 975/1567) Peygamber’in bu müjdesine mazhar olacak genci; hâkimiyetin Allah’a mahsus olduğuna inanan, Kur’ân’ın vermiş olduğu bilgiden hoşnutluk duyan, cinsel isteklerini kontrol edip dengede tutmasını bilen gençlerin Allah’ın nazarında günah ve kötülüklerden uzak, üstün bir makama sahip olduğunu ifade etmiştir.⁴⁰⁸ İslam’da hayâ ve namus bireyin kendine has saygısını, öz güvenini ve Allah ile kul arasındaki ilişkideki yakınlığı teminat altına alan bir davranış olarak kabul görür. Bu duygu neticesinde insan, kendi benliğini değersizleştiren fiillerden uzak durarak muhafaza altında tutar.⁴⁰⁹ Hiz. Peygamber’deki yüksek iffet ve hayâ duygusu aynı zamanda gençliğe de değer ve şahsiyet kazandıran mühim bir ahlâkî erdem olduğu ifade etmektedir.⁴¹⁰

Rivayette de görüldüğü üzere Hiz. Peygamber’in karşısındaki kimsenin genç olması hasebiyle yaklaşım usul; müsamaha, soru yöneltme ve idrak sonrası dua ile mukabele etme şeklinde üç aşamayı içermektedir. Gencin izin istediği mevzu tamamen haram kılınan bir alana ait olsa da soruyu soran gençtir ve erinlik süreci cinsel gelişimin yoğun olduğu bir süreci ifade etmektedir.⁴¹¹ Aynı zamanda gençlik sürecine duygusal gelişim açısından baktığımızda duygunun yoğun artışı ya da istikrarsızlığı gibi ikilem ile karşılaşılmaktadnt olarak ise bir bağ/bağlanma sorunu ortaya çıkmaktadır. Bu aşamada tepkisel yaklaşım ile olumlu bir dönüt ile karşılaşılamayacağı muhtemeldir ki Rasulullah da müsamaha yani gönül kazanma yoluna⁴¹² ardından ise istediği izinin zihninde yeniden anlamlandırabilmesi için sorular sorarak tefekkür etmesini ve akıl, mantık ve duygu örgüsü içerinde

⁴⁰⁷Buhârî, “Zekât”, 16, “Rikak”, 24; Müslim, “Zekât”, 91.

⁴⁰⁸Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kadîhân Mttaki Hindî, **Kenzü’l-ummâl fi sneni’l akvâl ve’l-ef’âl**, Beyrut: Meesseset’r- Risâle, 1979, c. XV, s. 786.

⁴⁰⁹Osman Pazarlı, **İslam’da Ahlak**, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1972, s. 304.

⁴¹⁰řuayb zdemir ve Rahime Kavak, “Kur’an ve Hadislerde Gençlik Dönemi zellikleri”, **Turkish Studies**, c. 9, say. 2, s. 1220.

⁴¹¹Hatice Ergin, Armağan Yıldız, **a.g.e.**, s. 67.

⁴¹²Yařar Kandemir, **rneklerle İslam Ahlakı**, İstanbul: Nesil Yay., 1982, s. 382.

değerlendirmesini istemiştir. Soru- cevapmetodunu Rasulullah, muhatabının bilgisini ölçmek ve dikkatini toplayıp kavramasını kolaylaştırmak için kullandığı görülmektedir.⁴¹³ Böylece akıl ve mantık örgüsü içerisinde muhataba sorular sorarak genci zihnindeki yanlış düşüncelerden uzaklaştırmıştır. Meselenin sorular aracılığı ile zihinsel ve duygusal boyutu vuzuha kavuştuktan sonra Rasulullah'ın duasına mazhar olduğu görülmektedir.

b. Hz. Ali'nin Genç Yaşında Yemen'e Vali Tayin Edilmesi

Hadis: Ali (r.a.)'den şöyle rivayet olunmuştur: Rasulullah (s.a.v) beni Yemen'e kadı olarak göndermişti. (Kendisine);

- *“Ey Allah'ın Rasulü, sen beni gönderiyorsun ama ben henüz gencim ve nasıl hüküm vereceğimi bilmiyorum, dedim. Bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle buyurdu:*
- *"Allah senin kalbini (doğru hüküm verebilme yoluna) eriştirecek, dilini (doğru hüküm vermede) sabit kılacak. Binaenaleyh (mahkeme olmak üzere) huzuruna iki hasım geldiği zaman, birincisini dinlediğin gibi diğerini de dinleyinceye kadar hüküm verme. Bu (vereceğin) hükmün aydınlığa kavuşması için daha uygundur."* Hz. Ali sözlerinin devamında;
- (Hz. Peygamber'in bu tavsiyesine göre) *"hâkimliğe devam ediyorum."* veyahut da *"Bir daha hüküm vermekte tereddüte düşmedim"* dedi.⁴¹⁴

⁴¹³M. Faruk Bayraktar, **a.g.e.**, s. 68.

⁴¹⁴Hadis; İbn Mâce, Ebû Dâvûd ve Tirmizî'de yer almaktadır. İbn Mâce'de rivayetin iki tariki mevcuttur. 1. Ali b. Ebî Talib> ravi> Said b. Ebî İmran> Amr b. Mürre> Süleyman b. Mihrân> Muhammed b. Hâzım> Ali b. Muhammed. 2. Ali b. Ebî Talib> ravi> Said b. Ebî İmran> Amr b. Mürre> Süleyman b. Mihrân> Ya'lâ b. Ubeyd> Ali b. Muhammed. Hadisin iki varyantında da Hz. Ali ile Said b. Ebî İmran arasında inkıta olup Said b. Ebî İmran (Ebü'l- Bühterî) Hz. Ali'den rivayeti duymamıştır. Ebû Dâvûd hadisi başka bir isnat ile naklederek hasen olduğunu belirtmiştir. Tirmizî'de ise hadisin uzun versiyonu (Hz. Ali'nin genç olduğunu ifade ettiği kısım) bulunmamakta ve rivayet için hasen olduğunu söylemiştir. Elbânî de rivayetin sahih olduğunu beyân etmiştir. Bkz. Ebû Dâvûd, “Akdiyye”, 6; İbn Mâce, “ Ahkâm”, 1; Tirmizî, “Ahkâm”, 5; Muhammed b. Abdülhâdî es- Sindî vd., **Haşiyetü's-Sindî alâ Süneni İbn Mâce**, 2. bs, Beyrut: Dâru'l- Ciyl, 1726, c. II, s. 49; Ebü'l- Ula Muhammed Abdurrahman b. Abdürrahim el- Mübârekpûrî, **Tuhfetü'l-ahvezî bi-şerhi Câmi'i't-Tirmizî**, Beyrut: Dâru'l- Kütübi'l- İlmiyye, t.y., c. IV, s. 468; İbn Mâce, **Süneni İbn Mâce**, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî, Dâru ihyai kütübi'l Arabiyye, t.y., c. II, s. 774.

Rasulullah'ın Hz. Ali'yi (v. 40/661) Yemen'e kadı olarak tayin edişi, hicretin 10. yılına tekabül etmektedir.⁴¹⁵ İslam'a sekiz⁴¹⁶, on⁴¹⁷, on dört veya on beş⁴¹⁸ yaşında girdiğine dair farklı rivayetler söz konusu olup bu rivayetlerden yola çıkarak Yemen'e tayini esnasında takriben otuz iki yaşında olduğu anlaşılmaktadır. Hz. Ali, Yemen'e gönderilişini şöyle ifade etmektedir: “*Yâ Rasulallah, beni zorlu bir kavme gönderdin. Ben ise daha gencim kazâ ile ilgili bir bilgim yok. (ne yapacağım?)*” Rasulullah bu sözlerin üzerine elini göğsüne koydu ve buyurdu ki: “*Allah kalbine hidayet verecek ve seni sabit kılacak. Sana iki hasım geldiği zaman birini dinleyip hemen hüküm verme. Ta ki ötekini dinleyene kadar. O zaman hüküm sana beyân olur.*”⁴¹⁹

Hz. Ali'nin de ifadelerinde görüldüğü üzere Rasulullah'a gelip gençliğinden ötürü görevin ağırlığını hatırlatıp, tecrübesizliği neticesinde nasıl yol alabileceğinin endişesini; henüz gencim ve kazâyâ dair bilgim yok diyerek ifade etmiştir. Rivayette genç oluşu “أَنَا شَابٌّ”, ben gencim” şeklinde geçerken Hz. Ali'nin o vakitlerde yaklaşık olarak yaşı, otuz ikidir. Erinlik sürecini ifade eden gençlik yaş grubuna aykırı olarak gözüксе de “شَابٌّ” Arapça'da yaşlı olmayan, genç ya da buluş vaktinden yaşlılık sürecine kadar ki zaman dilimi için kullanılmaktadır.⁴²⁰ Psikolojide ise on sekiz ve otuz beş yaş arası “genç yetişkinlik” dönemi olarak tanımlanmaktadır. Ayrıca bu dönem yetişkinlik öncesi acemilik sürecini⁴²¹ ifade ettiği gibi sorumlulukların üstlenme aşamasını da ihtiva etmektedir.⁴²² Dolayısıyla Hz. Peygamber'in görevlendirmesi, Hz. Ali'nin genç olmasına binaen duyduğu endişenin teskin edilmesi ve Allah'a teslimiyet duyması gerektiği hatırlatılarak aldığı sorumluluğun icrasında dikkat etmesi gereken husus, Rasulullah tarafından açıklanmıştır. Hz. Peygamber'in hüküm verirken birincisini dinlediğin gibi ikincisini de dinleyene kadar hüküm

⁴¹⁵ Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî, **el-Megâzî**, thk. Marsden Jones, Beyrut: Dârü'l- İlmîyye, 1989, c. III, s. 1079.

⁴¹⁶ Taberânî, **el- Mu'cemü'l- kebîr**, c. I, s. 95.

⁴¹⁷ Beyhâkî, **Sünen**, c. VI, s. 339.

⁴¹⁸ Muhibbüddîn Ahmed b. Abdullah et- Taberî, **Zehâiru'l-akbî fî menâkibi zevi'l-kurbâ**, Kahire: Mektebetü Kudsî, 1937, s. 58.

⁴¹⁹ Ebû'l- Fida İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesîr, **el- Bidâye ve'n-nihâye**, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Kahire: Dâru Hicr li't-Tıbaa ve'n- Neşr, 1997,c. V, s. 107.

⁴²⁰ İbn Manzûr, **a.g.e.**, c. I, s. 480.

⁴²¹ Bekir Onur, **a.g.e.**, s. 54.

⁴²² Feriha Baymur, **a.g.e.**, s. 66.

verme ikazını Mübârekpûrî (v. 1935), hâkimin var olmayan (huzurda olmayan/ dinlenmeyen) kimse için hüküm veremeyeceğine delil oluşturduğunu ifade etmiştir.⁴²³

Hiz. Peygamber'in genel anlamda insanlarla, konumuza ithafen ise gençlerle olan diyolagları ele alındığında pedagojisinin⁴²⁴ kuvveti görülebilmektedir. Muhataplarının bilgi düzeyi, gelişmişlik seviyesi, ilgi ve kabiliyet alanları ve genel davranış tutumlarını göz önüne alarak iletişim kurması bunun apaçık izahı olmaktadır.

Peygamberkadılık görevinde neden Hiz. Ali'yi tercih etmişti? Toplum nizamının düzenli ilerleyebilmesi ve insanlar arası sorunların çözümünde kadının adaleti neticesinde sorunlar çözüme kavuşturulacakken neden bir genç tayin edilmişti? Peygamber'e endişesini ifade ederken Hiz. Ali her ne kadar "Ben nasıl hüküm verileceğini bilmiyorum" dediği ifade ediliyorsa da aslında Hiz. Ali kitap ve sünneti en iyi şekilde biliyordu. Ancak bu sözüyle, kitap ve sünnetten hüküm çıkarma hususunda yeteri kadar tecrübe sahibi olmadığını anlatmak istemişti.⁴²⁵ Rasulullah da sahabesinin neye ne şekilde kabiliyeti olduğunu, tecrübelerini ya da tecrübesizliklerinin farkındaydı. Üsâme'nin gencecik yaşında komutan olması, Muâz b. Cebel'in (v. 17/138) ya da Hiz. Ali'nin kadı olarak tayin edilmesinin birer raslantı olmadığını Rasulullah'ın eylemlerinden anlamaktayız.

Hiz. Peygamber'in vermiş olduğu bu sorumluluk, özellikle gençlik evresinde, oluşum sürecinde olan benlik kavramının gerek olumlu gerekse olumsuz olarak farklılık ya da değişkenlik arz eden özellikler yerine insan türüne mahsus, onda aynîleşen fitrî ve manevi özellikler esasında oluşturulmasını sağlamıştır.⁴²⁶ Tecrübe edilmeyen ve yapılacak işin zorluğu neticesinde duyulan endişeye karşı verilen cevap, muhataba görelilik ilkesi taşıdığı ve kişinin bireysel hususiyetleri temel esas olarak alınmış olduğunu

⁴²³ Mübârekpûrî, **a.g.e.**, c. IV, s. 468.

⁴²⁴ Pedagoji: Çocuk ve ergenin psikolojisini, psikososyal, bilişsel ve duygusal gelişimini takip eden, gerektiğinde ebeveynlere psikolojik ve pedagojik danışmanlık yapılan, çocuk ergen (genç) psikoloji ya da çocuk ergen gelişimini takip eden bilim dalı.

⁴²⁵ Ebû Dâvûd, "Ahkâm", 6; Muhammed b. Abdü'l- Hâdî vd., **a.g.e.**, c. II, s. 49.

⁴²⁶ Turgay Gündüz, **a.g.e.**, s. 78.

Hız. Ali'nin görevinde muktedir olmasından hatta zamanla toplum nazarında da kadılık konusunda öncü olarak tayin edilmesinde de görülmektedir.

Hız. Ömer, onun bu konudaki kabiliyetine binaen “*Kadılığı en iyi bilenimiz Ali'dir.*” Bir başka rivayette ise; “*Ali'nin olmadığı bir yargı durumunda Allah'a sığınırım.*” demiştir.⁴²⁷ İbn Mesûd da “*Hüküm Ali'den gelmiş ise başkasının bilgisine başvurmazdık*”⁴²⁸ diyerek onun kadılık konusundaki üstünlüğünü ifade etmişlerdir. Hız. Ali Yemen'e gönderildiğinde orada karşılaştığı problemler üzerine vermiş olduğu hükümlerdeki orjinallik de bu konudaki üstün kabiliyetine işaret etmektedir. Misalen; temizliği döneminde üç kişiyle ilişkisinin ardından kadın hamile kalmış ve çocuğun aidiyeti konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Hız. Ali'ye şikâyetle bulunup problemin çözümünü talep ettiklerinde Hız. Ali ise problem karşısında herkesin ihtilafa düşmüş ortaklar olduğunu söyleyerek kura yöntemi ile çözeceğini kime çıkarsa da çocuğun onun olacağını diğer ikisinin de diyetin üçte ikisini ödemesi gerekecektir şeklinde hüküm beyan etmiştir. Bu durum Rasulullah'a iletildiğinde ise verilen hüküm karşısında tebessüm etmiştir.⁴²⁹

Hız. Ali örnekliğinde de görüldüğü üzere Rasulullah'ın yanıtındaki teskin ediş ve doğru yönlendirme neticesinde kişi fıtratta var olan öz kabiliyetiyle buluşma yaşayabilmekte ve bunun üzerine inşa edilen hayat da nümune- i imtisal nev'inden kabul görmektedir.

c. En Genç Komutan: Üsâme b. Zeyd

Hadis: ...Abdullah b. Ömer'den (o, şöyle demiştir): Rasulullah, Rumlar üzerine göndermek için bir ordu hazırladı ve başına da Üsâme b. Zeyd'i emir tayin etti. İnsanlar, Üsâme'nin emirliği hakkında kötüleme yaptılar (şikâyetle bulundular). Bunun üzerine Rasulullah ayağa kalkıp hutbesini irad ederek:

⁴²⁷ İbn Kesir, **a.g.e.**, s. 553.

⁴²⁸ Abdülkerim Öner, **Hız. Ali ve İlmi Şahsiyeti**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Entitüsü, s. 53.

⁴²⁹ Ebû Bekir Abdurrazzâk b. Hemmâm es-San'ânî, **el-Musannef**, 2. bs., thk. Habiburrahman A'zamî, Hindistan: el- Mektebü'l- İslâmî, 1983, c. VII, s. 359; Muhammed Hamidullah, **el-Vesâiku's-siyasiyye**, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul: Kitabevi Yay., 1997, s. 186; Burada aslen kıyas yolu ile çocuğun nesepsiz kalarak annesinin çocuğu olduğu hükmedilebilecekken Hız. Ali istihsân yöntemi ile çocuğun menfaatini kıyasa tercih ederek kura çekilmesine hükmetmiştir. Bkz. Hayrettin Karaman, **Başlangıçtan Zamanımıza Kadar İslâm Hukuk Tarihi**, 6. bs., İstanbul: İz Yay., 2009, s. 68. s. 186;

— *"Eğer sizler şimdi Üsâme'nin kumandanlığına kötöleme yapıyorsanız, siz bundan önce onun babasının kumandanlığına da dil uzatmıştınız. Allah'a yemin ederim ki, Zeyd kumandanlığa nasıl layık idiyse ve o bana insanların en sevimlilerinden biri idiyse, hiç şübhesiz şu Üsâme de babasından sonra bana insanların en sevimlilerindendir."* buyurdu.⁴³⁰

Üsâme b. Zeyd (v. 54/674) Peygamber'in azatlı kölesi olup Zeyd b. Harise'nin oğludur. Peygamber'in kendisine olan sevgisine ithafen "Hibbu'r Rasul", Peygamber'in sevgilisi olarak anılmıştır.⁴³¹ Üsâme'nin yaşı Rasulullah'ın (s.a.v.) torunu Hz. Hasan'ın yaşına yakındı. Komutanlık görevi verildiğinde de on sekiz yaşlarında olduğu söylenmektedir.⁴³²

Üsâme, Hz. Peygamber'in dizi dibinde büyümüş ve O'nun terbiyesinde yetişmiş bir gençti. Seferlere çıktığında Hz. Peygamber'in bineğinin sağrısında otururdu. Mekke'nin fethine katılmış, veda haccında Bilâl-i Habeşî ile birlikte Rasulullah'ın yanında yer almıştı. Biri devesini tutuyor diğeri Rasulullah'ı güneşten koruyordu.⁴³³ Çocukluğunda da Peygamber Üsâme'yi torunlarından ayırmamış torunu Hasan'ı bir dizine Üsâme'yi ise diğer dizine koyup; *"Allah'ım ben onlara merhamet ediyorum ve seviyorum Sen de onlara merhamet et ve sev!"* diye duada bulunmuştur.⁴³⁴

Rivayette Hz. Peygamber'e yöneltilen soru, Üsâme b. Zeyd'in Bizans'a çıkacağı seferde Peygamber tarafından komutan tayin edilmesi üzerine yapılan itirazları ifade etmektedir. Onun komutan seçilmesine niçin itiraz edilmişti? Kaynaklarda en temel sebep olarak Üsâme'nin yaşı gösterilmiş olsa da diğer önemli sebep onun Peygamber'in âzatlı kölesinin evladı olmasıdır.⁴³⁵ Bu

⁴³⁰ Buhâri, "Meğâzi", 89; Müslim, "Fedâilü's Sahâbe", 10; Tirmizî, "Menâkıb", 40; Tirmizi hadis için hasen sahih olduğunu Ali b. Hucr'un İsmail b. Cafer aracılığı ile Abdullah b. Dinar ve İbn Ömer'den Enes'inkine benzer hadis naklettiğini söylemiştir. Aynı şekilde Elbâni de sahih olduğunu beyan etmiştir. Bkz. Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et- Tirmizî, **Sünen-i Tirmizî**, 2. bs., thk., Ahmed Muhammed Şâkir (1. ve 2. cilt), Muhammed Fuad Abdülbakî (3. cilt), İbrahim Utve avzü'l- müderris (4. ve 5. cilt), Mısır: Şirketu Mektebeti ve matbaati Mustafa, 1975.

⁴³¹ Mehmet Salih Arı, "Üsâme b. Zeyd", **DİA**, c. 42, s. 361; İbn Hacer, **a.g.e.**, c. VIII, s. 469;

⁴³² İbn Sa'd, **a.g.e.**, c. IV, s. 57-58.

⁴³³ İbn Sa'd, **a.g.e.**, IV, s. 59.

⁴³⁴ İbn Sa'd, **a.g.e.**, IV, s. 57.

⁴³⁵ İbn Kesîr, **a.g.e.**, c. VIII, s. 252; Aynî, **a.g.e.**, c. XXIII, s. 260.

durum aslında üstünlük yarışının başyapıtları olan statü ya da asabiyet anlayışının toplumda hâlâ aşılammış olduğunun karinesi olarak kabul edilebilir.

Aralarında Mahzum'lu Ayyaş b. Ebi Rebia'nın (v. 15/636) da bulunduğu bir topluluk Üsâme'nin komutanlığı konusunda eleştirici ifadeler, şikâyetler dile getirdiler.⁴³⁶ Özellikle de münAfıklar yapılan şikâyetlerden güç bularak bu eleştirileri ileri boyutlara ulaştırmışlardır. Üsâme'nin komutanlığını yapacak olduğu ordunun hazırlığı da Hz. Peygamber'in hastalığının ağırlaşmasıyla yavaşlatılmıştı. Birebir muhatap olduğu eleştiriler, kulağına gelenler ve yavaşlayan hazırlıklar sebebiyle Peygamber Üsâme'nin komutanlığından razı olunmadığını anlamış ve hadiste de geçen “*Ey insanlar! Siz Üsâme'nin komutanlığına nasıl dil uzatıyorsanız bundan önce de babasının komutanlığına dil uzatmıştınız. Babası nasıl emirliğe layık ise muhakkak ki o da layıktır*”⁴³⁷ diyerek insanlar nazarındaki tabuları tekraren yıkmıştır.

Hz. Peygamber'in itirazları susturması üzerine ordu hazırlıkları tamamlanmış ve Curf denilen yere konuşlanmışlardı. Üsâme ve onunla birlikte bekleyenler Peygamber'in rahatsızlandığı haberini aldıklarında tekrar Medine'ye dönmüşler ve kısa bir süre sonra Rasulullah vefat etmiştir.⁴³⁸ Peygamber'in vefatının ardından Hz. Ebubekir'in halife tayin edilmesiyle Üsâme ile ilgili itirazlar tekrar zuhur etmişti. Hz. Ebû Bekir ise Peygamber'in buyruğu üzere ordunun idaresinin Üsâme'de olduğunu söylemiştir.⁴³⁹ Savaşın sonucunda ise tüm endişelerin aksine Bizans korkusu yok edilip Kuzey Afrika yolları fethi açılmış olmasıyla beraber Üsâme'nin ordusundan daha fazla ganimet getirenin olmadığı söylenmiştir.⁴⁴⁰

Hz. Peygamber'in yapılan itirazlar karşısında emrinde ısrarcı olup Üsâme'ye yapılanların aynısının babasına da yapıldığını söyleyerek, onların bu

⁴³⁶ İbn Hacer, **a.g.e.**, c. I, s. 301.

⁴³⁷ Buhârî, “Menâkıb”, 27.

⁴³⁸ İbn Hişâm, **a.g.e.**, c. II, s. 652.

⁴³⁹ İbnü'l- Esîr, **el-Kâmil fi't-târîh**, Beyrut: Dâru'l-Kütüb'il-İlmiyye, 1987, c. II, s. 200.

⁴⁴⁰ İbnü'l- Esîr, **a.g.e.**, s. 200; Ahmed Güner, **Üsâme b. Zeyd'in Hayatı ve Rivâyetleri** (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016, s. 15.

emirliklere layık olduğunu vurgulamasında toplumdaki köle efendi algısını terbiye etmeye çalıştığının örnekliğini içermektedir.

Bu terbiyeden maksadımız; İslam'da kölelik yasaklanmıştı fakat Araplar sürdürmeye çalışıyordu gibi köle ya da cârîye statüsünü yok sayma veyahut da Peygamber döneminde köleliği ilgâ çalışmalarının mevcut olduğu şeklinde bir savunma girişimi niteliği taşımamaktadır. Nihayetinde kölelik, bir zihniyeti temsil eder ve temsil edilen bu zihniyetin içerisinde durumun sosyolojik, psikolojik, kültürel ve ekonomik boyutları yer almaktadır. Kölelik, Arap toplumunda bulunmaktaydı ve İslam da böyle bir toplumda neşet etmişti. Bu ortaya çıkışın ardından kölelik ve cariyelik toplumun yaşam biçimini temsil etmesi hasebiyle toptan bir yasaklanmaya gidilmemiş sadece belirli seviyede düzenlemeye tabi tutulmuştur. Okumalar ve değerlendirmeler bu ön kabuller üzerinden yapıldığında ise vakıayı yok saymak için ortaya çıkan savunma girişimlerinde mevcut toplum faktörünün göz ardı ettiği fark edilmektedir.

Rivayette görüldüğü üzere Üsâme, Hz. Peygamber'e doğrudan olmasa da dolaylı olarak muhatap olmuştur. Kölelikten azat edilmiş birisinin, kölelik mazisini kendisinde barındırıyor oluşu sebebiyle diğerlerini komuta edecek bir sorumluluğa getirilmesinin kabul edilememesi, toplumun steotiplerine yani tek tipleştirici kalıp yargılarına olan bağlılığına işaret etmektedir. Bu kalıp yargılar, içinde yaşanan kültür bireyleri tarafından anlamlı hale getirilmiştir. Dolayısıyla da kişi önce veya sonra gördüğü şeyi tanımlama yoluna gitmeyip kendisi için tanımlandığı şekliyle algı dünyasına yerleştirir. Çünkü algılar bilişsel yapımızda yer alan kolektif imajlar tarafından yönlendirilmektedir.⁴⁴¹

Hz. Peygamber'in kendi yanında yetişmiş azatlı bir köleye bu sorumluluğu yükleyerek toplumda çıkan çatlak sesleri susturması, toplumun hiyerarşik yapılanmasına yıkıcı bir darbe olarak örnekliğini koruyacaktır. Peygamber'in öncelikli muhatabı olan toplumun itirazlarını yok etmesi ve onda var olan potansiyeli fark edip üzerine yüklemiş olduğu sorumluluk, yaşamı boyunca ailesinden miras aldığı konumu itibariyle toplum nazarında sıradan bir

⁴⁴¹ Ruth Amossy, A. Herschberg Pierrot, **Stereotypes et Cliches**, Paris: Editions Nathan Universite, 1997, s. 32; (Asım Yapıcı, Feyza Yapıcı, “Ön Yargı ve Ayrımcılık Bağlamında İslamofobi”, **İlahiyat Akademi Dergisi**, say. 6, 2017, s. 3'den naklen).

kişiliği temsil edecekken Peygamber, insanların konumlarının ötesinde gençliği yetiştirmede kendi özlerine itibar edilmesi gerektiğinin eğitimini vermiştir.

Rivayetten çıkartılan fikhî hükme baktığımızda ise Nevevî (676/1277) öncelikle kölelikten hür statüsüne geçen kimselerin komutan olabilmeleri ve bu kimselerin Arapların önüne geçirilebilmelerinin mümkün olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca hadisin, yaşça küçük kimselerin büyüklerin önünde komutanlık ya da farklı görevlere getirilebilmesineimkân sağladığını ifade ederek, maslahat gereğince fazileti diğerlerine nazaran az olanın fazla olanların başına yönetici olarak görevlendirilmesinin de uygun olduğunu söylemiştir.⁴⁴² Nitekim Hz. Peygamber'in liyakat ve ehliyet sonrası gençleri bu sorumluluklar için teşvik ettiği Üsame b. Zeyd'de olduğu gibi Sa'd b. Ebi Vakkas (v. 55/675)⁴⁴³ ya da Hz. Ali⁴⁴⁴ örnekliklerinde görülmektedir.

2. Yaşlı Olması

Yaşlılık süreci süregelen çağlardan itibaren düşünürler/filozoflar tarafından açıklanmaya çalışılmaktadır. Geçtiğimiz ve son yüzyıl içerisinde ise özellikle psikoloji ve psikiyatri kökenli bilim adamları tarafından yapılan açıklamaların yaşlılık sürecini anlamayı kolaylaştırdığı söylene de günümüzde tek bir disiplinin öne sürdüğü kanaatlerle açıklanmasının mümkün olamayacağı anlaşılmaktadır. Disiplinlerarası çalışmalarla yaşlılığa yaklaşımın ve o süreci anlamanın doğru bir yöntem olacağı kabul görmektedir.⁴⁴⁵

Yaşlılık kendi içerisinde fiziksel, psikolojik ve sosyal boyutları barındıran bir süreçtir.⁴⁴⁶ Psikolojik açıdan; algı, öğrenme, psikomotor, problem çözme ve yaşlılığa bağlı olarak kişilik özelliklerince uyum sağlama düzeyinin yaş ile orantılı olarak değişmesidir. Sosyal manada yaşlılık; toplum

⁴⁴² Nevevî, **Minhâc**, c. VIII, s. 196.

⁴⁴³ Sa'd b. Ebi Vakkas'ın Harrar bölgesine gitmesi için görevlendirilmesi. Bkz. Taberî, **Tarîhu Taberî**, c. III, s. 111,154.

⁴⁴⁴ Hz. Ali'nin Benû Sa'd ve Tayy'lılara karşı seriyyenin komutanı olarak gönderilmesi. Bkz. et- Taberî, **a.g.e.**, c. III, s. 111, 131; Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el- Bağdâdî İbnü'l- Cevzî, **el-Muntazam fî tarihi'l-mülûk ve'l-ümem**, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Mustafa Abdülkâdir Atâ, Beyrut: Dâru'l- Kütübil'l- İlmiyye, 1992, c. III, s. 260

⁴⁴⁵ Canani Kaygusuz, **Psikolojik, Sosyal ve Bedensel Açıdan Yaşlılık**, Ankara: Pagem Yay., 2008, s. 218.

⁴⁴⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz: Gökhan Kurt, **Türkiye'de Yaşlılık Olgusuna Sosyolojik Bakış**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008; İsmail Tufan, **Birinci Türkiye Yaşlılık Raporu**, Antalya: Gero Yay., 2007.

tarafından belirli yaş gruplarından beklenen davranış biçimleri ve toplumun o yaş grubuna verdiği değerle ilgili görülmektedir. Fiziksel olarak ise kronolojik yaşla birlikte gözle görülen fiziksel bir değişimi içermektedir.⁴⁴⁷

Kur’ân’da ise insanın yaşlılık dönemi “**erzel’il umûr**” olarak yani “ömrün güçlük çağı” olarak tanımlanmaktadır. Rabbimiz şöyle buyurmaktadır: “Allah, sizi yarattı. Sonra sizi öldürecek. İcinizden kimileri de, bilgili olduktan sonra hiçbir şeyi bilmesin diye ömrünün en düşkün çağına ulaştırılır. Şüphesiz Allah hakkıyla bilendir, (her şeye) hakkıyla gücü yetendir.”⁴⁴⁸ Yine bir başka ayette yaşlılık dönemi, insanın gençlik evresinde biyolojik olarak var olan güçlü ve kuvvetli olma durumunun ardından gelen zayıflık ve fiziksel olarak da bir değişimi şöyle tarif etmektedir: “Allah, sizi güçsüz olarak yaratan, sonra güçsüzlüğün ardından bir güç veren, sonra gücün ardından bir güçsüzlük ve yaşlılık verendir. O, dilediğini yaratır. O, hakkıyla bilendir, hakkıyla kudret sahibidir.”⁴⁴⁹

Hız. Peygamber’in yaşlı insanlarla olan ilişkilerindeki ahlâkî tutumlarından ve pratik anlamda da ibadetlerin yaşlılık evresinde kolaylaştırılmasını konu alan rivayetleri incelediğimizde ise genel mahiyette bazı temel ilkeler çıkarabilmemiz mümkündür. Tebliğde bulunurken bireyi var olduğu yaş evresince muhatap alma, onlara tecrübesi neticesinde sorumluluklar verme, yaşlıların ziyaretinde bulunup ihtiyaçlarını giderme, onların davetlerine icabet etme, onların gönüllerini alma, yaşlıları dualarında ya da ilişkilerinde hayırla anma, ibadetlerde ise yaşlıların fiziksel durumlarını göz önüne alarak kolaylaştırma yoluna gitme gibi prensipleri kendi içerisinde barındırmaktadır.

Konumuz itibarıyla Peygamber’e sorulan sorular muhatap cevap ilişkisi bağlamında temel başlıklar altında ele alınırken muâmelâta dair rivayetler üzerinden inceleme gerçekleştirilmektedir. Fakat rivayetlerde yaşlı kimselerin sorularının mahiyetinin daha çok ibadet hususunda olduğu görülmektedir. Örneklik teşkil etmesi açısından bu hususta ibadet konusu ile ilgili örneklerle de yer verilecektir.

⁴⁴⁷ Melek Kalkan, **Psikolojik, Sosyal ve Bedensel Açından Yaşlılık**, Ankara: Pagem Yay.,2008, s.3.

⁴⁴⁸ Nahl, 16/70.

⁴⁴⁹ Rûm, 30/54.

a. Yaşlı Kadınlar Cennete Giremez Nüktesi

Hadis: “Hasan’dan rivayet edilir ki "Ensar’dan yaşlı bir kadın Hz. Peygamber’e geldi ve:

- “*Ya Rasulullah (s.a.v) Allah’ın beni cennete sokması için dua et*” dedi. Hz. Peygamber:
- “*Bilmiyor musun? İhtiyarlar cennete giremez!*” deyince, yaşlı kadın üzüntüsünden ağlamaklı bir hale geldi. Hz. Peygamber gülererek:
- “*Biz onları (kadınları) eşlerine düşkün, hepsi bir yaşta ve bâkireler olarak yeniden inşa ederiz*”⁴⁵⁰ *ayetini okumadın mı?*” diyerek ihtiyar kadınların ihtiyar olarak değil de genç kız halinde cennete gireceğini son derece latif bir şekilde açıkladı ve yaşlı kadının gönlünü de aldı.”⁴⁵¹

Hadisin Tirmizî’nin (v. 279/892) *Şemâil*’indeki isnat zinciri: İrsâl> Hasan> Mübarek b. Fedale> Musab b. Mikdâm> Abd b. Humeyd şeklindedir. Senedin başındaki Hasan, Basralı tabiîn’den Hasan el- Basrî olup rivayeti mürsel şekilde nakletmiştir. Mu’cemu’l- Evsat’taki isnat ise; Aîşe bint. Ebi Bekr> Said b. Müseyyeb> Katâde> Said b. Ebi Arûbe> Misade b. el-Yesa’> Ahmed b. Tarık b. el-Vabisî> Muhammed b. Osman b. Ebi Şeybe’dir. Ravi Mes’ade b. el-Yesa’ ile ilgili rical kaynaklarında metruk olduğunu gösteren cerh lafızları mevcut⁴⁵² olduğu gibi Ahmed b. Tarık ise meçhul ravidir.

Hz. Peygamber, risaletinin bütün insanlığı hedef alması sebebiyle dinî tebliğ usûlünde karşısındaki kişinin her türlü özelliklerini göz önünde tutarak

⁴⁵⁰ Vâkıa, 56/35- 37.

⁴⁵¹ Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî Tirmizî, *eş-Şemâilü'l-Muhammediyye ve'l-hasâilü'l-Mustafaviyye*, thk. Seyid b. Abbas el- Cüleymî, Mekte: el- Mektebetü'l- Ticariye, 1993, s. 197; Taberânî, hadisi Katâde’den yalnızca Said b. Ebi Arûbe’nin naklettiğini belirtmiştir. Bkz. Taberânî, *el-Mu’cemü'l-evsat*, c. V, s. 357. (Hadis No: 5545).

⁴⁵² Mes’ade b. el- Yesa geç dönem tabiîn’den olup Ahmed b. Hanbel; “*حرقنا حديثه منذ دهر*” nicedir onun hadisini bıraktık, Dârekutnî; “*ليس حديثه بشيء*”, onun hadisi bir şey değildir, Ebû Hatim er- Râzî, “*ذهب منكر الحديث لا يشتغل به*” hadisin münker olduğunu ve kendisinin hadis ile meşgul olmadığını ifade etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ebû'l-Fazl Şehabeddin Ahmed İbn Hacer el- Askalânî, *Lisânü'l-mizân*, 2. bs., Beyrut: Müessesetü'l- İlmî li'l- Matbuât, 1971, c. VI, s. 23; Ebû'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed Dârekutnî, *Ta'likâtü'd-Dârekutnî ale'l-mecrûhîn li-İbn Hibbân el-Büstî*, thk. Halil b. Muhammed Arabî, Kahire: el- Fârukü'l-Hadise, s. 266

kendisine muhatap kabul etmiştir.⁴⁵³ Peygamber'in kendisinin cennete girebilmesi için dua talep eden yaşlı kadına vermiş olduğu cevap, muhatabına nükteli ifade ile mukabele ettiğini ve bu usûlün de O'nun hakikati fark ettirme ve müjdeleme yöntemlerinden birisi olduğu anlaşılmaktadır. Aynı zamanda verilen cevapta dua isteyen kimsenin “yaşlı olmasının” temel faktör olarak alındığı Hz. Peygamber'in cevabından anlaşılmaktadır. Psikolojik açıdan baktığımızda ise yaşlılık kişinin ölüm hakikati ile iç içe yaşadığı ve daha yakın bağ kurduğu süreç olarak nitelenmekte⁴⁵⁴ bedensel güçsüzlük gibi sebeplerle de yoğun duygu geçişi yaşanmaktadır.⁴⁵⁵ Böylece mizahın anlaşılmamasındaki temel müsebbiblerin yaş faktörü ile ilgili paralel olduğu görülmektedir.

Rasulullah'ın gerek cevap niteliğindeki gerekse farklı durumları barındıran şakalarından maksadı, muhatabını yalnızca güldürmek olmamıştır. Güldürürken de bir hakikati vurguladığı ve insanı tefekküre sevk ettiği muhakkaktır. Şakanın arka planında gizli ve ince manaların olabileceğini ve bu sebeple de evvelinde tefekkürün şart olduğu vermiş olduğumuz misalden de anlaşılmaktadır.⁴⁵⁶ Yaşlı kadına mukabelesinde Peygamber *“Sağdakiler için biz, kadınları yeniden biçimlendiririz. Onları genç kızlar haline getiririz. Eşleri tarafından sevilen yaşıt genç kızlar. Bütün bunlar amel defteri sağından verilenler içindir. Onların birçoğu öncekilerden, birçoğu da sonrakilerdendir.”*⁴⁵⁷ ayetine zahiren olmasa da latife yaparak işaret etmiş ve yaşlı kadının anlamaması durumunda da alenen ifade buyurmuştur.

İnsana öz varlığı itibariyle derin anlamlar yükleyen ve o nazarla bakan Hz.Peygamber'in mizah anlayışı, insanın benliğine zarar verici ya da manen kırıcı bir uslubu barındırmamakta ve yanlış mizah anlayışına ithafen de şöyle buyurmaktadır: *“Başkalarını güldürmek için yalan söyleyene yazıklar olsun”*⁴⁵⁸, bir başka rivayetinde ise *“Kul şaka da olsa yalan söylemeyi, doğru da olsa*

⁴⁵³ Mehmet Akif Karan vd., **Yaşlılık Dönemi ve Problemleri**, İstanbul: Ensar Yay., 2007, s. 275.

⁴⁵⁴ Hayati Hökelekli, **Din Psikolojisi**, Ankara: TDV Yay., 2003, s. 287.

⁴⁵⁵ Hüseyin Peker, **Din Psikolojisi**, İstanbul: Çamlıca Yay., 2003, s. 177.

⁴⁵⁶ Muhammed Yusuf b. Muhammed İlyas b. Muhammed İsmail el- Kândehevî, **Hayatü's-Sahâbe**, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf, Beyrut: Müessesetü'r- Risâle, 1999, c. III, s. 356.

⁴⁵⁷ Vâkıa, 56/35- 40.

⁴⁵⁸ Tirmizî, “Zühd”, 10, Ebû Dâvûd, “Edeb”, 88.

münakaşa etmeyi bırakmadıkça iyi bir mü'min olamaz"⁴⁵⁹ buyurarak mizah konusunda ikazda bulunmuştur.

b.Namaz Kıldırın İmamın Cemaatin Ahvalini Düşünmesi

Hadis: "... Câbir b. Abdillâh şöyle tahdîs etmiştir: Muâz b. Cebel, Peygamber'in arkasında namazı kılar, sonra da kendi kavmi olan Benû Selime'ye gelir, o namazı onlara kıldırır ve namazda da Bakara Suresi'ni okurdu.

Câbir dedi ki: Bir defasında bir adam (cemâatten ayrıldı da) kendi başına hafif bir namaz kıldı. Bu adamın ayrıca namaz kıldığı haberi Muâz'a ulaşınca, Muâz:

- *"O bir münafıktır!"* dedi. Muâz'ın bu sözü de o adama ulaştığında, hemen Peygamber'e gitti ve:
- *"Yâ Rasulallah! Bizler ellerimizle işleyen ve su çeken develerimizle sulama yapan bir topluluğuz. Muâz dün bizlere namaz kıldırды da namazda Bakara Suresi'ni okudu. Ben de namazımı hafif kılıp geçtim. Bundan dolayı Muâz benim bir münafık olduğumu iddia etmiş."* dedi. Bunun üzerine Peygamber üç defa:
- *"Ya Muâz! Sen bir fettan mısın? Ve's- şemsi ve duhâha, Sebbih isme Rabbike'l-alâ ve benzeri sureleri oku!"* buyurdu."⁴⁶⁰

Başlık altında vermiş olduğumuz hadiste elleri ile işleyen, su çekip develeriyle sulama yapan bir kimse, Muâz b. Cebel'in (v. 17/638) yatsı vakti namazda Bakara suresini okuyarak uzun tutması sebebiyle namazı terk etmiş ve münferit halde namazını tamamlamıştır. Namazları uzun tutmayı seven yani Allah ile konuşmasında uzun surelere yer veren Muâz'a o kimsenin durumu iletildiğinde münafıklık ile suçlanmış. Bu ithamı işiten o kimse Hz.

⁴⁵⁹Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, c. II, s. 357-364.

⁴⁶⁰Buhârî, "Edeb", 74; "Ezân" 60, 63; Müslim, "Salât", 36;Ebû Davûd, "Salât", 34; Nesâî, "İftitah", 63; Hadis; Buhari, Müslim gibi temel hadis eserlerinde ve daha pek çok kaynaktan geçmekte olup Ahmed b. Hanbel, "Sahih" olduğunu söylemiştir. İbn Hibban'da rivayet; Cabir b. Abdillâh> Muhammed b. Müslim> Amr b. Dînâr> Süfyan b. Uyeyne> İbrahim b. Beşşâr> Fadl b. Hubab senediyle yer almaktadır. Eseri tahkik eden Şuayb Arnaût isnadın sahih ve ravilerinin Buhârî ve Müslim'in ravilerinden olduğunu belirtmiştir. Bkz. Muhammed b. Hibban b. Ahmed b. Hibban, **el- İhsan fî takribi Sahîhi İbn Hibban**, thk. Şuayb el- Arnaut, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988, c. V, s. 149; Elbânî de hadisin sahih olduğunu ifade etmiştir. Bkz. Ebû Dâvûd es- Sicistânî, **Sünen-i Ebî Dâvûd**, thk. Muhammed Muhyiddin Abdu'l-Humeyd, Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, t.y, c. I, s. 210.

Peygamber'e gelerek gündüz işlerinin zorluğunu nedeniyle akşam uzun namaza gücü yetmediğini söylemiştir. Hz. Peygamber ise Muâz b. Cebel'i ithamı ve cemaate kıldırıldığı namazı uzun tutması hasebiyle ikaz etmiştir.

Peygamber'in bazı rivayetlerde Muâz b. Cebel'e "Sen insanları namazdan mı uzaklaştırıyorsun, insanları dininde imtihan olmalarına sebep oluyorsun ya da sen böyle yaparak insanlara sıkıntı mı veriyorsun? şeklindeki ikazı, benzer manalarda fakat farklı lafızlarla yer almaktadır.⁴⁶¹ Nitekim hadisin metnindeki "أفتان أنت" ya da "فاتن", fitneci misin?/fitneci şeklindeki ibarelerde ortak muhteva Muâz'ın yaptığı eylem sonrası Hz. Peygamber'in bunda bir fitne unsuru görmesidir. İbn Hacer (v. 852/1449) ise bu fitneyi, insanları dinden soğutmak ve yanılsa yöneltmek olarak izah etmiştir.⁴⁶²

Rivayet, Buhâri'nin (v.256/870) Ezan bölümünde Muâz'ın "...farz namaz olan yatsı namazını kıldırılmaktadır"⁴⁶³ şeklinde hangi vakti kıldırıldığı sabittir. Yine Buhâri'de Hz. Peygamber'in Muâz'dan mufassal surelerin orta uzunlukta olanlarından iki sure okunmasını istediği geçmektedir. Müslim'de ise İbn Uyeyne'nin (v. 198/814) Amr b. Dînâr'a (v. 126/744) Câbir'in (v. 78/697) naklini göstererek Rasulullah'ın Muaz'a "Şems ya da A'la surelerini oku!" diye emir buyurup buyurmadığını sorduğunu, Amr b. Dînâr'ın ise "Bunun gibi bir şeydi" diye cevap verdiği görülmektedir.⁴⁶⁴ Nihayetinde Buhâri'nin Edeb bahsinde ele almış olduğu rivayette ve diğer kaynaklarda da Hz. Peygamber'in "Ve's- şemsi ve duhâha, Sebbih isme Rabbike'l- alâ ve benzeri sûreleri oku!" şeklinde Muâz'a emrettiği görülmektedir.⁴⁶⁵

Hadiste muhatap, bedeni yapmakta olduğu ağır işleri kaldıramayan aciz bir kimse olsa da cevap, olayın müsebbibi olan Muaz'a, yaptığı eyleme hatta ibadet dahi olsa insanları güç durumda bırakabilecek tüm amellere dair olması dikkat çekicidir. Peygamber'in vermiş olduğu cevap üzerine cemaatin durumu gözetilerek namazı uzun tutmamak ve namaz kılanları da sıkıntıya düşürecek şekilde uzatmamak müstehap görülmüştür. Rasulullah imamlık yapacak olan

⁴⁶¹ Aynî, **a.g.e.**, c. V, s. 243- 244.

⁴⁶² İbn Hacer, **a.g.e.**, c. VI, s. 229; Kâdî İyâz, **İkmâlû'l-Mu'lim**, c. II, s. 380.

⁴⁶³ Buhâri, "Ezan", 60, 63.

⁴⁶⁴ İbn Hacer, **a.g.e.**, c. III, s. 247.

⁴⁶⁵ Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, c. XXII, s. 209; Ebû Davûd, "Salât", 34.

kimselerin cemaatin içerisinde güçsüz, zayıf, hasta ya da farklı bir durumda olabileceğinin göz önünde tutması gerektiğini ifade etmiştir. Bununla ilgili olarak da fazlasıyla rivayet örnekleri bulunmaktadır. Misalen; İbn Mes'ûd'dan nakledilen bir hadis-i şerifte; sahabilerden birisi Hz. Peygamber'e falanca imam namazı uzun kıldırması sebebiyle sabah namazına gidemediğini söylemiş, Rasulullah'ın bu şikâyetkarşısında hiddetlenmiştir. Bunun üzerine sert bir konuşma yapmış ve şöyle demişti: *“İçinizde insanlarda nefrete sebep olan(namazdan/ dinden soğutan) kimseler var. Biriniz cemaate namaz kıldırıldığı zaman namazı kısa ve hafif tutsun. Çünkü onların içerisinde zayıf, hasta ve iş sahibi kimseler bulunabilir.”*⁴⁶⁶ Yine bir başka hadiste; *“ Sizden biriniz, insanlara namaz kıldırıldığı zaman, hafif tutsun. Çünkü onların arasında zayıf, hasta ve yaşlılar vardır. Herhangi biriniz kendi başına namaz kıldığında ise dilediği kadar uzatsın.”*⁴⁶⁷ buyurmuştur.

Hz. Peygamber, kendisine yöneltilen şikâyetle mukâbil kişinin var olduğu yaş, bedensel durum ve diğer ahvallerini de gözeterek yapılan ibadet farz dahi olsa kişilerin bireysel ibadetlerini istisna tutarak cemaat olma durumunda toplumun durumunun ihmal edilmemesi gerektiği vurgulamıştır. Bunu yalnızca yaptığı ikazlarda değil, kendisi yaşamsal bir değer olarak sahabeye göstermiştir. Rasulullah uzun kıldırmak niyetiyle namaza başladığını fakat bir çocuğun ağladığını duyduğunda annesinin şefkat ve üzüntüsünden ötürü namazı hafif tuttuğunu ifade etmiştir.⁴⁶⁸ Enes b. Mâlik (v. 93/711-12) ise Rasulullah'ın namazını; *“Ben, Rasulullah (s.a.v)'den daha hafif ve ondan daha tamam namaz kıldıran hiçbir imamın arkasında namaz kılmadım.”*⁴⁶⁹ diyerek açıklamaktadır.

⁴⁶⁶ Buhâri, “Ezan”, 61, 62; Müslim, “Salât”, 182; İbn Hacer bu rivayetin Muâz ile ilgili olan hadisten farklı olduğunu Muâz'ın kıldırıldığı namazın yatsı namazı ve Benû Seleme mescidinde geçtiğini bu rivayetin ise kılınan namaz sabah kılındığı yer ise Kuba mescididir demiştir. Rivayetin hasen bir senetle Ebû Ya'lâ tarafından nakledilen hadiste; “Übeyy b. Ka'b, Kuba'da bölge halkına namaz kıldırıyordu...” şeklinde başlamaktadır.

⁴⁶⁷ Buhâri, “İlim”, 28.

⁴⁶⁸ Buhâri, “Ezan”, 65; İbn Mâce, “İkâmetu's-Salât”, 49; İbn Hacer, **a.g.e.**, c. VI, s. 231; Aynî, **a.g.e.**, c.V, s. 248; Ebû't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak b. Emîr Alî Diyânüvî Azimâbâdî, **Avnû'l- ma'bud şerhu Süneni Ebî Dâvud**, 2. bs., Beyrut: Dâru'l- Kütübi'l- İlmiyye, 1415, c. XIII, s. 171.

⁴⁶⁹ Buhârî, “Ezan”, 65.

Peygamber'in muhatabına gösterdiği anlayış, Rabbimizin "Allah size kolaylık diler, zorluk dilemez"⁴⁷⁰ ayetinin idrak boyutundan çıkıp dinin gerek sosyal gerekse ibadet hayatı içerisinde somutlaştırılmış halini yansıtmaktadır. Neticede din kendi inanç, değer, rol ve normlar sistemi dâhilinde yalnızca bireylere yol göstericilik yapmaktan ziyade aynı zamanda bireye kişilerin ya da toplumun kendi öznel durumları nedeniyle ihtiyaç duyduğu bir değer sistemini inşa etmektedir. Böylece rivayette muhatabın kendisi kadar yaşanan durum cevabın temel dayanak noktasını oluşturduğu anlaşılmaktadır.

c. Yaşlı ve Hasta Kimsenin Namazdaki Durumu

Hadis: İmrân b. Husayn (r.a.)'den rivayete göre, şöyle demiştir: Rasulullah (s.a.v.)'e hastanın nasıl namaz kılacağını sordum. Hz. Peygamber: *"Ayakta kıl gücün yetmezse oturarak kıl buna da gücün yetmezse yan üstü yatarak kıl."*⁴⁷¹

Rivayette rahatsızlığı sebebiyle (Buhârî'de rahatsızlık durumu hemoroid şeklinde geçmektedir)⁴⁷² ayakta namaz kılamayan İmran b. Husayn'ın (v. 52/672) kendi durumunu Hz. Peygamber'e arz ettiğini Peygamber'in de İmrân'da var olan hal sebebiyle *"Ayakta kılamıyorsan oturarak, oturarak kılamıyorsan yan üstü yatarak (îmâ ile)"* kılabileceğini söylemektedir.

Hadisin muhatabı olan İmrân b. Husayn'ın Hayber'in fethi sırasında⁴⁷³ ya da ondan daha önce⁴⁷⁴ İslam'a girdiğine dair bilgiler mevcut olup ibadet ve muâmelâtta ashâbın muttakîlerindendir. İbn Abdilber (v. 463/1071) sahabenin fakihlerinden⁴⁷⁵ olduğunu söylerken Zehebî (v. 748/1348) İmrân b. Husayn için

⁴⁷⁰ Bakara, 2/185.

⁴⁷¹ Nesâî, Kıyamü'l-Leyl: 20; İbn Mâce, İkâmetü's- Salât, 141; Bu konuda Abdullah b. Amr, Enes, Sâib ve İbn Ömer'den de hadis rivayet edilmiştir. Tirmizî, rivayetin sıhhat durumu için hasen sahih demiştir.

⁴⁷² Buhârî, Taksîru's- Salât, 18.

⁴⁷³ Ebü'l- Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer Askalânî, **el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe**, thk. Adil Ahmed Abdülmecud, Ali Muhammed Muavvaz, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995, c. IV, s. 585; Şeybânî İbnü'l-Esîr, **Üsdü'l-gâbe**, c.IV, s. 87.

⁴⁷⁴ İbn Sa'd, **a.g.e.**, v. IV, s. 287.

⁴⁷⁵ Ebû Ömer Cemaledin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubi İbn Abdülber Nemerî, **el-İstiâb fi ma'rifeti'l-ashâb**, Beyrut: Dâru'l- Ceyl, 1992, c. IV, s. 705.

ashâbın faziletli kimselerinden⁴⁷⁶ demiştir. İmrân'ın ibadetlere güç yetirememesi nedeniyle hastanın namazdaki durumunu sorması üzerine Rasulullah'ın vermiş olduğu cevabın, tikel olarak Peygamber- muhatap, tümel olarak ise din- insan ilişkisi açısından ele alınabilmesi mümkündür. Çünkü Hz. Peygamber'in vermiş olduğu cevap, zahirde şahsın yaşadığı durum üzerine söylenirken aynı zamanda dinin, hayat ve insan ile buluşmasında uygulanacak vecibelerin temel kriterinin “استطاع” yani “güç yetirebilme” olduğunun nebevî dildeki beyanı olarak görülebilir. Vermiş olduğumuz örnekte Rasullullah namazı, kişinin gücü nisbetinde düzenlerken bu sadece namaza özgü olmayıp aynı durum oruç için de söz konusudur.⁴⁷⁷ Hz. Peygamber dinin emirlerini tebliğ ederken de “Size bir şeyi emrettiğimde gücünüz yettiğince onu yerine getirin.”⁴⁷⁸ buyurarak kişilerin ahvalleriniuygulamada nisbet ölçüsü olarak ifade etmiştir.⁴⁷⁹

Dinen konan farzietler, iman eden her kul tarafından Allah'ın emri olarak tasdik edilmektedir. Fakat ibadetlerin uygulama anlanında kimlerin, hangi şartlarda ve nasıl uygulayacağı konusu yani pratikteki uygulama alanı bireylere görelilik ilkesi taşımaktadır. Bu durumu şöyle açıklayabiliriz; İslam'ın insana yüklemiş olduğu sorumluluklar kişinin gücü/takati nisbetinde olduğu için hastalık ya da yaşlılığın vermiş olduğu güçsüzlük durumunda kişi, namazını gücü yettiği ölçüde kılmakla sorumlu kılınmıştır. Gücünün yetmediği durum için ise oturarak, yatarak, îmâ ile kılabilme ruhsatları sağlanmıştır.⁴⁸⁰ Ruhsatları kullanma sırası ise kişinin mazeretinin ağırlığı oranınca uygulanmaktadır.⁴⁸¹

⁴⁷⁶ Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez- Zehebi, **Siyeru a'lâmi'n-nübelâ**, 2. bs., thk. Şuayb el- Arnaût, Beyrut: Müessesetü'r- Risâle, 1985, c. II, s. 508.

⁴⁷⁷ Muhammed b. Sâlih el- Useymîn, **Şerhu Riyâzi's-sâlihîn**, Riyad: Dâru'l-Vatan, 2005, c. I, s. 514.

⁴⁷⁸ Beyhakî, **Sünen**, c. IV, s. 423.

⁴⁷⁹ Muhammed Fuad Abdülbâkî, tahkik etmiş olduğu Ebû Dâvûd'un Sünen'inde, namazın zorluk halindenasil kılındığına dair ilgili rivayet için; hadisin, hastalık sonrası acziyete binaen işaret, dil ile zikir o da olmazsa kalp ile ibadet edileceğine delil olacağını hatta Hanefî, Malikî ve bazı Şafiîlerin bu delil sebebiyle düzenleme yaptıklarını ve kişide akıl oldukça mükellefiyetin devam edeceğine hükmettiklerini söylemektedir.

⁴⁸⁰ Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Hanefî el-Mevsîlî, **Kitâbü'l-ihitiyâr li- ta'lîlî'l-Muhtâr**, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1937, c. I, s.102.

⁴⁸¹ Ayrıntı bilgi için bkz.Zafer Ahmed el- Osmânî et- Tehânevî, **İ'lâü's-sünen**, 3. bs., Karaçi:Ulûmi'l-İslâmiyye, 1415, c. VII, s. 195- 200.

Hiz. Peygamber, namazın kılınma biçiminin ayakta olduğunu emretmiştir. Mezhepler tarafından da bu hususta ihtilaf olmayıp kişi ayakta namaz kılmaya muktedir ise ayakta kılması hususunda ittifak etmişlerdir.⁴⁸² Fakat insanların zaruret durumlarında ruhsat kabilinden nasıl kılınacağını anlatan pek çok hadis varit olmuştur. Yukarıda vermiş olduğumuz İmrân b. Husayn, önemli bir örnek teşkil etmekle birlikte ayrıca Peygamber'in de zaruret durumunda bu şekilde kıldığını anlatan rivayetleri mevcuttur.⁴⁸³ Hiz. Aişe'den nakledildiğine göre Rasulullah hasta iken evinde oturarak namaz kılmış ve ashâbı da ayakta durarak ona uymuştur. Bunun üzerine Rasulullah onlara oturun anlamında işaret etti. Namaz bittikten sonra da şöyle buyurdu: *"İmam kendisine uyulması için vardır. O rukû ettiğinde siz de rukû edin, o doğrulduğunda siz de doğrulun!"*⁴⁸⁴ el-Bâcî (v. 474/1081) *Müntekâ*'da rivayeti izah ederken namazın ayakta kılınamayabileceği durumlarla ilgili öncelikle kişinin farz namazda ayakta kılmaya gücü yetmediğinde ve nafîle namazlarda oturarak kılınabileceğini söylemektedir.⁴⁸⁵

Yine Hiz. Peygamber'i yaşlılık döneminde namaz kılarak gören Mâlik b. Huveyris'den nakledildiğine göre Peygamber namaz kılarak tek rekatte iken tam bir oturuş biçimi almadan kalkmamıştır.⁴⁸⁶ Tahâvî (v. 321/933), Rasulullah'ın yaptığı celsetü'l-istirâha'nın yaşlılık ya da hastalık gibi sebeplerden yapıldığını söylemiştir.⁴⁸⁷

İbnü't-Tîn (v. 611/?) ve bazı âlimlerin naklettiğine göre Ebû Ubeyd (v. 319/931), İbnü'l-Mâcişûn (v. 212/827), Kâdî İsmâîl, İbn Şa'bân (v. 355/966), İsmâîlî (v. 371/982) ve Dâvûdî (v. 402/1011) gibi âlimler İmrân'ın kıldığı namazın nafîle namaz olduğunu söylemişlerdir. Tirmizi'nin naklettiğine göre de Süfyan es-Sevrî (v. 161/778) de bu kanaate sahiptir.⁴⁸⁸ Bu konuda ihtilaf

⁴⁸²Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed İbn Kudâme, **el-Muğnî**, Kahire: Hicr li't- Tıbaa ve'n- Neşr, 1406, c.II, s. 570-571.

⁴⁸³ Bkz. Yakup Mahmutoğlu, "Hastanın Farz Namazları Oturarak Kılması Meselesi", **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, say. 22, 2013.

⁴⁸⁴ Buhârî, Taksîru's- Salât, 17.

⁴⁸⁵ el- Bâcî, **el-Müntekâ şerhu'l-Muvattâ**, c. I, s. 241.

⁴⁸⁶ Buhârî, "Ezan", 142; Ebû Dâvûd, "Salât", 142, Tirmizi, " Salât", 213.

⁴⁸⁷ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme Ezdî Hacrî Mısırî Tahâvî, **Ahkâmü'l-Kur'âni'l-Kerîm**, thk. Saadettin Ünal, İstanbul: İSAM Yay., 1995, c. I, s. 444- 457.

⁴⁸⁸ İbn Hacer, **a.g.e**, c. IV, s. 68.

bulunmakla beraber İbn Battal (v. 449/1057); İmam Buhârî'nin oturarak namaz kılmak hususunda açtığı bab başlıklarının farz namaz ile ilgi olduğunu Hz. Âişe hadisinin ise nafilâ namazlar hakkında olduğunu söylemiştir.⁴⁸⁹

İbadetlerin kişilerin yaşlılık düzeyi ya da hastalık gibi özür durumları sebebiyle kolaylaştırma yoluna gidilmesi kişinin ne derece bir öze sahip olduğu sorusunu sordurtmaktadır. İbadetlerde ihlas ve azimle birlikte var olan makul sınırlardaki meşakkati unutmamak gerekir. Rasulullah bir hadisinde kendisine iyilik ve kötülük hakkında soru soran Vâbisa el- Esedî'ye *“İyilik, kalbinin ve nefsinin mutmain olmasını sağlayan kötülük ise, kalbine dokunan ve içine şüphe bırakan şeydir”*⁴⁹⁰ buyurmuştur. İşte bu hadis, özürde ölçüde kişinin iç âlemindeki niyet ve samimiyetin belirleyici olduğunu ifade etmektedir.

Bir dinin üstünlüğünü odinin münferit bir mensubu olan bireyi ve insanlığın insanî vasıflarına ve ruh dünyasına anlamlı şekilde hitap edebilme yeteneği şeklinde açıklayabiliriz.⁴⁹¹ İşte bunun tezâhürünü Rasulullah'ın İmrân b. Husayn'ın sorusuna vermiş olduğu cevapta görebilmekteyiz. İnsanın kendi içinde ve kendi özellikleriyle anlayan Hz. Peygamber'in İmran'a verdiği ruhsat dinin insanla bütünleşmesini resmetmektedir.

C. Psikolojik Durum Faktörü

Psikoloji, ruh veya hayatın özü anlamına gelen bazen de zihni simgeleyen bir kadın figürü olarak Yunanca **“psyche”** sözcüğünden gelmektedir. Kelimenin ikinci bölümü ise köken itibariyle logos sözcüğünden oluşmaktadır. Böylece daha çok ruh bilimi olarak tanımlanmaktadır.⁴⁹²

Amaç ve konusu itibariyle psikoloji, toplumsal ve fiziksel çevre içinde yaşamakta olup bunlarla etkileşimi neticesinde çeşitli davranışlar gösteren insanı incelemektedir.⁴⁹³ İnsanoğlu subjektif bir yaşantıya sahip olmakla birlikte her kişinin yaşam serüveni psikolojik fenomendir. Duygu, düşünce gibi

⁴⁸⁹ İbn Hacer, **a.g.e.**, c. IV, s. 296.

⁴⁹⁰ Dârimî, “Buyû’”, 2; Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, c. IV, s. 227.

⁴⁹¹ Gürbüz Deniz, **Anlam ve Varlık Boyutuyla İnsan**, Ankara: DİB Yay., 2015, s. 23- 24.

⁴⁹² Nicky Hayes, **Psikolojiyi Anlamak**, çev. Filiz Bolat ve Asiye Hekimoğlu, İstanbul: Optimist Yay., 2018, s. 2.

⁴⁹³ Bkz. Charles G. Morris, **Undersanding Psycholog**, çev. H. Belgin Ayvaşık, Melike Sayıl, Ankara: Türk Psikologları Derneği Yay., 2013; Rod Plotnik, **Psikolojiye Giriş**, çev. Tamer Geniş, İstanbul: Kaknüs Yay., 2009.

içsel durumlarımız, bir çevreye aidiyet ve toplumun ferdi olması hasebiyle de dışsal veriler değerlendirilip davranışa dönüşmesi kişinin hayat örgüsünün parçalarıdır.⁴⁹⁴

Bireyi diğer varlıklardan ayıran özgün özellikleri kişilik olarak nitelenmektedir. İnsanlardaki fiziksel ve zihinsel hatta duygusal farklılıklar, davranış ve anlam dünyalarının arka planını ifade etmektedir.⁴⁹⁵ Kişiliğin oluşumu ve bireyler arası farklılığın sebepleri psikanalitik, ayırıcı özellik, biyolojik, insancıl, davranışsal, bilişsel gibi farklı yaklaşım usulleri altında ele alınmaktadır.⁴⁹⁶ Dolayısıyla kişilik oluşumundaki sebeplerin tek bir çatı altında toplanması mümkün görünmese de ele alınan sebepler ve yöntemler açısından kalıtım (biyoloji/fizyoloji) ve çevre şeklinde genel bir tasniflemeye gidilebilmektedir.⁴⁹⁷

Psikolojik durum başlığı altında Hz. Peygamber'e yöneltilen soru ve cevap ilişkisinde muhatabın psikolojik durumunun Peygamber'in cevabına etken olup olmadığı incelenmeye çalışılacaktır. Ayrıca psikolojik durumun alt başlıkları; kişiliğin oluşumuna kalıtsal etki sağlayan mizaç, istidat (kabiliyet) ve bunların çevresel etmenlerle münasebeti sonucu oluşan karakter ve ilgi faktörleri şeklinde düzenlenmiş olup bu husustaki ilgili örnekler ele alınacaktır.

1. İlgi ve Kabiliyet Farklılığı

İnsanoğlu düşünme, eylemde bulunma, ilgi alanları gibi fiziksel ya da zihinsel özellikler açısından farklılıklara sahiptir. Bu farklılıklar içerisinde eğitim sürecinin doğal getirisi olarak zekâ, yetenek ve istidat kavramları da telaffuz edilip bilim adamları ya da filozoflar tarafından inceleme altına alınmıştır. Bu kavramlar bireyler arası değişkenlik arz etmesi nedeniyle psikoloji hatta psikometrinin araştırma konusu olarak da ele alınmaktadır.

Potansiyel güç olarak tarif edilen kabiliyet, insanın becerisi anlamında bir şeyler yapabilme ya da öğrenme aşamasında bundan yararlanabilme gücü

⁴⁹⁴Sedat Topçu, **a.g.m.**, s. 151.

⁴⁹⁵Ufuk Durna, "A ve B Tipi Kişilik Yapılarını ve Bu Kişilik Yapılarını Etkileyen Faktörlerle İlgili Bir Araştırma", **Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi**, say. 19, s. 275.

⁴⁹⁶Ayrıntılı bilgi için bkz. Jerry M. Burger, Kişilik: **Psikoloji Biliminin İnsan Doğasına Dair Söyledikleri**, çev. İnan Deniz Erguvan Sarıoğlu, 2. bs., İstanbul: Kaknüs Yay., 2017.

⁴⁹⁷Gültekin Yıldız, Emrah Özsoy, "Kişilik Kavramının Örgütler Açısından Önemi: Bir Literatür Taraması", **İşletme Bilimi Dergisi**, 2013, c. I, say. 2, s. 4.

olarak tanımlanmaktadır.⁴⁹⁸ Yani edimin⁴⁹⁹ birey tarafından ortaya konmuş halidir.⁵⁰⁰ İstidat kavramı ile aynı anlamda kullanımları söz konusu olsa da istidat ve kabiliyet muhtelif anlamları barındırmaktadır. İstidat, insanın kendi ruhunda hazır olarak yaratılan bir şeyleri yapabilmeye yönelik kuvvenin bulunmasıdır.⁵⁰¹ Bu kuvvenin açığa çıkıp, gelişmiş hali ise kabiliyet alanı içerisine girmektedir. Misalen; bir kişi işitme engelli olmasına rağmen konuşabilmekte ama konuşma düzeyinin yeterli derecede ilerlemediği görülmektedir. Bu örnekteki kişi aslen konuşma isti'dâdı ile dünyaya gelmiş fakat işitme engeli konuşma istidadının gelişimine engel olmuştur. Yani konuşma eylemi kabiliyet gösterememiştir.

Bu ayrım bilkuvve ve bilfiil şeklinde Aristoteles (m.ö. 384- 322) ve İbn Sinâ'da (v. 428/1037) da görülmektedir. Aristoteles güç ve fiile yönelik bu ayrımı metinlerinde doğrudan bir ayrım şeklinde ele almasa da yansımaları mevcuttur.⁵⁰² İbn Sinâ'da bilkuvve her insanın insan olması itibariyle kendisinde var olan güç şeklinde açıklanırken, cehaletten bilgili oluşa geçiş ya da kişinin düşünmüyor halde iken düşünmeye intikal edişi bilkuvveden bilfiile geçiş olarak ifade edilmektedir.⁵⁰³

İnsanların kabiliyetleri ve kabiliyetleri doğrultusunda oluşan ilgi alanları çeşitlilik arz etmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de de “*Elbette çalışmalarınız farklıdır.*”⁵⁰⁴ ayetinde hususen insanların hayır ve şerre dair yapmış olduğu amellerin birbirinden farklı olduğu anlatılırken⁵⁰⁵ aynı zamandainsanın yönelimleri, arzu ve hevesleri gereği çabalarındaki yani yeteneklerindeki farklılığa dikkat çekilmektedir.

⁴⁹⁸ Feriha Baymur, **a.g.e.**, s. 249.

⁴⁹⁹ Edim, amel yani insan bilincinin bir amaca yönelik tek tek davranışları anlamına gelmektedir.

⁵⁰⁰ Tülin Acar Otbiçer, “Zeka, Yetenek ve Yeti”, **Popüler Bilim Dergisi**, say. 247, 2016, s. 47.

⁵⁰¹ Şerif el- Cürçânî, **a.g.e.**, c. I, s. 22.

⁵⁰² Halil İbrahim Üçer, “Aristotelesçi Dunamisin Dönüşümü: İbn Sînâcı Doğal İsti'dâd ve Teheyu' Anlayışı Üzerine”, **Nazariyât Dergisi**, say. 2/3, 2015, s. 37.

⁵⁰³ Aristûtâlîs, **Fi'n- nefis**, çev. İshak b. Huneyn, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kuveyt: Vekâletü'l-matbû'ât, 1980; İbn Sinâ, **Metafizik 2**, çev. Ömer Türker ve Ekrem Demirli, İstanbul: Lîtera Yay., 2005, s. 156.

⁵⁰⁴ Leyl, 92/4.

⁵⁰⁵ Ebü'l- Hasan Mukâtil b. Süleyman b. Beşir Mukâtil b. Süleyman, **Tefsîru Mukâtil b. Süleyman**, Abdullah Mahmûd Şehhâte, Beyrut: Dâru İhyai't- Tûrâs, 2002, c. IV, s. 721; Taberî, **Câmiu'l-beyân**, c. XXII, s. 546.

Her bireyde farklılık teşkil eden ve kişiye has hususiyetleri barındıran ilgi ve kabiliyetler Hz. Peygamber'in tebliğinde, ashâbının eğitiminde ya da istihdamında ana faktörler arasında yer almıştır. Özellikle de Peygamber'in vazife tayinlerinde sahabesinin her birini şahsi özellikleriyle tanıyıp yeteneklerince yönlendirmesi, kararlarındaki isabetini alenen göstermektedir. Hz. Peygamber, Zeyd b. Sâbit'ten (v. 45/665) Yahudilerin yazdıklarına güvenememesi sebebiyle İbrânîce öğrenmesi istemiştir.⁵⁰⁶ Zeyd b. Sâbit Rasulullah'ın bu isteğini şöyle anlatmaktadır: Rasulullah bir seferinde bana şöyle buyurdu: "*Ey Zeyd, Yahudilerin yazısını öğren. Zira ben, Yahudilerin bana yazdıklarına güvenemiyorum.*" Ben de on beş gece içinde İbraniceyi yazıp okumasını öğrendim. Artık bundan sonra Yahudilerin Rasulullah'a gönderdikleri mektupları okuyor, cevapları İbrânîce yazıyordum.⁵⁰⁷ Zeyd'in onbeş gün gibi kısa bir sürede dil öğrenmesi, onun dile olan yeteneğini ve Peygamber'in de bu yeteneğe binaen bu sorumluluğu ona verdiğini göstermektedir.⁵⁰⁸

Yine Hz. Peygamber Bilâl-i Habeşî (v.20/641), İbn Ümmü Mektûm (v. 15/636), Sa'd el-Karaz ve Ebu Mahzure'ye (v. 59/678-79) müezzinlik görevi verirken onların sesindeki letafeti ve ilgilerini farketmesi⁵⁰⁹, on sekiz yaşında Üsâme b. Zeyd'i Şam'a gidecek ordunun başına komutan tayin etmesi⁵¹⁰, Muâz b. Cebel'i Yemen'e vali olarak göndermesi⁵¹¹ gibi tespitleri tesadüfî olmayıp sahâbenin kabiliyetlerince yapılmıştır.

Bu bölümde, vermiş misallerdeki gibi Hz. Peygamber'in yanıtlarında muhatabının ilgi ve kabiliyetlerinin cevaba olan etkenlik düzeyi ele alınacaktır.

⁵⁰⁶ Ebû Dâvûd, "İlim", 2.

⁵⁰⁷ Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, c. V, s. 136.

⁵⁰⁸ Rasulullah Medine'ye geldiğinde Zeyd'in yakınları onun, on yedi sure ezberlediğini, okuma yazma konusunda da isti'datlı olduğunu ve Peygamber'in onu dinlemesini istemişlerdir. Rasulullah Zeyd'in kıraatinin berrak olduğunu ve durakladığı yerlerden manasına vukufiyetle okuduğunu fark etmiştir. Zekâ ve kabiliyetine istinaden Yahudi dilini öğrenmesini istemiştir. Bkz. İbrahim Kutluay, "Zeyd b. Sâbit'e Yahudi Yazısını/Dilini Öğretme Talimatı Verilmesi İle İlgili", **Hadis Tetkikleri Dergisi**, c. VII, say. 2, 2009, s. 137.

⁵⁰⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammed Abdülhay b. Abdilkebîr b. Muhammed el-Hasenî el-İdrîsî el- Kettânî, **H. Peygamber'in Yönetimi**, çev. Ahmet Özel, İstanbul: İz Yay., 2003, s. 215- 220.

⁵¹⁰ Müslim, "Fedâilü's-sahâbe", 63-64.

⁵¹¹ Ebû Dâvûd, "Akdiye", 11, "Ahkâm", 3; Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, c. V, s. 230, 236, 242.

a. Emirlik Görevi İsteyen Kimselere Yapılan Tavsiye

Hadis: Ebû Zer (r.a)’den rivayet edildiğine göre, Rasulullah’a şöyle demiştir: “*Ey Allah’ın elçisi beni vali tayin etmez misin?*” Bana şöyle dedi:

— “*Ey Ebû Zerr! Seni başkanlık ve emirlik vazifelerini yapmakta zayıf görüyorum. Ben kendim için sevip hoşlandığımı senin için de sevip hoşlanırım. Aman sakın iki kişiye bile olsa başkan olma ve hiçbir yetimin malının idaresini de üzerine alma!*”⁵¹²

Hadis: Abdurrahman b. Semüre şöyle demiştir; Peygamber bana şu öğüdü verdi:

— “*Yâ Abdurrahman! Sen kimseden emirlik isteme! Eğer sen isteyerek sana emanet ve başkanlık verilirse, istediğin şey ile yalnız bırakılırsın. Eğer emirlik ve başkanlık, sen istemediğin sana verilirse, (Allah tarafından) emirlik işi üzerinde yardım olunursun. Bir de sen birşeye yemin edip de başkasını ondan daha hayırlı gördüğünde, yemininden kefâret verip, o hayırlı işi işle!*”⁵¹³

Müslim’in *Sahih*’inde isnat: Ebû Zer⁵¹⁴> Abdurrahman b. Huceyre⁵¹⁵> Hâris b. Yezîd⁵¹⁶> Bekir b. Amr el- Meafirî⁵¹⁷> Yezid b. Kays⁵¹⁸> Leys b. Sa’d⁵¹⁹> Şuayb b. Leys⁵²⁰> Abdülmelik b. Şuayb⁵²¹ şeklinde olup ravileri sikadır.⁵²²

Ebû Zer (v. 32/653) rivayette Hz. Peygamber’e “*Beni vâli tayin etmez misin?*” diye sorduğunda Peygamber; “*Seni zayıf görüyorum*” buyurmuştur.

⁵¹² Müslim, “İmâre”, 17; Ebû Dâvûd, “Vesâyâ”, 4; Nesâî, “Vesâyâ”, 10.

⁵¹³ Buhârî, “Ahkâm” 5, 6, Eymân 1; Müslim, “İmâret”, 19; Tirmizî, “Nüzûr”, 5.

⁵¹⁴ Ebû’l- Haccac Cemaleddin Yusuf b. Abdurrahman b. Yusuf Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl fi esmâi’r-ricâl*, thk. Beşşar Avvad Ma’ruf, Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1980, c. XXXIII, s. 294.

⁵¹⁵ Mizzî, *a.g.e.*, c. XV, s. 203.

⁵¹⁶ Mizzî, *a.g.e.*, c. XVII, s. 55.

⁵¹⁷ Mizzî, *a.g.e.*, c. IV, s. 222.

⁵¹⁸ Mizzî, *a.g.e.*, c. XXVIII, s. 559.

⁵¹⁹ Mizzî, *a.g.e.*, c. XXVIII, s. 255.

⁵²⁰ Mizzî, *a.g.e.*, c. XII, s. 532.

⁵²¹ Mizzî, *a.g.e.*, c. I, s. 253.

⁵²² Rivayet Müslim’de iki farklı senetle Dârekutnî’ de ise bu iki isnad dışında farklı bir tarikle yer almaktadır. Dârekutnî’nin vermiş olduğu isnatta Ubeydullah b. Cafer’e muhalefet edilmiş olsa da senet hakkında kendisi herhangi bir hüküm vermemiştir. Müslim ise senet ve metin itibariyle rivayetlerin sahih olduğunu söylemektedir. Bkz. Nevevî, *Minhâc*, c. XII, s. 210.

Öncelikle “إِنَّكَ ضَعِيفٌ” zayıflıktan maksat, emirliğin yani yönetici kimliğin gerektirdiği vasıflardan yoksunluğu ifade etmektedir.⁵²³

Yönetici kimliği ile Ebu Zer el- Gıfârî'nin özellikleri mukayesi edildiğinde kendisinin zühd yönünün ağırlıklı olup dünya işlerinden uzak durmakta olduğu görülmektedir. Yöneticilik ise sorumlu olunan tebaanın dünya ve ahiret maslahatlarına riayet etmeyi gerekli kılmaktadır. İşte bu sebeple de Hz. Peygamber'in Ebû Zer'in sorusuna karşı “zayıfsın” cevabını verdiği de belirtilmektedir.⁵²⁴

Ebû Zer el-Gıfârî, İslam üzere oluşundan sonra imanla bütünleşen farklı bir şahsiyeti temsil etmektedir. Sadakat ve adalet üzerine dayandırdığı hayat felsefesinde sadakatini Peygamberî tatbikat üzerinden gösterirken⁵²⁵ adil paylaşım, haksızlık ve yanlışlık karşısında susmamak⁵²⁶ her zaman öncelikli meselesi olmuştur. Peygamber'in vefatından sonra da yaşanan olaylar üzerine getirdiği eleştiriler, maddi ve manevi anlamda ezilenler adına sosyal adaletten yana tavır sergilemesi, bir sistem olarak sonraları sosyal devlet fikirlerinin beslediği ana kaynak haline gelmiştir.⁵²⁷

Hz. Peygamber idarecilik vazifesi ile ilgili “*İdarecilik, kıyamet günü nedâmet olacaktır.*”⁵²⁸ buyurmaktadır. Ayrıca bu hususta daha pek çok ikazları da mevcuttur. Nevevî, özellikle kendisinde zayıflık olan kimselerin görevi üstlenmekten kaçınmak için bu hadisin temel prensip olduğunu söylemekte⁵²⁹ ve seleften pek çok kimsenin de bu ikaz sonucunda idarecilik mesuliyeti

⁵²³ Muhakkik Muhammed Fuad Abdülbâkî, Müslim'in *Sahih*'inde emirlik görevini icra ederken gösterilecek zayıflığın ahirette pişmanlık doğuracağını ifade ederek zayıflık kelimesini izah etmiştir.

⁵²⁴ Muhammed b. Ali b. Âdem Mûsa İsyuûbî Vellevî, *Şerhu süneni'n-Nesâî: Zehîretü'l-ukbâ fi şerhi'l-müctebâ*, Mekke: Dâru Âl-i Bürûm, 2003, c. XXX, s. 174.

⁵²⁵ Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Meni' Zührî İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübra*, Beyrut: Dâru's- Sadr, c. IV, s. 169, 1957.

⁵²⁶ İbn Sa'd, *a.g.e.*, c. IV, s. 168.

⁵²⁷ Hasan Yaşaroğlu, “Rol Model ve Rol Modele Sadakat Bağlamında Bir Ebû Zer el-Gıfârî Portresi”, “*Uluslararası Kişilik ve Karakter İnşasında Dinin Yeri Sempozyumu Bildiriler Kitabı*”, Ordu: Ordu İlahiyat Vakfı Yay., 2017, c. I, s. 30. c. II, s. 102.

⁵²⁸ Müslim, “İmâre”, 17; Başlık altında vermiş olduğumuz hadisin bir başka varyantı olup muhatap Ebû Zer el- Gıfârî'dir.

⁵²⁹ İbn Hacer, *a.g.e.*, c. XXIII, s. 255.

almakta çok titiz davrandığını izah etmektedir.⁵³⁰ Ebû Zer’e emirlik vazifesinin verilmemesi ise adalet ve sadakat konusunda herhangi bir zafiyet taşıdığı anlamına gelmemektedir ki zira onun adalet konusundaki titizliğine tüm yaşamı şahitlik etmektedir. Fakat Peygamber’in görevlendirmeleri kişilerin yapabilme gücü yani kabiliyetlerince olduğu için kendisini bu görev için yetkin görmemiş ve bu konuda zayıf gördüğünü alenen de ifade etmiştir. Ardından “*Kendim için istediğimi senin için de isterim*” diyerek latîf bir kelâm ile Ebû Zer’e olan sevgisini dile getirmiştir. Nitekim bu güzel usûl ve uslûp Hz. Peygamber’in güzel ahlakının insanlarla olan iletişimindeki yansımasıdır.⁵³¹

Kişinin ilgi ve kabiliyeti gibi bir sonraki bölümde ele alacağımız mizaç ve karakteri de bir bütünlük içerisinde kendiliğini ifade eder. Âbid ve zâhid bir kimliği taşıyan Ebû Zer, Rasulullah’tan kendisine tavsiyede bulunmasını istemiştir. Rasulullah ise “*İnsanlara güzel ahlâkla muamele et.*”⁵³² buyurmuştur. Ebû Zer’in tabiat olarak sert mizaca sahip olduğu rivayetlerde görülmektedir.⁵³³ Peygamber’in burada yapmış olduğu tavsiye de onun ibadet, zühd ya da takvasına binaen olmamış aksine insanlarla olan ilişkilerinde güzel muamelede bulunmasını istemiştir. Görüldüğü üzere Peygamber’den istenilen tavsiyelerde cevaplar; kişinin noksanlıkları, düzeltilmeye muhtaç özellikleri yani insanın kendisi hedef alınmıştır.

Emirlik, mizaç ve karakterde sabrı, müsamahayı, hilmi gerektirdiği gibi yalnızca adaletli olma vasfının ötesinde kötülükleri def edebilecek öngörüğü yani kabiliyeti de gerektirmektedir. Böylece emirlik isteklerine karşı gerek Abdurrahman b. Semüre’ye (v. 50/670) bunu istememesinin uygun olacağını söylemesi gerekse Ebû Zer’e “seni zayıf görüyorum” buyurmasının arka planında kişinin ehliyeti ana kriter olarak görülmektedir. Böylece Rasulullah nezdinde verilen sorumluluklar, toplum içerisinde rol ve iş bölümleri kişilerin temel vasıf ve kabiliyetleri yönünde yüklenmekte ve icrası beklenmektedir.

⁵³⁰ Nevevî, **a.g.e.**, c. VI, s. 221.

⁵³¹ Useymîn, **a.g.e.**, c. IV, s. 10.

⁵³² Tirmizî, “Birr”, 55.

⁵³³ Tirmizî, “Menâkıb”, 35; İbn Mâce, “Mukaddime”, 11.

b. Hassân b. Sâbit'in Şiirleriyle Müşrikleri Hicvetmesi

Hadis: Hz. Aişe'den nakledilen rivayete göre; Hassân b. Sâbit müşriklere hicvedebilmek için Rasulullah'tan izin istedi. Hz. Peygamber:

— “(Müşriklerin bizleri hicvettiği gibi) *Sen de müşrikleri hicvedip kötüle! Yâhud onların hicivlerine karşılık ver, Cibrîl de seninle beraberdir*” buyurmuştur.⁵³⁴

Vermiş olduğumuz hadis, Buhârî'nin “Kitâbü'l- Edeb” bölümünde geçen varyantı olmakla birlikte isnadı: Aişe bint. Ebi Bekr> Urve b. Zübeyr⁵³⁵> Hişam b. Urve⁵³⁶> Abdurrahman b. Süleyman⁵³⁷> Muhammed b. Selam⁵³⁸ şeklindedir. İsnattaki raviler sika olup hadis sahihtir.⁵³⁹

Rivayet, Müslim'de (*Sahîh*'inde)sahabenin fazileti bölümünde “Hassân b. Sabit'in Fazileti” bâb başlığı altında yer alırken Buhârî'de “Bed'ul-Halk”, “Megâzî” kitaplarında mevcut olup “Edeb” kitabında ise “Müşrikleri Hicvetmek” bâb başlığı altında Hassân b. Sabit'e (v. 60/680) dair benzer rivayetler bulunmaktadır.

Hadis, Buhârî ve Müslim şerhlerinde daha çok müşrikleri hicvetmenin caiz olup olmadığı meselesi üzerinden açıklanırken⁵⁴⁰ Nevevî (v. 676/1277) ve İbn Hacer (v. 852/1449) Müslümanlara sövülmesi halinde cevap niteliğinde müşriğe sövmenin caiz olduğunu ifade etmişlerdir.⁵⁴¹ Buhârî'nin “Edeb” kitabında ise 91, 92 ve 93. bâb başlıklarına bakıldığında مَا يَجُوزُ مِنَ الشِّعْرِ وَالرَّجَزِ /Şiir, kaside ve şarkıda caiz ve kerih görülme durumları, بَابُ مَا يُكْرَهُ مِنْهُ /Müşriklere hicvedilmesi, بَابُ مَا يُكْرَهُ أَنْ يَكُونَ الْغَالِبَ عَلَى الْإِنْسَانِ الشِّعْرُ, /Müşriklere hicvedilmesi,

⁵³⁴ Buhârî, “Edeb”, 91, “Megâzî”, 30; Müslim, “Fedâilu's-Sahâbe”, 34.

⁵³⁵ Ebû'l- Fazl Şehabeddin Ahmed İbn Hacer el- Askalanî, **Tehzibü't-Tehzîb**, Haydarabad: Matbaatu Meclis-i Daireti'l-Maarifi'n-Nizamiyye el-Kâine, 1907, c. VII, s. 180.

⁵³⁶ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibban b. Ahmed et-Temîmî İbn Hibban, **el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-du'a'fâ ve'l-metrûkîn**, thk. Mahmûd İbrâhim Zayed, Haleb: Dârü'l-Va'y, 1976, c. III, s. 91.

⁵³⁷ İbn Hacer, **a.g.e.**, c.I, s. 269.

⁵³⁸ İbn Hacer, **a.g.e.**, c.I, s. 213.

⁵³⁹ Şuayb Arnaût, Buhârî ve Müslim'in şartlarına uyduğunu, Elbâni de sahih olduğunu beyan etmiştir. Bkz. İbn Hibban, **a.g.e.**, c. XVI, s. 95; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm Cu'fî Buhârî, **el-Edebü'l-müfred**, 3. bs., thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslamiyye, s. 298.

⁵⁴⁰ Aynî, **a.g.e.**, c. XXII, s. 186; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Abdiddâim b. Mûsâ Askalanî Birmâvi, **el-Lâmiü's-sabîh bi-şerhi'l-Câmi'i's-sahih**, Suriye: Dârü'n-Nevâdir, c. III, s. 223.

⁵⁴¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Hacer, **Fethu'l-bârî**, c. XVIII, s. 563; Nevevî, **Minhâc**, c. VIII, s. 44- 45.

ذِكْرُ اللَّهِ وَالْعِلْمِ وَالْقُرْآنِ/Şiirin Allah'ı anma, ilim ve Kur'an'dan alıkoyması durumunda kerih görülmesi şeklinde ardı ardına verilen bâb başlıkları, şiirin uygun görülüp görülmediği haller üzerine tanzim edilmiş olup Buhârî özelinde şiirin keyfiyet durumunu yansıtmaktadır. Nitekim Aynî (v. 855/1451) Buhârî'nin vermiş olduğu “هَجَاءُ الْمُشْرِكِينَ/ Müşriklerin hicvedilmesi” bâb başlığı için bazı şiirlerin müstehap görüldüğüne delalet ettiği söylemektedir.⁵⁴²

Arap kültüründe şiir, öncelikle asabiyet nedeniyle kişilerin bulundukları kabile/neseple övünme ve asabiyetin getirisi olarak da diğer kabilelerle girişilen rekabet neticesinde karşı grupları zemmetme içerikli kavramları içermektedir. Şiir, en etkili söz sanatı olarak kullanıldığı gibi siyasî, dinî, sosyal ya da şahsi olaylar şiirin muhtevasını etkilemiştir.⁵⁴³ Arap şiirinin önemli kısmını oluşturan hiciv ise muhatabı küçük düşürme ve aşağılama maksatlı yapılan edebi sanattır.⁵⁴⁴ İslam öncesi farklı alanlarda kullanılan hiciv, İslam'ın ortaya çıkışından sonra yeni bir alana kaymış, özellikle hicret sonrası Mekke'liler ile yapılan savaşların yanında İslam karşıtları ile mücadelede önemli bir silah haline gelmiştir. Bu işi en iyi yapanlar arasında ise sahabeden Hassân b. Sâbit, Abdullah b. Ravâha (v. 8/629) ve Ka'b b. Mâlik (v. 50/670) yer almaktadır.⁵⁴⁵

Yukarıda vermiş olduğumuz rivayette de müşriklerin İslam'a ve Müslümanlara hicvetmesi üzerine Hassân b. Sâbit Rasulullah'tan karşı cevap sadedinde hicivde bulunmak için müsaade istediği görülmektedir. Hassân b. Sâbit'in tam ismi, Hassan b. Sâbit b. el-Münzir b. Harâm b. Amr b. Zeydu Menât b. Adi b. Amr b. Mâlik b. en-Neccâr b. Sa'lebe b. Amr b. el-Hazrec olup Hazrec kabilesine mensuptur.⁵⁴⁶ Yaşadığı ömre dair muhtelif rivayetler mevcut

⁵⁴² Aynî, **a.g.e.**, c. XXII, s. 186.

⁵⁴³ Necdet Gürkan, “Cahiliyede ve İslami Dönemlerde Arap Şiir Sanatının Mücadele/Sırâ' İşlevselliği Üzerine”, **Ekev Akademi Dergisi**, say., 72, s. 231, 2017.

⁵⁴⁴ Ebü'l-Ferec el-Bağdadi Kudâme b. Ca'fer, **Nakdu's-şi'r**, Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1979, s. 92;

⁵⁴⁵ Ali b. Hüseyin b. Muhammed Ebü'l-Ferec el- İsfehânî, **Kitâbü'l-Egânî**, Beyrut: Dârü'l- fîkr, 1995, c. IV, s. 144- 145; İbn Battal, **a.g.e.**, 2003, c. IX, s. 325.

⁵⁴⁶ İbnü'l Esîr, **Üsdü'l-ğabe**, c. II, s. 5.

olsa da kendisi muammerûn (uzun ömürlüler) içerisinde anılmakta ve İslam’a girişı ömrünün yarısına tekabül eden yıllarda olmuştur.⁵⁴⁷

Müslüman olmadan evvel de şairliği ile bilinen Hassân b. Sâbit, mensup olduğu Hazreç kabilesi ile Evs arasındaki Rebi’, Derek, Sumeyha ve Buâs savaşlarında Evs’in şairi olan Kays b. Hatim’in hicivlerine karşılık vermekteydi.⁵⁴⁸ Kabilesine övgü hasımlarına ise hicvederek kullandığı şiir yeteneğini Müslüman olmasının ardından Hz. Peygamber’in hizmetine tahsis etmiştir.

Her türlü duygunun en muazzam şekilde ifadesi olan şiir, kişide var olan ve geliştirilebilen yetenek neticesinde söz sanatı olarak icra edilmektedir. Farâbî’nin dediğı gibi âlem büyük insanı insan ise küçük âlemi⁵⁴⁹ birbiri içerisinde barındırmaktadır. Kendi içerisinde küçük âlemi taşıyan insanoğlunun birbirinden farklı yeteneklerinin keşfi ile içerisinde mevcut olan cevher zuhur edebilmektedir. İşte Hassân b. Sâbit’teki yeteneğinin İslam lehine yönlendirilmesini ve kendi meziyetlerinin hayırda kullanabileceğinin mümkün olduğunun gösterilebilmesi adına Hz. Peygamber’in kendisinden istenilen izne karşı vermiş olduğu yanıt mühim bir değer ifade etmektedir.

Müslümanlar Kureyş müşrikleri tarafından fiilî savaşlar ve saldırılara maruz kaldığı gibi kavli olarak da saldırılara uğramaktaydı. Bu saldırılara Hz. Ali’nin karşılık vermesi için izin istenilmiş, Hz. Peygamber de kendisine fiilen yardım eden Müslümanların söz ile de karşılık vererek yardımda bulanabileceklerini söyleyip Ensar’dan bir kimseyi uygun gördüğünü belirtmiştir. Bunun üzerine Hassân b. Sâbit bu görevi istediğini söylemiştir. Hz. Peygamber “*Ben Kureyş’e mensup olduğum halde onlara nasıl hicvedeceksin?*” diye sorduğunda Sâbit, “*Seni onlardan, hamurdan kıl çeker gibi çekip çıkaracağım*” diyerek karşılık vermiştir.⁵⁵⁰

Peygamber, müşriklerin psikolojik harp stratejisi olarak kullandıkları sözün gücüne yine söz ile mukabele etmeyi, Hassân b. Sâbit’e izin vermesiyle ve onu aynı zamanda Cebrâil’in de desteklediğı müjdesiyle alenen ifade

⁵⁴⁷ İbn Hacer, **el-İsâbe**, c. II, s. 8.

⁵⁴⁸ Hüseyin Elmalı, “Hassân b. Sâbit”, **DİA**, c. XVI, s. 399.

⁵⁴⁹ Hilmi Ziya Ülken, **İslam Felsefesi**, Ankara: Selçuk Yay., 1967, s. 61.

⁵⁵⁰ Müslim, “Fedâilü’s-Sahâbe”, 156; İbnü’l- Mülakkîn, **a.g.e.**, c. XXVIII, s. 558.

buyurmuştur. Ayıca onun için “*Allah’ım onu Ruhü’l Kudüs ile destekle*”⁵⁵¹ diye duada bulunarak yaptığı hicivlerin oktan daha etkili olduğunu⁵⁵² da belirtmektedir. Böylece Rasulullah kendisine muhatap olan kimselerin alakadar oldukları meziyetleriyle mensup oldukları din arasındaki o ince bağı nasıl kurduğunun Hassân b. Sabit’e vermiş olduğu cevap örnekliğinde görebilmekteyiz.

2. Mizaç ve Karakter Farklılığı

Mizaç ve karakterin hususi tanımlamalarını yapmadan önce karakterin kendisiyle benzer görünen ve karıştırılan huy, mizaç, şahsiyet (kişilik) kavramlarıyla birbirleri arasında geçişkenlik bulunduğunu fakat bütünüyle aynı manaya gelmediklerini bilmek, bireyin doğuştan ve sonradan kazandığı özelliklerini ayırt etmede mühim rol oynamaktadır.

Mizaç; kişinin heyecanlı, neşeli, asabi, üzgün olması gibi daha çok duygusal eğilimlerini barındırmaktadır.⁵⁵³ Yani kişinin toplumsal hayatta kendine özgün, oldukça sınırlı ve belirli duygusal tepkimelerinin nitelik ya da nicelik açısından değişmesidir.⁵⁵⁴ Bu değişim öfkelenmek, çabuk sinirlenmek, mutlu olmak, hareketli ya da durağan enerji taşıyor olmak gibi kişinin kendisinde potansiyel olarak var olan baskın gelen fitrî tutumlarını ifade etmektedir.

Kişiliğin duyusu, düşünüş, davranış biçimine ise karakter denilmektedir.⁵⁵⁵ Karakter, kişinin tutum ve davranışlarının karşılaşılan olaylar ve durumlar neticesinde değişmezlik ya da kararlılık halini yansıtmaktadır. Bu davranışlar mizaçtaki değişken ya da anlık özelliklerin aksine kişinin doğumundan sonra daha çok 0- 6 yaş aralığı içerisinde kazanım sağladığı ve kendi şahsiyeti üzerinde bütünleşme imkânı bulduğu alçak gönüllülük,

⁵⁵¹ Buhârî, “İlim”, 68, “Bed’ü’l-halk”, 6, “Megâzî”, 30, “Edeb”, 91.

⁵⁵² Müslim, “Fezâilü’s-şahâbe”, 157.

⁵⁵³ Georges Dwelshauvers, **Psikoloji**, çev. Mustafa Şekip Tunç, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., 1952, s. 482.

⁵⁵⁴ Özcan Köknel, **Kaygıdan Mutluluğa Kişilik**, İstanbul: Altın Kitaplar Yay., 1985, s. 19

⁵⁵⁵ Yusuf Gündüz, **Çocuğun Kişiliği ve Başarı Ortamı**, İzmir: Karınca Yay., 1974, s. 69.

dürüstlük, yardımseverlik, sorumluluk bilincine sahip olmak gibi davranışların ahlâkî yönlerini temel almaktadır.⁵⁵⁶

Karakter ve mizacın ilgili izahlarından yola çıkarak, şayetkişi sıcakkanlı bir mizaca sahipse yaşadığı durumlara karşı vereceği tepkiler çabuk ve kuvvetli olacakken sadistik eğilimler bulunan bir karakter taşıyorsa acımasızlık konusunda çabuk davranacak, insancıl ise de herhangi adaletsizlik ve haksızlık içeren durumlarda vereceği tepki hızlı olacaktır.⁵⁵⁷ Nihayetinde vermiş olduğumuz örnekliklerde karakter, ahlâkî bir vasıf taşıyorken mizaç, yapısal yani doğuştan olanı ifade etmektedir. İşte bu farkı biliyor olmak kişilik çözümlemelerinde bizlere doğru kanaatlerde bulunmayı sağlayacaktır.

İbn Haldun (v. 808/1406) da şahsiyetin temel unsuru olan karakter tanımlamasında onun insanın doğuştan gelen yönü olmadığını aksine sosyal ilişkiler neticesinde kazanıldığını ve sürece bağlı olarak da şekillendiğini söylemektedir. *Mukaddime*’sinde de bedevilerin karakter yapılanmasını derinlemesine inceleyen İbn Haldun, onlarda var olan şecaatin sebebini doğuştan oluşa yani mizaca bağlamamış süreç içerisindeki imkân ve alışkanlıklar neticesinde bir kazanım olarak ifade etmektedir.⁵⁵⁸

Fromm ise karakter ile ilgili; onun hem ahlâkî yargının konusu hem de ahlâkî gelişim açısından bir hedef olarak alındığını açıklarken tam olarak davranışın karşılığı olarak karakter tanımlamasında bulunmanın yanlış olacağını çünkü salt davranışların doğrudan kişinin karakterini yansıtmasının mümkün olmayacağı üzerinde durmaktadır. Örneğin; kişinin tutumluluk alâmetleri gösteren davranışlarına bakarak tutumludur değerlendirmesi ona göre yanlıştır. Çünkü kişi muhtaç olmamak endeksli yani maddi durumunun düşük olması sebebiyle tutumlu davranacağı gibi cimrilik nedeniyle de tutumlu

⁵⁵⁶ Cavit Binbaşoğlu, **Eğitim Psikolojisi**, Ankara: Binbaşoğlu Yay., 1995, s. 168. Karakter kelimesi felsefe de özellikle de ahlak felsefesinde ahlâkî tutum mahiyetinde kullanılmaktadır. Bkz. H. Mahmut Çamdibi, **Şahsiyet Terbiyesi ve Gazâlî**, 2. bs., İstanbul: İFAV Yay., 1994, s.1

⁵⁵⁷ Mustafa Doğan Karacoşkun, **a.g.m.**, c. I, s. 32.

⁵⁵⁸ İbn Haldun karakter şekillenmesinde ele aldığı pek çok çevresel etmenler olmuştur. Yaşanılan bölgenin coğrafi özellikleri, iklim şartları ve yaşanılan kültür gibi ve bu kanaatlerini *Mukaddime*de derinlemesine inceleme altına almıştır. Bkz. İbn Haldun, **a.g.e.**, c. I, s. 177-178.

davranabilir.⁵⁵⁹ Bu nedenle de doğrudan karakter tanımlamaları yanlışlıklara sebebiyet vermektedir.

Kur'ân-ı Kerim'de “*De ki: Herkes tabiatına (mizaç ya da karakterine) göre amel işler. Buna göre kimin doğru yolda olduğunu Rabbiniz daha iyi bilir.*”⁵⁶⁰ ayeti ile insana özgü bireysel vasıflar içerisinde mizaç ve karakter farlılığına işaret edilmektedir. Ayette geçen “Şâkile” ibaresi tabiat, din, niyet, mizaç, karakter gibi anlamlara gelmekte ve daha çok karakter ve mizaç anlamı üzerinden şerh edilmiştir.⁵⁶¹ Râgıb el-İsfahânî de *Müfredât*'ta şâkileyi seciye (karakter) olarak izah etmiştir.⁵⁶²

Hiz. Peygamber'in rivayetlerinde kişiliğin mizaç ve karakter yapılanmalarını okuyabilmemiz pekâlâ mümkündür. Rasulullah, İsrâ suresinde geçen manaya muradif “*Her kim ne için yaratılmış ise onu kolay yapar.*” buyurmuştur.⁵⁶³ Ebû Hureyre'den nakledilen başka bir hadiste ise Hiz. Peygamber: “*Kadınların hayırlıları (hicret etmek için) deveye binen Kureyş kadınlarıdır. Onlar küçük çocuklarına karşı daha şefkatli, kocalarının haklarını ve mallarını koruyup gözetmede daha iyidirler.*”⁵⁶⁴ buyurarak gerek Kureyş kadınları özelinde gerekse insanların genel yaratılış açısından farklılıklarına değindiği hadislerinde ictimâî- ferdî karakter ve mizaç tespitlerini ifade etmektedir.

Bu bölümde Hiz. Peygamber'e sorulan sorularda kişinin taşımakta olduğu mizaç ve karakterin cevaba olan etkenlik düzeyi incelenecektir.

a. Bedevinin Cihadın Gayesi Üzerine Sorusu

Hadis: Ebu Musa el-Eş'arî (r.a)'den rivâyete göre, şöyle demiştir: Bir bedevî Rasulullah'a gelerek: “Kimisi şöhet için, kimisi ganimet elde

⁵⁵⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Erich Fromm, **Yeni Bir İnsan Yeni Bir Toplum**, çev. Necla Aral, İstanbul: Say Yay., 2015; **Erdem ve Mutluluk**, çev. Ayda Yörükân, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yay., 1999.

⁵⁶⁰ İsrâ, 17/84.

⁵⁶¹ Mâverî, şakile kelimesi ile ilgili Mücahid'in kişilik, İbn Abbas'ın tabiat, Katâde'nin çevre, İbn Zeyd'in din şeklinde yorumladığını, aynı zamanda adet ve ahlak anlamlarına da geleceğini ifade etmiştir. Bkz. Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib Mâverî, **en-Nüket ve'l-uyun tefsîri'l-Mâverî**, thk. Seyyid b. Abdülmaksud b. Abdürrahim, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y., c. III, s. 269; Taberî, **Câmiu'l-beyân**, c. XVII, s. 560; Süleyman Ateş, Kur'ân-ı Kerim Tefsiri, c. III, s. 542.

⁵⁶² Râgıb el-İsfahânî, “ş- k- l mad.”, **a.g.e.**, s. 526.

⁵⁶³ Buhârî, “Kader”, 11.

⁵⁶⁴ Buhârî, “Nikâh”, 12; Müslim, “Fedâilu's- Sahâbe”, 10.

edebilmek için kimi de cesaretini göstermek için savaşıyor, bunlardan hangisi Allah yolundadır?” diye sordu. Rasulullah (s.a.v)’de: “*Kim Allah’ın dini yeryüzüne hâkim olsun diye gayret edip savaşırsa o Allah yolundadır*” buyurdu.⁵⁶⁵

Hadis: Ebû Katâde’den rivayet edildiğine göre; Rasulullah ashâbı arasında ayağa kalktı ve “*Allah yolunda cihad ve Allah’a iman etmek amellerin en faziletlisidir.*” diye hatırlattı. Bunun üzerine bir adam ayağa kalkıp:

- “*Ya Rasulallah! Şayet Allah yolunda öldürülürsem, bu benim günahlarıma kefâret olur mu?*” diye sordu. Rasulullah ona:
- “*Evet, şayet sen sabrederek, ecrini de sadece Allah’tan bekleyerek, cepheden kaçmaksızın düşmana karşı koyup Allah yolunda öldürülürsen, günahlarına kefâret olur*” buyurdu. Sonra Rasulullah sallallahu aleyhi ve selem (soruyu soran kimseye):
- “*Nasıl demiştin?*” diye sordu. Adam (tekraren):
- “*Şayet ben Allah yolunda öldürülürsem günahlarıma kefarete olur mu?*” diye sözünü tekrarlardı. Rasulullah (s.a.v.)ona:
- “*Evet, şayet sen sabrederek, ecrini sadece Allah’tan bekleyerek, cepheden kaçmaksızın düşmana karşı koyup Allah yolunda öldürülürsen, günahlarına kefâret olur. Ancak borçların bunun dışındadır. Bunu bana Cibrîl söyledi*” buyurdu.⁵⁶⁶

Rivayetlerde soruyu soran kişinin bedevî olması, sorunun mahiyeti açısından önem taşımaktadır. Bedevî, Araplardan bâdiyede göçebe olarak

⁵⁶⁵ Buhârî, “Cihad”, 15; Ebû Dâvûd, “Cihad”, 15; Tirmizî, “Fedâilü’l- Cihad”, 16; Nesâî, “Cihad”, 21; İbn Mâce, “Cihad”, 13; Hadis, Buhârî ve Müslim’in şartlarına göre sahihtir. Elbâni de sahih olduğunu ifade etmiştir. Bkz. Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, **el-Müsned**, thk. Şuayb Arnaût vd., Beyrut: Müessesetü’r- Risâle, 2001, c. XXXII, s. 243; Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb Nesâî, **Kitabü’l-müctebâ: es-Sünenü’s-suğrâ**, 2. bs., thk. Abdülfettah Ebû Gudde, Halep: Dâru’l- Matbuati’l- İslamiyye, c. VI, s. 23.

⁵⁶⁶ Müslim, “İmâre”, 117; Tirmizî, “Cihâd”, 32; Nesâî, “Cihâd”, 32; Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, c. XIII, s. 440; Müslim’in şartına göre isnadı sahihtir. Tirmizî, *Sünen*’inde hadis ile ilgili hasen sahih olduğunu söylemiştir. Ayrıca Mâlik b. Enes, Sûfyân es- Sevrî gibi pek çok hadis imamlarının bu hadisi Yahya b. Saîd’den rivayet ettiklerini ve bu hadisin sadece Yahya b. Saîd el Ensârî’nin rivayetiyle bilinmekte olduğunu da ifade etmiştir. Elbâni de rivayet için sahih olduğunu söylemiştir. Bkz. Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, c. XIII, s. 440; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es- Süleimi Tirmizî, **el-Câmi’u’l-kebîr**, 2. bs., thk. Beşşar Avvad Ma’ruf, Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1998, c. III, s. 264; Nesâî, **a.g.e.**, c. VI, s. 34.

yaşayıp kendilerine mahsus kültür ve kişiliğin temel taşıyıcıları olarak “A’râbî” adı ile isimlendirilmektedirler.⁵⁶⁷ A’rabîler yaşadıkları bölgenin coğrafi şartları ve yerleşim tarzları itibariyle medenîlerden farklı karakteristik özellikler taşımakla birlikte genel karakter tanımları içerisinde müsbet ya da menfî olarak adlandırabileceğimiz temel vasıfları kendilerinde barındırmaktadırlar.

Mukaddime adlı eserinde bedevileri fiziksel, sosyal ya da siyasi normları bazında derinlemesine inceleyen İbn Haldun (v. 808/1406), bedevîler için: “Yaşam yerleri, çöllerin derinlikleri olması itibariyle beşerî ilişkilerdeki yumuşaklığa ve şehir kültürüne en uzak olanlardır. Nitekim şehirde yaşayanlara nazaran, mukayese gerektirmeyecek derecede konuşamayan yırtıcı varlıklar gibi vahşidirler.”⁵⁶⁸ Diyerek medenî olmama durumlarına işaret etmiştir. Aynı zamanda şehirlerden uzakta bâdiyede yaşamakta olan bedevîlerin diğer topluluklarla sınırlı derecede iletişim imkânına sahip olmaları, konforsuz ve ağır şartlarda ikâmet etmeleri gibi sebepler ahlâkî yozlaşmaya mani olmuştur. Yine bu durumu İbn Haldun; “Bedevîlerin yaşadığı bölge itibariyle ihtiyaçlarının sınırlı olması, buna bağlı olarak da arzu ve heveslerinin azlığı nedeniyle hayır, fazilet ve güzel ahlâka şehirlilerden daha yakındırlar.”⁵⁶⁹ şeklinde açıklamaktadır. Hatta bu mizaçları, ilkel yaşantıları ve kötü ahlâkî etkileşimlerden korunabilmeleri sebebiyle bedevîler, hakikati kabul etme hususunda Arapların en hızlıları olmuşlardır.⁵⁷⁰

Genel karakteristik özelliklerinin ayrıntılı olarak incelenmesi mümkün olabildiği gibi özetle bedevîlerin zekâlarının kudreti,⁵⁷¹ şecaatlerinin yüksekliği, cömertlikleri,⁵⁷² özgürlüklerine olan düşkünlükleri,⁵⁷³ kabile anlayışı gereği korumacı vasıfları,⁵⁷⁴ samimi olmaları,⁵⁷⁵ müsbet özellikleri

⁵⁶⁷ İbn Manzûr, **a.g.e.**, c. XIV, s. 67; Taberî, **a.g.e.**, Beyrut:Dâru'l-Fikr,1988, c. XXI, s. 142.

⁵⁶⁸ İbn Haldun, **a.g.e.**,c.I, s.160.

⁵⁶⁹ İbn Haldun, **a.g.e.**,c. I, s. 162- 164.

⁵⁷⁰ İbn Haldun, **a.g.e.**,c. I, s. 355.

⁵⁷¹ Cevâd Ali, **el- Mufasssal fî târihi'l- Arab kable'l- İslâm**, Bağdat: Camiatü Bağdat, 1993,c. IV, s. 367- 368.

⁵⁷² William Montgomery Watt, **Hazreti Muhammed Mekke'de**, çev. Azmi Yüksel, Mehmet Rami Ayas, Ankara: AÜİF Yay., 1986, s. 27.

⁵⁷³ Ahmet Subhi Furat, **Arap Edebiyatı Tarihi**, İstanbul: İÜEF Yay., 1996, s. 80. Burada bedevilerin özgürlüklerine olan düşkünlükleri veciz bir şekilde Lebip b. Rebia'nın şiirindeki “Hür kimseyi kendisi kadar kimse tenkitte bulanamaz” mısrası ile tasvir edilmektedir.

⁵⁷⁴ Cevâd Ali, **a.g.e.**, c. IV, s. 362- 363.

olarak görülürken, cahillik,⁵⁷⁶ asabi ve kibirli oluş,⁵⁷⁷ kaba ve sert mizaç,⁵⁷⁸ bireysel yani bencil düşünme tarzları,⁵⁷⁹ maddiyata olan aşırı meyyallikleri⁵⁸⁰ ise menfi özellikleri arasında anılabilmektedir.

Hız. Peygamber, kendisine soru sorulması hususunda sahâbeye rahat bir zemin hazırlamış olsa da zamanla soruların elzem olup olmama durumunun ayırt edilemez hale geldiği görülmüştür. Bu sebeple bazı sınırlandırmalara başvurmuş ve “*Şüphesiz ki, müslümanların müslümanlar hakkında en büyük suçlusu o kimsedir ki, müslümanlara haram kılınmayan bir şeyi sorar da, o sorduğu için kendilerine o şey haram kılınır.*”⁵⁸¹ diyerek bu husustaki ikazını beyân etmiştir. Başka bir rivayette ise; bir adam Rasulullah’a gelip babasının kim olduğunu sormuş, Hız. Peygamber de “*Baban filandır.*” cevabını vermiştir. Bunun üzerine “*Ey iman edenler, çok şeyler sormayın. Çünkü size açıklanırsa fenanıza gider.*”⁵⁸² ayeti nâzil olmuş ve soru sormadaki sınırlandırma vahiy ile de desteklenmiştir.

Sahâbeye sorular hususunda kısıtlamalar getirilmiş olsa da bedevîlerin soruları karşısında Hız. Peygamber’in daha müsamahalı olduğu görülmektedir. Bu nedenle çöl halkından birinin gelip Rasulullah’a sorularını yönetmesi, çok soru sorması nehyedilen sahabilerin hoşlarına gitmekteydi.⁵⁸³ Zira bu müsamaha yalnızca bedeviler için olmayıp şehrin dışından gelen kimseler içinde gösterilmiştir.

Bâdiyeden gelenlerin soruları, gerek muhteva gerekse soruş uslûbu açısından ele alındığında bedevîlerin umumi mizaç yapıları, değer algıları, ilgi ve kabiliyet alanlarına dair önemli bilgiler yer aldığı görülecektir. Konu olarak

⁵⁷⁵ Tevbe, 9/ 99.

⁵⁷⁶ Neşet Toku, **İlmi Umran İbn Haldûn’da Toplum Bilimsel Düşünce**, Ankara: Akçağ Yay., 2002, s. 92- 93. Neşet Toku burada bedevilerde hâkim olan sürü psikoloji üzerine eğilmektedir.

⁵⁷⁷ Hız. Peygamber; “Kibir ve böbürlenmenin deve çobanlarında tevazûnun ise koyun çobanlarında görüldüğünü” buyurmaktadır. Bkz. Buhârî, “Bedu’l-Halk”, 5; Tirmizî, “Fiten”, 51.

⁵⁷⁸ Hucurât, 49/2; Cevâd Ali, **a.g.e.**, c. I, s. 281.

⁵⁷⁹ Buhârî, “Edeb”, 27; İbn Mâce, “Tahâre”, 78; Nesâî, “Sehv”, 20; Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, c. II, s. 578.

⁵⁸⁰ Tirmizî, “Menâkıb”, 73; Buhârî, “Bedu’l-Halk”, 1.

⁵⁸¹ Müslim, “Fedâil”, 132; Buhârî, “İ’tisam”, 3.

⁵⁸² Müslim, “Fedâil”, 135, Mâide, 5/101.

⁵⁸³ Buhârî, “İlim”, 6; Müslim, “Birr ve’s-Sıla ve’l-Âdâb”, 165; Tirmizî, “Zühed”, 50.

ibadet, kıyametin keyfiyeti, cennet ve cehennemdeki ahval, hicret ve cihad üzerine soru yoğunluğu görülmekle birlikte Peygamber'in huzuruna girişte ve hitaplarındaki usulsüz davranışları ya da akıllarına gelen her türlü soruyu sormalarındaki rahatlıkları rivayetlerde görülmektedir. Hz. Peygamber'in ise bu durumlar karşısında herhangi bir sert tavır takınmamış olması, sosyo kültürel kimliğin ve buna bağlı olarak kazanılan karakterin muhataplarıyla ilişkisinde ne derece etken olduğunu bizlere göstermektedir.

Başlık altında vermiş olduğumuz örnek rivayetlerde bedevî, Rasulullah'a cihadın gayesi ile ilgili soru yöneltmektedir. Daha pek çok hadis örneğinde de görebileceğimiz üzere bedevîlerin tabiatları itibariyle sert ve savaşçı yapıları, yaşanan sosyal çevre ve kültür nedeniyle de karakter halini alan hamâset duygusu cihada dair sorularının fazla olmasındaki temel gerekçeyi oluşturmaktadır. Ayrıca bedevînin fazilet anlayışı da mürüvvet ve yiğitlik şeklinde tezâhür etmektedir.⁵⁸⁴

Birinci rivayette, cihada kimilerinin ganimet kimilerinin şöhret ya da cesaret göstermek için gittiği belirtilerek kimin Allah için gittiği sorulmaktadır. Rasulullah'ın bedevinin sorusuna doğrudan cevap vermemesi ise dikkat çekicidir. İbn Battâl (v. 449/1056) Hz. Peygamber'in kızgınlık ya da kişinin nesebini koruma amacının da Allah için olabileceği ihtimalini göz önünde bulundurarak bu şekilde cevap verdiğini söylemiştir.⁵⁸⁵ Bu nedenle meseleye hususi cevap vermektense yanlış anlaşılmalara da önleyici umumi bir yanıt vermiştir.⁵⁸⁶ Bedevîlerin kavrayış şeklinin farklı olması, Rasulullah'a yönelttikleri soru ve cevap ilişkisinde açıkça görülmektedir. Yine bir başka örnekte bedevînin Hz. Peygamber'e gelerek cennetlik bir amel sorması üzerine Peygamber, Allah'a ortak koşmamasını, namazı dosdoğru kılmasını, zekâtı verip ramazan orucunu da tutmasını söylemiştir. Bunun üzerine bedevî, ne eksik ne de fazlasını yaparım şeklinde mukabede bulunması⁵⁸⁷ bizlere

⁵⁸⁴ Mustafa Fayda, "Bedevi", **DİA**, c. V, s. 312;

⁵⁸⁵ Ebû'l- Hasan Ali Halef b. Abdülmelik İbn Battâl el-Kurtubî, **Şerhu Sahih-i Buhârî**, 2. bs., thk. Ebû Temim Yasir b. İbrâhim, Riyad: Mektebetü'r- Rüşd, 2003, c. V, s. 284.

⁵⁸⁶ İbn Hacer, **a.g.e.**, c. IX, s. 56.

⁵⁸⁷ Buhârî, "İman", 33; Ebû Dâvûd, "Salât", 1.

kavrayıştaki doğrusallığa ve Peygamber'in ise buna binaen cevap verdiğiine işaret etmektedir.

Vermiş olduğumuz ikinci örnekte de Hz. Peygamber'e gelerek Allah yolunda cihadın günahlarına kefarete olup olmayacağı sorulmakta, Peygamber de sabır, ecri Allah'tan beklenilmesi ve savaştan kaçılmadığı müddetçe Allah yolunda öldürülmenin günahlara kefarete olacağını söylemiştir. Cemiyetten uzak tek başlarına vahşi bir hayatın ortasında hâmi ve koruyucudan uzak kalarak her türlü müdafaayı kendilerinin yapma zorunluluğu medenîlere nisbeten bedevîlerde şecâat sahibi bir karakter kazanmayı sağlamıştır.⁵⁸⁸ Dolayısıyla bedevîler mizaç ve karakterinin yönlendirdiği mevzularda Rasulullah'a sorular sormuşlar Rasulullah da var olan müsbet özelliklerince onları yönlendirmiştir. Ayrıca şartlar neticesinde bireylerin psikolojik dünyasına ve karakterine sirayet eden ahvallerin inanılan inanç içerisinde doğru yönlendirme ile yeniden anlam kazanması, kişi ile din arasındaki bağın kudretini artırıcı rol oynadığı da bilinmektedir.

b. Hz. Peygamber'den Tavsiye İsteyen Kimse

Hadis: Ebû Hureyre'den şöyle haber verdi: Bir adam Hz. Peygamber'e:

- “*Bana bir nasihatte bulun!*” dileğinde bulundu. Peygamber ona:
- “*Öfkelenme!*” buyurdu. Bunun üzerine o kişi Peygamber'den tekrar tekrar tavsiye istemiş, Peygamber de her defasında “*Öfkelenme!*” öğüdünü vermiştir.⁵⁸⁹

Hadiste soruyu soran sahabinin Cârîye b. Kudâme (v. 64/683)⁵⁹⁰ olduğu kaynaklarda belirtilmektedir.⁵⁹¹İbn Kudâme'nin künyesi Ebû Eyyûb ve Ebû

⁵⁸⁸ Philip Khuri Hitti, **Tarîhu'l-Arabi'l-mutavvel**, 3. bs., thk. Edward Corci, Cebrail Cebbur, Beyrut: Darü'l-Keşşaf, 1965, c. 1, s. 32; İbn Haldûn, **a.g.e.**, s. 424.

⁵⁸⁹ Buhârî, “Edeb” 76; Tirmizî, “Bir”, 73; “Muvatta”, “Hüsni'l-Huluk”, 11; Tirmizî bu konuda Ebû Saîd ve Süleyman b. Surad'tan da hadis rivayet edildiğini hadisin de bu şekliyle hasen sahih garib olduğunu söylemiş. Ebû Husayn'ın isminin ise Osman b. Âsım el Esedî olduğunu açıklamaktadır. Şuayb Arnaut Buhârî'nin şartlarına göre rivayetin sahih olduğunu söylemiştir. Bkz. Tirmizî, **a.g.e.**, c. IV, s. 371; Ahmed b. Hanbel, **a.g.e.**, c. XVI, s. 68.

⁵⁹⁰ Sahabinin muhtemel vefat tarihi verilmiş olup kesin tarih bilinmemektedir. Bkz. Ahmet Önkâl, “Cârîye b. Kudâme”, **DİA**, c. VII, s. 158.

⁵⁹¹ Ahmed b. Halbel, İbn Hibban ve Taberânî rivayette soruyu soran ve “رجل” şeklinde verilen müphem sahabinin Cârîye b. Kudâme olduğunu ifade etmişlerdir. Bkz. Aynî, **a.g.e.**, c. XXII, s. 164; İbn Sa'd, **a.g.e.**, c. VII, s. 56.

Yezîd olup Temîm kabilesindendir.⁵⁹² Rivayette Hz. Peygamber'den kendisine tavsiyede bulunmasını istemiş, Rasulullah ise tavsiye olarak öfkeli olmamasını tekrarlayarak söylemiştir.

Öfke, insanın mevcut olan tabîî bir duygudur. Bu duygunun varlığı, oluşumu ve gelişimine dair çeşitli yaklaşımlar bulunmaktadır. Biyolojik açıdan, canlı varlıklarda korunma içgüdüğü olarak⁵⁹³, psikanalistler tarafından ise libidonun engellenmesi karşısında oluşan bir tepkime olarak değerlendirilmiştir.⁵⁹⁴ Ayrıca sadece içgüdüsel bir tepki olduğu yönünde kanaatler de görülmektedir.

Rasulullah'ın İbn Kudâme'ye vermiş olduğu "öfkelenme" tavsiyesi bu tabîî duyguya karşı çıkma mahiyetinden ziyade bu duygunun onda baskın olması hasebiyle bunun törpülenmesi⁵⁹⁵ niteliği taşımaktadır. Bu öz tavsiye, soru- cevap ilişkisi bağlamında ele alındığında soruda kişinin kendisi adına tavsiye istemesi, cevabın kişiye mahsusiyetini ifade edebilmektedir. Nitekim fitrî bir duygu olan öfke karşısında Peygamber'in bu şekilde öğüt vermesi kişideki zâfiyet durumunu akla getirmektedir. İbn Battâl da muhtemelen soruyu soran kimsenin sinirli, sıkça kızan birisi olduğunu ve Hz. Peygamber'in bunu dikkate alarak böyle bir tavsiyede bulunduğunu söylemiştir.⁵⁹⁶

Rasulullah'ın kişinin zafiyetine dair vermiş olduğu yanıtta hareketle bir başka hadisinde "...Allah İnsanları farklı mertebelerde yaratmıştır. Kimisi nadiren öfkelenir, çabuk yatıştır. Kimisi çabuk öfkelenir, çabuk yatıştır. Bazısı da çabuk öfkelenir, zor yatıştır ki, en şerlileri bunlardır. En hayırlıları ise, nadiren öfkelenip çabuk yatışanlardır."⁵⁹⁷ buyurarak öncelikle insanın mizaç

⁵⁹² Ebû Amr eş-Şeybani Halife b. Hayyât, **Tabakâtü Halife b. Hayyât**, thk. Süheyl Zekkâr, Beyrut: Dâru'l- Fikr, 1993, s. 89; Cârîye b. Kudâme, Basra'da Muâviye taraftarlarını bozguna uğrattığı hapsoldükleri yerde ateşe vermesi sebebiyle "Muharrik" lakabı ile tanınmaktadır. Bkz. Ebû'l-Kâsım Sikatüddin Ali b. Hasan b. Hibetullah İbn Asâkir, **Târîhu medîneti Dimaşk**, thk. Amr b. Garamel- Umrevî, Beyrut: Dâru'l- Fikr, 1995, c. LXXII, s. 16.

⁵⁹³ Konral Lorenz, **İşte İnsan**, çev. Veysel Atayman, İstanbul: Cumhuriyet Kitapları, 2008, s. 97.

⁵⁹⁴ Engin Gençtan, **a.g.e.**, s. 31.

⁵⁹⁵ Muhammed Gazali, **Müslümanın Ahlakı**, çev. Abdülcelil Candan, İstanbul: Ribat Yay., 1997, s. 149- 150; İbn Hacer, **a.g.e.**, c. X, s. 519.

⁵⁹⁶ İbn Hacer, **Fethü'l- bârî**, c. X, s. 519; Osman Necati, **a.g.e.**, s. 118.

⁵⁹⁷ Tirmizî, "Fiten", 26; Rivayet Tirmizî'nin Ebvâbü'l- Fiten'inde geçmekte olup hadis kıyamete kadar dünyanın ömrünün ne kadar olacağına dair bâb başlığı altında verilmektedir. Mustafa Ertürk, *Metin Tenkidi* adlı eserinde fiten kitaplarındaki hadislerden hareketle Buhârî'nin oluşabilecek fitnelerden Müslümanların kendisini muhafaza etmesi gayesi ile

ve karakterindeki duygusal farklılığı doğal bir durum olarak nitelediği görülmektedir. Ardından öfke duygusunun bir içgüdünün ötesinde aşırılıkları barındırmaması gerektiğini söylemiş ve bu fitrî duygunun en güzel halini ise “nadiren öfkelenip çabuk yatıştırılması” şeklinde izah etmiştir. Gerek hadiste değinilen muhtelif mizaç yapıları, kişilerdeki öfke oranı ve öfke kontrolünden hareketle gerekse Hz. Peygamber’e yöneltilen soru- cevap ilişkisi göz önüne alındığında cevabın muhatabın karakteri, psikolojik ahvali ve davranışlarının gerektirdiği temel ihtiyaca göre verildiği dikkat çekmektedir.

İnsan tabiatı olarak zikredilen “öfke” haddi zatında aşırılık içerip, kişide tutum halini aldığı anda Rasulullah bunu yalnızca kişinin mizacı olarak değerlendirmemiş ve mizahtaki zaafıların terbiyesini tavsiye etmiştir.⁵⁹⁸ Câriye b. Kudâme’ye verilen “öfkelenme!” tavsiyesinde de kızgınlığa götüren sebeplerden uzak durulması ya da kızgınlık durumunda öfkesini kontrol edebilecek iradeye sahip olunabilmesi vurgulanmaktadır.⁵⁹⁹

Ayrıca İbn Receb (v. 795/1393), Hz. Peygamber’in öfkelenme tavsiyesinde muhtemel iki manaya dikkat çekmiştir. Birincisi, kişide güzel ahlak unsurları olan cömertlik, yumuşaklık, hayâ ve tevazu gibi hasletlerin var olabilmesi yani güzel ahlak ile ahlaklanabilme sebepleri öfkenin giderilme şartına bağlanmaktadır. İkincisi ise insana kızgınlık hâkim olduğunda emredici ve yasaklayıcı asıl kontrol mekanizmasının öfke olması nedeniyle Hz. Peygamber kendisi için tavsiye isteyen kimseye “öfkelenme!” demiştir.⁶⁰⁰

Kitabu’l- Fiten’i oluşturduğunu söylerken Tirmizî’nin ise vermiş olduğumuz hadis (Fiten, 26) delil gösterilerek gelecekte olacak fitnelerin Peygamber tarafından bildirildiğini temellendirmek maksatlı, hadisleri fiten başlığı altında verdiğini söylemektedir. Bkz. Mustafa Ertürk, **Metin Tenkidi: Gayb ve Fiten Hadisleri Örneği**, Ankara: Fecr Yay., 2005, s. 230.

⁵⁹⁸ Dâvûd, “Edep”, 3, Buhârî, “Edep”, 76, Müslim, “Birr ve’s- Sıla ve’l- Âdâb”, 107, Muvatta, “Hüsnü’l- Huluk”, 12.

⁵⁹⁹ Beyzâvî, insanın başına gelen mefasidin kişinin heveslerinden ya da kızgınlığına hâkim olmama durumu sebebiyle gelebileceğini söylemektedir. Öyle ki kişi kötülüklerden sakınmayı arzu ettiğinde bu istek onu en büyük zarar verici olan kızgınlıktan da alıkoyacaktır. Ve asıl meselenin kişinin kendi nefesine mâlik olabileme iradesi olduğunu da izah etmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Hacer, **a.g.e.**, c. XVIII, s. 511.

⁶⁰⁰ Ebû’l- Ferec Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed İbn Receb, **Câmi’ü’l-ulûm ve’l-hikem fi şerhi hamsîne hadîsen min cevami’i’l-kilem**, 7. bs., thk. Şuayb el-Arnaût, İbrâhim Bacis, Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, c. I, s. 364.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
HZ. PEYGAMBER'E MUÂMELÂT İLE İLGİLİ YÖNELTİLEN
SORULARDA PEYGAMBER'İN MUHATAP MERKEZLİ CEVAP
USÛLÜNDEKİ CİNSİYET FAKTÖRÜ
I. CİNSİYET FAKTÖRÜ

Cinsiyet, insanın canlı olmasından sonra varlığının niteliklerini tanımlayabilmesini sağlayan ikinci özellik olup insan/kadın ya da insan/erkek şeklinde fiziksel bir ayrışmayı ele almaktadır. Yani; kişinin kadın veya erkek olarak gösterdiği genetik, fizyolojik ve biyolojik özelliklerini ifade etmektedir.⁶⁰¹

“Cinsiyet” ve “Toplumsal Cinsiyet” kavramları zaman zaman karışıklığa uğrasa da birbirinden farklı kavramlardır. Cinsiyet ile kişiler arası biyolojik ayrım ifade edilirken toplumsal cinsiyet, farklı kültür ve coğrafyalar içerisinde kadın ve erkeğe sosyal açıdan yüklenen rol ve sorumlulukları kapsamakla birlikte örf, adet ya da inanç gibitoplumun algı dünyasındaki temelrollerin, kadını ve erkeği niteleme şekli olarak tanımlanmaktadır.⁶⁰² Modernizmin İslam dünyası ile çatışmaya sunduğu ve dönemin popüler tartışmalarından biri olan kadın erkek eşitliği ya da eşitsizliği tartışmaları da cinsiyet üzerinden değil toplumsal cinsiyet merkezli yapılmaktadır. Çünkü cinsiyet, yaratıcı tarafından belirlenen biyolojik bir durumken toplumsal cinsiyet, kadın ve erkeğin konumunubelirleyen kültürel aidiyetleri ifade etmektedir.⁶⁰³

Dolayısıyla kadın ve erkeğin İslam dünyası içerisindeki konumuna dair değerlendirmeler ya da yapılan eleştiririler genel mahiyette naslar (ayet ve hadis) üzerinden değil, kendi kültürel normlarıyla dini algılayan ve pratiğe döken beşer üzerinden dine karşı yapılmaktadır.

⁶⁰¹ Alfred Adler, **Psikolojik Aktivite**, çev. Belkıs Çorakcı, 3. bs., İstanbul: Say Yay., 1996, s. 244; Abdurrahman Aktümsek, **Anatomi ve Fizyoloji: İnsan Biyolojisi**, 9. bs., İstanbul: Nobel Yay., 2015, s. 1-8; Mustafa Öztürk, “Toplumsal Cinsiyet Meselesine Kur’an Zaviyesinden Genel Bir Bakış”, **Dini ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı Bildiriler Kitabı**, İstanbul: Ensar Yay., c. II, 2012, s. 165.

⁶⁰² Asım Yapıcı, **Toplumsal Cinsiyet Din Ve Kadın**, İstanbul: Çamlıca Yay., 2016, s. 23.

⁶⁰³ Zehra Y. Dökmen, biyolojik farklılıkların cinsiyet, sosyokültürel farklılıkları ise toplumsal cinsiyet olarak ifade edenler olduğu gibi kadın ve erkek arasındaki farklılığı hem cinsiyet hem de toplumsal cinsiyetten kaynaklandığını ileri sürenler olduğunu ifade etmektedir. Bkz. Zehra Y. Dökmen, **Toplumsal Cinsiyet: Sosyal Psikolojik Açıklamalar**, 6. bs., İstanbul: Remzi Kitabevi, 2015, s. 18.

Bu bölümde Hz. Peygamber'e yöneltilen sorularda muhatap cevap ilişkisi, cinsiyet faktörü yani muhatapın kadın ya da erkek olması üzerinden incelenecek olup bu kimliğin Peygamber'in cevabına etkenlik düzeyi araştırılmaya çalışılacaktır.

A. Erkek Olması

İslam dininin doğduğu Mekke ve geliştiği Medine'de sosyo- kültürel yapı ataerkil bir karakter taşımaktadır. Ticaretin Mekke'de gelişmesi bu sebeple de Kureyş gibi bazı kabilelerin güçlenmiş olması, yerleşik hayata geçiş yapılması ve bunun getirisi olan ortak mülkiyet yerine özel mülkiyet anlayışının güçlenmesi gibi unsurlar o zamanın toplumsal yapısının ataerkil olduğunu destekler mahiyettedir.⁶⁰⁴

Ataerkilliği yalnızca bedevîlikten hadarîliğe geçişteki değişimlerde değil, dönemin en önemli Arap geleneklerinden biri olan asabe ve asabiyet anlayışına hatta kavramlarına anlam bilimsel bakıldığında “baba merkezli” ataerkil bir toplumla karşılaşılacaktır. İslam'dan önce baba tarafından aralarında kan bağı bulunan akrabaların bir araya gelerek oluşturduğu topluluğa “asabe”, bu kan bağıyla bağlı topluluğun herhangi bir dış tehlike karşısında karşı koymak ya da saldırıda bulunmak durumunda hepsinin harekete geçmesini sağlayan dayanışma ruhuna da “asabiyet” denilmiştir.⁶⁰⁵ Bu durum cinsiyet olarak erkek figürüne statüsel değer kazandırmakla birlikte buna bağlı olarak sosyal nizamın değer paylaşımlarındaki öncülün kimliğini de belirlemektedir. Bunun en önemli yansımalarından biri miras tanzimidir. Câhiliye devrinde sadece “asabe” olanlardan eli silah tutan erkek akrabalar ve miras anlaşması yapılmış kimseler vâris olabilmekteydi.⁶⁰⁶

Öncelikle erkek olmak, eli silah tutmak, savaşabilme yeteneğine haiz olmak mirasçı adayı olabilmenin temel şartları içerisindeydi. Mirasta kan bağı temel şart olmasına rağmen kız evlatlar mirastan mahrum bırakılırdı.⁶⁰⁷ Bu durum câhiliye devrinde toplumsal yapının önemli bir parçası olan mirasın,

⁶⁰⁴ Asım Yapıcı, **a.g.e.**, s. 70- 71.

⁶⁰⁵ Mustafa Çağrı, “Asabiyet”, **DİA**, c. III, s. 454.

⁶⁰⁶ Hamza Aktan, “Miras”, **DİA**, c. XXX, s. 144.

⁶⁰⁷ Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb İbn Ümeyye b. Amr el- Hâşimî el-Bağdâdî, **el-Muhabber**, Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedide Yay., s. 324; Cevâd Ali, **a.g.e.**, c. X, s. 157, 234, Abdullah b. Muhammed el- Aclân, **Hareketü't-tecdîd ve Islâh fi'n-necd**, Riyad, 1989, s. 161.

ataerkil bir hüviyet taşıdığını göstermektedir.⁶⁰⁸ Vakıa sadece mirasa mahsus olmayıp nikâh, talâk gibi daha pek çok sosyal konularda kendisini göstermektedir.

İslam, insanın kendi benliğini öncelikli gören kültürel atmosfer içerisinde nâzil olmuştur. Bu yapının en önemli sosyal statüsünde erkeklik, zenginlik ve asalet yer almakta ve bu nitelikler de kendi içerisinde sınıf yapılanmasını oluşturmaktadır. Bu statülere sahip kimseler üst tabakada bulunmakta ve toplum nazarında öncül kimlikleri temsil etmektedirler. Fakir ve asil olmayan erkekler alt tabakada, asil ve zengin kadınlar ise alt tabakadaki erkeklerden belli açılardan üstün görülse de katı ataerkil sistemin hegemonyası altında kalmaktadırlar. Bunu hegomanya olarak nitelememizin sebebini yaygın olmasa dahi fakirler gibi zenginlerin de utançlarından kız çocuklarını diri diri toprağa gömme zihniyetinden çıkarmamız mümkündür. İslam ise egoizmin, sosyal tabakalaşmanın ve haksızlıkların karşısında dini yani mutlak üstünlüğü yaratıcıya vererek insanı, yaratılmışların en üstünü kabul eden bir anlayışı inşa etmek istemiştir.⁶⁰⁹

21. yüzyıl ekseninde özellikle aydınlanma ve sanayi devrimi sonrası insan, gerek erkek gerekse kadın olarak süregelen sistem içerisinde bambaşka bir konuma sahip olmuştur. Bu konuma insan hakları nazarından bakıldığında herhangi bir hiyerarşinin kabul görülebilir bir zemini bulunmamaktadır. Fakat iman eylemimiz, Allah'ın en üstün olduğuna teslim olup her şeyin evvelinde bir hiyerarşiyi kabul ettiğimizi ifade eder. Zaten bizler hiyerarşileri yok sayan değil, hiyerarşinin var olup adaleti zedelemeyecek şekilde işlemesi gerektiğini söyleyen bir dinin mensuplarıyız.⁶¹⁰

Tarihin bugününde, İslam dininin temel metninin erkek üstünlüğü üzerinden kurulu olduğunu tenkit edenler:

⁶⁰⁸ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*'da cahiliye fıkında adaletin keyfiyetini izah ederken “adalet” ve “hak” değerlerinin kuvvet/güç üzerine inşa edildiğini söylemiştir. Mirastaki haklarda da öncelikle erkeğin kadından güçlü kabul edildiği arka planına işaret ederek kadının mirastan men edilmesini açıklamaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Cevâd Ali, **a.g.e.**, c. X, s. 156- 157.

⁶⁰⁹ Asım Yapıcı, **Toplumsal Cinsiyet Din Ve Kadın**, s. 272.

⁶¹⁰ Nazife Şişman, “İslam ve Cinsiyet Meselesi: Metodolojik Problemler”, **Dini ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı Bildiriler Kitabı**, İstanbul: Ensar Yay., c. II, 2012, s. 72.

"Kocaların karıları üzerinde belli hakları olduğu gibi kadınların dakocaları üzerinde belli hakları vardır. Ancak kocalar için bir derece daha üstünlüksöz konusudur."⁶¹¹

"Allah size, çocuklarınız hakkında, erkeğe, kadının payının iki misli (miras vermenizi) emreder. (Çocuklar) İkiden fazla kadın iseler, ölünün bıraktığının üçte ikisi onlarındır..."⁶¹²

"Erkekler, kadınların koruyup kollayıcılarıdır. Çünkü Allah, insanların kimini kiminden üstün kılmıştır. Bir de erkekler kendi mallarından harcamakta (ve ailenin geçimini sağlamakta)dırlar. İyi kadınlar, itaatkârdırlar. Allah'ın (kendilerini) koruması sayesinde onlar da "gayb"ı korurlar. (Evlilik yükümlülüklerini reddederek) başkaldırdıklarını gördüğünüz kadınlara öğüt verin, onları yataklarında yalnız bırakın. (Bunlar fayda vermez de mecbur kalırsanız) onları (hafifçe) dövün. Eğer itaat ederlerse, artık onların aleyhine başka bir yol aramayın. Şüphesiz Allah, çok yücedir, çok büyüktür."⁶¹³

"Erkeklerinizden iki şahit tutun. Eğer iki erkek bulunmazsa şahitlerden razı olacağınız bir erkek; biri unuttuğunda, şaşırduğunda diğeri ona hatırlatacak iki kadın olabilir..."⁶¹⁴ şeklindeki bazı ayetler üzerinden yola çıkmaktadırlar. Fakat burada gözden kaçırılan esas nokta Kur'an'ın, Allah'ın ezeli kelamı olmakla beraber yine de öncelikle belli bir sosyal yapıya sahip olan belirli bir topluma hitap ettiğidir. Kabile yapılarına sahip toplumlarda olduğu gibi Araplar da toplumsal yaşantılarında geleneklerine bağlı bir toplumdur. Örf ve adetlerine bağlı gelenekçi yapılarını atalarından miras alarak devam ettirmektedirler. Kur'an- ı Kerîm'de bu durum:

"Onlara, "Allah'ın indirdiğine uyun!" denildiğinde, "Hayır, biz, atalarımızı üzerinde bulduğumuz (yol)a uyarız!" derler. Peki ama ataları bir şey anlamayan, doğru yolu bulamayan kimseler olsalar da mı (onların yoluna uyacaklar)?"⁶¹⁵

⁶¹¹ Bakara, 2/228.

⁶¹² Nisâ, 4/11.

⁶¹³ Nisâ, 4/34.

⁶¹⁴ Bakara, 2/282.

⁶¹⁵ Bakara, 2/170.

“Hayır, (onlar) dediler ki: “Gerçekten biz, babalarımızı bir ümmet (dîn) üzerinde bulduk. Ve muhakkak ki biz, onların izi üzerinde hidayete erenleriz.”⁶¹⁶ buyurularak gelenekçi yapılarına işaret edilmiştir. Kur’an’da toplumsal yapı içerisinde fertler, iradesiz varlıklar olarak değil, aksine etkin özneler olarak tanımlanmaktadır.⁶¹⁷ Geleneklerine sıkıca bağlı bir toplum için kendi içerisinde barındırdığı yanlışlıklar, haksızlıklar, adaletsizlikler çoğunlukla kökten bir yok edişle değil tedricen bir törpülenme yaşamıştır. Bu meyanda tenkit edilen ayet ya da hadisler incelenerek kimi müfessir ya da yazarlar tarafından açıklana gelmiştir. Ayetler olduğu şekliyle doğrudan açıklandığı gibi kimileri tarafından da eleştirilere karşı savunmacı bir yaklaşımla yorumlanmıştır. Klasik dönem müfessirleri ise çoğunlukla ayetleri üstünlük neticesinde değerlendirmiştir.⁶¹⁸ Fahreddin Râzî (v. 606/1210) de *Mefâtihi’l- Gayb*’da üstünlük ile ilgili şunları zikretmiştir: “Erkeğin kadından üstün olduğu bilinen bir gerçektir. Fakat bu üstünlüğün zikredilmesinin ihtimal dâhilinde olan iki gerekçesi vardır. Birincisi akıl, diyet, miras, devlet başkanlığı, hâkimlik ve şahitlik yetkisi gibi hususlarda erkeğin kadından üstün ve öncelikli olması hususudur. Erkeğin eşi olmasına karşın onun üzerine evlenebilmesi, eşine karşı sahiplik konumunda olması fakat kadının erkeğe karşı aynı konumda olmaması, mirasta erkeğin kadından daha fazla almış olması da üstünlük kapsamındadır. Aynı şekilde kocanın erkeği boşayabilmesi ve isterse karısı ile tekrar evlenebilmesi üstünlük göstergesidir. Oysa kadının eşini boşama ya da kendisine dönmesini engelleme yetkisi yoktur. Ganimet

⁶¹⁶ Zuhuf, 43/22.

⁶¹⁷ Erdal Yıldırım, “Kur’an Sosyolojisi Açısından Toplumsal Cinsiyet Meselesi”, **AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, c:14, 14, sy:1, s. 446-447.

⁶¹⁸ Taberî, Bakara (228’nci ayet) suresinde yer alan “لِّلرِّجَالِ عَلَى نِسَائِهِمْ دَرَجَةٌ” erkeklerin kadınlar üzerindeki bir derece farkını; öncelikle ayetin başına istinaden kadın ve erkeğin haklarını birbirine zarar verici durumların terk edilmesi gerektiği vurgulanırken dereceyi ise sorumluluklar gereği erkeğin mertebe ve rütbe olarak üstün olması şeklinde izah etmiştir. İbn Ebî Hâtim, cihad ve miras gibi hususları örnek göstererek kadınların erkeklerden bir derece üstün olduğunu, Râgıb el- İsfahânî ise bu dereceyi, kadının aklının ve dininin eksik oluşuna dair rivayetleri zikrederek talâk ve nikâhtaki hatta ibadetlerde kadının, eşinin izni olmaksızın oruç tutamayacağı ve hacedemeyeceğini delil gösterip kadının erkeğe üstün olduğunu söylemektedir. Bkz. Taberî, **a.g.e.**, c. IV, s. 123; Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdris er- Râzî İbn Ebî Hâtim, **Tefsiru’l-Kur’âni’l-Azîm**, 2. bs., thk. Es’ad Muhammed et-Tayyib, Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1997, c. II, s. 417; Ebû’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râgıb el- İsfahânî, **Tefsîrû’r-Râgıb el-İsfahânî**, thk. Muhammed Abdülaziz, Mısır: Külliyyetü’l-Edeb, Camiatü Tantâ, 1999, c. I, s. 469.

paylaşımında erkeğin kadından fazla pay alması da üstünlük ile ilgili diğer bir durumdur. İşte tüm bu durumlar sabit olunca kadının erkeğin elinde aciz bir esir konumunda olduğu zuhûr eder. Peygamber efendimiz de bu yüzden, *“Kadınlara iyi muamele edin; çünkü onlar sizin elinizin altında eli kolu bağlı, aciz haldedirler”* buyurmuştur.”⁶¹⁹ Görüldüğü üzere Fahreddin Râzî, kadın ve erkek arasındaki haklar ilişkisinde bir derece fazla oluşu, miras, şahitlik, evlenme ve boşanma gibi hukuksal zemindeki hak paylaşımları üzerinden değerlendirerek üstünlük kanaatine varmıştır. Böylece miras, nikâh, reislik, şahitlik diyet gibi muâmelata dair konulardaki üstünlük, ayetteki erkeğe yüklenen “kavvam” oluş üzerine bina edilebilmesi mümkün olsa da hukuksal olarak nitelendirebileceğimiz bu farklılık Allah nazarında erkeğin değer olarak bir üstün oluşunu ifade etmemektedir. Nitekim bu üstünlük müfessirler tarafından da değersel olmayıp durumsal açıdan ifade edilmektedir.⁶²⁰

Sonuç olarak ataerkil ve geleneklerine bağlı bir toplumda doğru erkek ya da kadın anlayışı inşa etmek isteyen Kur'an, erkeğin sorumluluklarını, helallerini, haramlarını tespit etmekle beraber toplumda var olan gelenek ve örfü yıkıcı bir eylem gerçekleştirmemiştir. Fiziksel olarak da farklılık arzeden kadın ve erkek arasında erkeğe ise durumsal öncelik tanımıştır.

Hiz. Peygamber'e yöneltilen sorularda muhatabın erkek olması faktörünün cevaba olan etkisi ilgili örneklere çerçevesinde incelenmeye çalışılacaktır. Başlık altında vereceğimiz örnekler “konu ve muhatabın sayısı” şeklinde iki açıdan tanzim edilmiştir. Sorunun mahiyeti açısından öncelik, kadın erkek ilişkilerine dair sorulan sorulara vesoruyu soranın tek kişi ya da isminin biliniyor olmasına göre verilmiş olup ardından muâmelât ile

⁶¹⁹ Fahreddin Râzî, **a.g.e.**, c.VI, s.82.

⁶²⁰ Tefsir literatüründe ilgili ayet, kadın ve erkek arasında erkeğin bir derece üstün olması şeklinde yorumlanıyor olsa da burada üstünlük ile ilgili daha çok miras, nikâh, talâk vb hukukî mevzular, güçlü güçsüz olma gibi fiziksel durum ya da zorunlu olmayan amellerde erkeğin rızasına bağlanan hususlar ele alınarak durum analizi sonucunda üstünlük ifade edilmektedir. Mustafa Öztürk de toplumsal cinsiyette dinin rolünü incelerken bu durumun durum faktörlü olduğunu söylemektedir, Mustafa Öztürk, “Toplumsal Cinsiyet Meselesine Kur'an Zaviyesinden Genel Bir Bakış”, **Dini ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet Sempozyumu Bildiriler Kitabı**, İstanbul: Ensar Yay. 2012, s. 184.

ilgilikonular Buhârî'nin (v. 256/870) *el- Câmi'* tasnifindeki öncelik sırasına göre yer almaktadır.

1. Kadınların Erkekler Üzerindeki Hakları

Hadis: Hakîm b. Muâviye el- Kuşeyrî'nin babasından nakledildiğine göre; Bir adam Rasulullah'a:

- “*Hanımlarımızın bizden birisi üzerinde hakkı var mıdır?*” diye sordu. O da şöyle buyurdu:
- “*Yediklerinizden onlara da yedirin, giydiklerinizden onlara da giydirin, onları dövmeyin ve evin içi hariç onu terk etmeyin!*”⁶²¹ buyurmuştur.

Hadisin Ebû Dâvûd ve Ahmed b. Hanbel varyantında soruyu, Hakîm b. Muâviye el- Kuşeyrî'nin babası, Muâviye b. Hayde sormaktadır. İbn Mâce de ise soruyu soranın kimliği belirtilmeyip “*رَجُلًا*”, bir adam” olarak yer almakla birlikte bu durum rivayeti zikreden için o kimsenin şüpheli ya da muğlâk olduğunu veyahut da unutulduğunu ifade eden sebeplerle açıklanmaktadır.⁶²² Muâviye b. Hayde kendisi Basralı olup kabilesini temsilen Hz. Peygamber'in yanına gelmiştir.⁶²³

Allah Rasulü hanımların erkekler üzerindeki haklarını sayarken öncelikli olarak kadının yeme ve giyinme şeklindeki iki asli ihtiyacının, erkek tarafından teminat altına alınması gerektiğini ifade etmiştir. Yedirilme ve içirilme ihtiyacının karşılanmasında bilinen bir sınır olmamasına karşı “yediğin vakit yedir, giydiğin vakit giydir” denilerek iâşede ölçüt, erkeğin maddi gücüne bağlanmıştır.⁶²⁴ Hz. Peygamber'in sorulan soruya mukabil verdiği cevapta “yedirilme ve giydirilme” vurgusu yapmasının arka planında ise toplumdaki bazı erkeklerin kendilerinin yemesi, içmesi ve giyinmesine karşı sorumlu

⁶²¹ Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 40- 41, İbn Mâce, “Nikâh” 3; Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, c. IV, s. 447, Taberânî, **a.g.e.**, c. XIX, s. 19 (Hadis No: 1034); Rivayet ile ilgili Yahya b. Maîn, isnatta Hakîm b. Muâviye el- Kuşeyrî olmadığına sahih olacağını söylerken Şuayb Arnaût, Hakîm b. Muâviye sebebiyle hasen , Elbânî de rivayet için hasen sahih demiştir. Bkz. Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, c. XXXIII, s. 226; Ebû Dâvûd, **a.g.e.**, c. II, s. 244.

⁶²² Muhammed b. Ali b. Muhammed Allân el-Bekri es-Sıddiki İbn Allân, **Delilü'l- fâlihîn li-turuk Riyâzi's-sâlihîn**, nşr. Halil Me'mun Şeyhâ, Beyrut: Dâru'l- Ma'rife, 2004, c. III, s. 244.

⁶²³ Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 40- 41; İbn Allân, **a.g.e.**, c. III, s. 244.

⁶²⁴ Hattâbî, **a.g.e.**, c. III, s. 221.

oldukları ailelerinin geçimini üstlenmeyip, onları terk ederek aç bırakmış olmaları görülmektedir.⁶²⁵

Zikredilen ikinci bir durum, onları dövmeyin hatta rivayetin aslında “ولا تُضْرِبِ الْوَجْهَ”/yüzüne vurmayın” şeklindedir. Peygamber kadını incitici, rencide edici bir davranış olan yüze vurmaya men etmiştir. Hatta bu yasak sadece kadınlar için değil çocukları ve köleleri de kapsamaktadır. Zira yüz insanın şahsiyetinin nişanesidir ve ona yapılan şiddet ve ithamlar saygı göstermemeyi ifade etmektedir.⁶²⁶

Son olarak ise evlerin içi hariç eşlerin terk edilmemesi, kadının erkek üzerinde bir hakkı olarak ifade edilmiştir. Karısı ile münakaşaları ya da başka sebeplerden ötürü darılıp ayrı yatmak zorunda kalan bir erkeğin bu cezayı evin dört duvarında uygulaması gerektiği çünkü bunun dışarıya ifşa edilmesinin kadının onurunu fazlasıyla zedeleyeceği anlamına gelecektir. Nitekim Kur’ân’da evlilik hukukunda yaşanan problemlere karşı erkekler için “...Onları yataklarda yalnız bırakın...” buyurulmaktadır.⁶²⁷ İbn Abbas da kadını terketmek hususunu “aynı yatakta kadına sırtını dönüp konuşmamak” olarak açıklamıştır.⁶²⁸ İbn Melek’in (v. 821/1418’den sonra) *Şerhu Mesâbih*’te Hz. Peygamber’in “yedirilme- içirilme” cevabının sebebini; erkeklerin bazısının kendi ihtiyaçlarını giderebiliyor olmalarına rağmen söz konusu aile olduğunda evlerini terk edip onları aç bırakıyor olmaları şeklinde göstermesi⁶²⁹ aynı zamanda evlerin terk edilmemesi ihtarının da zeminini oluşturmaktadır.

Sorulan soru, toplumun psiko- sosyal kodlarına dair izleri taşımaktadır. Toplumsal hayatta “kadın ve erkek” olarak var olmamız nedeniyle insanların birbiri üzerindeki hak ve sorumlulukları bulunmaktadır. Rivayette Muâviye b. Hayde’nin Rasulullah’a gelerek kadının erkek üzerindeki hakkını sorması ise süregelen toplumsal yapıda bu hak ve sorumlulukların yalnızca erkeğe mahsusiyet sorunsalını ortaya koyabilmektedir. Aynı zamanda kabul edilen din

⁶²⁵Muhammed b. İzzeddin Abdüllatif b. Abdülaziz b. Emineddin b. Firişte İbn Melek, *Şerhu Mesâbihi’s-sünne li-İmam Begavî*, thk. Nureddin Tâlib, Beyrut: Dâru’n-Nevâdir, 2012, c. IV, s. 18.

⁶²⁶Hattâbî, *a.g.e.*, c. III, s. 221; Ali el- Kârî, *a.g.e.*, c. V, s. 2126.

⁶²⁷Nisâ, 4/34.

⁶²⁸İbn Battâl, *a.g.e.*, c. VII, s. 324; Aynî, *a.g.e.*, c. XIII, s. 20.

⁶²⁹İbn Melek, *a.g.e.*, c. IV, s. 18.

ile birlikte sosyo- kültürel yapıdaki değişim çoğu zaman soru- cevap diyalektiğinde gelişim göstermektedir. Nitekim ashâb Hz. Peygamber’e tatbik edilecek olanı öğrenmek için her hususta soru sormuştur. Kur’ân’da da bunun misalleri sana infaktan⁶³⁰, yetimlerden⁶³¹, hilallerden⁶³², kadınların özel hallerinden⁶³³ soruyorlar şeklinde görülmektedir. Zikrettiğimiz örnekte de yöneltilen soru ve cevabın muhtevası, insan ve evrende tabîi olarak bilinen hakikatlerdir. Bunlar hakkında soru sorulmasındaki temel gerekçe, din içerisinde kazanılan yeni anlama yöneliktir.⁶³⁴ Muâviye b. Hayde üzerinden verilen cevapta ise soru, kadınların erkekler üzerindeki hakkının ne olduğuna dairken Peygamber cevap olarak kadının iâşesindeki sorumluluklarını hatırlatıp yaşam standartlarının eşdeğer görülmesi gerektiğine işaret etmiştir.

Her ne kadar rivayette muhatap, soruyu soran Muâviye b. Hayde olup cevap da “أَنْ تُطْعِمَهَا إِذَا طَعِمْتَ وَتَكْسُوَهَا إِذَا اكْتَسَيْتَ”/Yediğinden eşine de yedir, giydiğinde ona da giydir.” şeklinde muhatap siygası ile verilmiş olsa da asıl muhatabın tüm erkekler olduğu Tîbî (v. 743/1343) tarafındanda ifade edilmektedir.⁶³⁵ Muâviye’nin soruyu sorarken kendisini özne olarak ifade etmektense “أَحَدِنَا”, birimiz” ifadesini kullanması, bu hususu yalnızca kendisinin merak etmediği anlamına gelebilebileceği gibi cevabın cinsiyet faktörlü umumiyetine de delil oluşturmaktadır.

Dinin, hayatın her alanına dair pratize edilmiş değerler ve ameller bütününe temsil eden Hz. Peygamber, Muâviye b. Hayde’nin sorusuna vermiş olduğu cevaptaki mesajını veda hutbesinde yineleyerek; “*Ey İnsanlar! Kadınlarınızın sizler üzerinde hakları, sizin kadınlarınız üzerinde haklarınız vardır. Sizin onlardaki hakkınız, minderinize sizden başkasını oturtmamaları, meşru tavsiyelerinizde size karşı çıkmamaları, hoşlanmadığınız kişileri izniniz olmadan eve sokmamaları, kötü söz söylememeleri kötü fiil ve davranışta bulunmamalarıdır. Sizler de kadınların iyiliğini isteyin, durumlarının iyileşmesi için çaba sarfedin... Onların yiyeceği ve giyimi konusunda cömertçe*

⁶³⁰ Bakara, 2/215.

⁶³¹ Bakara, 2/220.

⁶³² Bakara, 2/189.

⁶³³ Bakara, 2/222.

⁶³⁴ Useymîn, a.g.e., c. III, s. 130.

⁶³⁵ Ali el- Kârî, a.g.e., c. V, s. 2126.

her türlü iyilik ve ihsanda bulunmanız, onların haklarıdır. Kadınların haklarına riayet konusunda Allah'ın emirlerine yapışın, azabından korunun..."⁶³⁶ buyurmaktadır.

Hz. Peygamber gerek kendisine sorulan soruda gerekse ümmetine seslendiği son hutbesinde süregelen kültürün zihin algısına son dokunuşlarda bulunarak hakkın ve hukukun karşılıklı ilişkiyi gerektiğini ve yedirmek, içirmek gibi temel ihtiyaçların teminatının ardından iyiliğin temenni edilmesinin asıl şiar olduğunu vurgulamaktadır.

2. Hanımının Doğurduğu Çocuktan Şüpheye Düşen Adam

Hadis: "... Ebû Hüreyre'den rivayet edildiğine göre Benî Fezâre kabilesinden bir bedevî Rasulullah'ın yanına gelerek:

- *"Yâ Rasulallah! Benim eşim siyah bir erkek çocuk doğurdu."* (Ben siyah olmadığım için eşimden şüpheleniyorum. Ne yapmalıyım?) diyerek ne yapması gerektiğini sordu. Rasulullah bedevîye:
- *"Senin develerin var mı?"* diye sordu. Bedevî:
- *"Evet (var)"* dedi. Peygamber:
- *"Develerin renkleri nasıldır?"* buyurdu. Bedevî, kırmızı olduğunu söyleyince Hz. Peygamber:
- *"Develerin içinde beyazı siyaha çalar boz deve var mı?"* diye sordu. Bedevî:
- *"Şüphesiz bunlar içinde beyazı siyaha çalar boz develer vardır"*, dedi. Hz. Peygamber:
- *"Şu halde o boz renk nereden buraya geldi?"* diye sordu.
- *"Soyundan bir damara çektiği umulur."* şeklinde cevap verince Rasulullah:
- *"Bu çocuğun da eski bir soy damarına çektiği umulur."* buyurdu."⁶³⁷

⁶³⁶ İbn Hişâm, **a.g.e.**, c. IV, s. 251; Müslim, "*Hacc*", 19; Ebû Dâvûd, "*Menâsik*", 57; Muhammed Hamidullah, **el-Vesâiku's-Siyasiyye**, s. 361- 362.

⁶³⁷ Buhârî, "*Talâk*", 26, "*İ'tisam*", 12, Müslim, "*Liân*", 19; Nesâî, "*Talak*", 46; Ebû Dâvûd, "*Talâk*", 29; Hadis, Buhârî ve Müslim'in şartlarına göre sahihtir. Tirmizî, rivayet için hasen sahih, Elbâni de sahih olduğunu söylemiştir. Bkz. Ahmed b. Hanbel, **a.g.e.**, c.XII, s. 116; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemi Tirmizî, **Câmi'u'l-kebîr**, thk. Beşşâr Avvad Ma'rûf, 2. bs., Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, c. IV, s. 7; Ebû Dâvûd, **a.g.e.**, c. II, s. 279.

Rivayette bir şeyin kapalı şekilde zikredilip, açıkça beyan edilmeyen duruma işaret edildiği yani ta'riz yapıldığı görülmektedir.⁶³⁸ Hz. Peygamber'e gelen kişi üstü kapalı (ta'riz) bir şekilde çocuğun renginin farklı olması sebebiyle kendisinden olmadığını ifade etmek istemiştir. Buhârî de Kitâbu'l-Hudûd'da ilgili hadis için **بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّعْرِيزِ**/Ta'riz şeklinde bâb başlığı koymuştur.⁶³⁹

Soruyu soran, Buhârî de **“أَعْرَابِيٌّ”**, bedevi olarak Müslim de ise **“رَجُلٌ”** adam şeklinde meçhul olarak geçmektedir. Irâkî (v. 806/1404) o kimsenin İbn Beşküvâl'in (v. 578/1183) de dediği gibi Benî Fezâre kabilesinden Damdam b. Katâde, karısının ise Benî İcl kabilesinden olduğunu söylemiştir.⁶⁴⁰

Eşi hususundaki şüphesini dile getirmek için Rasulullah'ın yanına gelen Damdam b. Katâde, hiddetle durumu izah etmiştir. Hadisin Müslim'deki varyantında (Yunus b. Yezid kanalı ile) ise çocuğun renginin farklı olduğunu ifade ettikten sonra **“إِنِّي أَنْكَرْتُهُ”**, onu reddettiği geçmektedir.⁶⁴¹ Bu durum karşısında Peygamber, senin develerin var mı? şeklinde kendisine yöneltilen soruya soruyla karşılık vererek muhatabının sakinleşmesini ve düşünmesini sağlamıştır. Ardından kendi develeri arasında da farklılıkların bulunması ve bunun nedeninin soyda bir damara çekmiş olabileceği gerçekliği sorular üzerinden fark ettirilerek Hz. Peygamber, şikâyetle geldiği mevzunun da aynı şekilde soya çekim olacağını ifade etmiştir. Örnekliğin muhataba deve metaforu(mecaz) üzerinden aktarılması muhatabın sosyo- kültürel yaşamı ile bağlantısını ifade etmektedir. Peygamber, metafor olarak deveyi tercih etmiştir. Çünkü bedevîler, yaşam biçimleri gereği deve konusunda geniş bilgi birikimine sahiptirler. Çöl yaşamının sert şartları ve bunun soyut anlayış için güçlük oluşturması, bedevîlerle ilgili rivayetlerde görülmektedir. Dolayısıyla Peygamber'in cevabı, muhatabının en iyi bildiği husus olan deve üzerinden

⁶³⁸ İsmail Durmuş, “Kinâye”, **DİA**, c. XXVI, s. 34.

⁶³⁹ Buhârî, “Hudûd”, 41.

⁶⁴⁰ Ebü'l-Fazl Zeynüddin Abdürrahim b. Hüseyin Irâkî, **Tarhû't-tesrîb fî şerhi't-Takrîb**, Mısır: et-Tab'a'l-Mısriyye'l-Kadîm, t.y., c. VII, s. 118; İbn Asâkir, **a.g.e.**, c. VII, s. 82; İbnü'l-Esîr, **a.g.e.**, c. III, s. 64; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer Askalânî, **el-İsâbe fî temyizi's-sahâbe**, thk. Adil Ahmed Abdülmecvud, Ali Muhammed Muavvaz, Beyrut: Dâru'l- Kütübi'l- İlmiyye, 1995, c. III, s. 400.

⁶⁴¹ Müslim, “Talâk”, 8.

vermesi, iletmek istediği mesajın somutlaştırılmasına ve muhatabın idrak zâviyesince anlaşılmasını sağlamıştır.⁶⁴²

Vakıaya yalnızca bu olay üzerinden bakmayıp bir sonraki bölümde ele alacağımız “muhatabın kadın olması” faktöründe de görüleceği üzere özellikle talâk ve nikâh gibi konularda kadın ve erkeklerin sorularının mahiyetindeki değişiklik dikkate şâyandır. Liân, kazf ya da ta’riz örnekliklerine bakıldığında müşterek hususiyetin problematik açıdan daha çok kadın üzerinde toplanması yani itham edilen ya da şüpheli durumda olanın kadın, bu husustaki rivayet örnekliklerinde Rasulullah’a şikâyet gelenlerin ise erkekler olması hâkim kültür etkisini göstermektedir.

Bu tarz şikâyetlerin kadınlar noktasındaki örneklerinin çoğunlukta olması, bireyin bağlı olduğu toplumsal kültürle birlikte dinî kimliğindeki değişim ve dönüşümünün zorluğunu da gözler önüne sermektedir. Öyle ki Câhiliye Araplarında kadınlar, erkeklerin şeref ve onurunun ana merkezinde yer almakta⁶⁴³ iffet ve namus denildiğinde ise kadının iffet ve namusu anlaşılıp ona mahsus bir durum olarak görülme idi.⁶⁴⁴ Erkek ise bunun bekçiliğinden sorumlu kimse olmaktaydı. Şüphe içinde gelen bedevînin psikolojisinde de bunun tezâhür ettiğini söyleyebiliriz. Aynı zamanda Araplarda elzem olan erkeğin yağmakültürdeki etkinliği ve her alanda öncelikli hak sahibi olması durumunun hâkim dile ve aile kültürüne ne derece sirayet ettiğini de göstermektedir.

Damdam b. Katâde Hz. Peygamber’e siyah bir çocuğum oldu derken aslında ben beyazım, bu benim çocuğum nasıl olur ta’rizinde bulunmuştur.⁶⁴⁵ Peygamber’in, bedevî’nin şüphesini kendi yaşamından basit bir örnekle izah etmesi ise muhatabın seviyesi bağlamında algı dünyasına nasıl hitap edileceğini göstermektedir. Aynı zamanda erkeğin, çocuk üzerinden basit bir şüphe ile ta’rizde bulunmasına karşılık Hz. Peygamber’in nesebi korumak ve kadına gelebilecek kötü ithamı defeden yanıtı, muhatabının erkek olmasını ne

⁶⁴² Duran, Ekizer, **a.g.m.**, s. 165.

⁶⁴³ Nuri Tuğlu, **İslam’ın Şiddet Karşıtlığı: Bireysel ve Aile İçi İlişkilerde İslam’ın Şiddet Karşıtlığı**, 2. bs., İstanbul: Rağbet Yay., 2016, s. 131.

⁶⁴⁴ Adnan Demircan, **Cahiliyye Araplarında Kız Çocuklarını Gömerek Öldürme Adeti**, **İstem Dergisi**, say., 2/3, 2004, s. 29.

⁶⁴⁵ İbn Hacer, **Fethü’l-bârî**, c. IX, s. 443.

derece göz önünde tuttuğunun göstergesi olarak da sayılabilmektedir. Böylece renk, kadının ithamında ya da çocuğun reddedilmesinde delil olarak kabul edilmediği gibitahkik edilmiş güçlü birdelil getirme zorunluluğunu da ifade etmektedir.⁶⁴⁶

Yapılan ta'riz'in ceza gerektirmemesi durumu ile ilgili İmam Şafîi (v. 204/820) *el- Ümm* adlı eserinde soran kimsenin bedevî olduğunu ve bedevînin sözünden zahirî olarak karısını itham ettiğinin anlaşıldığını fakat bunun iftira ve ithamdan başka bir anlama gelmesinden ötürü Hz. Peygamber'in, kazf hükmü vermediğini söylemiştir.⁶⁴⁷ Damdam b. Katâde örneğinde görüldüğü üzere açık bir beyân olmamasından ötürü ta'riz, cezayı gerektirmemektedir.⁶⁴⁸ Nitekim Cumhur da ta'riz yolu ile kazfın asıl kazf anlamına gelmeyeceğine mutabık olmuştur.⁶⁴⁹

3. Allah Katındaki En Büyük Günah

Hadis: “Abdullah b. Mes'ûd'dan rivayet edildiğine göre şöyle demiştir:

- “*Yâ Rasulallah Allah katında en büyük günah hangisidir?*” dedim. Rasulullah:
- “*Seni Allah yaratmış olduğu hâlde Allah 'a bir benzer uydurmandır*” buyurdu. Sonra hangisi olduğunu sordum. Rasulullah:
- “*Seninle beraber yemek yemesinden korkarak çocuğunu öldürmendir*” buyurdu.
- “*Sonra hangisidir?*” dedim. Rasulullah:
- “*Komşunun eşiyle zina etmendir*” buyurdu.⁶⁵⁰

⁶⁴⁶ Ali el- Kârî, **a.g.e.**, c. V, s. 2156.

⁶⁴⁷ Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas Şâfiî, **Kitabü'l-Ümm**, Beyrut: Dâru'l- Ma'rife, 1990, c. V, s. 141; Nevevî, **a.g.e.**, c. X, s. 134.

⁶⁴⁸ İbn Battâl, **a.g.e.**, c. VIII, s. 482.

⁶⁴⁹ İbn Hacer, **a.g.e.**, c. IX, s. 443; Ebû'l- Feth Takıyyüddin Muhammed b. Ali İbn Dakîkul'îd, **İhkâmü'l-ahkâm şerhi Umdeti'l- ahkâm**, Matbaatü's- Sünne Mahmudiyye, t.y., c. II, s. 203.

⁶⁵⁰ Buhârî, “Edeb”, 20; “Hudûd”, 20; “Diyât”, 1; “Tevhîd”, 40, 46; Müslim, “İman” 141, 142; Nesâî, “İman”, 6; “Tahrîm”, 4; Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, c. I, s. 280, 431, 434, 462, 464; Hadisi; Buhârî, Müslim, Tirmizî, Nesâî (Sünen-i Kübrâ'da), Mansûr (Ebû Attâb Mansûr b. el-Mu'temir b. Abdillâh es-Sülemî el-Kûfî) tariki ile nakletmekte ve isnadı sahih kabul edilmiştir. Beğavî, hadisin sıhhati hususunda ittifak edildiğini Muhammed b. Kesîr'in; A'meş> Mansûr> Süfyân> Yahya> Müsedded kanalıyla, Müslim ise A'meş, Amr b. Şurahbîl> Mensûr> Cerîr> İshak b. İbrahim> Osman b. Ebî Şeybe tariki ile naklettiğini zikreder. Bkz. Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi Ebû Dâvûd es- Sicistânî, **Sünenu Ebî Dâvûd**, thk. Şuayb Arnaût, Muhammed Kamil, Beyrut: Dâru'r- Risaletü'l-Âlemiyye, t.y., c. III, s. 618; Beğavî, **a.g.e.**, c. I, s. 82.

İbn Mes'ûd, Rasulullah'ın bu cevabını tasdik edici olarak “*Onlar ki Allah'ın yanında başka bir ilaha tapmazlar. Allah'ın haram kıldığı nefsi haksız yere öldürmezler, zina etmezler. Kim bunları yaparsa cezaya çarptırılır.*”⁶⁵¹ ayetinin indiğini söylemiştir.

Abdullah b. Mes'ûd'un günahların en büyüğünü sorması üzerine Hz. Peygamber şirk, çocuğun öldürülmesi ve zina olduğunu söylemiştir. Rivayete muhatap- cevap ilişkisi bağlamında bakıldığında mesajın toplumsal bir vakıayı ele alması ve umumi bir cevabı ihtiva etmesi sebebiyle Abdullah b. Mes'ûd özelinde değil de daha çok muhatapın cinsiyet kimliğinden hareketle toplumsal bir soruna cevap mahiyetinde olduğunu düşünmekteyiz.

Hiz. Peygamber'in büyük günahlara karşılık vermiş olduğu yanıtında muhatapın cinsiyetinin etken rol oynadığına dair savımızın birinci gerekçesi “yemek yemesinden yani fakirlik endişesi ile çocukların öldürülmemesi”⁶⁵² ihtarıdır. Çocuk öldürme vakası Arap, Çin, Hint, Yunan, İsrailoğulları gibi kadim dünyanın pek çok toplumunda çeşitli sebeplerle yaşanmıştır.⁶⁵³ Bu sebepler içerisinde namusu koruma,⁶⁵⁴ çocuklarda kötürüm, alaca tenli, âmâ olma gibi fiziksel durumların uğursuzluk getireceği inancı,⁶⁵⁵ en önemlisi ise ekonomik sebep olan fakirlik⁶⁵⁶ endişesi sebebiyle çocukların öldürülmesidir.

Arap toplumunda çocuk öldürme hadisesinde fakirlik nedeniyle kız ya da erkek çocuklarının öldürülmesi örneklikleri vaki olsa da ekseriyet kız çocuklarının öldürülmesine dairdir.⁶⁵⁷ İbnü'l- Cevzî (v. 597/1201) de öldürülme hadisesinin “الموءودة” yani kız çocuklarına işaret ettiğini

⁶⁵¹ Furkân, 25/68 – 69.

⁶⁵² Buhârî'de “مخافة أن يأكل معك” seninle beraber yemesinden endişe etmen” şeklindeki ibare Müslim'de “أن يطعم معك”, yedirilmesi olarak geçmekte fakat çocuğun yemesi ortak muhteva olarak yer almaktadır.

⁶⁵³ Antik Yunan'da doğan çocuklar annelerinden alınıp sağlık problemi ya da güçsüz olduğu gerekçesiyle öldürülmektedir. Bkz. Bertrand Russel, **Felsefe Tarihi: Antik Çağ**, çev. Muammer Sencer, İstanbul: Say Yayınları, 1969, s. 181; Yavuz Yıldırım, “İslam Öncesi Arap Yarımadasında Çocuk Öldürme Olgusu”, **İÜİF Dergisi**, say. 7, 2003, s. 80.

⁶⁵⁴ İbn Hacer, **a.g.e.**, c. VII, s. 145; Cevâd Ali, **a.g.e.**, c. V, s. 88; Ebü'l-Ferec Ali b. Hüseyin b. Muhammed el-İsfahânî, **Ahbârü'n-nisâ fî kitâbi'l-egânî**, thk. Muhammed Venayyan, Riyad: Dâru'l- Müslim, 1998, c. XIV, s. 72.

⁶⁵⁵ Hüseyin el- Hâc Hasan, **Hadâratü'l-Arab fî asri'l-cahiliyye**, 2. bs., Beyrut : el-Müessesetü'l-Câmiyye, 1989, s. 126.

⁶⁵⁶ Cevâd Ali, **a.g.e.**, c. V, s. 95.

⁶⁵⁷ Çocukların öldürülmesi yaygın bir uygulama olmayıp bu uygulamanın bidayeti olarak kaynaklarda Kays b. Âsım gösterilmektedir. Bkz. Hüseyin el- Hâc Hasan, **a.g.e.**, s. 126.

söylemiştir.⁶⁵⁸ Çünkü erkek çocuk aile gelirine katkıda bulunabilecekken kız, sorun teşkil etmektedir.⁶⁵⁹ Bu bakış açısı fakirlik endişesini desteklemekle birlikte Hz. Peygamber de Abdullah b. Mes'ûd'a çocukların öldürülmesinin büyük günah olduğunu söylerken öldürülme sebebi olarak fakirlik endişesini vurgulamıştır. Rivayette, çocukların öldürülmesi meselesinde herhangi bir fakirliğin mevcut olmasa dahi geleceğe yönelik rızık endişesinin ele alınması ise dikkat çekicidir.⁶⁶⁰ Dolayısıyla İslam öncesi Arap toplumunda maddi endişe, çocukların öldürülmesinde başat rol oynamaktadır. Elmalılı Hamdi Yazır, öldürülme hadisesinde fakirlik haricindeki sebeplerin ise ender görüldüğünü söylemektedir.⁶⁶¹ Ku'ân-ı Kerîm'de yoksulluk gerekçesi “...fakirlikten dolayı çocuklarınızı öldürmeyin, Onları da sizi de biz besliyoruz...”⁶⁶² şeklinde ifade edilmektedir.

Kadın misalleri de görülmekle birlikte⁶⁶³ özellikle çocukların öldürülmesi talebinde ana fâiller, erkekler (babalar) dir. Babalar, öldürmek istedikleri çocukları için bu görevi annelerine ya da farklı bir kimseye yaptırırlardı.⁶⁶⁴ Arap toplumunun İslam öncesinde poligamik bir aile yapısına sahip olduğunu ve evlenilecek kadın sayısında herhangi bir sınırın olmadığını bilmekteyiz. Bunun neticesi olarak da eşlerin sayısının fazla olması sebebiyle çok çocuğa sahip olunmaktave erkeğin sorumluluğunda olan çocuklar geçim sıkıntısına neden olmaktaydı. Bu durum da erkeğin çocuğu istememesi ihtimaline bir dayanak teşkil etmektedir.

Bazı erkekler ise eşlerine dünyaya gelecek olan bir kızı yaşatmalarını, sonrakini ise gömerek öldürmelerini şart koşmakta, gömülmesi gereken kız dünyaya geldiği vakitte “Eğer ben döndüğümde onu gömmemiş olursan seni

⁶⁵⁸ Ebû'l- Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el- Bağdâdî İbnü'l- Cevzî, **Keşfü'l-müşkil min hadîsi's-sahihayn**, thk. Ali Hüseyin Bevvâb, Riyad: Dâru'l- Vatan, c. I, s. 292.

⁶⁵⁹ Mehmet Ali Kapar, “Mev'ûde”, **DİA**, c. XXIX, s. 491.

⁶⁶⁰ Abbâdü'l- Bedr, **a.g.e.**, c. CCLXIV, s. 24.

⁶⁶¹ Elmalılı Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur'ân Dili**, c. III, s. 2093.

⁶⁶² En'am, 6/151; İsrâ, 17/31.

⁶⁶³ Kebîre bint Ebî Süfyân Hz. Peygamber'e çocuklarını Müslüman olmadan evvel öldürdüğünü söylemesi üzerine Hz. Peygamber öldürdüğü dört çocuk için dört köle âzâd etmesini istemiştir. Bkz. İbn Hacer, **İsâbe**, c. VIII, s. 93.

⁶⁶⁴ İbn Hacer, **a.g.e.**, c. VIII, s. 176; Ebû'l- Meâlî Cemâlüddîn Mahmûd Şükrî b. Abdullah b. Mahmûd Âlûsî, **Bulûğü'l- ereb fî ma'rifeti ahvâli'l- Arab**, 2. bs., thk. Muhammed Behçet el-Eserî, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, c. III, s. 43.

boşuyorum” diyerek kadını, çocuğunu öldürmek mecburiyetinde bırakmışlardı. Ebû Hamza ed-Dabbî isimli yaşlı bir bedevî, karısı bir kız çocuğu doğurduğunda evini terk eder. Bir yılın ardından evinin önünden geçerken karısı, dünyaya getirdiği çocuğunun kız ya da erkek olmasının kendi elinde olmadığını ve kocasına sitemini ifade eden bir şiir terennüm etmektedir. Adam bunları işittiğinde pişman olarak evine dönmüş ve haksızlığını eşine itiraf etmiştir.⁶⁶⁵

Muhatabın erkek olmasının Hz. Peygamber’in cevabında ana eksenini oluşturduğuna dair savımızın ikinci gerekçesi ise “أَنْ تُرَانِي حَلِيلَةَ جَارِكَ”, komşunun zevcesiyle zina edilmesi uyarısıdır. Hadisin ana metninde zina edilmesi, “تُرَانِي” fiili tefâul babında olup karşılıklı olarak yapılması anlamını taşır ki böylece kadının ve erkeğin zina yapmasının büyük günahlardan olduğunu ifade eder. Aynı zamanda Kur’ân-ı Kerîm’de “Zinaya yaklaşmayın!”⁶⁶⁶ uyarısı, kadın ve erkek için müşterek bir yasaklanışı ifade etmektedir. Fakat hadisin devamındaki “جَارِكْحَلِيلَةَ”, komşunun zevcesiyle zina edilmesi ikazının erkekler üzerinde hususileştirilmesi, kanaatimizi teyit etmektedir. Rivayette “حَلِيلَةَ” kelimesi, zevce (eş), kadın⁶⁶⁷ anlamına gelmektedir. İbnü’l- Esîr (v. 606/1210) de *Garîbü’l- Hadis*’te “جَارِكْحَلِيلَةَ” lafızlarını “bir adamın (komşunun) karısı” olarak izah etmiştir.⁶⁶⁸

Hadiste umumi bir zinadan ziyade “komşunun eşi” olarak münhasır bir anlama değinilmesi sosyo- kültürel olarak Arap toplumundaki komşu ya da komşuluk nazarını ve keyfiyetini hatırlatmaktadır. Nitekim Araplar komşuluk hakkı ve hukukunu gözetmekte hassasiyet gösterirlerken komşularının

⁶⁶⁵ Yavuz Yıldırım, **a.g.m.**, s. 85; Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbub Kinanî Leysî Câhız, **el-Beyân ve’t-tebyîn**, Beyrut: Dâru İhyâi’l-Ulûm, 1993, c. I, s. 183.

⁶⁶⁶ İsrâ, 17/32.

⁶⁶⁷ Ebû Ubeyd Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Herevî el-Bâşânî, **Tehzîbü’l-lüga**, thk. Muhammed Avz Mura’ab, Beyrut: Dâru İhyâi’t- Tûrâsi’l- Arabî, 2001, c. III, s. 282.

⁶⁶⁸ Benzer şekilde İbnü’l- Cevzî *Garîbü’l- Hadis*’te devamındaki حَلِيلَةَ kelimesini kadın olarak izah etmiştir. Bkz. Ebû’s-Seadat Mecdüddin Mübarek b. Muhammed İbnü’l- Esîr, **en-Nihaye fî garîbi’l-hadîs ve’l-eser**, thk. Tahir Ahmed Zâvî, Mahmûd Muhammed Tanâhî, Beyrut: Mektebetü’l- İlmiyye, 1979, c. I, s. 431; Ebû’l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el- Bağdâdî İbnü’l- Cevzî, **Garîbü’l-hadîs**, thk. Abdülmü’ti Emin Kal’acı, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1985, c. I, s. 237.

hanımlarını korumayı vazife addetip bunu bir övünç vesilesi saymaktadırlar.⁶⁶⁹ İşte bu gerçeklik zina ile ilgili “komşunun hanımı” tahsisinin sosyolojik yönünü ifade etmektedir. Ayrıca insanların birbirine eza etmesi haram kılınmışken komşu hakkının değeri nedeniyle komşuya yapılacak eziyete şiddetle karşı çıkılmaktadır.⁶⁷⁰ Komşuya yüklenen bu özel hak ise yine komşunun karısı ile zinanın büyük günahlar arasında zikredilmesine mesnet teşkil etmektedir.⁶⁷¹

Hiz. Peygamber’in cevabındaki şirk, çocuğun öldürölmesi ve zina uyarısı mevcut problemi gözler önüne serdiği gibi bireylerde İslam ile birlikte bir dönüşüm hedeflenmektedir. İşte Hiz. Peygamber nazarında öncelikle kişilerin, sonrasında ise toplumun değişimi muhatabın bulunduğu zaman ve mekân ile birlikte var olduğu cinsel ya da kişisel kimliklerinin göz önüne alınmasıyla olmuştur.

4.Bakire Kızın İzninin Nasıl Olacağı Suâli

Hadis: “...Ebû Hureyre’den rivayet edildiğinine göre Hiz. Peygamber: *"Daha öncesinde evlenmemiş kızın kendisinden izin alınmadıkça, dul kadının ise kendisi açıkça emrini beyân etmedikçe nikâh olunmaz"* buyurmuştur. Bunun üzerine sahâbîler:

—“Yâ Rasulallah! Bakire kızın izni nasıl olur?” diye sordular. Rasulullah:

—“Onun izni, sustuğu zamandır” buyurdu.⁶⁷²

Rivayette Hiz. Peygamber’e “Yâ Rasulallah! Bakire kızın izni nasıl olur?” sorusunu “فَالُوا” dediler şeklinde çoğunluk yöneltmektedir. Lâfzen

⁶⁶⁹ Ebû’l- Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el- Bağdâdî İbnü’l- Cevzî, **Keşfü’l-müşkil min hadisi’s-sahihayn**, thk. Ali Hüseyin el- Bevvâb, Riyad: Dâru’l- Vatan, 1997, c. I, s. 292

⁶⁷⁰ Ahmed b. Hanbel’in tahrir ettiğı bir rivayete göre: Allah Rasulüne bir kimse gelerek bir kadının gece namazının, orucunun ve sadakasının çok olduğundan ancak sözleriyle komşusuna eziyet ettiğini söylemiştir. Allah Rasulü ise “O kimse cehennemdedir.” buyurmuştur. Adam devamında başka bir kimsenin ise namazının, orucunun ve sadakasının azlığından fakat komşusuna gösterdiği hürmeti söyleyince Hiz. Peygamber “O da cennette olacaktır.” şeklinde karşılık vermiştir. Komşuluk ilişkileri ve ehemmiyeti üzerine daha pek çok rivayet yer almaktadır. Bkz. Buhârî, “Rikâk”, 23; Müslim, “İmân”, 73; İbn Mâce, “Zühd”, 25; Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, c. II, s. 440.

⁶⁷¹ İbn Receb, **a.g.e.**, c. I, s. 343.

⁶⁷² Buhârî, “Nikâh”, 42; Nesâî, “Nikâh”, 34; Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 24; Tirmizî, “Nikâh”, 18; Buhârî ve Müslim’in şartlarına göre hadis sahihtir. Elbânî rivayet için sahih, Tirmizî hasen sahih demiştir. Bkz. Ahmed b. Hanbel, **a.g.e.**, c. XV, s. 371; Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb Nesâî, **Kitâbü’l-müctebâ: es-Sünenü’s-sugrâ**, thk. Abdülfettah Ebû Gudde, 2. bs., Halep: Mektebü’l-Matbuâtî’l-İslâmî, 1986, c. VI, s. 86; Tirmizî, **a.g.e.**, c. III, s. 398.

muhatapların kim olduğu belirtilmese de mânen Ashâb- ı Kirâm olduğu ve muhtevâsından soruyu erkeklerin yönelttiği düşünülmektedir. Nitekim kadınların da benzer soruları var olmakla birlikte erkeklerin soruları ile mukayese edildiğinde kadınların daha çok kendilerinden izin alınmadan zoraki evdirilmeleri şikâyet konusu olmuştur.⁶⁷³

Hız. Peygamber, evlilikte kadının izni konusunda dul kadın için “الإستثمار” emrinin alınması gerektiğini söylemiştir. Emir talebi ise ancak o kimsenin konuşması ile mümkün olmaktadır.⁶⁷⁴ Yani dul kimse evlendirilmeden evvel açıkça isteyip istemediğini söylemesi, istişare edilmesi⁶⁷⁵ gerekmektedir. Bekâr kız için ise “الإستذان” izninin alınmasında kızın susması, rızasının bulunduğu anlamına gelmektedir. Bekâr kimsede izin için açıkça beyân şartı koşulmaması, bu talebi onaylarken utanabilmesi ihtimali nedeniyledir.⁶⁷⁶

Peygamber, dul ya da bekâr olsun evlilikte kadının rızasının şart olduğunu izah etmektedir. Yöneltilen soruda, evlilikte kadının izni meselesi aslında İslam öncesi süreçte olmayan İslam ile terbiye edilen bir hususiyeti ihtiva etmektedir. Nitekim eşini seçebilme, İslam sonrasında kadına hak olarak sunulmaktadır. Şöyle ki, ataerkil bir toplum yapısı taşıyan Câhiliye Araplarında evlilik de bu anlayış üzerine inşa edilmiştir. Dul ya da bekâr herhangi bir kadının aile müessesesi içerisinde izni söz konusu değildir. Kız ile evliliğe karar veren kimse öncelikle velisine gider. Veli kapsamı içerisinde evleviyet babaya, ardından erkek kardeş ve amcaya aittir. Niyetin veliye bildirilmesinden sonra onların belirledikleri mehir ve hazırlıklar tamamlanıp nikâh sözü verilmektedir.⁶⁷⁷ Böylece nikâh, evlilik talebinde olan erkek ve kadının velisi

⁶⁷³ İbn Mâce, “Nikâh”, 11, 12; Nesâî, “Nikâh”, 36; Nesâî, “Talâk” 33; Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, c. VI, s. 136.

⁶⁷⁴ İbnü'l-Cevzî, **a.g.e.**, c. III, s. 387; Nevevî, **a.g.e.**, c. IX, s. 202.

⁶⁷⁵ Muhammed Fuad Abdülbâkî, “الإستثمار” dul kadının emrinin alınmasını istişare edilmesi olarak yorumlamıştır. Bkz. Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyri en-Nisaburi Müslim b. el-Haccac, **Sahih-i Müslim**, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî, Beyrut: Dâru İhyâi't- Tûrâsi'l- Arabî, t.y., c. II, s. 1036.

⁶⁷⁶ Bâcî, **a.g.e.**, c. III, s. 267.

⁶⁷⁷ Cevâd Ali bu mevzuyu cahiliyede kadınların nişanlanması bahsinde anlatmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Cevâd Ali, **a.g.e.**, c. VIII, s. 235- 236.

arasında yapılan bir akit olarak süregelmiş⁶⁷⁸ ve eş seçimi konusunda kadına herhangi bir söz hakkı tanınmamıştır.⁶⁷⁹ Hz. Peygamber'in vermiş olduğu cevabın ise muhatap- cevap ilişkisi açısından sahip olunan bu arka plana karşı ıslah edici ve adaletli bir söylem olduğu anlaşılmaktadır.

Zikredilen tarihi arka plan haricinde şerhlerdeki mevcut izahlar ve özellikle de rivayet kapsamında “evlilikte babanın izninin şart olup olmadığı” meselesinin tartışılıyor olması Hz. Peygamber'in muhatabının erkekler olduğuna delâlet etmektedir.⁶⁸⁰ Bu durum genel bir yargı olmasa da ekseriyetle İslam hukukunda kızın velisi, baba kabul edilmektedir. Nitekim ilgili açıklamalarda ya da ulemânın ihtilafındagörüldüğü üzere veli olarak anne faktöründen bahsedilmemektedir.

Hadis ile ilgili ulemâte'vinde ihtilaf etmiştir. Süfyân es- Sevrî (v. 161/778), Evzâî (v. 157/ 774), Ebû Hanîfe (v. 150/767) ve bir kısım âlim bulûğ şartına ermek şartı ile kişinin kendi rızasını evlilik için yeterli görüldüyorken İbn Ebî Leylâ (v. 83/702), İmam Mâlik (v. 179/795), Leys (v. 175/795), İmam Şâfiî (v. 205/820), Ahmed b. Hanbel (v. 241/855) ve İshak b. Râhûye (v. 238/853) dul kimseyi müstesna tutarak bekâr kimse için ister büyük ister küçük olsun veli izni ile evlendirmeyi şart koşmuşlardır.⁶⁸¹

5. Müslüman Kadına İftira Atmaktan Sakınılması

Hadis: Ebû Hureyre'den rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber, helak edici yedi şeyden sakınılması konusunda uyarıda bulundu. Sahâbîler:

— “*Yâ Rasulallah! Bu yedi şey nedir?*” diye sordular. Peygamber:

⁶⁷⁸ Neşet Çağatay, **İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı**, 4. bs., Ankara: AÜİF Yay., 1982, s. 136- 137.

⁶⁷⁹ Ali Osman Ateş, **İslam'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri**, İstanbul: Beyan Yay., 1996, s. 281; Konuya dair ilgili örnekler bir sonraki bölüm olan “Muhatapın Kadın Olması” faktöründe incelenecektir.

⁶⁸⁰ İbn Battâl, **a.g.e.**, c. VIII, s. 482; İbn Abdilber, **a.g.e.**, c. V, s. 403.

⁶⁸¹ İbn Battâl, **a.g.e.**, c. VII, s. 251; Nevevî, **a.g.e.**, c. IX, s. 202; İbn Dakîkul'îd, **a.g.e.**, c. II, s. 177.

— “Allah'a şirk koşmak, sihir yapmak, kendi canına kasteden haricinde Allah'ın haram kıldığı bir kimseyi öldürmek, faiz yemek, yetim malı yemek, saldırı sırasında savaştan kaçmak, zinadan muhafaza etmiş temiz ve mü'min kadınlara zina iftirasında bulunmak” buyurdu.⁶⁸²

Hz. Peygamber şirk, sihir, haram kılınan kimsenin öldürülmesi, faiz, yetimin hakkına girilmesi, savaştan kaçılması ve kadınlara zina iftirasında bulunmayı yasaklamıştır. Yasaklanan şeyleri söylemeden evvel bunları **المُؤَبَّاتِ**, büyük günahlar olarak nitelemiş, ashâbın⁶⁸³ bu günahların neler olduğunu sorması üzerine açıklamada bulunmuştur.

Rivayette Hz. Peygamber'in ifade ettiği tüm ikazlar umumiyet lafızları taşıırken zina iftirası **قَذْفُ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ الْغَافِلَاتِ**/Temiz ve mü'min kadınlara iftira atılması şeklinde “kadınlara” hususiyet arz etmektedir. Nitekim burada kadınlara iftira atılmaması bizzat erkeklere ihtar özelliği taşımakta olup bu nedenle asıl muhatabın erkekler olduğu kanısını taşımaktadır.

Kazf, kadının zina ile itham edilmesi demektir.⁶⁸⁴ Kazfe muhsan ve mü'min olma şartının getirilmiş olması ise dikkate şayandır. Muhsanât kelimesi, vermiş olduğumuz hadiste de geçtiği üzere zinadan korunmuş “iffetli kadınları”⁶⁸⁵ ve Nisâ Suresinde kendisine haram kılınan kimseler izah edilirken “**الْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ**” şeklinde tarif edilen “meşru yolla evli olan kadınları” nitelemektedir.⁶⁸⁶ Kazfta asıl murad edilen de kişinin iffetli olmasıdır. Ayrıca mü'min ve iffetli olma şartının toplumun sınıfsal yapılanması içerisinde hür

⁶⁸²Buhâri, “Vesâyâ”, 24, “Tıbb” 48, Müslim, “İmân”, 145;Ebû Dâvûd, “Vesâyâ”, 10; Nesâî, “Vesâyâ”, 12; Beğavî hadisın sıhhati konusunda ittifak edildiğini ve Müslim'in Ebû'l- Gays ve Süleyman b. Bilal> İbn Vehb> Harun b. Said el- Eylî kanalıyla rivayeti tahrir ettiğini söylemiştir. Elbânî de sahih olduğunu beyan etmiştir. Bkz. Ebû Muhammed Muhyissünne Hüseyin b. Mes'ûd el- Ferrâ' el- Begavî, **Şerhü's-sünne: fihrisu hecâi li-ehâdis kitâbu şerhu's-sünne el- kavliyye- el-fî'liyye-el- âsâr**, thk. Şuayb Arnaûd, Muhammed Zühayr eş- Şâviş, 2. bs., 1983, Beyrut: el- Mektebû'l- İslâmî, c. I, s. 86; Nesâî, **a.g.e.**, c. VI, s. 257.

⁶⁸³ Ali el- Kârî, hadiste **قَالُوا** sîgasıyla yer alan ve büyük günahların neler olduğunu soran kimselerin, ashâbın bazıları olduğunu belirtmiştir. Bkz. Ali el- Kârî, **a.g.e.**, c. I, s. 123.

⁶⁸⁴ Muzhirüddin el- Hüseyin b. Mahmud b. el-Hüseyin ez- Zeydânî el- Muzhirî, **el-Mefâtih fi şerhi'l-Mesâbil**, thk. Nureddin Tâlib, Beyrut: Dâru'n- Nevâdir, 2012, c. I, s. 140.

⁶⁸⁵ Nisâ, 4/4; Aynî, **a.g.e.**, c. XXIV, s. 28; Ebû İbrâhim İzzeddin Muhammed b. İsmail Emir es- San'ânî, **et-Tenvîr şerhü'l-Câmi'i's-sagîr**, thk. Muhammed İshak Muhammed İbrahim, Riyad: Mektebetü Dâru's- Selâm, 2011, c. I, s. 365.

⁶⁸⁶ Nisâ, 4/25;

kimselere mahsus olduğu görüşü şüyu bulmuştur.⁶⁸⁷ İbn Hazm (v. 456/1064) ve Şevkânî (v. 1250/1834)⁶⁸⁸ gibi zâhirî mezhebi âlimleri bu ceza için hür- köle ayırımına karşı çıkmaktadırlar.⁶⁸⁹ İlgili şartlar göz önüne alındığında gerek Kur’ân’da gerekse Hz. Peygamber’in beyânında “Mü’min olması” şeklinde izafi bir durum yer alsa da kâfir kimselere de zina iftirasında bulunmak yasaklanmış fakat büyük günahlara dâhil olmaması sebebiyle zikredilmemiştir.⁶⁹⁰

Her ne kadar bu hususta Hz. Peygamber’in erkek ve kadını muhatap aldığına dair görüşler olsa da kazf ile ilgili gerekli cezada iffetlerini koruyan mü’min kadınlara iftira atıldığında dört şahit getirmedikleri takdirde seksen sopa vurulması ve şahitliklerinin kabul edilmemesi⁶⁹¹ gerektiği buyurularak kadına iftira atılması durumu üzerinden had açıklanmaktadır. Farklı bir ayette ise başka bir kimse ile evlenmek istenildiğinde evli olduğunuz kadınlara iftira atılarak verilen mehrin geri istenilmemesi⁶⁹² emredilirken yine erkekler muhatap erkekler alınmaktadır.

Ayrıca kadına atılan zina iftirasında doğan çocuk, aile yapılanmasını ve soyu bozması gibi daha vahim ve tehlikeli bir durumu ifade etmesi nedeniyle Hz. Peygamber’in uyarıyı özellikle erkeklere yaptığı düşünülmektedir.⁶⁹³

Mehri geri almak ya da farklı sebeplerle kadına iftira atılmaması gerektiği ve yapılması durumunda cezasının takyid edilmesi, toplumdaki mevcut problemi gözler önüne sermektedir. İslam öncesi süreçte kadın ile iletişiminde veya herhangi bir konuda sorun olmamasına rağmen ondan ayrılmak ya da bir başka kadınla evlenmek isteyen erkekler farklı bahanelerle bir yolunu bulup ödedikleri mehri geri almak istemişlerdir. Bunun sonucunda

⁶⁸⁷ İbn Battâl, muhsan kimselerin iffetli, hür ve mü’min kimseler olduğunu ifade etmektedir. Bkz. İbn Battal, **a.g.e.**, c. VIII, s. 488.

⁶⁸⁸ Şevkânî’nin genel kanaatleri ehl-i hadis Selefiligini yansitsa da çağdaşlarıyla yapılan kıyaslar sonucunda eserlerinde zahirî eğilimlerinin fazla olduğu görülmektedir. Bkz. Eyüp Said Kaya, Nail Koyuncu, “Şevkânî”, **DİA**, c. XXXIX, s. 23.

⁶⁸⁹ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, **el-Muhalla bi’l-âsâr**, Beyrut: Dâru’l- Fikr, t.y., XI, s. 271.

⁶⁹⁰ Muzhirüddin ez- Zeydânî, **a.g.e.**, thk. Nureddin Tâlib, Beyrut: Dâru’n- Nevâdir, 2012, c. I, s. 140.

⁶⁹¹ Nûr, 4/4.

⁶⁹² Nisâ, 4/20.

⁶⁹³ Abdülmuhsin b. Hamed el- Abbâd el- Bedr, **Şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd**, Mevkı’u’ş- Şebeketi’l-İslamiyye, c. VIII, s. 338.

da kadın eşini, yuvasını ve maişetini kaybettiği gibi bir sürelik geçim dayanağı olan mehrini de kaybetmiştir. Erkeklerin bu isteklerine ulaşabilmek için kullandıkları yollardan biri kadına zina suçu isnat etmek ve kötüleyici davranışlar içinde olduğu iddiasında bulunmaktır. Kadınlar da bu iftiralar karşısında ithamlardan kurtulmak için mehirlerini geri vermişlerdir. İslam bu adaletsiz ve zalimce olan davranışı men etmiş evlenme akdini, insana sorumluluklar yükleyen sapasağlam bir sözleşme olarak nitelemiştir.⁶⁹⁴ Bu nedenle daha çok eril kimlik üzerine inşa edilip kadının mağduriyetler yaşadığı yerleşmiş bir gelenek sorununa karşı Hz. Peygamber, muhataplarının cinsel kimliklerini göz önünde tutarak kadına zina iftirasında bulunmanın büyük günahlardan olduğunu ifade etmiştir. Kadın veya erkek olmak toplumsal sorumluluklarımızda değişkenlik arzettiği gibi Rasulullah'ın cevabında da bu farklılığın yansıması görülmektedir.

Nitekim insan, varlığını onurlu olarak sürdürebilmesi adına bazı temel haklara sahiptir. İslam doktrininde “**zarûrât-ı dîniyye**” denilen yani dinin koruyup gözettiği vazgeçilmez haklar; din, can, akıl, namus ve mal güvenliğinden oluşmakta⁶⁹⁵ bu haklar aynı zamanda dokunulmaz kabul edilmektedir.⁶⁹⁶ İnsanların en doğal haklarından biri olan namusun korunması da İslam'da büyük önem taşımakta ve ona yapılan haksız ihlaller ve ithamlar madden ve mânen cezaya tabi tutulmuştur. İnsanın onur ve şerefine nişanesi olan namusa yapılan kötü ithamlar da “kazf” kapsamında müstakil bir suç olarak tanımlanmış ve bunların cezası da nas ile tayin edilmiştir. Ayrıca kadının namusuna yönelik bir iddianın dört şahitle isbatının istenmesi kişilerin iffetlerine verilen değer için başka bir ifadesi olup İslam hukukunda zina suçu dışındaki başka bir suçta dört şahit gerekli görülmemiştir.

6. İnsanların Hangisi Faziletlidir Sorusu

Hadis: "... Ebû Saîd el- Hudrî'den rivayet edildiğine göre bir adam Peygamber'in yanına gelerek:

⁶⁹⁴ Cevâd Ali, **a.g.e.**, c. X, s. 232; Komisyon, **Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir**, Ankara: TDV Yay., c.II, s. 38-39.

⁶⁹⁵ Ebû İshak İbrahim b. Mûsa b. Muhammed el- Gırnatî Şâtıbî, **Kitabü'l- muvâfakât**, Fas: Menşuratü'l- Beşir b. Atıyye, 2017, c. II, s. 324; İbn Âşûr, **İslam Hukuk Felsefesi**, çev. Vecdi Akyüz- Mehmet Erdoğan, İstanbul: Rağbet Yay., 1988, s. 151.

⁶⁹⁶ Servet Armağan, **İslam Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler**, Ankara 1987, s. 82.

- “İnsanların hangisi daha faziletlidir?” diye sordu. Peygamber:
- “Canı ve malı ile Allah yolunda savaşan (mü'min) adam” buyurdu.
- “Ondan sonra kimdir?” diye sorduğunda Rasulullah:
- “Bir vadiye çekilip Allah’a ibadet eden ve insanları şerrinden uzak tutan kimse”, buyurdu.”⁶⁹⁷

Hadis: Ebû Zer’den rivayet edildiğine göre Rasulullah’a:

- “Yâ Rasulallah! Yapılan işlerin hangisi daha faziletlidir?” diye sordu.
- “Allah'a iman ve Allah yolunda cihad etmek” buyurdu. Ebû Zer:
- “Hangi köleyi azat etmek daha faziletlidir?” diye sordu. Hz. Peygamber:
- “Sahibi yanında en kıymetli ve fiyatı en yüksek olanı” dedi.”⁶⁹⁸

Hadis- i Şeriflerde “**Cihad**” muhateva olarak “nefsi terbiye etmek”⁶⁹⁹, “iyiliği emredip kötülükten sakındırmak”⁷⁰⁰, “İslam’ı başkalarına öğretmek için mücadele etmek”⁷⁰¹ ve ekseriyetle de “Müslüman olmayanlarla savaşmak”⁷⁰² anlamını içermektedir.

Rivayetlerde Hz. Peygamber’in farklı cihad tanımlamalarında bulunmasında muhatabın ana etken olduğunu söyleyebiliriz. Hz. Peygamber muhatabın durumunu göz önüne alarak kimi zaman cihada niyetlenen kimse için “anne babasına iyilik etmesini”⁷⁰³ kimi zaman da “hac ibadetini yerine getirmesini”⁷⁰⁴ cihad olarak saymıştır. Nitekim hadislerin genelinde, Allah yolunda malı ve canı ile cihad eden kimsenin Allah’ın rızasına ulaşma ve

⁶⁹⁷Buhârî, “Cihad”, 2, “Rikâk”, 34; Müslim, “İmâre”, 122-123; Buhârî ve Müslim’in şartlarına göre rivayet sahihtir ve ricâli sikadır. Elbânî de sahih olduğunu söylemiştir. Bkz. Ahmed b. Hanbel, **a.g.e.**, c. XVIII, s. 351; Süheyb Abdülcebbar, **Müsnedü’l-Mevzûiyyü’l-Câmiu li’l-kütübi’l-aşra**, y.y., 2013, c. V, s. 218.

⁶⁹⁸ Buhârî, “İtk”, 2; Müslim, “İman”, 136; Nesâî, “Cihad”, 17; İbn Mâce, “Cihad”, 1; Hadis sahih, isnat ise Urve’nin mevlası Cübeyb sebebiyle hasendir. Cübeyb dışındaki rical Buhârî ve Müslim ravileri olup sikadır. Dârimî muhakkiki Hüseyin Dârânî, hadisin sahih ve müttefekun aleyh olduğunu söylemiştir. Bkz. Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, c. XXXV, s. 354; Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Fazl ed- Dârimî, **Sünenü’l-Dârimî**, thk. Hüseyin Selim Esed Dârânî, Suudi Arabitan: Dâru’l- Muğnî, 2000, c. III, s. 1800.

⁶⁹⁹ Tirmizî, “Fedâilü’l-Cihad”, 2; Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, c. VI, s. 22.

⁷⁰⁰ Tirmizî, “Fiten”, 13; İbn Mâce, “Fiten”, 20.

⁷⁰¹ Nesâî, “Cihad”, 48.

⁷⁰² Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, c. III, s. 124; Dârimî, “Cihad”, 38.

⁷⁰³ Buhârî, “Cihad”, 138.

⁷⁰⁴ Buhârî, “Cihad”, 1.

insanlığın huzurunu sağlama açısından elde edeceği manevi rütblere özendirici anlatımların var olduğu görülmektedir.⁷⁰⁵

Kavramın kapsam olarak genişliğine karşılık hadislerde “Müslüman olmayanlar ile yapılan savaş” anlamının merkezde olmasında çoğunlukla müşrikler olmak üzere yapılan savaşların fazla olması ve hadis kitaplarının fıkıh nazariyesi üzerinden tasnif edilmesi etken unsurlar olarak kabul edilmektedir.⁷⁰⁶

Yukarıda vermiş olduğumuz örneklerde ise Hz. Peygamber’in en faziletli amel sorularına karşılık olarak cihadı tavsiye ettiğini görmekteyiz. Rivayetler muhatap- cevap ilişkisi bağlamında değerlendirmeye tabi tutulduğunda “Allah yolunda düşman ile savaşmak” mahiyetindeki cihadın muhatabı erkekler olmuştur. İslam her bir bireyinin Allah yolunda cihad etmesini istese de cephede savaşarak yapılan cihattan erkekleri sorumlu tutmuş, Hz. Peygamber zamanında da savaşçı grupları daima erkekler oluşturmaktadır. Kadınlar ise zorunlu ve ihtiyaç durumlarında savaşa katılmışlardır.⁷⁰⁷ Ümmü Seleme’nin (v. 62/681) “Erkekler savaşa iştirak ediyor ama biz iştirak edemiyoruz”⁷⁰⁸ şeklindeki Rasulullah’a olan siteminden de anlaşılacağı üzere İslam davetinin cihad, kıtâl ve fetih gibi süreçlerinde rol alan aktörlerin tamamının erkeklerden oluştuğu anlaşılmaktadır. Bu hususta erkek dominant bir unsuru teşkil etmektedir. Kadınlar savaşlara arka konumda yardım maksatlı iştirak etmişlerdir. Enes b. Mâlik (v. 93/711- 712) Uhud günü Ümmü Seleme ve Hz. Âişe’yi savaşta yardım ederken gördüğünü söylemiştir. Zührî (v. 124/742) de kadınların mücahitlere su taşıdığını, yaraları tedavi ettiğini ve böylece savaşlara şahitlik ettiklerini fakat Rasulullah ile beraber savaşmadıklarını ifade etmiştir.⁷⁰⁹ Kadınların savaş esnasında yapmış oldukları her bir yardım ise erkeklerin düşmana karşı vurmuş oldukları darbeye

⁷⁰⁵ Ahmet Yücel, “Hz. Peygamber’in Cihad Anlayışı ve Kültüre Yansımaları (Cihad Hadisleri ve Değerlendirilmesi)”, **İslâm Kaynaklarında, Geleneğinde ve Günümüzde Cihad Sempozyumu Bildiriler Kitabı**, İstanbul: Kuramer Yay., 2016, s. 4.

⁷⁰⁶ Ahmet Özel, "Cihad", **DİA**, İstanbul: TDV Yay., c. VII, s. 528.

⁷⁰⁷ Mehmet Birekul, **Peygamber Günlerinde Kadın**, Konya: Yediveren Yay., 2004, s. 109.

⁷⁰⁸ Tirmizî, “Tefsiru’l-Kur’ân”, 6.

⁷⁰⁹ İbn Battâl, **a.g.e.**, c. V, s. 76- 77.

benzetilmektedir.⁷¹⁰ Kadınların cihadı meselesinde Hz. Âişe örnekliğinde görüleceği üzere Rasulullah kadınlar için en faziletli cihadın mebrur hac olduğunu söylemiştir.⁷¹¹

Ümmü Seleme'nin Hz. Peygamber'e geliperkeklerin cihada gitmesine karşılıklı kaldıkları miras payını kadınlar ile mukayese edip şikâyetle bulunması *"Allah'ın sizi birbirinizden üstün kıldığı şeyleri arzulamayın. Erkeklerin de kadınların da kazanmış oldukları şeylerden nasipleri vardır."*⁷¹² şeklinde vahye konu olmuştur. Nitekim ayette erkeklerin savaşır mirastan fazla pay alıyor olmasının bir üstünlük vesilesi olmadığı aksine kadın ve erkek olarak nasiplerinin farklılığına işaret edilmiştir.

Dolayısıyla ekseriyetle fiziksel sebeplerden ötürü daha meşakkatli bir amel olan cihad erkeklere farz kılınmıştır. Kadınlara cihadın emredilmemesindeki bir diğer sebep ise toplumsal olup müşriklerin Hz. Peygamber'in kadınları savaştırdığına dair suçlamalarını engellemektir.⁷¹³ Ümmü Süleym'in savaşa katılma isteği öncelikle kendisine farz olmadığı ifade edilerek reddedilmiş, yardım faaliyetlerinde bulunabileceğini söylemesi üzerine ise Hz. Peygamber bu şekilde savaşa katılmasının güzel olacağını söyleyerek müsaade etmiştir.⁷¹⁴

Cihad konusunda kadının konumundan yola çıkılarak, bu hususta Rasulullah'a yöneltilen sorularda "cinsiyet faktörü"nün cevaba olan dahilî aşikârdır. Hz. Peygamber'in cihad konusundaki tavsiyeleri, cinsiyete binaen farklılaşmamaktadır. Zira işlerin en faziletlisini soran Ebu Zer'e cihadı tavsiye eden Hz. Peygamber, muhatabı kadın olduğunda en faziletli amel olarak hacı tasviye etmesi, bu değişimin en bariz örneklerindendir.

7. Erkeklere İpek Elbise Giyiminin Yasak Oluşu

Hadis: "... Ali b. Ebî Tâlib'ten rivayet edildiğine göre şöyle demiştir: Erişi veya argacı ipekten olan bir kat elbise Rasulullah tarafından bana

⁷¹⁰ İbn Battâl, **a.g.e.**, c. V, s. 77.

⁷¹¹ Buhârî, "Hac", 4; "Cihad", 1, 62; Mebrur haccın kadınlar için cihaddan daha faziletli olduğunu Buhârî, rivayet için vermiş olduğu **"بَابُ فَضْلِ الْحَجِّ الْمَبْرُورِ"** mebrur haccın fazileti şeklindeki bâb başlığında da imâ etmektedir. Bkz. İbn Hacer, **a.g.e.**, c. VI, s. 76.

⁷¹² Nisâ, 4/32.

⁷¹³ Zekerîya Akman, "Hz. Peygamber Döneminde Savaşlarda Kadın", **Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 17/2, 2012, s. 259.

⁷¹⁴ Buhârî, "Menâkibu'l- Ensâr", 18; Müslim, "Cihad ve's- Siyer", 134, 136.

giydirildi. Daha sonra elbiseyi giyip dışarı çıktığımda Hz. Peygamber beni gördü ve yüzünde kızgınlık ifadesi belirdi. Bunun üzerine ben de onu bölüştürüp kadınlara dağıttım.⁷¹⁵

Hadis: “... Abdullah b. Ömer’den nakledildiğine göre Ömer b. Hattâb bir keresinde mescid’in kapısının yanında satılık ipek kıyafet gördü ve Hz. Peygamber’e:

—“*Yâ Rasulallah! Bunu alsanız da cuma günleri ve yanınıza elçi heyetlerini kabul ettiğiniz zamanlarda giyseniz*” dedi. Peygamber:

— “*Bunu ancak ahirette nasibi olmayanlar giyer*” buyurdu. Sonrasında (Rasulullah'a bunun gibi ipekli kumaştan yapılmış elbiseler gelmişti) bir takım ipek kıyafetleri Hz. Ömer'e gönderdi. Bunun üzerine Hz. Ömer:

— “*Bunu bana giydiriyor musun? Hâlbuki ipekli kıyafetler ile ilgili daha önce neler söylediğini işitmiştim.*” dedi. Hz. Peygamber:

— “*Bunu ben sana kendin giyesin diye değil başkasına satasın ya da bir kadına giydirsin diye gönderdim*” buyurdu.⁷¹⁶

Hz. Ali’nin ipek elbise giyinmesi durumunda Hz. Peygamber, herhangi bir sözlü iletişime geçmeksizin durumdan rahatsız olduğunu hal diliyle ifade etmiştir. Bir diğer rivayette ise Hz. Ömer’in Peygamber’e cuma günü ya da heyetlerin kendisini ziyarete geldiği esnada ipek elbise giyinme önerisi, ahirette nasibi olmayan kimselerin ipek kıyafet giyinmekte olduğu şeklinde karşılık bulmuştur. Fakat mevcut ipeklerin ne yapılması gerektiği sorusu, onların satılması ya da kadınlar arasında taksim edilmesi tavsiyesiyle cevaplandırılmıştır. Rasulullah’ın cevabında gerek ipeğin satılması ya da kullanım olarak kadınlara taksim edilmesinin istenmesi gerekse Hz. Ali’nin üzerinde gördüğündeki hoşnutsuzluğu, ipek kıyafet kullanımındaki yasağın erkeklere mahsus olduğunu göstermektedir. Nitekim vermiş olduğumuz iki

⁷¹⁵ Buhârî, “Libâs” 30; “Hibe” 27; “Nafakât”, 11; Tirmizî, “Edeb”, 45; Tirmizi hadisin hasen sahih olduğu ifade etmiştir. Bkz. Tirmizî, **a.g.e.**, c. V, s. 116.

⁷¹⁶ Buhârî, “Libâs”, 25, 30; Müslim, “Libas”, 2; Tirmizî, “Edeb”, 52; Nesâî, “Cuma”, 10; Ebû Dâvûd, “Cuma”, 13, “Libâs”, 8; İbn Mâce, “Libâs”, 16. Tirmizî hadisin hasen sahih olduğunu ve Hz. Ömer’den farklı yollarla rivayet edildiğini söylemiştir. Elbâni de rivabetin sıhhati için sahih demiştir. Bkz. Tirmizî, **a.g.e.**, c. V, s. 122; Nesâî, **a.g.e.**, c. III, s. 96; Abdülmuhsin el-Bedr, **a.g.e.**, c. I, s. 282.

rivayeti Buhârî, “بَابُ الْخَرِيرِ لِلنِّسَاءِ/Kadınlar için ipek elbise giyiminin caiz oluşu” şeklinde bâb başlığı altında yer vermiştir.

İslam’da saf ipek giyiminin⁷¹⁷ erkeklere yasak oluşundaki maksat, kadim kültürlerden bu yana ipeğin insanlar için övünme ve kendini beğenme vesilesi kılınması, bu nedenle de insanları lüks tüketimine teşvik edip onun için yapılan aşırı masraflarla hem fertlerin hem de toplumların servetlerini ve zenginliklerini bitiren lüks düşkünlüğünü ortadan kaldırmak diyebiliriz. Böylece toplum içerisindeki gereksiz ayrımcılık ve tüketim engellenmiş olacaktır. Hz. Peygamber, sadeliğin imandan olduğunu buyurmuş⁷¹⁸ ve kendisine hediye edilen ipek kıyafet ile namazını kıldıktan sonra üstünden çıkarıp onun muttakilere yakışmadığını söyleyerek⁷¹⁹ aslında üstünlük vasıtasının giyim, kuşam gibi dünyevi şeyler ile olmadığını aksine manevi değerlerin Allah katında insanı yücelten fazilet ölçüsü olduğunu anlatmayı ve bunu toplumda yaşatmayı hedeflemektedir.

Ayrıca ipek giyiminde var olan yasağın asıl sebeplerinden biri de başkasına benzenilmesini engellemek olduğunu söyleyebiliriz.⁷²⁰ Rasulullah’ın cevabında “başkası” şeklinde tanımlanan iki grup olduğu anlaşılmaktadır. Bunlardan birincisi, ahirette nasibi olmayan kimseler yani kâfirler⁷²¹ bir diğeri ise Hz. Ömer’e vermesini tavsiye ettiği ve kullanmasında herhangi bir beis

⁷¹⁷ Hz. Peygamber, erkeklerin ipek kullanımında doğrudan saf ipeği yasaklamış kullandıkları giysilerde olabilecek ipek oranını ise şahadet parmağı ile orta parmağını işaret ederek göstermiştir. Ayrıca erkeklerin rahatsızlık durumunda ipek giyinmelerine müsaade edilmiştir. Bkz. Buhârî, “Libâs”, 25, 29.

⁷¹⁸ İbn Mâce, “Zühd”, 4.

⁷¹⁹ Buhârî, “Libâs”, 12.

⁷²⁰ İpek elbise giyiminin yasak olmasında kadına benzeme sebebinin haricinde “من تشبه بقوم فهو منهم”, kim bir kavme benzemeye çalışırsa o kimse onlardandır rivayeti kapsamında değerlendirilmektedir. Hadis Ebû Dâvûd’un Libâs başlığı altında ve Hz. Ömer’den mevkuf olarak rivayet etmiştir. Hz. Ömer, ipek kıyafet giymiş ve saçlarını kazıtmış bir kimseyi gördüğünde bir kavme benzemeye çalışan o kavimdendir buyurmuştur. Bkz. Ebû Urve el-Basrî es-San’ânî Ma’mer b. Râşid, **el-Câmi**, thk. Habibullah A’zamî, Beyrut: el- Mektebu’l- İslâmî, s. 452, (Hadis No: 1403); Şule Yüksel Uysal, “Men Teşebbehe Bi Kavmin” Hadisini Küresel Giyim Kültürü Açısından Yeniden Okumak, **Turkish Studies Dergisi**, 2016, say. 11/7, s. 297.

⁷²¹ Buhârî şârihi İbn Battâl, ahirette nasibi olmayan kimselerin “kâfirler” olduğunu söylemiştir. İpeğin erkekler tarafından kullanılmayacağı fakat mevcut ipeklerin müşriklere hediye edilebileceğine dair ibahadan müşriklerin de bu grup içerisinde yer aldığını düşünmekteyiz. Bkz. İbn Battâl, **a.g.e.**, c. IX, s. 114; Ebû Abdullah el-Asbahi el-Himyeri Malik b. Enes, **Muvatta’ü’l-İmam Mâlik rivayetu Muhammed b. el- Hasan eş- Şeybânî**, 2. bs., ta’lik ve thk., Abdülvehhab Abdüllatif, Beyrut: Mektebetü’l- İlmiyye, s. 310.

görülmeven kadınlardır.⁷²² İbn Ebû Cemre (v. 699/1300) ipeğin kadınlara olan tahsisini ise; “Eğer bu yasağın bir hikmet sebebiyle erkeklere özeldir görüşünü kabul edeceksek, zahir olduğuna göre Allah- u Teâlâ kadınların süslenmeye meyyal yapılarını göz önünde bulundurmuştur. Bu nedenden ötürü ipeği kadınlara mubah kılarak lütufta bulunmuştur.” şeklinde açıklamaktadır.⁷²³

Kadın ve erkek olmak yani cinsiyetimiz, İslam’ın pratik alanına dair yöneltilen soruların cevabında farklılığa neden olmakta iken bu durum kadın ve erkeğe dair ontolojik (varlık bakımından) bir ayrımdan ziyade cinsiyet açısından antropolojik⁷²⁴ farklılığı ifade etmekte ve kadınlık-erkeklik noktasında özgül bir ayrımı nitelemektedir. Hz. Ömer’in örneğinde de görüleceği üzere muhatabının erkek olması nedeniyle ipek kullanımına müsaade edilmeyip kadınlara verilebileceğinin söylenmesi, cinsiyet merkezli olarak insanın hilkat ve tabiatındaki farklılığı ifade etmektedir. Yaratılışın cinsler üzerinde belirleyici olduğu gibi bu farklılığın muhafaza edilmesi, İslam toplum nizamının temel prensibidir.⁷²⁵

Giyinme kişinin kabilesini, bölgesini, milletini, mevkisini ve cinsiyetine dair alametleri taşıyan müessir araçlardan biridir. Naslarda da görüleceği üzere İslam’da kadının ve erkeğin perspektifi birbirinden farklıdır. Bu perspektifin tezâhürü olarak yaşamın pek çok alanında cinsiyetlere dair farklılık görüldüğü gibi farklıların birbirini tamamlayıcı rol üstlendiği de muhakkaktır.⁷²⁶ Dolayısıyla kıyafetin kumaşından renklerine kadar pek çok düzenlemede bulunulmuş ve bu rivayetler hadis literatüründe “کتاب اللباس/ giyim- kuşam” bölümü şeklinde müstakil bir alanı oluşturmuştur.

⁷²² Kadınların ipek elbise kullanmasında herhangi bir mahzur olmadığına dair ulemânın ittifakı mevcuttur. Bkz. İbn Battâl, **a.g.e.**, c. IX, s. 114; el- Bâcî, **a.g.e.**, c. VII, s. 229; Kastallânî, **İrşâdü's-sârî**, c. V, s. 170.

⁷²³ İbn Hacer, **Fethu'l-bârî**, c. X, s. 296.

⁷²⁴ Fizik haricindeki değişmez fitrî özelliklerimiz.

⁷²⁵ İsmail Lütü Çakan, “Sünnette Giyim Kuşam ve Örtünme”, **İslam’da Giyim Kuşam ve Örtünme Sempozyumu Bildiriler Kitabı**, İstanbul: İSAV Yay., 1987, s. 56; Emine Gümüş Böke, “İslam Hukukunda Kıyafet- Örtünme ve Kıyafetler Üzerindeki Resim ve Yazıların Durumu”, **Kırıkkale İslami İlimler Fakültesi Dergisi**, 2017, say., II/III, s. 31.

⁷²⁶ Ümit Meriç, “Sosyolojik Açıdan Kılık- Kıyafet ve İslâm’da Örtünme”, **İslam’da Giyim Kuşam ve Örtünme Sempozyumu Bildiriler Kitabı**, İstanbul: İSAV, 1987, s. 30.

B. Kadın Olması

Bir toplumda yer alan cinsiyet yani kadınlık ve erkeklik algıları, her iki cinsle ilgili kalıp yargılar, imajlar, oluşturulan kimlikler, bu kimliklerin oluşum süreçleri, onlara atfedilen özellikler, roller, statüler, davranış kalıpları, cinsiyete dayalı iş dağılımı, cinsler arası ilişkilerin düzenlenme biçimleri, aile tipleri, akrabalık ilişkileri, cinslerin birbirine karşı davranış biçimleri, cinsel ahlak, güzellik ve sevgi anlayışları o toplumun cinsiyet kültürünü meydana getirmektedir. Biyolojik açıdan cinsiyet olgusu, tabii ve evrensel olmasına karşısosyo- kültürel açıdan inşa edilen cinsiyet kültürü, toplumdan topluma ve değişen zaman dilimlerine göre farklılık göstermektedir.⁷²⁷

Kadın algısı, İslam kültürü içerisinde ele alınırken her ne kadar bir değişim süreci yaşamış olsa dahi özellikle rivayetlerin anlaşılmasında muhatapların kültürel aidiyetleri ihmal edilmemelidir. Çünkü bireyler ve toplumlar var oldukları kültürden mücerret tutulamazlar. Câhiliye ya da zaman dilimine müteakip bir dönem olarak nitelendirilen cahiliye dönemi, Arapların İslam öncesi kendi geleneklerince mensup oldukları dinî, toplumsal açıdan sosyal hayat telakkilerini, bireysel açıdan ise o kimselerin günah ve mâsiyetlerini ifade eden özel bir anlamı içermektedir.

Kadınların erkek merkezli cahiliye toplumu içerisinde ikinci derecede bir konuma sahip olduklarını söyleyebiliriz.⁷²⁸ Aslında kadının ikinci derece ya da erkekten aşağı görülmesi hadisesi sadece tarihte Araplara aitmiş gibi bir imaj çizilmemelidir. İbrahimî dinlerde, antik Yunan, İngiliz ya da Alman filozoflarında yani ortaçağ dönemi Avrupa'da da kadına yönelik söylem ve

⁷²⁷ Muhammed Şevki Aydın, *Cinsiyet Kültürü Ve Kadın Sorunu*, Ankara: DİB Yay., 2013, s. 11- 12.

⁷²⁸ Cevâd Ali, *a.g.e.*, c. X, s. 157, 234 ; Tefvik Burrû, *Târihu'l-Arabi'l-kadîm*, 2. bs., Dımaşk: Dâru'l- Fikr, 1988, s. 264- 265; Cevâd Ali *Mufasssal'da* Arap toplumu içerisinde kadın ve erkeğe dair bedevî ve şehirli olarak karakteristik özelliklerini ayrıca miras, nikah, talak gibi toplumsal yaşamdaki rol ve sorumluluklarını anlatmaktadır. Kadının hayat yükünün ve sorumluluklarının erkekten daha fazla olduğunu söylerken yemeğin hazırlanması, hayvanların sağılması, elbiselerin yıkanması, çadırların dikilmesi, çocukların bakımı, yakacak malzemelerin hazırlanması gibi pek çok görevin kadına ait olduğunu anlatmaktadır. Nitekim bildiğimiz üzere bu görevlerin pek çoğu geleneksel doğu toplumlarında da kadın tarafından üstlenilmektedir. Asıl kadını ikincil yapan sosyal ya da bireysel hayatındaki (evlilik, boşanma ya da miras gibi) hukuksal zemindeki değer yoksunluğudur. Bkz. Cevâd Ali, *a.g.e.*, c. VIII, s. 207.

eylemler bu türdendir.⁷²⁹ Yahudilerde kız, hizmetçi mertebesinde görülüp babasının onu satma hakkı bulunmaktadır. Babasının zürriyetinde herhangi bir erkek çocuk yoksa ancak o vakit mirastan pay alma hakkına sahip olan kadın, mirastan pay aldığı anda ise başka sülaleden bir kimseyle evlenmesine müsaade edilmemektedir. Ayrıca Yahudi geleneğinde Âdem'i yoldan çıkarmanın Havva kabul edilmesi sebebiyle kadın, lanetli olarak kabul edilmektedir.⁷³⁰

Hristiyanlıkta ise din adamlarının toplumda gördükleri yaygın fuhuş ve rezalet onları dehşete sevk etmiş, bu yaygın olan ahlaksızlığın müsebbibi olarak da kadın suçlu görülmüştür. Kadının pislik olduğuna, ondan uzak durulması gerektiğine ve bekârlığın Allah katında evlilikten daha şerefli olduğunu ifade etmişlerdir. Avrupa'da süregelen bu anlayışa karşı daha çok ortaçağdan sonra kadın perspektifinin yeni bir anlam kazandığı söylenirse de 1805 yılına kadar İngiliz kanunun, erkeğin karısını satmasına müsaade ettiğini görmekteyiz.⁷³¹

Vakıyı daha da geriye götürüp Antik Yunan filozoflarının söylemlerine baktığımızda da durum farklılık arz etmemektedir. Eflatun'a göre kadınların ruhu önceden korkak ve alçak erkeklerin ruhu idi, sonradan bu ruh kadına döndürülmüştür. Eflatun kadınlarla ilgili şunları söylemiştir: “*Şu kadınlar önceleri erkek olarak doğmuşlar, hayatlarını korkaklık ve zulüm içinde geçiren şu erkeklerin ruhu, ikinci defa doğacakları zaman kadınların cesedine intikal edecektir.*”⁷³² Yunan felsefesinin kurucularından olan Sokrates ise kadını, musibetlerin kaynağı, hataların aslı ve cehennemin kapısı olarak tanımlamıştır.

Arap toplumunda ise kadınlar genel olarak hürler ve cariyeler olmak üzere iki sınıftan müteşekkildir. Hür kadınlar konum itibarıyla cariyelerden çok

⁷²⁹ Mustafa Sıbâî, **el-Mer'e beyne'l-fikh ve'l-kânûn**, 7. bs., Beyrut: Dârü'l- Verrâk, 1999, s. 13- 17.

⁷³⁰ Tevrat, “Tekvin”, 3/16- 19; Vâiz, 7/26; Süleyman'ın Meselleri, 9/113; Mustafa Sıbâî, **a.g.e.**, s. 17- 18; Salime Leyla Gürkan, “Yahudi ve İslam Kutsal Metinlerinde İnsan'ın Yarattığı ve Cennetten Düşüş”, **İslam Araştırmaları Dergisi**, say., 9, 2003, s. 8.

⁷³¹ Pavlusun Efeslilere yazdığı mektuplarda görüleceği üzere kadın insan kategorisinin ikincil varlığı ve Tanrı ile insan arasındaki silsilede aşağılarda yer almaktadır. Bkz. Efesliler, 5/22; Matta, 1/23; Mustafa Sıbâî, **a.g.e.**, s. 18- 19; Şerif Abdülazim Muhammed, İslam, Hristiyanlık ve Yahudilik'te Kadın, **Misbah Dergisi**, say. 4/10, 2015, s. 203; Ömer Faruk Harman, “Kadın”, **DİA**, XXIV, s. 85- 86.

⁷³² Platon, **Timaos**, çev. Erol Günay, Lütfü Ay, İstanbul: Sosyal Yay., 2001, s. 42.

farklı bir yere sahip olmuşlardır. Özellikle Mekke, Medine ve Tâif gibi şehirlerin kabile reisi ve aristokrat ailelerin kadınları daha imtiyazlı bir konuma sahiptir. Hür ve zengin kadınlar için sosyal hayatta farklı bir konuma sahip olduklarını ifade etsek de toplum nazarında ağırlığı ve saygınlığı birbirine denk değildi. Yoksul hür kadınlara baktığımızda ise onların hiçbir zaman gerek aile içinde gerekse çevrelerinde söz sahibi olmaya da saygınlık görme açısından varlıklı hür kadınların derecesine yaklaşmamışlardır.⁷³³

Cahiliyede hür kadınlar erkek çocuğu sahibi olduktan sonra bir derece itibar kazansalar da cariyelerin ve savaşlarda esir alınan kadınların toplumda hiçbir değeri bulunmamaktadır. Arap toplumu dışı devesi ile cârîyesini bir görmektedir. Bazıları ise güzel ve genç olan cârîyelerini toplayarak bunları ticaret sermayesi yapıp, fuhşa süreklemeyi herhangi bir ahlaksızlık olarak görmemişlerdir.⁷³⁴

Varlıklı hürler, yoksul hürler ve cariyeler şeklinde adaletsiz bir kadın olgusu ile karşılaştığımız bu dönemde her ne kadar varlıklı hür kadınlar sosyal hayatta söz sahibi olsalar da câhiliye anlayışında kadın, muğlâk bir anlamı ifade etmektedir. Hatta Arap öngörüsünde kadın, amacı erkekleri kandırmak ve onları baştan çıkaran potansiyel kötülük kaynağı olarak görülmektedir. Kadına hüküm verme, akıl yürütme konularında erkekten aşağıda bir konum tayin edilmekte, herhangi bir konuda kadınların görüşüne başvurmak ise ahmaklık sayılmaktaydı.⁷³⁵ Bu dönemde kadının sosyal hayatını tanımlamamız istendiğinde; yaygın olmasa da yaşama hakkı elinden alınan, mirastan mahrum edilen, eş seçiminde söz sahibi olamayıp kararı ailesi tarafından verilen, boşama hakkı herhangi bir kurala bağlı olmaksızın erkeğin hakkı olarak görülen, şahitliği olmadığı gibi evinin içerisinde söz hakkı bulunmayan bir kadın portresi ile karşı karşıya kalmaktayız.⁷³⁶

⁷³³ Cevâd Ali, **a.g.e.**, c. IV, s. 616.

⁷³⁴ Mehmet Akif Aydın ve Muhammed Hamidullah, “Köle”, **DİA**, XXVI, s. 238; Neşet Çağatay, **İslam Öncesi Arap Tarihi ve Câhiliye Çağı**, Ankara: AÜİF Yay., 1982, s.132; Nûr, 24/33; Nisâ, 4/36; Buhârî, “İman”, 22; Müslim, “İman”, 29; Corci b. Habib Zeydan, **İslam Medeniyeti Tarihi**, çev. Zeki Megamiz, İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1914, c. IV, s. 34.

⁷³⁵ Ramazan Altıntaş, “Câhiliye Arap Toplumunda Kadın”, **Diyanet İlmî Dergisi**, say. 1, 2001, s.65.

⁷³⁶ Mustafa Sıbâî, **a.g.e.**, s. 19- 21; Ali Osman Ateş, **İslâm’a Göre Cahiliye ve Ehli Kitap Örf ve Adetleri**, İstanbul. Beyan Yay., 1996, s. 411.

Kadının yaşamış olduğu bu sancılı sürecin ardından İslam, kadının ve erkeğin varoluşunu şöyle açıklamaktadır: “*Ey insanlar! Biz sizi bir erkek ve bir diğiden yarattık. Birbirinizi tanımanız için sizi milletlere ve kabilelere ayırdık. Allah katında en üstün olanınız, takvaca üstün olanınızdır.*”⁷³⁷ ayette kadın ve erkek zikredilirken aynı zamanda insanoğlunun toplumsallaşma sürecinin fitriliğine de işaret edilmiştir. Bu toplumsallaşma sürecinde kadının da bir birey/insan ve toplumun bir nüvesini teşkil ettiğini unutan topluma “kadını” onun varlığını, haklarını, konumunu hatırlatıp yeni düzenlemeler getirilmiştir.

Kadınlar İslam’a göre dinin esaslarından sayılan itikat, ibadet ve ahlak konularında hem ehil hem de muhatap konumda olmuştur.⁷³⁸ Kadın toplumda kocasının malı olarak sayılmakta, değil vâris olmak kocası öldüğünde diğer eşyaları ile birlikte vârisçilere mal olarak intikal edilirken⁷³⁹ İslam, kadını ölen kocasına vâris kılmış, aynı zamanda kız çocuğuna da mirastan pay hakkı vermiştir.⁷⁴⁰ Her türlü ithamlara maruz kalan kadın, kocasının kendisine atmış olduğu iftirayı ispat hakkına karşı red imkânına sahip olmuştur.⁷⁴¹ Aile tarafından kadının görüşü alınmadan evlendiren kadın, eş seçebilme aynı zamanda da oy kullanma (biât etme)⁷⁴² ve şahitlik edebilme⁷⁴³ vasfını elde etmiştir. İslam’ın nüzûlü ile birlikte hukiki çerçevede yapılan düzenlemeler haricinde kadının annelik vasfına ve kendi fizyolojisinin farklılığına yönelik özel uygulamalar da varit olmuştur.

Kadın ile ilgili hukukî düzenlemelerden bahsetmemiz, modern çağın ve feminel söylemin islam geleneği içerisindeki kadın algısına karşı tepkisel yaklaşımlarına ne bir yanıt ne de “Asr-ı Saâdetde kadın hakları mevcuttu” gibi savunma refleksi niteliği taşımamaktadır. Başlık altında verdiğimiz örnekliklerde de görüleceği üzere Hz. Peygamber’e kadınların yöneltmiş oldukları soru ve cevap diyalektiği üzerinden İslam öncesi ve sonrası tarihi

⁷³⁷ Hucurât, 49/13.

⁷³⁸ Tevbe, 9/71; Ahzâb, 33/35.

⁷³⁹ Fahri Demir, “İslâm ve Kadın”, **Diyanet İlmi Dergisi**, 1994, say. XIII, s.5.

⁷⁴⁰ Nisâ, 4/11, 12.

⁷⁴¹ Nûr, 24/ 6- 9.

⁷⁴² Mümtehine, 60/12.

⁷⁴³ Bakara, 2/282; Mâide, 5/106; Nûr, 24/4.

mukayese dikkate alınarak kadına dair bireysel ve toplumsal değişim hatırlatılmak istenmektedir.

Hiz. Peygamber'e sormuş oldukları sorular karşısında muhatabın kadın olmasının cevaba ne derece etken olduğu incelenirken örneklerde muhatapların doğrudan ve münferit şekilde soru sorması önceliğimizi oluşturmuştur. Konu ekseriyetini ise talâk, nikâh ve miras konuları oluşturmakta olup hadislerin tanzimi Buhârî'nin Câmi'indeki tasnifi dikkate alınarak yapılmıştır.

1. Kadının Eşini Seçme Hakkı

Hadis: "... İki de ensardan olan Abdurrahman b. Yezîd ile Mücemmî b. Yezîd (isimli iki kardeş) den rivayet edildiğine göre: Hizâm adında bir kimse kızının nikâhını yapmış, kız ise babasının yaptığı bu işten duyduğu rahatsızlığı ifade etmek için Rasulullah'ın yanına varıp (durumu) O'na anlatmıştır. Bunun üzerine Hiz. Peygamber babasının kıydığı nikâhı iptal etmiştir. Kız ise sonrasında Ebû Lübâbe b. Abdü'l- Münzir ile evlenmiştir. Ravi Yahya, o kızın dul olduğunu anlatmıştır."⁷⁴⁴

Hadis: "... Büreyde b. Husayb'dan rivayet edildiğine göre şöyle demiştir: Genç bir kız Peygamber (s.a.v)'e gelerek:

- “*Babam düşüklüğünü benimle giderip yükselmek istedi ve bunun için beni erkek kardeşinin oğlu ile evlendirdi.*” diyerek üzüntüsünü belirtti. Hiz. Peygamber ise kıyılan nikâhı kabul edip etmeyeceği hususunda kararı kıza bırakmıştır. Bunun üzerine kız:
- “*Ben babamın yaptığı işi kabul ettim. Fakat babaların kadınlara böyle yapmaya hakları olmadığını bilmesini istedim*” dedi.”⁷⁴⁵

⁷⁴⁴ Buhârî, “Nikâh”, 43; İbn Mâce, “Nikâh”, 11; İmam Mâlik, Muvatta’, 2/535; Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrâhim İbn Ebû Şeybe, **Müsnedü İbn Ebî Şeybe**, thk. Adil b. Yusuf el- Gazâvî, Ahmed Ferîd el- Mezîdî, Riyad: Dâru'l- Vatan, 1997, c. II, s. 394; Ahmed b. Hanbel, 44/372; İbn Mâce'nin *Sünen*'ini tahrir eden Şuayb Arnaût, rivayetin isnadının sahih olduğunu söylemiştir. Buhârî de hadisi Yezîd b. Harun tarikiyle rivayet etmiştir. Bkz. Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei el- Kazvînî, **Sünen- i İbn Mâce**, thk. Şuayb Arnaût, Adil Mürşid vd., Beyrut: Dâru'r- Risaletü'l- Alemiyye, 2009, c. III, s. 72.

⁷⁴⁵ İbn Mâce, “Nikâh”, 12; Nesâî, “Nikâh”, 36, “Talâk”, 33; Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, c. VI, s. 136; Hadisin İbn Mâce'de Büreyde'den ve Hiz. Âişe'den olmak üzere mevcut iki tariki Buhârî'de ise rivayet Hafsâ bint. Hizâm kanalı ile nakledilmiştir. Büreyde'den nakledilen hadisin şâz, Büreyde'nin Hiz. Âişe'den aktardığı isnadın ise sahih olduğu ifade edilmektedir. Ayrıca Şuayb Arnaût İbn Mâce'de yer alan Büreyde b. Husayb> İbn Büreyde> Kehmes b. Hasan> Vekî> Hennâd b. Serî isnadında Hennâd'ın teferrüt ettiğini söylemiştir. Bkz. İbn Mâce, **a.g.e.**, c. III, s. 73.

Bireyler sosyalleşme sürecinin ilk basamağı olan aile ile bir bütünü oluşturmaktadırlar. Toplum içerisinde aile, farklı işlevsellikleri olan toplumsal sistemin bir alt basamağı olarak görülmektedir. Aileye bir sistem nazarından bakıldığında çeşitli roller ve statülerle kendi birliğini sürdürürken aynı zamanda üst sistemi olarak kabul edilen toplumsal sistemin de devamını sağlamaktadır.⁷⁴⁶ Bu devam eden sirkülasyonda toplumsal sistem içerisinde kabul gören ya da yaşanan gelenek, bireyler ve birey grupları olan aileler tarafından yaşatılmaktadır. Dolayısıyla birey- toplum münasebetlerinde istisnai durumlar haricinde gerek değer yargıları gerekse zihnî yapılanmadaki etkileşimin göz ardı edilmemesi gerektiği kanısındayız. Konumuzla ilgili olarak İslam öncesi ve sonrası mukayesesinde nikâh akdindeki değişimleri şu şekilde sıralayabiliriz:

- Câhiliyede mehir velinin hakkı olarak verilmekteyken İslam ile birlikte kadının iâşesini teminat altına almak gayesiyle kadının hakkı olarak verilmiştir.⁷⁴⁷
- Evlilik öncesi evlenilecek kız için rekabete girişilmekte, isteyen varken bir başkası ona talip olabilmekteydi.⁷⁴⁸ Hz. Peygamber ise “*Birinizin pazarlık ettiği bir mala diğeri talib olmasın. Birinizin istediği kadını da diğeriniz istemesin.*”⁷⁴⁹ diyerek bu rekabeti yasaklamıştır.
- Veli, zorla evladını evlendirme hakkına sahipti.⁷⁵⁰ Peygamber’in ise kızların zorla evlendirilmesini yasakladığı gibi velinin de nikâhtaki rızasının mühim olduğunu ve istişareyi tavsiye ettiğini görmekteyiz.⁷⁵¹

⁷⁴⁶ Nesrin Türkarşan - Semra Yurtkuran Demirkıran, **Üniversite Son Sınıf Öğrencilerinin Evliliğin Kuruluşuna İlişkin Görüş ve Değerlendirmeleri**, Ankara: T.C Başbakanlık Aile ve Sosyal Politikalar Genel Müdürlüğü Yay., 2007, s. 23.

⁷⁴⁷ Nisâ, 4/4; Cevâd Ali, **a.g.e.**, c. VIII, s. 237; Cevâd Ali, mehrin yerine “**صَدَاقٌ**”, sadak kelimesinin muradifi olarak nikah parası ya da çerez manasında kullanıldığını ifade etmektedir.

⁷⁴⁸ Ali Osman Ateş, **a.g.e.**, s. 344; Müslim, “Nikâh”, 13; Nesâî, “Nikâh”, 1; Ebû Dâvûd, “Nikah”, 31; Tirmizî, “Nikah”, 23.

⁷⁴⁹ Buhârî, “Nikâh”, 45.

⁷⁵⁰ Cevâd Ali, **a.g.e.**, c. V, s. 527; Buhârî, “Nikâh”, 43; İbn Mâce, “Nikâh”, 11; Nesâî, “Nikâh”, 36.

⁷⁵¹ Peygamber nikâhta velinin rolü ile ilgili “*Velisiz nikâh olmaz*” buyurmaktadır. Aslında bu durum kadının eşini seçebilmesi salâhiyeti ile herhangi bir tezatlık içermemektedir. Aksine kadının rızasının olması gerektiği gibi aile hukukuna istinaden velinin de müsaadesi tavsiye edilmiştir. Böylece Rasulullah süregelen kültürel değerlere yıkıcı bir eylemle yaklaşılmayıp ahlâkî bir zeminde iyileştirmeye gidildiği anlaşılmaktadır. Bkz. Tirmizî, “Nikâh”, 14; Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 18, 19.

- Câhiliye Arapları iki bayram arası onuncu ay olarak bilinen Şevval ayında rivayetlere göre vebâ salgının meydana gelmesi sebebiyle nikâh akdini uygun görmemişlerdir.⁷⁵² Hz. Peygamber ise batıl olan bu inancı reddetmiş Hz. Âişe ile Şevval ayında evlenmiştir.⁷⁵³
- İslam kendisinden önce var olan şîğâr⁷⁵⁴, istibdâ⁷⁵⁵ ve mut'a⁷⁵⁶ nikâhlarını yasaklamıştır.
- Hür olan kadınlar zina yapamayacakları için gizli dost edinerek metres hayatı yaşadıkları görülmektedir. İslam öncesinde bu tarz ilişkiler “Nikâh- ı Hıdn” olarak adlandırılmıştır.⁷⁵⁷
- Nikâhta rıza, İslam öncesi ve sonrası dönemde görülmekle birlikte cahililiyede asıl rıza, kızın velisine ait olup rızası olmadan kaçırmak suretiyle de evlenmek mümkündü. Dul kadın için de aynı durum söz konusu olmakla beraber kadının velisinden ziyade akrabalarının kadın konusunda daha fazla söz sahibi olduğu görülmektedir.⁷⁵⁸ Akrabalarından biri ister kendi içlerinden isterlerse yabancı bir kimseye kadını verme hakkına sahiptiler.⁷⁵⁹

⁷⁵² İbn Mâce, “Nikâh”, 53; Dârimî, “Nikâh”, 29; Ebû Amr eş- Şeybani Halife b. Hayyât, **Târihu Halife b. Hayyât**, 2. bs., thk. Ekrem Ziyâ el- Ömerî, Şam: Dâru'l- Kalem, 1977, c. I, s. 65; Taberî, **Târihu't-Taberî**, c. III, s. 164; İbn Sa'd, **a.g.e.**, c. X, s. 59.

⁷⁵³ Tirmizi, “Nikâh” 9; İbn Mâce, “Nikâh”, 53; Müslim, “Nikâh” 73.

⁷⁵⁴ Şîğâr nikâhı mehir verilmeksizin kişinin bir başkasıyla karşılıklı olarak kız ya da kız kardeşlerini kendisine eş olarak almasıyla yapılmaktadır. Hz. Peygamber “İslam'da şîğâr yoktur.” diyerek bu nikâhı yasaklamıştır. Bkz. Müslim, “Nikah”, 7; Nesâî, “Nikah”, 60; İbn Mâce, “Nikâh”, 16; İbn Abdilber, **et-Temhîd**, c. XIV, s. 90; Cevâd Ali, **a.g.e.**, c. V, s. 531- 537.

⁷⁵⁵ İstibdâ; kadının özel halinin bitiminden sonra kocası tarafından soylu ve asil sayılan bir erkeğe göndererek ondan çocuğu olması şeklinde uygulanan bir nikâhtı. Kadının hamileliğinin ardından kocasına döner çocuk ise asıl kocasına ait sayılırdı. Bkz. Cevâd Ali, **a.g.e.**, c. V, s. 539.

⁷⁵⁶ Nikâh usulünün uygulanmayıp mehir verilmeden şahit de tutulmaksızın yapılan nikahtır. Mut'a'ya Rasulullah birkaç sefer çıkılan savaşlarda müsaade ettiği görülmekle birlikte sonrasında yasaklanmıştır. Bkz. Cevâd Ali, **a.g.e.**, c. V, s. 537; Buhârî, “Nikâh”, 32; Müslim, “Nikâh”, 3; Tirmizî, “Nikâh”, 29; Ebû Dâvûd, “Nikâh”; 13; Nesâî, “Nikah”, 71; Hattâbî, **a.g.e.**, c. III, s. 190; İbn Battâl, **a.g.e.**, c. VII, s. 225.

⁷⁵⁷ İbn Hacer, Aynî gibi bazı şarihler gizli dost/eş tutularak yaşanmasını “**Nikâh-ı Hıdn**” olarak tanımlamışlardır. Bu tanım Nisâ suresinde de “**مَتَخَذَاتِ الْاِخْدَانِ**”, gizli dost edinen kadınlar şeklinde yer almaktadır. Cevad Ali ise hıdn için herhangi bir akit söz konusu olmaması nedeniyle nikâh türü olarak sayılamayacağını ancak tarihçilerin nikâh adına bi sıfat olarak adlandırdıklarını ifade etmiştir. Bkz. Nisâ, 4/25; İbn Hacer, **Fethu'l-bârî**, c. IX, s. 184; Aynî, **a.g.e.**, c. XX, s. 123; Cevâd Ali, **a.g.e.**, c. X, s. 218; Adem Apak, **a.g.e.**, s. 153.

⁷⁵⁸ Adnan Demircan, **a.g.m.**, s. 29- 30.

⁷⁵⁹ Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 21, 22.

Hızâm, rivayette de lâfzen belirtildiği üzere dul bir kimsedir. Dolayısıyla hadis dul kimsenin evliliğinin keyfiyetini bizlere açıklamaktadır ki Hz. Peygamber'in vermiş olduğu cevaba istinaden ulemâ ittifak ile dul kimsenin veli izni olmaksızın iradesiyle evlenebileceğine hükmetmişlerdir.⁷⁶¹ Bir diğer hadiste babası tarafından düşüklüğünün giderilmesi maksatlı amcasının oğlu ile evlendirilen kimse ise “فَتَاةٌ/genç kız” olarak yer almaktadır. Nevevî (v. 676/1277) “الثيوب/dul kimse” şeklinde belirtilen hadiste hüküm itibarıyla bekâr ile dul kimselerin evlendirilmesi arasında farklılık olduğunu belirtmiştir.⁷⁶² Kadının evlendirilmesi mevzusunda dul ya da bekâr olması veyahut da bekâr kızın bulûğ çağında olup olmaması şeklindeki farklı sınıflandırmalarda bulunulmuş bu nedenle de çeşitli kanaatler varit olmuştur. Fakat rivayetlerde muhatapların kadın kimliğini taşıyor olmaları ve babaları tarafından zorla evlendirilmesi karşısında Rasulullah, kadının evlilikte izninin şart olduğunu açıklayan müşterek bir yanıt vermektedir.⁷⁶³

Hansâ bint. Hızâm, rivayette de lâfzen belirtildiği üzere dul bir kimsedir. Dolayısıyla hadis dul kimsenin evliliğinin keyfiyetini bizlere açıklamaktadır ki Hz. Peygamber'in vermiş olduğu cevaba istinaden ulemâ ittifak ile dul kimsenin veli izni olmaksızın iradesiyle evlenebileceğine hükmetmişlerdir.⁷⁶¹ Bir diğer hadiste babası tarafından düşüklüğünün giderilmesi maksatlı amcasının oğlu ile evlendirilen kimse ise “فَتَاةٌ/genç kız” olarak yer almaktadır. Nevevî (v. 676/1277) “الثيوب/dul kimse” şeklinde belirtilen hadiste hüküm itibarıyla bekâr ile dul kimselerin evlendirilmesi arasında farklılık olduğunu belirtmiştir.⁷⁶² Kadının evlendirilmesi mevzusunda dul ya da bekâr olması veyahut da bekâr kızın bulûğ çağında olup olmaması şeklindeki farklı sınıflandırmalarda bulunulmuş bu nedenle de çeşitli kanaatler varit olmuştur. Fakat rivayetlerde muhatapların kadın kimliğini taşıyor olmaları ve babaları tarafından zorla evlendirilmesi karşısında Rasulullah, kadının evlilikte izninin şart olduğunu açıklayan müşterek bir yanıt vermektedir.⁷⁶³

⁷⁶⁰ Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, c. XLI, s. 492; İbn Battâl, **a.g.e.**, c. VIII, s. 323; Aynî, **a.g.e.**, c. XX, s. 129; İbn Sa'd, **a.g.e.**, c. VIII, s. 456.

⁷⁶¹ İbn Battâl, **a.g.e.**, c. VII, s. 254; Aynî, **a.g.e.**, c. XX, s. 130; Kurtubî, **Temhîd**, c. XIX, s. 318.

⁷⁶² Nevevî, **Minhâc**, c. III, s. 206; Bekâr kızın evlendirilmesinde bir kısım ulemâ bulûğ şartına ermek şartı ile kişinin kendi rızasının evlilik için yeterli görülüyorken bir kısmı da dul kadını müstesna tutarak bekârın evliliğinin veli rızasında olduğunu ifade etmiştir. İlgili görüşler Bakire “Kızın İzninin Nasıl Olacağı Suâli” (s. 121) başlığı altında ele alınmıştır.

⁷⁶³ Rivayetlerde kızların zorla evlendirilmesi karşısında Hz. Peygamber'in bu duruma getirmiş olduğu yasak, bekâr ya da dul ayrımı yapılmaksızın kızların zorla evlendirilmesi şeklinde daha çok umumi tercemeler altında zikredilmektedir. Misalen; Buhârî, “بَابُ إِذَا زَوَّجَ ابْنَتَهُ وَهِيَ كَارِهَةٌ”/Kızın istemediği halde evlendirilmesi” durumunda nikâhın iptal edilmesi”, İbn Mâce ise; “بَابُ مَنْ زَوَّجَ ابْنَتَهُ وَهِيَ كَارِهَةٌ”/Babanın kızını rızasız evlendirmesi” kadının zorla evlendirilmesine bâb başlığını vermiştir. Nesâî' ye bakımızda genç kız ile ilgili hadis için; **الْبُكَرُ**

Aynî (v. 855/1451) bu hükmün Buhârî'nin vermiş olduğu “Kızın istemediği halde evlendirilmesi durumunda nikâhın iptal edilmesi” bâb başlığında da açıkça görüldüğünü ifade etmiştir.⁷⁶⁴

İslam'a geçiş sürecinde Hz. Peygamber'e yöneltilen sorularda, câhiliyeye ait örf ve âdetin bireyler üzerindeki taşıyıcılığı alenen görülebilmektedir. Câhiliyede nikâh, genel olarak örfî ölçülere göre kızın istenmesi, velinin kabulü, mehrin veliye ödenmesi ve şahitlerinde huzurunda nikâhın kıyılması şeklinde gerçekleşmekteydi.⁷⁶⁵ Baba, kızını isteyenler arasında alacağı ücrete göre kızını istediği kimseye verebilmekte ve bunun için de rızaya ihtiyaç duymamaktaydı.⁷⁶⁶ İbn-i Büreyde'den nakledilen soru ve cevabı muhatap ile bağlantılı şekilde ele aldığımızda, öncelikle bir kadının Hz. Peygamber'e gelip “Babam hakirliğini benimle giderip yükselmek için beni erkek kardeşinin oğlu ile evlendirdi” diyerek kadınların iradelerinden mahrum bırakılmalarını şikâyet etmektedir. Bu şikâyetle toplum bilincinin soy ve üstünlük üzerine inşa edilip kadınların ise kendi arzu ve isteklerinin kurbanı olduğu görülmektedir. Bu derece kültürel normların baskın olduğu, kişilerin yaşadıkları hayatı hâkim yazgı olarak kabul ettiği bir toplumda Rasulullah'a gelen şikâyet bir nevi toplumsal bilincin ayak sesleri olarak kabul görebilir. Hz. Peygamber ise muhatabının yaşadığı zorluğu fark ederek evlilikte kabul ya da red işini kıza bıraktığını söylemiştir.

Kadının evlilikte eşini seçmesi ya da evlilik öncesi rıza durumunun şart koşulması ile birlikte kadının dul olup olmamasına göre rızanın ifade edilme biçimi, bazı farklılıkları barındırmaktadır. Bu farklılığın sebebini kadının evlilik geçirip geçirmeme durumuna göre “utangaçlık” duygusuyla ifade edebilmemiz mümkündür. Doğu toplumlarının genelinde görülen evlilik öncesi düşüncelerin ifadesi noktasındaki çekingenlik ya da utangaçlık duyguları, rıza konusunu ifade etmede kişiler arası değişkenliğe sebebiyet vermektedir. Nitekim Hz. Peygamber'e bakire kızın izni sorulduğunda “*Onun rızası*

يُرْوَجُّهَا أَبُوهَا وَهِيَ كَاهِنَةٌ/Bekâr kızın zorla evlendirilmesi şeklinde rivayetteki hususiyete bâb başlığında yer vermektedir.

⁷⁶⁴ Aynî, **a.g.e.**, c. XX, s. 129.

⁷⁶⁵ Cevâd Ali, **a.g.e.**, c. V, s. 533.

⁷⁶⁶ Hüseyin el- Hâc, **a.g.e.**, s. 127; Şemseddin Günaltay, “İslâm'dan Önce Araplar Arasında Kadının Durumu, Âile ve Türlü Nikâh Şekilleri”, **Marife Dergisi**, say. 3, 2002, s. 191.

susmasıdır”⁷⁶⁷ buyurmuştur. Buradaki suskunluk daha çok toplum içerisinde anlam yüklediğimiz evli olma ve olmama durumuna binaen kazanılan kültürel ahlak unsuru olarak benimsenmektedir.

Kadının yaşadığı sancısını dile getirip Peygamber’in de bu yanlış düzeltmesinin ardından “*Ben babamın yaptığı işi kabul ettim. Velâkin babaların böyle yapmaya hakları olmadığına kadınlarca bilinmesini istedim.*” demesi, bu olayı kendine münhasır kılmak istemediğini ve aynı zamanda bu şikâyetiyle o toplumun kadınlarının da sesi olduğunu göstermektedir. Hz. Peygamber’in de kadını muhatap alırken gelenekte var olan yanlış düzeltip nikâkın devam ya da iptalinde kadını muhayyer bırakması, cevabın hem insani hem de toplumsal bilince yönelik olduğunu göstermektedir.

2. İslam’da Muhâlea

Hadis: İbn Abbas’tan rivayet edildiğine göre: “Sâbit b. Kays b. Şemmâs’ın hanımı Hz. Peygamber (s.a.v)’e gelerek:

- “*Ben Sâbit’i ahlak ve diyanetinden dolayı itab etmiyorum. Ancak İslâm’da küfre düşmekten korkuyorum* (Sâbit’in hanımı bu sözünü geçinemediğini beyan etmiştir.)” dedi. Rasulullah:
- (Mehir olarak aldığı) *bahçesini iade eder misin?*” diye sordu. Kadın:
- “Evet!” deyince, Sâbit’e:
- “*Bahçeyi al ve onu boşla!*” dedi.⁷⁶⁸

Hız. Peygamber kendisine gelip bazı sıkıntıları olduğunu ve küfre düşmekten korktuğunu söyleyerek evliliğinin idame ettirmek istemediğini îmâ eden kadına, mehir olarak aldığı bahçeyi iade edip etmeyeceğini sorduktan sonra mehrin iadesi (bedel) dâhilinde kocasına kadını boşamasını emretmiştir. Yaşanılan bu durum “...Eğer Allah’ın kurallarına uymamalarından korkarsanız, kadının evlilikten kurtulmak için verdiği meblağda taraflara bir

⁷⁶⁷Buhârî, “Nikâh”, 42.

⁷⁶⁸Buhârî, “Talâk”, 12; Nesâî, “Talâk”, 34; İbn Mâce, “Talâk”, 22; Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, c. VI, s. 169; Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed Dârekutnî, **Sünenü'd- Dârekutnî**, thk. Şuayb el- Arnaût, Hasan Abdülmün'im Şelebî, Abdüllatif Hırzullah, Ahmed Berhum, Beyrut: Müessesetü'r- Risâle, 2004, c. IV, s. 376; Beyhakî, **es-Sünenü'l- kübrâ**, c. VII, s. 511; Hadis; “Abdullah b. Abbas> İkrime el- Berberî> Halid b. Mihrân> Abdülvehhab b. Abdülmecid es-Sekafî> Ezher b. Cemîl el- Hâşimî kanalıyla gelmekte olup isnadı sahihtir. Bkz. Nesâî, **a.g.e.**, c. VI, s. 169; Şevkânî, **Neylû'l- evtâr**, c.VI, s. 277.

*vebal yoktur...*⁷⁶⁹ ayeti ile de temellendirilip geliştirilerek İslam Hukukunda boşanma usûllerinden biri olan “**Muhâlea**” olarak adlandırılmaktadır. Muhâlea, kadının kendisine ait vereceği bir bedel karşılığında eşlerin birbirlerine olan karşılıklı rızaları ile evliliğin bitirilmesine denilmektedir.⁷⁷⁰ Buhârî (v. 256/870) konu ile ilgili rivayetleri *Sahîh*’inde “Hul’ ve hul’de talak nasıldır” bâb başlığı altında ele almıştır. Ayrıca konu istikametindeki ayeti de terceme altında zikretmiştir. İmam Mâlik (v. 179/795), Nesâî (v. 303/915) ve Ebû Dâvûd (v. 275/889) da rivayetleri hul’ başlığı altında ele almışlardır.

Hiz. Peygamber’e ayrılma talebi ile gelen Sabit b. Kays (v. 12/633)’ın eşinin ismi kaynaklarda farklı şekillerde zikredilmektedir. *Muvatta*’da Habibe bint. Sehl⁷⁷¹ olarak geçmekte iken ekseriyet isminin Cemile bint. Übey b. Selûl olduğunu söylemiştir.⁷⁷² Kendisi münafıkların başı olan Abdullah b. Übey (v. 9/631)’in kız kardeşi olup ilk evliliğini Uhud’da şehit olan ve kendisini

⁷⁶⁹ Bakara, 2/229.

⁷⁷⁰ Fahrettin Atar, “Muhâlea”, *DİA*, c. XXX, s. 399; Fikhî mezheplerin tanımlamalarına baktığımızda Hanefilerde; Hul’ veyahutta buna benzer lafızlarla hanımının da kabul etmesi şartıyla nikâhın ortadan kalkmasına denilmektedir. Şâfiîlerde muhâla’a bir bedel karşılığında talâk ya da hul’ lafzı kullanılarak nikâhın bitirilmesi. Lafızlardan murad “Bana şu miktarda mal vermen karşılığında hul’ yaptım ya da seni boşadım” şeklinde olup kadının da bu teklifi kabul etmesi icab etmektedir. Kadının kendi zararını giderebilmesi açısından hul’ u câiz görmüştür. Şâfiî hul’u bedel karşılığında da olsa yine kocanın boşuyor olması nedeniyle talak olarak saymıştır. Malikîlerde de hul’ bir bedel karşılığında boşanma ve bu boşanmanın sonucunda da bâin talak olacağı belirtilmiştir. Hul’ olabilmesi için kadının istekli olması şart koşulmuştur. Hanbelî mezhebinde ise hul’ de karşılıklı rıza aranmakta ve kocanın kabulü şart koşulmaktadır. Bkz. Ebû’l- Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr Merginânî, *el-Hidâye*, thk. Muhammed Muhammed Tamir, Hafız Aşur Hafız, Kahire: Dâru’s- Selam, 2000, c. II, s. 292; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. VII, s. 52; Muhammed b. Ahmed el- Hâtip Şirbinî, *Muğni’l-muhtâc ila ma’rifeti’l-meâni elfâzi’l-minhâc*, y.y., Beyrut: Dâru’l- Fikr, c. III, s. 262- 263; Şâfiî, *el- Ümm*, Beyrut: Dâru’l- Ma’rife, 1990, c. V, s. 212- 214; Vehbe Zuhaylî, *el-Fikhü’l-İslâmî ve edilletuhu*, 4. bs., Beyrut: Dâru’l- Fikr, t.y, c. IV, s. 3151; Ebû Bekr Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed b. Abdilazîz İbnü’n-Neccâr, *Münteha’l-irâdât*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Beyrut: Müessesetü’r- Risâle, 1999, c. IV, s. 197- 221.

⁷⁷¹ *Muvattâ*, “Talâk”, 11; İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l- kübrâ*, thk. İhsan Abbas, Beyrut: Dâru’s- Sadr, 1968, c. VIII, s. 445; İbn Hacer, *a.g.e.*, c. IX, s. 399.

⁷⁷² Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah b. İshak İsfahani Ebû Nuaym İsfahânî, *Ma’rifetü’s-sahâbe*, 2. bs., thk. Adil b. Yusuf el- Azzâzî, Riyad: Dâru’l-Vatan, 1998, c. VI, s. 3286; Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubî İbn Abdülber Nemerî, *el- İstiâb fi ma’rifeti’l- ashâb*, thk. Ali Muhammed Bicâvî, Beyrut: Dâru’l- Ciyl, 1992, c. IV, s. 1802; Kendisinin Abdullah b. Übey’in kızı olduğuna dair kanaatler de mevcut olduğu gibi Sâbit’in eşi Ebû Zübeyr’in rivayetinde Zeynep olarak geçmektedir. Bkz. İbnü’l- Esîr, *a.g.e.*, c. VI, s. 51; Şevkânî, *Neylû’l- evtâr*, c. VI, s. 291.

meleklerin yıkadığı rivayet edilen Hanzala b. Ebî Âmir (v. 3/625) ile yapmıştır.⁷⁷³ Daha sonra ise Sâbit b. Kays b. Şemmâs ile evlenmiştir.

Arapların yağma kültüründe erkek, temel otorite kabul edilmektedir. Toplumun hâkim güç ve diline dair yapılan araştırmalarda ortaya çıkan “erkek” yani “ataerkil” kimlik, özellikle nikâh, boşanma, miras gibi sosyal hayatın pek çok mekanizmasında etkin olarak kendini göstermektedir. Boşanma hususunda da statüye bağlı olarak istisna kabilinden kadınların söz hakkı olsa da bu durum kadınlar için umumi bir hakkı ifade etmemektedir. Eşini seçme hakkı olmayan kadın, boşanma konusunda da söz sahibi olmamıştır. Elbetteki bu yalnızca Arap toplumuna mahsusiyyet arz etmeyip ataerkil toplumların kültürel nazariyelerini ve pratik değerlerini göstermektedir. İşte bu sosyal gerçeklikte Cemile bint. Übey b. Selül’ün Rasulullah’a şikâyetinde bulunup eşinden ayrılmak istemesi, İslam ile birlikte insanî hakların yeniden tanzim edilmesinde önemli bir temsiliyet gücüne sahiptir. İbn Abbas (v. 68/687- 88) da İslam’da ilk muhâleanın Cemile bint. Übey b. Selül ve Sâbit arasında yapıldığını söylemiştir.⁷⁷⁴

Allah-u Teâlâ boşanma durumunda erkeklerin mehirlerini geri almalarını yasaklamıştır.⁷⁷⁵ Haramlar, helaller ya da muâmelâta dair yapılan düzenlemelerde yeniyi ihdas niteliğinden ziyade daha çok toplumdaki temel problemlere karşı ıslah edici vasıf ön plandadır. Bu durum ilahî hükmün ya da nebevî sünnetin “yaşanılan gerçeklik olgusu” ile münasebetini bizlere aktarmaktadır. Zemahşerî (v. 538/1144), Arap toplumunda bazı erkeklerin bir başka kadınla evlenmek istediğinde evli olduğu eşine iftirada bulunup vermiş olduğu mehrin iadesini istediğini aktarmaktadır.⁷⁷⁶ İşte kadının yaşamış olduğu müşkil durum, erkeğin boşanma durumunda mehrini talep etmesinin yasaklanmasıyla koruma altına alınmıştır. Dolayısıyla yaşanılan gerçeklik olgusu getirilen yasağın tarihi arka planından bir nüve taşımaktadır.

⁷⁷³ İbnü’l- Esîr, **a.g.e.**, c. VI, s. 51.

⁷⁷⁴ İbn Battâl, **a.g.e.**, c. VII, s. 420.

⁷⁷⁵ Nisâ, 4/20.

⁷⁷⁶ Allâme Cârullah Ebü’l-Kasım Mahmud b. Ömer Zemahşerî, **el-Keşşâf**, Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l- Arabî, 1987, c. I, s. 491.

Sâbit b. Kays mizaç olarak sert⁷⁷⁷ bir kimseydi. Öyle ki Peygamber'in yanında seslerinizi yükseltip onun sesinin üstüne çıkmayın ayeti nâzil olduğunda⁷⁷⁸ günah işlediğini düşünüp Rasulullah'ın yanına gitmeyeceğine söz vermişti. Hz. Peygamber Sâbit b. Kays'ın yanına uğramadığını görüp ashâba sorduğunda sesinin gür olmasından ötürü cehennemlik olmaktan korktuğunu anlatmışlardır. Hz. Peygamber ise onun cennet ehlinden olduğunu söylemiştir.⁷⁷⁹

Cemile bint. Übey'in eşiyle boşanmak istemesinde mizaç ya da karakterine dair herhangi bir şikâyetle bulunmaması dikkat çekicidir. Bazı rivayetlerde Cemile'nin Hz. Peygamber'e gelip Sâbit ile zihinlerinin uyuşmadığını, onu çadırın kenarında hazırlanmaya yönelirken gördüğünü, teni siyahların en siyahı, boyların kıyası yüz olarak da en çirkini olduğunu söylediği ayrıntılı izahlara yer verilmiştir.⁷⁸⁰ İbn Mâce'deki nakilde “كَانَ رَجُلًا دَمِيمًا” eşinin çirkinliğine işaret ederek boşanma talebini ifade etmiştir.⁷⁸¹ İbn Abbas rivayetinde ise Rasulullah'a evlilikleri için küfre düşmekten korktuğunu söyleyerek, eşine katlanmadaki güçlük durumuna işaret ettiği görülmektedir. Kendi nazarına ait düşüncelerini aktarırken eşi için ahlâkî ya da dinî herhangi bir noksanlıktan bahsetmediğini de beyân etmiştir. Küfre düşmekten korkmak, şeklindeki muğlâk ifadenin, kendisine bahşedilen nimetin yok sayılması gibi mecaz mahiyette kullanıldığı anlaşılmaktadır.⁷⁸² İmam Mâlik de Sâbit'in eşine herhangi bir zarar vermediğini ve kötülükte bulunmadığını söylemiştir.⁷⁸³ Dolayısıyla Cemile bint. Übey daha çok fiziksel gerekçelerle eşinden duygusal uzaklaşma⁷⁸⁴ yaşamakta ve Rasulullah'a ahvalini anlatmaktadır. Kadının eşinden herhangi bir eza görmese dahi ülfet, meveddet ya da muhabbetin evliliği ayakta tutan öncelikli duygular olduğu Hz. Peygamber'in vermiş olduğu yanıtta aşikârdır.

⁷⁷⁷ İbn Sa'd, **a.g.e.**, c. VIII, s. 445.

⁷⁷⁸ Hucurât, 49/2.

⁷⁷⁹ Müslim, “İmân”, 52; Ebû Nuaym el- İsfahânî, **a.g.e.**, c. VI, s. 3590.

⁷⁸⁰ İbn Battâl, **a.g.e.**, c. VII, s. 420.

⁷⁸¹ Aynî, **a.g.e.**, c. XX, s. 262.

⁷⁸² İbn Melek, **a.g.e.**, c. IV, s. 22.

⁷⁸³ İbn Battâl, **a.g.e.**, c. VII, s. 420.

⁷⁸⁴ Şevkânî, **a.g.e.**, c. VI, s. 293.

Evlenmede olduğu gibi boşanmada da hukuki düzeyde kadının bir etkenliği olmayıp aksine erkeğin egemen olduğu totaliter algıya karşı kadının duygu merkezli sorununun ifade edilmesini görmekteyiz. Rasulullah'ın ise aldığı mehrin iadesi karşılığında boşanmayı uygun görmesi, hâkim ve yaygın kabûller üzerinden cevap vermediğini bilakis yaşanan gerçeklik üzerinden muhatabını anlayıp tarafları mağdur etmeyecek onarıcı bir yaklaşım sergilediğini göstermektedir. Hz. Peygamber, toplumsal gücün ve bireylerin ürettiği hataları düzeltmede anlaşılır, uygulanabilir ve tedricî bir uslûpla yaklaşmaktadır. Kültür kodları ve fikri yapılanmalarına muhalif gelebilecek hususları mevcut seviyeye indirgeyerek değişimi gerçekleştirmiştir.⁷⁸⁵ Vermiş olduğumuz örnekte de doğrudan mevcut değerleri yıkıcı bir uygulama yoktur. Hz. Peygamber, Sâbit'e bahçeyi alıp boşamasını söylese de burada talep kadında olması nedeniyle erkeğin isteyip istememe ihtimalini taşımaktadır. Eğer ki erkek boşamayı uygun görürse bu durumda gerçek anlamda boşanma gerçekleşmiş olmaktadır.⁷⁸⁶

Ayrıca muhâlea örneği sadece Cemile bint. Übey b. Ka'b'a ait olmayıp İmam Mâlik'in *Muvatta*'sında Safiyye binti Ebu Ubeyd'in kendisine ait bir şeyi kocasına vererek hul' yaptığı ve Ümmü Bekr el-Eslemiyye'nin de kocasına hul' yaptığı yer almaktadır. San'ânî (v. 211/ 826-27) nin *Musannef*'inde de Hz. Ömer ve Hz. Osman dönemindeki birkaç örneklik zikredilmektedir.⁷⁸⁷ Şayet kadın eşinin ahlak, dindarlık ya da fiziksel sebeplerinden ötürü evlilik hayatında sıkıntılar yaşıyorsa, sorumluluklarını yerine getirememesi ve bu nedenle de günaha girmekten endişe edip bedel

⁷⁸⁵ Mustafa Ertürk, Hz. Peygamber'in "İçerisinde Yaşadığı Gerçeklik" teki konumu başlığı altında O'nun hem kültürde yaşamını idame ettirip hem de dönemin insanı olmadığına dair ince ayrımı olgunun içinde ve kültürel yapılanmasıındaki iki tip değere atıfla izah etmektedir. Birincisi; toplumun hâkim ve yaygın kabûlleri, ikincisi ise yüksek bir karşı çıkışla olmasa dahi direnme çabasıındaki karşıt değerler. İşte Hz. Peygamber'in var olduğu olgudaki değerlere dair temsiliyet gücü bulunmakta fakat o değerlerin pratikteki mensubu olmamıştır. Bkz. Mustafa Ertürk, "Nebevî Sünnet'in Târihi Gerçeklikteki Konumu Açısından 'Kur'ân İslâm'ı' Söyleminin İlmî Değeri, **Hadis Tetkikleri Dergisi**, say. 1/1, 2003, s. 17.

⁷⁸⁶ İbn Hacer, **a.g.e.**, c. IX, s. 10.

⁷⁸⁷ *Muvatta*', "Talâk", 11; Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmam Abdürrezzâk es- San'ânî, **el-Musannef**, 2. bs., thk. Habiburrahman A'zamî, Beyrut: Meclisü'l- İlmî, 1983, c. VI, s. 483, (Hadis No: 11760); İbn Battâl, **a.g.e.**, c.VII, s. 419.

karşılığında ayrılmak istemesi tabii bir haktır. Eşinde bu istek karşısında müsbet karşılık vermesi sünnet olarak kabul edilmektedir.⁷⁸⁸

Hul' çoğu zaman iftidâ ile birlikte de anılmaktadır. İbn Hacer (v. 852/1449) *Fethu'l-bâri*'de hul' için aynı zamanda fidye ve iftidâ da denileceğini söylemiştir.⁷⁸⁹ İftidâ kavramı klasik eserlerde geçmekle birlikte⁷⁹⁰ akademik metin düzeyinde Fatma Yıldız tarafından kaleme alınmıştır. İftidâyı, evliliğin sürdürülememesi endişesi ortaya çıktığında “mahkeme ya da hakem heyetinin” kadının kocasına fidye vermesi karşılığında evliliğe son vermesi şeklinde tanımlamıştır. Yıldız, ayette geçen “**اِفْتَدَتْ**” fiili ile fidye arasındaki bağlantıya dikkat çekip “... Eğer onlar Allah'ın belirlediği ölçüleri gözetmeyecekler diye endişe ederseniz”⁷⁹¹ şeklinde muhatabın “**انتم**/sizler” olarak yer almasından maksadın hakem/mahkeme olduğunu ifade etmiştir.⁷⁹² Yani ayette eşler arasında aile hukukunu yerine getiremeyecekleri endişesi taşıyanların bir başkası olduğunu söyleyerek iftidâyı hul' den ayırarak mahkeme koşuluna bağlayıp eşler arası ayrılığı rıza ilişkisinden ayırmıştır. Mezhep imamları ise Hul' ve iftidâ'yı aynı kabul edilmekle birlikte herhangi bir hakem şartı koşmamışlardır.

Nitekim bununla ilgili İbn Hazm; “Hul' sultan olmadan gerçekleşir”, İmam Şâfiî; “Hul' kocanın kabûlüne dayandığı için hakem gerekmeyp onların yalnızca ıslaha yetkileri vardır”, İmam Mâlik; “ Hul'de yetkili makamın izni şart değildir”, Ahmed b. Hanbel ise; “Hul' hâkim olmadan câizdir” şeklinde kanaatlerini serdetmişlerdir.⁷⁹³ Hanefî fakîhi, usûl ve kelâm âlimi İbn Hümâm

⁷⁸⁸ Mehmet Ali Yargı, “Bedel Karşılığında Boşanma ve Muhâlea Uygulamaları: Suudi Arabistan'da Bir İnceleme”, **MÜİF Dergisi**, say. 1/42, 2012, s. 147.

⁷⁸⁹ İbn Hacer, **a.g.e.**, c. IX, s. 10.

⁷⁹⁰ İftidâ kavramı özgün bir anlamla ifade edilmeyip hul' ile aynı anlamla değerlendirilmektedir. Fatma Yıldız'ın mahkeme heyetinin dahli şeklinde tanımladığı iftidâ meselesi mezhep ulemâlarınca şart koşulmamış aksine boşama hul' şeklinde dahi olsa erkeğe ait olup hul' sadece boşamada erkeğe ait olan talâk yetkisinin kadın tarafından kullanılması şeklinde anlaşıldığı görülmektedir. Bkz. Aynî, **el-Binâye**, c. IV, s. 656- 657.

⁷⁹¹ Bakara, 2/229.

⁷⁹² Fatma Yıldız tezinin önsözünde kaynağı belirtilmeyen ve yeni olan görüşlerin hocasına ait olduğunu söylemiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Yıldız, Fatma, **Kur'ân ve Sünnete Göre Kadının evliliği Sona Erdirme Hakkı**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2000.

⁷⁹³ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, **el-Muhallâ bi'l- âsâr**, Beyrut: Dâru'l- Fikr, t.y., c. IX, s. 514; Şâfiî, **el-Ümm**, c. V, s. 286; İmam Mâlik, **Muvatta'**, Beyrut: Dâru'l- Garbi'l- İslâmî, 1994, c. II, s. 343; İbn Kudâme, **el-Muğnî**, c. VII, s. 58.

ise ayette yer alan “فَإِنْ خِفْتُمْ/şayet korkarsanız” kısmı ile ilgili açıklama yaparak burada hitabın hakeme/hâkime ve imama ait olduğunu söylemiş, ayetin önce eşlere hitap edip ardından hâkime dönmesinin ise Kur’ân’da pek çok kez görülen bir uslûp olduğunu belirtmiştir.⁷⁹⁴

Rivayette kadının eşinden boşanmak istemesi ve bir bedel karşılığında boşanmanın gerçekleşmesi daha çok kadının tefvîz-i talâk haricinde “hul’ ile boşama” yetkisi olarak yorumlanmaktadır. Fakat gerek kadının sorusu gerekse Peygamber’in cevabını göz önüne aldığımızda bunu kadına verilen bir yetki şeklinde yorumlamak gerçekliğe aykırılık taşıyacaktır. Talep eden ve bir bedel ödeyen kadın olsa da Hz. Peygamber, erkeğe (Sabit b. Kays’a) “*Bahçeyi al ve onu boşla!*” demiştir. Bu da boşama yetkisinin kadının isteğine rağmen erkekte olduğunu göstermektedir.

Öncelikle bütün bilgilerin, düşünme, algılama ve kavrama biçimlerinin sosyolojik bir karaktere sahip olduğu⁷⁹⁵ gerçeğiyle başlamak gerektiği kanısını taşımaktayız. Yaşanılan küresel çağ şartlarında boşanma meselesinde özellikle dinî hüküm ve değerlerde kadın mağduriyeti söylemi üzerinden çatışmacı bir algı oluşturulmaya çalışılmaktadır. Bu mağduriyet söylemi ile birey, dinî değerler ve kadın hukuku arasında zıtlıklar taşıdığı düşüncesine sevk edilerek a’raf duygusunun meydana çıkması istenmektedir. Böylece kuşanmış olduğumuz dönemin zihni yapılanması ile zıtlık olduğu iddia edilen yerlere yorum merkezli dokunuşlarda bulunulması, Müslüman camianın aksi reaksiyon gösteren yapılanmalara ya da düşünce tarzlarına karşı ikna çabası içerisine girmiş olduğu manasına gelebilmektedir. Hâlbuki “İfade edilen, ortaya konan ya da edinilen tüm bilgiler kendi zaman ve mekânı bağlamında bir anlama sahiptirler. Çünkü mutlak olarak anlaşılabilir bir şey olmadığı gibi düşüncenin zaman ve mekândan arındırılmış bir hali de mevcut bulunmamaktadır.”⁷⁹⁶ Dolayısıyla asıl zıtlık zaman ve mekân bağlamından soyutlanmış bir yorumsalcılıkla da oluşabilmektedir.

⁷⁹⁴ Kemaleddin Muhammed b. Abdülvehid es- Sivâsi İbnü’l- Hümâm, Fethu’l- Kadîr, Beyrut: Dârü’l- Fikr, c. IV, s. 215.

⁷⁹⁵ Mazhar Bağlı, **Modern Bilinç ve Mahremiyet**, İstanbul: Yarın Yay., 2011, s. 99.

⁷⁹⁶ Jose Ortega y Gasset, **The Dehumanization of Art**, çev. Neyyire Gül Işık, 3. bs., İstanbul: YKY Yay., 2017, s. 114- 115.

Hiz. Peygamber'e y6neltilen soru karşısında Peygamber'in tavrı, kadının nikâh akdini sağlayan mehrinin iadesi şartı ile karşılıklı rıza ilkesi g6z 6n6ne alınarak evliliğin bitirilmesi şeklinde cevaplandırılmış, b6ylece Hiz. Peygamber'in kadını zor durumundan kurtarmada hakemlik pozisyonunda olduğunu g6rmekteyiz. Sabit b. Kays 6rnekliği 6zerinden verilen yanıtı d6nemin kadın algısı 6zerinden bakıldığında kadınların boşanma istekleri karşısında bir hâkime müracaat edebilmesive kendi isteği neticesinde bir bedel dâhilinde de olsa eşinin onu boşaması, kadının kendi durumunu ifade edebilmesi aısından d6nem nazarında m6him bir kapının aılışını temsil etmektedir.

Son olarak boşanma ile ilgili "Tahkîm"⁷⁹⁷ ayetine bug6n6n şartları aısından farklı bir bakış sunan Abd6lvehhâb Hallâf ř6yle s6ylemektedir: "şayet fukahâ, tahkîm ayetine hukuki bir işlerlik kazandırıp boşanmaların bu yolla gerçekleşmesi şartını getirmiş olsalardı modern hukuka da 6nc6l6k etmiş olacaklardı. Fakat İşlam'ın ilk d6nemlerinde bug6nk6 anlamda bir hukuk mantığı ve uygulaması olmadığından, içinde bulundukları şartlardan dolayı tahkîm ayetine hukuki bir d6zenleme getirememişlerdir."⁷⁹⁸

3. Kadının Boşandıktan Sonra Nafaka ve Mesken Hakkı

Hadis: "...Fâtıma bint. Kays'tan rivayet edildiğine g6re; Kocam Amr b. Hafs b. Muğîre, beni boşadığını haber vermek için Ayyaş b. Ebû Rabia'yı bana g6nderdi. Onunla beş 6lek kuru hurma, beş 6lek de arpa yollamış. Ben:

- "Nafakam yalnız bundan ibaret mi? İddetimi eşimin evindegeirmeyecek miyim?" dedim. Ayyaş:
- "Hayır!" cevabını verdi. Bunun 6zerine hemen elbisemi kuşanarak Rasulullah'a geldim. Hiz. Peygamber:
- "Kocan seni kaç defa boşadı?" diye sordu. Ben:
- "6 defa" olduğunu s6yledim. Hiz. Peygamber de bana:

⁷⁹⁷ Nisâ, 4/35.

⁷⁹⁸ Abd6lvehhâb Hallâf, **İşlam Hukuk Felsefesi**, ev. H6seyin Atay, Ankara: AÜİF Yay., s. 14.

— “Evet, sana mesken ve nafaka yoktur! İddetini amcaoğlun İbn Ümmi Mektûm’un evinde geçir. Çünkü onun gözü görmediği için yanında çarşafını çıkarabilirsin. İddetin bittiğinde ise haber ver!” buyurdu.

Ardından Fâtıma bint. Kays ile bazı kimseler evlenmek istedi. Muâviye ile Ebû Cehm bunlardandı. Fakat Hz. Peygamber ona, Muâviye’nin hali vakti yerinde olmadığını, Ebû Cehm’in için ise kadınlara karşı şiddetli olduğunu hatırlatıp Üsâme b. Zeyd ile evlenmesini tavsiye etmiştir.⁷⁹⁹

Muhacirlerin ilklerinden ve Dahhâk b. Kays’ın kardeşi olan Fâtıma bint. Kays (v. 54/674)⁸⁰⁰ kocasının kendisini boşaması sonrasında mesken ve nafaka hakkı tanımaması nedeniyle Hz. Peygamber’e gidip durumunu izah etmiştir. Peygamber’in cevabında Fâtıma’ya aynı şekilde nafaka ve mesken hakkı olmadığını, iddet sürecini geçirmesi için mesken ile ilgili yön tayin ettiğini ve iddetin bitmesinin ardından evlilik nedeniyle talip olanlar arasında Üsâme b. Zeyd ile evlenmesini tavsiye ettiğini görmekteyiz.

Rivayetin farklı varyantlarında boşanma durumu ile ilgili “daha önce iki defa boşamıştı bu defa sonuncu talâk hakkını kullandı” ya da “üç talâkla boşadı” şeklinde muhtelif ibareler bulunmaktadır.⁸⁰¹ İmam Nevevî, rivayetlerdeki farklılıkların arasının şu şekilde bulunduğunu açıklamaktadır; “Kocası Fâtıma bint. Kays’ı öncesinde iki defa boşamış son defa boşarken de talâk sayısı üç olmuştur. Burada üç talâkla boşadığını söyleyenlerle bir talâk,

⁷⁹⁹ Buhârî, “Talâk”, 40; Müslim, “Talâk”, 6; Tirmizî, “Talâk”, 5; Ebû Dâvûd, “Talâk”, 37; Nesâî, “Talâk”, 7; İbn Mâce, “Talâk”, 10; Tirmizî hadis için beş farklı kanalla tahrir etmiştir. 1. Fâtıma bint. Kays> Âmir b. Şerâhîl> Muğîre b. Muksım> Cerîr b. Abdülhamîd> Hennad b. Serî; 2. Fâtıma bint. Kays> Âmir b. Şerâhîl> İsmâîl b. Ebî Hâlid> Huşeym b. Beşîr> Ahmed b. Menî’ el- Beğavî; 3. Fâtıma bint. Kays> Âmir b. Şerâhîl> Mücâlid b. Saîd> Huşeym b. Beşîr> Ahmed b. Menî’ el- Beğavî; 4. Fâtıma bint. Kays> Âmir b. Şerâhîl> Dâvûd b. Ebî Hind> Huşeym b. Beşîr> Ahmed b. Menî’ el- Beğavî; 5. Fâtıma bint. Kays> Âmir b. Şerâhîl> Husayn b. Abdurrahman> Huşeym b. Beşîr> Ahmed b. Menî’ el- Beğavî. İsnatlarda yalnızca üç numaralı tarikte Âmir b. Şerâhîl’den nakleden Mücâlid b. Saîd için cerh lafzı görülmektedir. Dârekutnî Mücâlid için metruk ravi demiş, Nesâî ise sika olmadığı rivayetin metruk olduğunu söylemiştir. Fakat hadisin Âmir b. Şerâhîl’den nakleden dört tane mütabî’ ravisi bulunmaktadır ve Tirmizî rivayetlerin sahih olduğunu söylemiştir. Ayrıca Tahâvî, on altı sahih tarikten rivayeti nakletmiştir. Bkz. Ebû’l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el- Bağdâdî İbnü’l-Cevzî, **ed-Duafâ’ ve’l-metrûkîn**, thk. Ebû’l-Fidâ Abdullah el- Kâdî, Beyrut: Dâru’l- Kütübi’l-İlmiyye, 1986, c. II, s. 205; Tirmizî, **a.g.e.**, c. III, s. 433, 476.

⁸⁰⁰ İbnü’l- Esîr, **a.g.e.**, c. VII, s. 224; Zehebî, **Siyeru a’lâmi’n-nübelâ**, c. III, s. 239.

⁸⁰¹ Müslim, “Talâk”, 38; Ebû Dâvûd, “Talâk”, 39; Nesâî, “Nikâh”, 22, “Talâk”, 15; Mâlik, Muvatta’, “Talâk”, 23; İbnü’l- Esîr, **a.g.e.**, c. VII, s. 224; Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdî Hatîb el-Bağdadî, **Târîhu Bağdâd**, thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf, Beyrut: Dâru’l- Garbi’l- İslâmî, c. VI, s. 245.

üç talâğın sonuncusu ya da mutlak olarak boşadığını söyleyenlerin maksatları bu olmaktadır. Nitekim bâin talâkla boşadı denilmesi de üç talâkla boşama anlamına geleceği için aynı manayı karşılamaktadır.⁸⁰²

Fâtıma bint. Kays'ın mesken ve nafakaya dair mağduriyet ile gelmesi karşısında Rasulullah'ın ona nafaka ve mesken alamayacağını söylemesi ve iddetini geçirmesi için İbn Ümmi Mektûm'un evini göstermesi, zahiren boşanan kadının nafaka ve mesken hakkının olmadığına işaret etmektedir. Kur'ân- ı Kerîm'de ise; "...*Apaçık bir hayâsızlık yapmalarında onları (iddet süresince) evlerinden çıkarmayın!*"⁸⁰³ ve "...*Eğer onlar (eşleriniz) hamile iseler yüklerini bırakıncaya kadar onlara nafaka verin...*"⁸⁰⁴ buyurularak boşanma durumunda kadına mesken, hamileyse de nafaka hakkı verilmektedir. Hadisin Kur'ân'a arzında Hz. Peygamber'in verdiği cevap ile ilahî mesaj arasındaki ilişki manen tenâkuz gibi görünmektedir ki Hz. Ömer, yanılması veyahut da unutulması mümkün olan bir kadının sözüyle Allah'ın kitabını terk edemeyeceklerini ifade etmişlerdir.⁸⁰⁵

Buhârî, ilgili hadisi "بَابُ قِصَّةِ فَاطِمَةَ بِنْتِ قَيْسٍ/Fâtıma bint. Kays'ın kıssası" bâb başlığı altında ele alırken öncelikle zikrettiğimiz iki ayete sonrasında da ilgili rivayetlere yer vermiştir. Rivayetin sonunda ise Hz. Âişe'nin bu rivayeti nakletmesinden ötürü Fâtıma'yı kınadığını ve evinin uzak, kendisinin de korkması nedeniyle Hz. Peygamber'in ona mahsus bir ruhsat verdiğini ifade etmiştir. Böylece Buhârî, hadisleri sahih kabul ettiği gibi ayetler ve hadisler arasında herhangi bir tezat bulunmadığını yalnızca Fâtıma'ya has bir izin olduğunu⁸⁰⁶ kabul edip bunu da Hz. Âişe'nin nakliyle delillendirmektedir. Tirmizî'nin "بَابُ مَا جَاءَ فِي الْمَطْلَقَةِ ثَلَاثًا لَا سَكْنَى لَهَا وَلَا نَفَقَةَ" üç kere boşanması halinde kadına nafaka ve mesken hakkı yoktur" şeklinde vermiş olduğu bâb başlığında görüleceği üzere kendisi hadisin zahirine göre hükmetmiştir. Aynı şekilde Ahmed b. Hanbel ve İshak b. Râhûye (v. 238/853) bâin talak ile

⁸⁰² Nevevî, **Minhâc**, c. X, s. 95.

⁸⁰³ Talâk, 65/1.

⁸⁰⁴ Talâk, 65/6- 7.

⁸⁰⁵ İbn Kuteybe, **Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs**, s. 56; İbn Battâl, **a.g.e.**, c. VII, s. 492; Nevevî, **a.g.e.**, c. X, s. 95; İbn Hacer, **a.g.e.**, c. IX, s. 481; Aynî, **a.g.e.**, c. XX, s. 308; İbn Abdilber, **el-İstizkâr**, c. VI, s. 166.

⁸⁰⁶ İbn Battâl, **a.g.e.**, c. VII, s. 4973; Aynî, **a.g.e.**, c. XX, s. 210; İbn Hacer, **a.g.e.**, c. IX, s. 479.

boşanan kadın için nafaka ve mesken hakkı olmadığına hükmetmişlerdir. Ayrıca Timizî; Abdullah b. Mes'ûd, Hz. Ömer gibi kimselerin kadının nafaka ve boşanma hakkı olduğunu ifade ettiklerine değinmiş, Süfyân es- Sevrî (v. 161/778), İmam Mâlik, Leys b. Sa'd (v. 175/791), İmam Şâfi ile bazı ilim ehlinin ise boşanılan kadının hamile olmaması durumunda yalnızca mesken hakkına sahip olduğunu belirttiklerini rivayet sonrasında zikretmiştir.⁸⁰⁷

Rivayetin sıhhati hususunda herhangi bir şüphe bulunmamakla birlikte Şevkânî (v. 1250/1834) nin de ifade ettiği gibi mevzunun Fâtıma bint. Kays'a mahsusiyeti ağır basmaktadır.⁸⁰⁸ İncelememizde bununla ilgili temel üç müsebbib dikkat çekmektedir. Öncelikle Fâtıma bint. Kays'ın Hz. Peygamber'e gelip evinin uzak olması ve korkması yani kadının psikolojik ahvaline sebeple boşanma sonrasında evinden uzaklaşmasına izin verilmiştir. Hz. Âişe bu ayrıntıyı rivayetin değerlendirmesinde hatırlattığı gibi Abdurrahman b. Hakem'in kızının boşanması sonrası onu, eşinin evinden alıp kendi evine getirmesi üzerine yapılan yanlış olduğunu söyleyerek dönemin Medine valisi Mervân b. Hakem'den kızın iddet için eşinin evine gönderilmesini istemiştir. Mervân, kardeşi Abdurrahman'ın bu hususta müsaade etmeyeceğini söyleyerek Fâtıma bint Kays'ın rivayetini hatırlatmıştır. Bunun üzerine Hz. Âişe, Fâtıma'nın bunu zikretmesinde bir hayır olmadığını ifade ederek uygulamanın mahsusiyetine işaret etmektedir.⁸⁰⁹

Fâtıma bint. Kays'ın sert uslûplı olması sebebiyle eşinin ailesini üzebileceği muhtemel olduğundan Hz. Peygamber'in ona izin vermiş olabileceği de düşünülmektedir.⁸¹⁰ Saîd b. Müseyyeb (v. 94/713) bu kanaatte olup Fâtıma'nın bu izni haberdar etmekle insanlara fitneye sevk ettiğini ve boşandığında diliyle eşinin ailesine zarar vermesi nedeniyle Peygamber'in kendisini başka bir meskene gönderdiğini ifade etmiştir.⁸¹¹ Son olarak Buhârî,

⁸⁰⁷ Tirmizî, "Talâk", 5; Mübârekpûrî, **Tuhfetü'l- ahvezî**, c. IV, s. 297; Ebû's- Seâdaât Mecdüddîn Mübârek b. Muhammed İbnü'l- Esîr, **eş- Şâfi fi şerhu Müsnedi's- Şâfi**, thk. Ahmed b. Süleyman, Ebî Temîm Yasir b. İbrahim, Riyad: Mektebetü'r- Rüşd, 2005, c. V, s. 78;

⁸⁰⁸ Mübârekpûrî, **a.g.e.**, c. VI, s. 353.

⁸⁰⁹ İbn Battâl, **a.g.e.**, c. VII, s. 490; İbn Hacer, **a.g.e.**, c. IX, s. 479.

⁸¹⁰ Zürcânî, **Şerhü'z- Zürcânî alâ Muvatta'**, c. III, s. 313; Mübârekpûrî, **a.g.e.**, c. IV, s. 297.

⁸¹¹ İbn Abdülber, **el- İstizkâr**, c. VI, s. 167.

“Fâtıma Kıssası” başlığı altında bu rivayeti ele aldığı gibi bir sonraki başlığını /بَابُ الْمُطَلَّاقَةِ إِذَا خُشِيَ عَلَيْهَا فِي مَسْكَنِ زَوْجِهَا: أَنْ يُقْتَحَمَ عَلَيْهَا أَوْ تَبْذَوْ عَلَى أَهْلِهَا بِفَاحِشَةٍ/ Boşanmış kadının kendine saldırılmasından ve eşinin ailesine zarar vermesinden korkulması nedeniyle (iddetini geçirmesi için) başka bir meskene geçmesi” olarak verip yalnızca Hz. Âişe’nin Fâtıma’yı (durumun özel olması karşı vakıayı umumi bir hüküm gibi aktarması nedeniyle) ayıpladığına dair rivayeti nakletmiştir. Bâb başlığından da anlaşılacağı üzere kadının saldırıya uğraması endişesiyle Hz. Peygamber’in müsaade ettiği anlaşılmaktadır.

Hız. Peygamber’in, Fâtıma bint. Kays’a İbn Ümmi Mektûm’un evinde iddetini geçirmesi için verdiği ruhsat, evinin uzaklığı nedeniyle kadının korkması, sert mizacı sebebiyle ailenin zarar görmemesi ve saldırıya uğraması gibi ihtimallere karşı kadının ve ailenin koruma altına alındığını göstermektedir. Böylece verilen cevapta kişinin psikolojisi, tabiatı, ahlakına dair pek çok arka planın gözetildiği anlaşılmaktadır.

Kadının psikolojisi ve tabiatına dair her ayrıntıyı düşünüp ona özel bir cevap ve yönlendirmede bulunan Hz. Peygamber için muhatabın cinsiyeti, yapısı, sosyal ve psikolojik ahvali bir bütünü oluşturan yapı taşları niteliğindedir.

İddet süreci sonrası Fâtıma bint. Kays, Muâviye b. Ebî Süfyan (v. 60/680) ve Ebû Cehm’in (v. 70/690) kendisiyle evlenmek istediklerini söylemiştir. Hz. Peygamber ise ona, Muâviye ile evlenirse maddi sorunlar yaşayabileceğini, Ebû Cehm’i tercih ettiğinde ise şiddete maruz kalabileceğini hatırlatarak kadının maddi açıdan problem yaşamasını ve şiddet ile karşılaşmasını istemediği anlaşılmaktadır. Bunun üzerine Üsâme b. Zeyd ile evlenmesini tavsiye etmiştir. Öncelikle bu tavsiyeden Fâtıma’nın hoşnut olmadığı bilirse de evlilik sonrasında yaşadığı memnuniyeti “Bu evliliği Allah hakkımda hayırlı kıldı ve diğer kadınlar bana gıpta ettiler.” diyerek anlatmıştır.⁸¹² Hz. Peygamber kadının bireysel ve sosyal sorunlarında olduğu gibi kendi emirlerinde de onlarla istişareyi ihmal etmemiştir.

Mevzuyu İslam’ın temel şiarları, insanın hak ve sorumlulukları, İslam

⁸¹² Nesâî, “Nikâh”, 22.

ahlakı ve sosyal adalet çerçevesiyle ele alan Hz. Ömer ve Hanefîler hem mesken hem de nafakayı kadının hakkı olarak değerlendirmişlerdir.⁸¹³ Rivayet muhatap- cevap ilişkisi açısından ele alındığında muhatabın hususiliği anlaşılmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber'in uygulamalarında muâmelât ile ilgili konularda süt mahremiyeti, Kur'ân'ın mehir olarak kabul edilmesi, tek kişinin şahitliği gibi şahsa özel uygulamalar olduğu bilinmektedir. Bu uygulamaların bağlayıcılığı ne kadar tartışılır olsa da mühim olan Peygamber'in kişiyi kendi özel şartlarında ve ona özgü bir cevapla muhatap alıyor olmasıdır.

4. Kadına Yapılan Haksız Uygulama: Zihâr

Hadis: "...Havle bint. Mâlik b. Sa'lebe'den rivayet edildiğine göre: Kocası Evs b. Sâmit kendisine zihar uygulamıştı. O da Rasulullah'ın yanına giderek yaşlı ve huysuz eşine nice hizmetlerde bulunup çocuklar doğurduğunu anlatıp şimdi ise yaşlılığı sebebiyle kocasının kendisine zihâr yaptığını söylemiştir. Hz. Peygamber:

- *"Allah'tan kork, o senin amcanın oğludur"* diyerek onunla tartışmıştı. Bunun üzerine *"Allah kocası hakkında seninle tartışan ve Allah'a şikâyetinde bulunan kadının sözünü işitti..."*⁸¹⁴ ayeti (zihar yapılması halinde kocasının eşine dönmesi için vermesi gereken kefâreti izah eden) nâzil oldu. Bunun üzerine Rasulullah:
- *"O halde kocan bir köle azat etsin"* buyurdu. Havle de;
- *"O köle bulamaz (köle azâd edebilecek güçte değildir) dedi. Hz. Peygamber köle azât edememesi nedeniyle arka arkaya oruç tutmasını söylemiştir. Havle bint. Sa'lebe:*
- *"Ya Rasulallah eşim yaşlı bir kimsedir. Oruç tutacak gücü yoktur diye cevap verdi."* Rasulullah:

⁸¹³ Bünyamin Erul, "Hadislerin Anlaşılması Meselesi", **Güncel Dini Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı Bildiriler Kitabı**, 02- 06 Ekim Ankara, 2004, s. 114.

⁸¹⁴ Mücâdele, 58/1- 4.

- "*Öyleyse altmış yoksulu doyursun*" buyurdu. Havle zihâra yetecek kadar mal varlığının olmadığını söyleyince hemen bir arak hurma getirildi. Bir arakla da Havle, eşine yardımda bulunacağını ifade etti. Hz. Peygamber de:
- "*Aferin sana git o iki arak hurmayı onun adına altmış yoksula yedir ve amcanın oğluna dön*" buyurdu.⁸¹⁵

Birikimli, dindar, güzel, varlıklı, eşine ve çocuklarına karşı fedâkarlığı ile tanınan Havle bint. Sa'lebe'nin ismi, bazı rivayetlerde Huveyle bazısında Cemile şeklinde yer almaktadır. Ekseriyet ise ismini Havle olarak nakletmiştir.⁸¹⁶ Havle, kocasının kendisine zihâr yapması nedeniyle Hz. Peygamber'e gelip kocasını şikâyet etmiş, hakkında bir hüküm sâdır olmadığı için Hz. Peygamber de örfe göre hükmedip yapılan zihârı kabul etmiştir. Bunun üzerine ağlayarak halini Allah'a arz eden Havle için vermiş olduğu mücadelesinin Allah tarafından duyulduğu ve kadınların kocalarının annesi olamayacağı (zihârın haram olduğu) bildirilmiş, zihârın yapılması halinde ise kefâret ödenmesi gerektiği buyurularak Mucâdele suresinin ilk dört ayeti nâzil olmuştur.

Câhiliye döneminde boşanma; Talâk, zihâr ve i'lâ şeklinde gerçekleşmekteydi.⁸¹⁷ Zihâr, erkeğin eşini kendisine haram olan birisine

⁸¹⁵ Buhârî, "Talâk", 22; Tirmizî, "Tefsîru'l- Kur'ân", 59; Ebû Davûd, "Talâk", 17; Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, c. VI, s. 410– 411; İbn Mâce, "Talâk", 25; Yukarıda metin tercümesini yapmış olduğumuz hadis, Ahmed b. Hanbel'de Havle bint. Sa'lebeden rivayet edilmiştir. Hadisin isnadı: Havle bint. Sa'lebe> Yusuf b. Abdullah> Ma'mer b. Abdullah> İbn İshak>İbrahim b. Sa'd> Sa'd b. İbrahim, Ya'kub b. İbrahim şeklindedir. İsnatta yalnızca Ma'mer b. Abdullah el- Hicâzî'nin cerh edildiği görülmektedir. Ebû'l- Hasan el- Mağribî onun Mechûlû'l- Hâl olduğunu söylemiş, Zehebî de Ebû'l- Hasan'a uymuş ve İbn İshak'ın Ma'mer'den teferrüd ettiğini zikretmiştir. İbn Hibban ise Ma'mer b. Abdullah'ı Sikât'ına almış olup İbn Hacer onun hakkında makbul değerlendirmesinde bulunmuştur. Hadisin Evs b. Sâmî, Havle bint. Sa'lebe ya da farklı sahabiden nakledilen pek çok sahih varyantı da mevcuttur. Metin açısından ise yukarıda zikrettiğimiz hadisin bir benzeri (mütâbi'si) İbn Mâce'de yer almaktadır. Bkz. Mizzî, **Tehzîbü'l-Kemâl**, c. III, s. 389; İbn Hacer, **Tehzîbü't-tehzîb**, c. X, s. 246; Zehebî, **el-Muğnî fi'd-du'afâ'**, Haleb: Dâru'l- Maârif, 1971, c. II, s. 671; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî İbn Hibbân, **es-Sikât**, Haydarabad: Dâiretül-Maârifil-Osmaniyye, 1973, c. V, s. 436.

⁸¹⁶ İsmi çoğunlukla Havle olarak zikredilirken Ebû Dâvud ve Beyhâkî rivayetlerinde Cemile olarak geçmektedir. Bkz. Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri Nevevî, **Tehzîbü'l-esma' ve'l-lugât**, Beyrut: Dâru'l- Kütübi'l-İlmiyye, t.y., c. II, s. 342; İbn Hacer, **Fethu'l-bârî**, c. XIII, s. 374; Aynî, **a.g.e.**, c. XIX, s. 222.

⁸¹⁷ Ebû'l- Meâlî Cemaleddin Mahmûd Şükrî b. Abdullah b. Mahmûd Âlûsî, **Bulûğu'l-Ereb fima'rifeti ahvâli'l-Arab**, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1924, c. II, s. 50.

benzeterek ebediyen boşamasına denilmektedir. Lafız olarak annemin sırtı, karnı, kardeşim ya da halam gibisin ifadeleri kullanılıyor olsa da yaygın olarak “Sen bana annemin sırtı gibisin” benzetme cümlesi kullanılarak yapılmaktadır.⁸¹⁸ Benzetmedeki sırt/ظهر kelimesine izafi olarak bu boşanma türü “**Zihâr**” adını almıştır.⁸¹⁹ İbn Abbas da câhiliye döneminde bir kimse "Sen bana annemin sırtı gibisin" dediği zaman hanımının ona haram olduğunu böylece bu benzetmenin talâk olarak kabul edildiğini söylemiştir.⁸²⁰ Eşine dönme hakkının tamamen kaybedilmesi nedeniyle en şiddetli boşanma biçimi olan zihâr; acelecilik, düşünmeksizin davranma ve nefsine hâkim olunamama gibi sebeplerle toplum içerisinde yaygın olarak kullanılmaktaydı.⁸²¹ Zikredilen bu sebepler aynı zamanda toplumun genel karakteristik yapısını ifade etmektedir. Boşanma her ne kadar çiftler arasında gerçekleşiyor olsa da aileye olan kızgınlık sebebiyle de erkeklerin zihâr yemini edip kadının ailesini cezalandırmak istedikleri bilinmektedir.⁸²²

Câhiliye örfünde süregelen boşanma türlerinden i'lâ da zihâr ile benzerlik taşımakla beraber aralarındaki muteber fark i'la'da bir ay, iki ay ya da iki yıl gibi bir sürece tabi tutularak o süre zarfında erkeğin kadını terk edeceğine dair yeminde bulunmasıdır.⁸²³ Aslında her ne kadar konu literatürde talâk bahislerinde ele alınıp biz de açıklamamızda Câhiliye Araplarının boşanma usûlleri olarak değerlendiresek de gerek zihâr gerekse i'la'da amacın boşama olmadığı aksine kadına zarar verme maksatlı yapıldığı yaşanan örneklerden anlaşılmaktadır. İslam'ın sosyal hayatta nüfuz etmeye başladığı süreçlerde dahi benzer örneklerle karşılaşmaktadır.

⁸¹⁸ Âlûsî, **a.g.e.**, c.II, s. 50; Cevâd Ali, **a.g.e.**, c. X, s. 222.

⁸¹⁹ Ahmet Yaman, “Zihâr”, **DİA**, c. XLIV, s. 387.

⁸²⁰ Beyhakî, **Sünen**, c.VII, s. 383.

⁸²¹ Tâhir b. Âşûr, *et- Tahrîr ve't-tenvîr* adlı tefsirinde zihârın Yahudilere ait olduğunu Arapların Yahudilerle ilişkileri neticesinden onlardan öğrenip uygulamaya başladıklarını söylemiştir. Özellikle Medine'de Yahudilerle olan ortak yaşama değinerek Mekke civarında görülmediğini iddia etmektedir. Konunun Mücadele ve Ahzâb sureleri örneğinde görüldüğü üzere yalnızca medenî surelerde geçiyor olmasına dikkat çekerek bu görüşünü temellendirmektedir. Bkz. Muhammed et- Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tunûsî İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, Tunus: ed-Dârü't-Tûnisiyye, 1984, c. XXVIII, s. 11.

⁸²² Cevâd Ali, **a.g.e.**, c. X, s. 222- 223.

⁸²³ Cevâd Ali, **a.g.e.**, c. V, s. 550- 551.

Eşine zihâr yapan Evs b. Sâmit'in mizacı kötü, dar gönüllü ve cinnetli (öfke kontrolü olmayan) bir kimseydi.⁸²⁴ Evs eşini namaz kılarken görmüş, bitirmesini bekleyip sonrasında birlikte olma talebinde bulunmuştur.⁸²⁵ Eşinin reddetmesi sebebiyle de "Sen bana annemin sırtı gibisin" diyerek karısını boşamıştır. Kaynaklarda o ayın ramazan ayı olduğu⁸²⁶ ya da tartışma sonucunda⁸²⁷ zihâr yaptığını belirten farklı rivayetler de mevcuttur. Daha sonra kocası yaptığından pişman olmuş, Havle ise Rasulullah'ın bu konudaki hükmünün ne olduğunu bilmek istemiştir. Zihârı yapan Evs b. Sâmit olsa da gerek hukukî hakları gerekse aile bütünlüğü yok edilip mağdur edilen Havle, acısına çare arayışıyla Rasulullah'ın yanına gitmiştir.

Cinsiyet ilişkileri, toplumların ahlaki düzenleri adına bir nevi ayna görevi üstlenmiştir. Evlenmek gibi boşanmak da insani haklar içerisindeyken İslam öncesi egemen gücün psiko- sosyal gücüne hizmet eden örf, boşanmada kadına nesne nazarıyla yaklaşmıştır. İslam ile müşerref kılınan toplumda ise özellikle haksızlığa uğrayanlar için Hz. Peygamber'in varlığı, kurulacak yeni nizamı ifade etmektedir. Zira Havle bint. Sa'lebe'nin yaşadığı acıyla halini anlatmak için gittiği ilk merci Rasulullah olmuştur.

Havle bint. Sa'lebe kendisine yapılan zihârı kabullenmeyip süregelen geleneğe eleştirel bir tavırla yaklaşarak Hz. Peygamber'e bu adam benim malımı yedi, gençliğim gitti, ailem dağıldı, ona çocuk veremez hale gelince de bana zihâr yaptı demiştir.⁸²⁸ Havle ailesine adanmış bir ömrü, emeklerinin yok sayılmasını kabul etmediği gibi aile içinde kadının gençliğinin hatta mal varlığının gitmesiyle kaybedilen değeri de sorgulamaktadır. Var olan gelenek içerisinde kadının konumu ve Havle'nin şikâyeti mukayese edildiğinde Medine

⁸²⁴ İbn Sa'd, **a.g.e.**, c. III, s. 413; İbnü'l- Esîr, **Üsdü'l-gâbe**, c. VII, s. 92; Ebû Nuaym el-İsfahânî, **a.g.e.**, c. VI, s. 3312; Şevkânî, **Neylû'l-evtâr**, c. VI, s. 311.

⁸²⁵ Aynî, **a.g.e.**, c. XX, s. 280.

⁸²⁶ Ebû Dâvud ve Tirmizî'de yer alan İbn Abbas'ın rivayetinde ramazan ayında olduğu ifade edilmektedir. Tirmizî, "Talâk", 56; Mübârekpûrî, **a.g.e.**, c. IV, s. 321; Abbâdû'l- Bedr, **a.g.e.**, c. CCLIV, s. 3.

⁸²⁷ İbn Hacer, **a.g.e.**, c. XIII, s. 374; Muhammed b. Ali b. Âdem Musa İsyûbî Vellevî, **Şerhu Süneni'n-Nesâî: Zehîratü'l-ukbâ fî şerhi'l-müctebâ**, Mekke: Dâru Âl-i Burûm, 2003, c. XXIX, s. 66.

⁸²⁸ Aynî, **a.g.e.**, c. XX, s. 280; Ebû'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî, **"Şezerâtü'z-zeheb fî ahhâri men zeheb"**, thk. Mahmut Arnaût, Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986, c. I, s. 139.

dönemindeki toplumsal değişme aşikârdır. Çünkü kadın, inandığı dinin asıl kaynağına hatta devlet reisine aile içindeki meramını rahatça anlatıp hak arayışında bulunabilmektedir. Böylece sosyolojide ele alınan toplumsal değişme teorisi yani bir sürece binaen toplumun sosyal yapısı içerisindeki kalıcı değişim⁸²⁹ Havle b. Sa'lebe örneğinde gözlemlenebilmektedir.

Hz. Peygamber, kendisine gelen şikâyet üzerine hakkında herhangi bir hüküm beyân edilmeyen zihâr hususunda örfe uyarak Havle'nin kocasına haram kılındığını kabul etmiştir. Bu durum muhatabın güç durumda oluşunun göz ardı edildiği anlamına gelmemektedir. Hz. Peygamber muhatabını dinleyip, onun mücadelesi konusunda sert bir tepkide bulunmamıştır. Aksine herhangi bir hüküm gelmediği için kendisi yeni hüküm ihdâs etmemiştir. Zihâr uygulaması kadına zarar verici yanlış bir gelenek olarak sürdürülmüş olsa da şikâyetle, yapılan fedakârlıklar ve maruz kalınan haksızlık ifade edilmiştir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in bu boşanmanın neden yapıldığını ya da erkek ve kadın arasındaki iletişimin keyfiyetini bilmiyor olması ihtimali de bulunmaktadır.

Havle bint. Sa'lebe, Hz. Peygamber'in cevabı karşısında halini Allah'a arz edince “Kocası hakkında seninle tartışan ve Rabbine şikâyetle bulunan (halini anlatan) kadının sözünü Allah işitmiştir.” şeklinde vahiy nâzil olmuştur. İlgili ayetin devamında eşlerin kocalarının anneleri olamayacağı ve zihâr yapan kimselerin vermesi gereken kefâret açıklanmaktadır. Hz. Âişe, ayetin başında geçen **تَجَادِلُكَ**/seninle tartışan yani Hz. Peygamber'e yaşadığı sorunun çözümü konusunda ısrarcı olan kadının sesinin son derece kısık olduğunu hatta onun sesinin bir kısmını duyup bir kısmını ise duymadığını söyleyerek hem Rasulullah'a olan uslûbundaki ihtimama dikkat çekmiş hem de Allah'ın bu sözü işitmesini övgüyle anlatmıştır.⁸³⁰

⁸²⁹ Zeki Aslantürk, Tayfun Amman, **Sosyoloji**, İstanbul: MÜİF Yay., 1999, s. 354- 355.

⁸³⁰ Şevkânî, **a.g.e.**, c. VI, s. 311.

Aynî (v. 855/1451) ilgili ayetleri şerh ederken “ **الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْكُم مِّنْ** ” **نِسَائِهِمْ**/İçinizden kadınlarına zihâr yapanlar” muhatabındaki Allah’ın ayıpladığı o kimselerin Arabın çirkin âdetini sürdüren kimseler olduğunu ve zihârı da diğer milletlerde olmayan câhiliyeye ait bir uygulama olarak açıklamaktadır.⁸³¹

Hz. Peygamber döneminde diğer konularda olduğu gibi talâk konusunda da düzenlemelere gidilse de yerel ve cârî hukukun devam ettiğini uygulamalarda görmekteyiz. Toplumda doğru bir sosyal yapının oluşturulması yalnızca bireylerde değil toplumsal ve kurumsal açıdan haklar ve sorumluluklar dengesinin kurulabilmesi ile mümkündür. Vermiş olduğumuz Havle bint. Sa’lebe örnekliliği ise sosyal yapılanmanın temel birimi olan ailede hak ve sorumluluk nizamının adalet üzerine tesis edilmediğini göstermektedir. Atalar yolu olarak devam eden gelenekler, vahiy ya da nebevî sünnet tarafından yasaklayıcı girişimlerle ıslah edilmemiştir. Bilakis ayetler önce ibadetlerle topluma değişimin ruhunu ve vicdanını kazandırmayı hedeflemiştir.⁸³² Gelen yasakların sadece yıkıcı nitelikten ziyade alternatif çözümler ve toplum seviyesinde yeniyi öngörmesi değişimi müsbet yönde etkilemiştir.

Muhatap ve cevap arasındaki doğrusal ilişki bizlere Hz. Peygamber’in toplumun sahip olduğu kültüründen bir parça taşıdığını göstermektedir. Bir taraftan birey ve toplumda kalıcı değişimler yapan Hz. Peygamber diğer taraftan var olduğu toplumun örf ve âdetinin kısmî de olsa uygulanabilmesine müsaade etmiştir.⁸³³ Fakat burada zihâr uygulamasının muhatabına (kadına) zarar verdiği ve Havle’nin sorununa çözüm aramakta olduğu Hz. Peygamber tarafından anlaşılmaktadır. Zihâr haram kılınmadan⁸³⁴ önce Bakara ve Talâk

⁸³¹ Aynî, **a.g.e.**, c.XX, s. 220.

⁸³² Şevki Saka, “İnsanı Aydınlatmada Tedrici Metodun Önemi”, **AÜİF Dergisi**, say. 1, 2001, s. 69.

⁸³³ Ahmed Fehmî b. Muhammed b. Mahmûd b. Ebî Sünne, **el-Örf ve’l-âde fî re’yi’l-fukahâ**, Kahire: Matbaatu Ezher, 1947, s. 73.

⁸³⁴ Zihar konusunda Hanefî, Şâfiî, Mâlikî, Hanbelî ulemâsının “haram” olduğuna ittifakları mevcut olduğu gibi dört mezhep haricinde Zahîrî ve İbâdiler de haram olduğu kanaatindedirler. Bkz. Aynî, **el-Binâye fî şerhi’l-Hidâye**, Dâru’l-Fikr, 1980, c. IV, s. 490; Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim b. Ali b. Yusuf eş- Şîrâzî, **el- Mühezzeb**, Kahire: Mustafa el-Babi el- Halebî, c.II, c. 112; Kurtubî, Abdullah Muhammed, el-Cami’ li Ahkami’l-Kur’ân, Kahire: Dâru’l- Kütübi’l-Mısriyye, 1945, c. XVII, s. 281; İsmail Köksal, “İslam Hukukunda Zihâr”, **Dini Araştırmalar Dergisi**, c. III, say. 7, 2000, s. 262.

suuresinde yer alan boşanmanın iki defa olduğu, üçüncüsünde ya iyilikle tutulup ya da güzellikle bırakılması gerektiği, mehrin geri alınmaması ve kadının iddeti boyunca kocasının evinde bekleyebileceği şeklinde boşanmanın nasıl olacağı anlatılmıştır. Mücâdele suresindeki hüküm ise boşanma ile ilgili düzenlemenin tamamlanmasından sonra gelmiştir. Yani İslam, talâk konusunda sosyo-kültürel yapıya yeni bir yön tayini belirlemiş olsa da hakkında hüküm olmayan meselede ibâhadan hareketle yerel örf tercihe şayan bulunmuştur. Hz. Peygamber de boşanmanın usûl ve esaslarına dair ilgili hükümlerin Allah tarafından beyân edilmesine karşı zihâr ile ilgili bir hüküm varit olmaması nedeniyle doğrudan yasaklama yoluna gitmemiştir.

Birey ve toplum şahsiyeti üzerinde önemli bir güç olan kültür, tamamen soyutlanılabilir bir unsur değildir. Bunu zihâr yapılması halinde evliliğin devamının kefâret⁸³⁵ gibi bir bedele bağlanmış olması da desteklemektedir. Her ne kadar örfî bir uygulama olsa da kafâret şartı onun Kur'ân açısından da bağlayıcı olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla bir yanda sosyo- kültürel yapıyı ve inanan bireyi biçimlendirmeye çalışan din, aynı zamanda onlarla karşılıklı bir etkileşim yaşamaktadır.⁸³⁶

5. Kadının Miras Hakkı

Hadis: Câbir b. Abdullah'tan rivayet edildiğine göre: Sa'd b. Rabî'in karısı iki kızıyla beraber Rasulullah'ın yanına gelerek;

⁸³⁵ Ayette karılarına zihâr yapanların köle azât ederek eşlerine dönebilecekleri yani kefareti ödemeleri gerektiği buyurulmuştur. Hz. Peygamber'de Havle'ye ilgili ayeti söyleyince Havle, Evs b. Sâmî'tin maddi gücünün olmadığını söylemiştir. Peygamber kişinin durumunu anlayıp kefareti için iki ay oruç tutabileceğini ona da gücü yetmeyince yoksulları doyurmasını emretmiştir. Yani Hz. Peygamber Havle'nin halini izah etmesi neticesinde gelen vahyi tebliğ etmiştir. Hattâbî, Mâlik b. Enes dışında ulemânın ekserisinin kefareti ödeme konusunda kişilerin köle azât edebileceği, iki ay oruç tutabileceği ya da altmış yoksulu doyurmada muhayyer kıldıklarını söylemiştir. Bkz. Hattâbî, **Meâlimü's-Sünen**, c. II, s. 116.

⁸³⁶ Tirmizi, "Ferâiz", 3; İbn Mâce, "Ferâiz", 2; Beyhakî, "Ferâiz", 4; Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, c. XXIII, s. 108; Ebû Abdullah İbnü'l- Beyyî' Muhammed Hâkim en- Nîsâbü'rî, **el-Müstedrek ale's-Sahîhayn**, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ, Beyrut: Dâru'l- Kütübü'l-İlmiyye, v. IV, s. 380; Tirmizî, hadisin hasen sahih olduğunu ve yalnızca Muhammed b. Akîl'in rivayetiyle bildiklerini söylemiştir. Şuayb Arnaût Ahmed b. Hanbel tahkikinde rivayet için; isnatta Câbir'den nakleden İbn Akîl'in teferrüt ettiğini söyleyerek hadisin hasen olduğu ihtimali üzerinde durmuştur. Elbâni de hadisin hasen olduğunu ifade etmiştir. Ebû Dâvûd "Yâ Rasulallah bu iki kız Uhud günü şehit olan Sâbit b. Kays'ın kızlarıdır." şeklindeki lafızla rivayet etmiştir. Fakat kendisi bu hadiste Bîşr'in hata yaptığını zira Sâbit b. Kays'ın Yemâme'de öldüğünü Uhud'da ölenin ise Sa'd b. Rabî' olduğunu söylemiştir. Bkz. Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, c. XXIII, s. 1008; Tirmizî, **Sünen- i Tirmizî**, c. IV, s. 414; Şevkânî, **a.g.e.**, c. VI, s. 68.

- “Ey Allah’ın Rasulü Sa’d, Uhud savaşında şehit olmuştur. Sa’d’ın kardeşi eşimin mal varlığına el koyduğu gibi kızlarıma hiçbir şey vermemiştir. Malları olmadan çocuklar nasıl evlenir?” diye sormuştur. Rasulullah bu konuda bir hüküm olmadığı için Sa’d’ın karısına Allah’ın bu konuda hüküm beyân edeceğini söylemiş ve göndermiştir. Miras ayeti nâzil olduğunda kızların amcasına haber göndererek;
- “Üçte ikisini Sa’d’ın iki kızına ver! Sekizde biri annelerininindir, geri kalan ise senindir.” buyurmuştur.

Rivayette bahsi geçen Sa’d b. Rabî’ Ensar’ın Hazreç kabilesine mensup olup aynı zamanda kabile reisidir.⁸³⁷ Hz. Peygamber, Muhacir ile Ensar arasında kardeşlik akdi yaparken Sa’d ile Abdurrahman b. Avf’ı kardeş ilan etmişti. Sa’d Uhud’da şehit olunca kardeşi câhiliye âdeti gereği kadınların mirastan mahrum olduğu kanısıyla onun malının tamamını alıp Sa’d’ın karısı ve kızlarına mirastan herhangi bir pay vermemiştir. Bu durumdan muzdarip olan S’ad’ın karısı yaşanan olayı Rasulullah’a arz etmiştir.⁸³⁸ Bu olayı takiben Nisâ suresinin 11. ve 12. ayetleri nâzil olmuştur.⁸³⁹

Arap toplumunun geleneksel miras anlayışına farklı başlıklar altında değinmiştik. “Asabe” üzerine şekillenen miras anlayışı, ataerkil toplumun sosyal hayattaki tezâhürü olarak görülmektedir. Câhiliye devrinde kadının miras alamaması adalet olgusunun yoksunluğu olarak tarif edilse de bunun toplum nazarında bazı temellendirmeler üzerine inşa edildiği ihmal edilmemelidir. Kabile savaşlarının yaygın olduğu Arap toplumunda hayatta kalabilme mücadelesi ile savaşmak zorunda kalan, ganimeti getirecek ve mensup olduğu kabilesinin haysiyetini korumakla erkekler yükümlü kılınmıştır. Dolayısıyla üstlendiği bu sorumluluklar neticesinde miras da erkeğin hakkı olarak görülmüştür. Zira Arap toplumunda bazı istisnâî durumlar haricinde kadın, mirasa muhatap kabul edilmediği gibi madde nazarıyla görülüp intikal edilebilen miras unsuru olarak kabul edilmekteydi. İbn Abbas, bir adam vefat ettiğinde karısının velisi tarafından miras olarak alındığını, velinin dilerse ilk mehri ile o kadınla evlendiğini dilerse de

⁸³⁷ Ebû Nuaym el- İsfahânî, **a.g.e.**, c. III, s. 250; İbn Abdilber, **el-İstiâb**, c. II, s. 589; İbnü’l-Esîr, **a.g.e.**, c. II, s. 432.

⁸³⁸ İbn Mâce, “*Ferâiz*”, 2.

⁸³⁹ Dârekutnî, “*Ferâiz*”, c. V, s. 137, (Hadis No: 4093); Aynî, **Umdetü’l- kârî**, c. XVIII, s. 167.

başkasıyla evlendirip kadının mehrini kendi zimmetine geçirdiğini câhiliye halkının âdetleri olarak anlatmaktadır.⁸⁴⁰ Nitekim vahyin başlangıç dönemlerinde Ebû Kays'ın (v. 1/623) vefatı üzerine üvey oğlu, karısı Kebşe'yi miras olarak almıştır. Onunla evlilik gerçekleştirmese de kocasının mirasından herhangi bir pay vermemiş ve ağır mağduriyetlere maruz bırakmıştır. Kebşe'nin Rasulullah'a gidip halini anlattığını duyan Medine'li kadınlar da Kebşe'den farklı olmadıklarını ifade etmişlerdir. Bunun üzerine kadına zorla vâris olunamayacağı ayeti nâzil olmuştur.⁸⁴¹

Sa'd b. Rabî'in karısı, Nevâr bint. Mâlik⁸⁴² kızları ile birlikte mirastan mahrum bırakılmasına yani örfe itiraz etmektedir. Âdet veyahut da örf toplum içerisinde daha çok menfaate uygunluk prensibiyle doğan ve aktarımlarla şüyu bulan geleneği ifade etmektedir.⁸⁴³ Çeşitli toplumsal gerekçeleri olsa da Arap toplumunda bu menfaat eril kişilik üzerine bina edilmiştir. Sa'd'ın eşinin ve kızlarının mirastan herhangi bir pay alamamaları da bu faydanın cinsel ayrımını göstermektedir. Örfler rasyonel bir fayda üzerinden neşet etmese de⁸⁴⁴ toplumsal faydayı öngördüğünü söyleyebiliriz ki bu nedenle örf, İslam hukukunun kaynakları arasında yer almaktadır. Nevâr, Hz. Peygamber'e kızlarının malları olmadan nasıl evleneceğini sorarken yine farklı bir geleneğin sancısıyla bu cümleleri kurmaktadır. Zira Arap geleneklerinde erkekler hiçbir mal varlığı olmayan kızlarla evlenmek istemiyorlardı.⁸⁴⁵ Medine'li kadınların da aynı ezâyı çektikleri halde içlerinden Nevâr'ın Rasulullah'a şikâyet gelmesi aile olarak uğradıkları haksızlıktan ziyade kızlarının yaşayacağı zorluk, yaşanan mağduriyete karşı itirazını tetiklemiştir.

⁸⁴⁰ Buhârî, "Tefsîru'l- Kur'ân", 78; "İkrâh", 5; İbn Battâl, **a.g.e.**, c. VIII, s. 301; Aynî, **a.g.e.**, c. XVIII, s. 169; Ayrıca bkz. Muhammed Ali Sâbûnî, **Muhtasar tefsîr-i İbn Kesîr**, Beyrut : Dârü'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1981, c. I, s. 362.

⁸⁴¹ Nîsâ, 4/19; el- Âzimâbâdî, **Avnü'l- Ma'bûd**, c. VI, s. 80; İbn Hacer, **a.g.e.**, c. VIII, s. 247.

⁸⁴² Nevâr bint. Mâlik Zeyd b. Sâbit'in de annesidir. Bkz. Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ Aynî, **Nuhabü'l-efkâr fî tenkîhi mebâni'l-ahbâr fî Şerhi Meâni'l-âsâr**, thk. Ebû Temîm Yasir b. İbrahim, Katar: Vizâretü'l- Evkâf ve's- Şuûni'l-İslâmiyye, 2008, c. XVI, s. 241.

⁸⁴³ Amiran Kurtkan Bilgiseven, **Genel Sosyoloji**, İstanbul: Filiz Kitabevi, 1995, s. 14.

⁸⁴⁴ Erol Güngör, bir nevi taklit şeklinde süregelen geleneklerin rasyonel olmadığını aktarımlar neticesinde mantıksal bir sorgulama geçirilmeden benimsendiğini söylemiştir. Fakat bu benimseme usûlünün örf olarak kabullendiğimiz değerleri aslısızaştırmadığı gibi toplumsal düzen ve değer yapılanmasındaki önemine değinmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Erol Güngör, **Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik**, 6. bs., İstanbul: Ötüken Yay., 1992.

⁸⁴⁵ Şevkânî, **a.g.e.**, c. VI, s. 68; Ali el- Kârî, **a.g.e.**, c. V, s. 2029.

Hız. Peygamber, vahyin gelmesi üzerine kızların amcasını çağırarak üçte ikisini Sa'd'ın kızlarına, sekizde birini anneye kalanını da kendisinin alabileceğini söylemiştir. Beyzâvî (v. 685/1286), kızlara mirasın üçte ikisinin verilmesi hususunda ulemânın ihtilafa düştüğünü söylemiştir. Çünkü ayette erkeğe kızın iki mislinin verilmesi gerektiği, şayet kızların sayısı ikiden fazla ise üçte ikisinin kızlara ait olduğu buyurulmuştur. İbn Abbas, kızların sayısının ikiden fazla olmamasına rağmen Hız. Peygamber'in üçte ikisi şeklinde vermiş olduğu hükmü, tek bir hüküm olarak değerlendirip hususiliğine işaret etmiştir. Diğerleri ise iki kızın hükmünün ayette de belirtilen “فَأَنْتُمْ نِسَاءٌ فَوْقَ اثْنَتَيْنِ/ikiden fazla ise” şartına göre verildiğini söylemiştir.⁸⁴⁶ Şevkânî de hadisin, vârisin iki kız olması durumunda mirasın üçte ikisini alacaklarına delalet ettiğini söylemiştir.⁸⁴⁷ Hız. Peygamber, annenin ve kızın miras paylaşımındaki haklarını beyân ettikten sonra asabe gereği amcanın kalan mirası alabileceğini ifade etmiştir.

İslam miras hukukunda naslarla sabit olan “kıza bir, erkeğe iki” şeklindeki taksim câhiliye devrinde uygulana gelen muamelelerle mukayesesi neticesinde büyük bir değişimi ifade etmektedir. Bu taksim günümüz hukuk nizamı açısından değerlendirildiğinde şeklen eşitsizlik gibi görülse de mal kazanımının ganimete dayanması, erkeğin ailenin nafakasını temin etmesi ve kadına mehir vermekle⁸⁴⁸ yükümlü olması gibi şartlar göz önüne alındığında düzenlemenin makul olduğu görülecektir. Kadın ve erkeğin var oldukları toplum içerisinde üstlendikleri sorumluluklardan hareketle “ihtiyaçlar” bu taksimin temelini oluşturmaktadır. Burada hukukta eşitlik huzurda ise ihtiyaç ilkesi hakkaniyeti ifade etmektedir.⁸⁴⁹ Roger Garaudy de erkeğin kadının iki katı miras payı almasını, ailenin sosyal güvenliğinin erkeğin sorumluluğunda olmasından kaynaklandığını ve bu yükümlülüklerin böyle bir sonucu doğurduğunu ifade etmiştir.⁸⁵⁰ Ümmü

⁸⁴⁶ Ali el- Kârî, **a.g.e.**, c. V, s. 2029.

⁸⁴⁷ Şevkânî, **a.g.e.**, c. VI, s. 68.

⁸⁴⁸ Nisâ, 4/34; Bakara, 2/236.

⁸⁴⁹ İbrahim Yılmaz, “İslam Hukukunda Kız Çocuğunun Mirastaki Payının Cinsiyet İle Temellendirilmesine Analitik Bir Bakış”, **Cumhuriyet İlahiyat Dergisi**, say. 22/1, 2017, s. 354.

⁸⁵⁰ Roger Garaudy, erkeğin kadının iki katı miras payı almasını erkeğin iâşe sorumluluğu üzerinden gerekli görünürken bu sorumluluğun erkeğe aidiyet oluşunu Arap toplumu nezdinde yani kültürel bir rol dağılımı şeklinde değerlendirmiştir. Bkz. Roger Garaudy, **İslam ve İnsanlığın Geleceği**, çev. Cemal Aydın, İstanbul: 1991, Pınar Yay., s. 143.

Seleme'nin "Erkekler savaşıyor, kadınlar savaşıyor ve biz kadınlar mirastan yarım hisse alıyoruz." şeklindeki şikâyeti de bu düzenlemenin şartlar itibariyle ne derece anlaşılır olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla bu paylaşım sistemi hukuki bir ayrımcılık olmayıp toplumsal rol ve sorumluluk gereği ihtiyaçtan kaynaklanmaktadır.⁸⁵¹

Konunun problemli kısmı, miras anlayışının toplumsal şartlar ya da toplumsal ihtiyaçlar gibi dönem okumasından soyutlanarak münferit olarak meselenin kadının ontolojik varlığı ile bir bağlantı içerisine gidilmesidir. Bu anlayışın toplumlar arası aktarımlarla zihni yapılanmanın temeline yerleşerek "Toplumsal Cinsiyet ve Din" arasında iç içe geçmişliğe sebebiyet vermesi pekâlâ mümkündür. Zira klasik kaynakların bazısında miras, talâk ya da şahitlik gibi mevzularda kadının konumu "لِّلرِّجَالِ عَلَىٰ نِسَائِهِمْ دَرَجَةٌ" yani "erkeğin kadının üzerinde bir derece fazla hakkı vardır."⁸⁵² ayetine nisbetle üstünlük nazarıyla değerlendirilmiştir. Daha önce de zikrettiğimiz üzere Râzî (v. 606/1210) akıl, diyet ve mirasta kadından daha fazla hak sahibi olma, devlet başkanlığı ve hâkimlik görevlerini üstlenme, şahitlik, çok eşlilik, eşi üzerinde söz sahibi olma, boşayabilme ve isterse de tekrar evlebilme yetkisinin erkeğe ait olduğunu belirterek bunların birer üstünlük alâmeti olduğunu ifade etmiştir.⁸⁵³ Taberî (v. 310/923) de âyeti şerh ederken bazı kimselerin miras, cihad ya da bunlara benzer durumları öne sürerek erkekleri kadınlardan üstün tuttuklarını söylemiştir.⁸⁵⁴

Hız. Peygamber'e yöneltilen soru, kadının yaşadığı toplumda maruz kaldığı mağduriyetin sorgulanması olarak ele alınabilir. Kadınlar kendi geleneklerinde yaşadıkları bu adaletsizliği daha öncesinde hissetmediği ya da yalnızca Sa'd'ın karısı bu hatayı fark etti ve şikâyete geldi şeklindeki bir söylemden ziyade kadınların sosyo- kültürel açıdan yaşadıkları eşitsizlik Sa'd'ın karısının şikâyeti üzerinden şüyu bulduğunu ve bu durumun kadınlarda toplumsal farkındalığa sebep olduğunu düşünmekteyiz. Kadınların sorularının daha çok fikhî hüküm içermesi

⁸⁵¹ Mûsa Cârullah, **Kur'ân-ı Kerim Âyetlerinin Nurları Huzurunda Hâtun**, haz. Mehmet Görmez, Ankara: 1999, Otto Yay., s. 97.

⁸⁵² Bakara, 2/228.

⁸⁵³ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer Zemahşerî, **el-Keşşâf**, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvad, Riyad: Mektebetü'l- Abîkân, 1998, c. I, s. 442.

⁸⁵⁴ Tâberî, **Câmiu'l-beyân**, c. 4, s. 533.

ve bu soruların vahiyle cevaplanıyor oluşu ise hukukî açıdan yaşanan problemleri ve toplumun değişim serüvenini bizlere göstermektedir.

İslam öncesi mevcut statükoda kadının yaşadığı problemleri aktarabileceği bir merci bulunmazken oluşturulan insanî ve özgür ortamda kadınlar merak ettikleri, sıkıntı yaşadıkları, danışmak istedikleri her konuda Rasulullah’a sorularını yöneltmişlerdir. Muhataplarının bilgi seviyelerini, psikolojik durumlarını ve sosyal çevrelerini bütünlük içerisinde ele alan Hz. Peygamber, kadının problemi ile yakından ilgilenmiş ve vahyin geleceği müjdesini vermiştir. Hükmün gelmesi ile Peygamber var olan problem üzerine istinbatta bulunup ilgili miras paylaşımını yapmıştır.

Hz. Peygamber anne ve kızlarına yaptığı taksim sonrasında amcaya, geriye kalan mirası alabileceğini söylemiştir. Asabe gereği⁸⁵⁵ amcaya verilen mirasta “asabe” kavramının hangi anlamı karşıladığı önemli bir sorudur. Nihayetinde asabe; câhiliye öncesinde baba soyundan gelen erkek çocuk ve akrabaları, Kur’ân’da; baba, çocuk, kardeş gibi asabe sınıfındaki mirasçıları, İslam Hukukunda ise kendisinden başka kimsenin olup olmama durumuna göre mirasın tamamını ya da kalanını alan kimse şeklinde muhtelif anlamları ihtiva etmektedir.⁸⁵⁶ Kardeşlerin mirastaki hakkı, baba ve oğul olmadığında altıda bir, sayılar fazla ise üçte bir olarak beyan edilmiştir.⁸⁵⁷ Hz. Peygamber’in mirasın kalanını vermesi ise amcanın tek olması ya da o günkü toplum olgusunu⁸⁵⁸ göz ardı etmeyerek soy ilişkisini merkezde tuttuğu ihtimallerini taşımaktadır.

6. Kadının Eteğini Ne Kadar Sarkıtacağı

Hadis: İbn Ömer (r.a)’den rivâyet edildiğine göre Rasulullah (s.a.v) şöyle buyurdu:

- “*Kim kibrinden dolayı eteklerini yerlerde sürüklerse Allah ona rahmet bakışıyla bakmaz.*” Bunun üzerine Ümmü Seleme dedi ki:
- “*Ey Allah'ın Rasulü kadınların etekleri nasıl olmalı?*” Rasulullah:
- “*Erkeklerinkinden bir karış fazla uzatırlar.*” dedi. Ümmü Seleme:

⁸⁵⁵ Ali el- Kârî, Hz. Peygamber’in Sa’d b. Rabî’in kardeşine mirasın geriye kalanını alabilmesi için verdiği izin asabe gereğince olduğunu söylemiştir. Bkz. Ali el-Kârî, **a.g.e.**, c. V, s. 2029.

⁸⁵⁶ Hayrettin Karaman, “Asabe”, **DİA**, c. III, s. 452.

⁸⁵⁷ Nisâ, 4/12.

⁸⁵⁸ Mehmet Görmez, **a.g.e.**, s. 296.

— “O zaman ayakları gözüktür” deyince Rasulullah (s.a.v): “Öyleyse erkeklerinkinden bir arşın boyu uzatırlar bundan fazla da uzatamazlar” buyurdu.⁸⁵⁹

Hiz. Peygamber’in kibrinden dolayı elbisesini topuklarından aşağı sürükleyen kimselere yönelik Allah’ın rahmetinden uzak olacağı ikazı, muteber hadis kaynaklarının çoğunda yer almaktadır.⁸⁶⁰ Yukarıda zikrettiğimiz Ümmü Seleme’nin sorusu ve cevabı şeklindeki ilave hususunda ise ihtilaf söz konusudur. Bazıları bu kısmın Müslim’de yer aldığını söylese de hadisin bu şekli Müslim’de yer almamaktadır. İlavenin isnatta yer alan Nâfi’ tarafından kaynaklandığı şeklinde kanaatler de mevcuttur. Fakat Ebû Dâvûd ve Nesâî hadisi Ubeydullah b. Ömer< Süleyman b. Yesâr< Ümmü Seleme isnadıyla tahrîc etmiş ve isnatta Nâfi’ yer almamaktadır.⁸⁶¹

Künyesi ile tanınan Ebû Seleme’nin ismi Hind bint. Ebî Ümeyye el-Mahzûmiyye’dir.⁸⁶² Çok yönlü özellikleri ve güçlü karakteri ile tanınan Ümmü Seleme, çeşitli ayetlerin sebebi nüzûlünde yer aldığı gibi müslüman olduktan sonra özellikle kadınlar nazarında toplumsal değişimin öncü ismi olmuştur. İslam’a düşmanlığı ile bilinen kabilesi, Ümmü Seleme’nin Müslüman olmasını kabullenememiş kendisini boykot ve eziyete maruz bırakmıştır. Daha sonra Rasulullah’ın izniyle çocuğunu alarak Medine’ye göç etmiştir. Kocasının Bedir’de şehit edilmesinden sonra Rasulullah, Ümmü Seleme’nin velisi ve oğluna gelerek onunla evlenmek istediğini söylemiştir. İki defa gelmesine rağmen evlilik teklifini reddeden Ümmü Seleme, Hiz. Peygamber’in tekrar gelmesi halinde kabul edeceğini söylemiş ve teklifin yinelenmesi üzerine

⁸⁵⁹ Tirmizî, “Libâs”, 8; Ebû Dâvûd, “Libâs”, 28; Nesâî, “Ziye”, 106; Hadisin isnadı Abdullah b. Ömer> Ebû Abdullah Nâfi’ b. Hürmüz (Mevlâ İbn Ömer)> Eyyûb es- Sahtiyânî> Muammer b. Ebî Amr> Abdürrezzak b. Hemmam San’ânî> Hasan b. Ali el- Hüzeli şeklindedir. Tirmizî hadisin hasen sahih olduğunu söylemiştir. Elbâni’de sahih olduğunu ifade etmiştir. Bkz. Tirmizî, **Sünen-i Tirmizî**, c. IV, s. 223.

⁸⁶⁰ Buhârî, “Libâs”, 4; Tirmizî, “Libâs”, 8; Ebû Dâvûd, “Libâs”, 28; ; Nesâî, “Ziye”, 106; Ahmed b. Hanbel, “**Müsned**”, c. IX, s. 524.

⁸⁶¹ Ebû Dâvûd’un Ebû Bekr b. Nâfi’ kanalıyla da tahriri bulunmaktadır. Bkz. İbn Hacer, **a.g.e.**, c. X, s. 259; Mübârekpûrî, **a.g.e.**, c. V, s. 332.

⁸⁶² Ebû Nuaym el-İsfahânî, **a.g.e.**, c. VI, s. 3460; İbn Abdilber, **a.g.e.**, c. III, s. 1159.

evlenmiştir.⁸⁶³ Kadınların, kendilerinin Hz. Peygamber'e gelerek evlenme teklifinde bulunduğu bir topluma karşı Ümmü Seleme'nin tavrı onun kişilik özelliklerindeki vakur, kararında derin düşünceli ve cesaretli yönünü temsil etmektedir.⁸⁶⁴

Zeki, onurlu ve güzel bir kadın olan Ümmü Seleme⁸⁶⁵ aynı zamanda İslam davetine icabet edenlerin ilklerindendir. Müslüman olduktan sonra Hz. Peygamber'e pek çok konudaki müşkil durum ve düşüncelerini sormaktan çekinmemiş özellikle zihin dünyasındaki sorgulamaları kendisinde kalmayıp Rasulullah'a anlatmasıyla vahye muhatap olmuştur. Kadınların cihada çıkmıyor oluşu, mirastan erkeğe oranla daha az alması ya da Kur'ân'ın erkeklerden bahsettiği gibi kadınlardan neden bahsetmediği şeklindeki sorularında hem toplumun kadın kimliği üzerinde oluşturduğu problemin psikolojik yansıması hem de İslam ile gelecek değişim arzusu fark edilmektedir.

Hız. Peygamber, "Kibrinden elbisesini uzatan kimselerin yüzüne Allah kıyamet günü bakmayacaktır." diyerek var olan yanlışla dair ikazda bulunmuştur. Hadiste "Allah'ın yüzüne bakmayacağı" ifadesi rahmetini esirgeyeceği anlamında mecaz olarak yer almaktadır.⁸⁶⁶ Hız. Peygamber'in kıyafet üzerinden yaptığı uyarı bir nevi sosyal tabakalaşmaya karşı duruş niteliği taşımaktadır. Bu cümleleri duyan Ümmü Seleme ise kadınların kıyafetinin nasıl olacağını sormuş, Hız. Peygamber de erkeklerin kıyafeti ile arasında bir karışık fark olduğunu yani bir karışık daha uzatmalarını söylemiştir. Bu şekilde giyindiklerinde kadınların ayaklarının görüneceğini düşünen Ümmü Seleme, itirazını beyân etmiştir. Yapılan tespiti doğru bulan Allah Rasülü daha fazla olmamak şartıyla bir arşın (iki karışık) uzatmalarını söylemiştir.

⁸⁶³ İbn Sa'd, **a.g.e.**, c. VIII, s. 70;

⁸⁶⁴ Ümmü Seleme, Rasulullah'a yaşça büyük, çocuklu ve kıskanç olması nedeniyle teklifi reddettiğini ifade etmiştir. Hız. Peygamber ise kendisinin büyük olduğunu, çocuğunun Allah Rasülü'nün evladı olarak görmesi gerektiğini, kıskançlığa gelince de Allah'a bu özelliğini gidermesi için dua edeceğini söylemiştir. Bkz. Müslim, "Cenâiz", 2; Abdürrezzak es- San'ânî, **Musannef**, c. VI, s. 235, (Hadis No: 10644); Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, c. XLIV, s. 311; İbn Sa'd, **a.g.e.**, c. VIII, s. 70.

⁸⁶⁵ İbn Sa'd, **a.g.e.**, c. VIII; Abdürrezzâk b. Hasan b. İbrâhim el- Meydanî ed- Dımaşkı Baytar, **Hilyetü'l-beşer fî târihi'l-karni's-sâlis aşr**, 2. bs., thk. Muhammed Beçet el-Baytâr, Beyrut: Dâru Sadr, 1993, s. 1247.

⁸⁶⁶ Şevkânî, **a.g.e.**, c. II, s. 132.

Peygamber'in kibir maksatlı elbisenin uzatılmaması gerektiğini söylemesi toplum için umumi bir uyarıyken Ümmü Seleme'nin sorusu kadının hususiliği üzerine olmuştur.⁸⁶⁷

Ümmü Seleme'nin sorusu üzerine verilen cevap kadınların kıyafetlerini uzatabilmeleri için ruhsat kabul edilmiştir. Aynı şekilde kibirlenilmediği sürece elbisenin uzatılması da Hz. Peygamber'in ikazı kapsamına girmemektedir.⁸⁶⁸ Nitekim Hz. Ebû Bekir elbisesinin sürekli sürünmemesi için koruyup dikkat etmesi gerektiğini aksi takdirde sarkacağını söyleyince Hz. Peygamber, "Sen kıyafetini kibirden uzatmıyorsun ki"⁸⁶⁹ diyerek uyarının gayesini açıklamıştır.

Hz. Peygamber'in beyânı sonrasında soru- cevap diyalektiği ile kadınların kıyafet uzunluğu konusundaki fikri değişmiştir. İşte bu değişim Peygamber'in kadınlarla istişareye verdiği ehemmiyet açısından önemli bir örnekliktir. Burada istişare edilen ve fikrini açıkça ifade eden kimsenin Ümmü Seleme olması ise Hz. Peygamber'in toplumun genel kodlarındaki tek taraflı vesâyete karşı tavrını bizlere göstermektedir. Rasulullah'ın istişaresinde ya da kendisine yöneltilen sorulara vermiş olduğu cevaplarda muhatabının kadın ya da erkek olması, kişisel karakteri ve sosyo- kültürel çevresi olmak üzere kimlik özelliklerinin her biri özel bir değer ifade etmiş fakat kıstası hiçbir zaman muhatabının cinsel kimliği olmamıştır. Ayrıca "Kadınlarla istişare edin fakat söylediklerinin aksini yapın." ya da "İstişare edilecek bir kimse bulunmadığında kişi karısına danışsın fakat dediğinin aksini yerine getirsin." şeklindeki rivayetler uydurma olup Rasulullah'ın uygulamalarına da mugayirdir.⁸⁷⁰ Daha önceki örneklerde de ele aldığımız evlilikle Hansâ bint. Hızâm, boşanmada Fâtıma bint Kays, cihad ya da giyim- kuşam gibi hususlarda Ümmü Seleme örneklikleri, toplumun kalıp yargıları ve yaşam biçimine yön veren örfler, vahyin ve Peygamber'in gönderilmesi ile sosyal bir inkılap gerçekleşmiştir.

⁸⁶⁷ İbn Hacer, **a.g.e.**, c. X, s. 259.

⁸⁶⁸ Aynî, **a.g.e.**, c. XXI, s. 297.

⁸⁶⁹ Buhârî, "Libâs", 55.

⁸⁷⁰ Ebû Abdullah Muhammed Nâsüiriddîn Elbânî, **Silsiletü'l-ehâdisi'z-za'ife ve'l-mevzû'a**, Riyad: Mektebetu'l- Maârif, 2001, c. I, s. 619.

SONUÇ

Risâlet, insanın varoluşundan itibaren Allah ile mahlûkâtın akletme ve özgün seçimini yapabilme kudretine sahip varlığı olan insan arasında, ilahî bilginin beşer nazarında anlaşılabilirliğini sağlayan bir nevi anahtar fonksiyonu görmekte ve yeryüzündeki ilk insanın varlığıyla eş değer bir maziye ihtiva etmektedir.

Hiz. Peygamber'in vahiy almasıyla birlikte nübüvvetin kendisine yüklemiş olduğu vahyin iletilmesi “tebliğ”, vahyin açıklanması “tebyîn” ve vahyin kesin hüküm koymadığı hususlarda Peygamber'in emir ve nehiy bildirmesi yani “hüküm koyma” durumu Hiz. Peygamber'in görev ve sorumluluklarının nebevî boyutunu ifade etmektedir.

İnsan varlığında değişmez tabular ve toplumsal örf haline gelen dinî inanışların tevhide dönüştürülmesi yeni bir sorgulamayı, idrâki ve özümsemeyi gerekli kılmıştır. İşte bu dönüşüm sürecinde ilahî bilginin toplumun idrakinde yer edinebilmesi ve sülûk halini alabilmesi nübüvvetin yapı taşları olan tebliğ, tebyîn ve teşrî' ile mümkün olmuştur.

Tebliğ ve tebyîn şeklinde kelime muhtevaları ve ayet içerisindeki anlamları birbirinden farklı iki kelime olup ayrı mesajları içermektedir. Şayet tebyîn de yalnızca tebliğ etmeyi (vahyen bildirilmiş olanın iletilmesi) içermiş olsa idi indirilen ayetlerin insanlara ulaştırılmasının ardından ibadet, muâmelât ya da itikata dair tafsilatlı soruların sorulup Hiz. Peygamber'in de açıklamada bulunmuş olmasının anlamlı zemininin nasıl oluşturulacağı önemli bir sorunu ifade etmektedir. İdrak düzeyleri ve yaşantı biçimleri birbirinden farklılık arz eden insanoğlu ki özellikle farklı bir inanış üzerine inşa edilmiş akıl, ilahî olanı anlama ve uygulama problemiyle karşılaşmış ve bunun izahı (beyânı) da Rasûlullah tarafından yapılmıştır.

Vahiy ile tebliğ edilen hükümlerin çoğunluğunun küllî, icmalî hatta bazının müşkil olması, Peygamber'in beyânına olan ihtiyacı ifade etmektedir. Bu beyân yalnızca açıklama mahiyeti taşımayıp cüz'iyâtta, icmalî ve müşkil durumlarda Peygamber'in teşrî'ini de ihtiva etmektedir. Muhaddislerin Hiz. Peygamber'in teşrî' yetkisi ile ilgili açıklamaları ise daha çok oluşturdukları tasnif sistemi olan bâb başlıkları ve bâb başlıkları altındaki ilgili açıklamalarda

görülmektedir. Bâb başlıklarının bazısında “شرعي/شرعا” şeriat lafızları ya da “تحريم/تحليل, haram ve helal kılınması” şeklinde Hz. Peygamber’in rivayetlerinin şer’î bir hüküm ifade ettiği belirtilmiştir. Fakat bu ibarelerin başlıklarda yer alması rivayetin doğrudan hüküm bildirmiş olmasından ziyade muhaddislerin rivayetlerden hareketle istinbât ve istidlâlde bulunması sebebiyledir.

Peygamber’in vahyi alıyor oluşu beşeriyet nazarında diğer insanlardan ayırıcı bir özelliği ifade etmektedir. Fakat bu ayırıcı özellik dahi ontolojik olarak beşer üstü bir değeri ihtiva etmemektedir. Nübüvvet vazifesine seçilenlerin ontolojik olarak diğer insanlarla aynılığı, oluşturulmak istenen değerın öncelikle Peygamber’in anlayış ve yaşantısında bütünleşmesini sağlamaktadır.

Hadis metinleri inanç, ahkâm, ahlak, kıssalar ve hikmet gibi pek çok muhtevayı barındıran ilk muhataplarından bugünün muhataplarına dek müslümanların bilinç ve yaşamını inşa etmektedir. Hadis, teknik anlamda muhaddislerce Hz. Peygamber’in sözlerinin yazılı metin haline getirilmesi olarak tanımlanırken, kavî, fiilî ve takrirî olarak Peygamber’in tebliğ ve tebyîn vazifesi ile birlikte bulunduğu toplumda karşılıklı etkileşimde bulunarak, geldiği toplum içerisinde yeni bir toplumsal düzeni ifade eden kavram ise sünnet olarak karşımıza çıkmaktadır.

Peygamber’in nebevî vasfı, bizlerin iman etmekle mükellef olduğu ve yalnızca Peygamber tecrübesine ait iken, beşerî vasıfları bilinebilir, gözlemlenebilir özellikleri içermektedir. Nitekim vahiy, Peygamber’in beşer kimliği üzerinde insanlığın kavraması ve örneklik teşkil etmesi için somutlaştırılmıştır. Hz. Peygamber, toplum ile kurmuş olduğu iletişimde yaşadığı çağ ve gönderildiği toplum arasında özel bir dil inşa etmiştir. Muhatap ile kurulan ilişkide muhatapın durumu ve Hz. Peygamber’in yaklaşım usûlü açısından çeşitli öncüllerin ve buna bağlı disiplinî bir düzenin oluşturulduğu görülmektedir. İletişimin muhataba bakan yönünde kişilerin psikolojik ve sosyo- kültürel yapıları nebevî yaklaşımın alt yapısını oluşturmaktadır. Sahip olunan cinsiyet, yaş, ilgi, kabiliyet, mizaç ve karakter yapıları gibi bireysel farklılıklar psikolojik durum tespitini, toplumun özellikle örf ve adet olarak nitelendirdiğimiz kültürel fonksiyonları ve kişinin toplum içerisindeki konumu

ise sosyo- kültürel yapının anlaşılmasını sağlamaktadır. İşte bu iki öncül Hz. Peygamber’in iletişimindeki muhatap kimliğini ifade etmektedir.

Her bir insan yaşadığı hayatta farklı alternatif sistemlerde subjektif yaşantılara sahiptir. Bu yaşantılar ise öteki açısından psikolojik bir fenomen olduğu gibi kişiyi anlamlandırmak, potansiyellerinin şekillendiği zaman ve mekâna dair bilgi sahibi olmayı gerektirmektedir. Bireysel farklılıklar olarak tanımlanan bu özgül duygu- durumlara karşı Hz. Peygamber’in uyguladığı yöntem muhatapların zaviyesince iletişim” olmuştur. Böylece din- insan ilişkisinde kişiyi kendi kılan duygu, düşünce, davranış ve değer yapılarının ne derece mühim olduğuna dair önemli bir not düşülmektedir.

Tezimizde muhatap- cevap ilişkisi, Hz. Peygamber’e yöneltilen sorulara karşılık Hz. Peygamber’in vermiş oldığı cevap üzerinden incelenmiştir. Dolayısıyla sorular, temel verimizi oluşturmakla birlikte insanı, toplumu ya da dönemi analiz etmede önemli bir kaynaklık değeri taşımaktadır. Aynı zamanda sorular insanın zihin yeteneklerini faaliyete geçirip, analiz/sentez yapma, düşünceye yön verebilme, bilgiyi hatırlatıp onun kontrolünü sağlama ve düşünceyi rahatça ifade edebilme yeteneği kazandırmaktadır. Peygamber de ashâbına dinin pek çok esasını onların sorularına cevap vermek suretiyle öğrettiği gibi karşılaştıkları meseleler ve sıkıntılarla beraber öğrenmek istedikleri farzları ve dinin hükümlerini sormaya teşvik etmiştir. Sorulan soruya bazen kıyas yoluyla veya darb-ı meselle cevap vermiş, bazen de soru soranı sorunun dışında başka alana çektiği ya da soruya fazlasıyla cevap verdiğini görmekteyiz. Hz. Peygamber’in, ashâbın eğitim ve öğretiminde soru cevap metodunu bütün boyutlarıyla kullanmış ve herhangi bir konu sınırlamasında bulunmaksızın her zaman sorulara açık olmuştur. Evinde, yolda, mescitte, konuşma esnasında, savaşta, gece, gündüz, hastalık hali, tek ya da bir ftopluluğun içindeyken sorulan soruların hiçbirini geri çevirmemiştir.

Bireyin yaş skalasına göre genç ya da yaşlı olma süreci “yaş”, ilgi, kabiliyet, mizaç ve karakteri ihtiva eden yönleri “psikolojik durum”, kadın ya da erkek olması ise “cinsiyet” olmak üzere pek çok bireysel farklılıkları bulunmaktadır. Hz. Peygamber’e yöneltilen sorularda ise her bir faktörün muhatap- cevap ilişkisinde özel bir karşılığı olduğu tespit edilmiştir.

Fiziksel ve psikolojik özellikleriyle insan yaşamının kişilik oluşumu ve kimlik bulma süreci olan gençlik, kazandığı gelişim özellikleri itibariyle inanç ile ilgili ve ilişkili bir süreçtir. Nitekim Hz. Peygamber'in İslam davetine ilk icabet edenler, yoğun tefekkür süreci geçiren gençlerden oluşmaktadır. Duygusal gelişim açısından ise gençlik döneminde duygunun yoğun artışı ya da istikrarsızlığı gibi ikilem ile karşılaşmakta dönüt olarak ise bir bağ/bağlanma sorunu ortaya çıkmaktadır. Bu aşamada sorular üzerinden analiz ettiğimiz problemlerde tepkisel yaklaşım ile olumlu bir dönüt ile karşılaşamayacağı muhtemeldir ki Rasulullah da gençlere verdiği yanıtlarında öncelikle müsâmaha yani gönül kazanma yoluna gitmiş ardından ise akıl, mantık ve duygu örgüsü içerisinde tefekküre yönlendirmiştir.

Hz. Peygamber'in yaşlı insanlarla olan ilişkisi ise ahlaki tutumları ve pratik anlamda da ibadetlerin yaşlılık evresinde kolaylaştırılmasını konu alan rivayetleri incelediğimizde ise genel mahiyette bazı temel ilkeler çıkarabilmemiz mümkündür. Tebliğde bulunurken bireyi var olduğu yaş evresince muhatap alma, onlara tecrübesi neticesinde sorumluluklar verme, yaşlıların ziyaretinde bulunup ihtiyaçlarını giderme, onların davetlerine icabet etme, onların gönüllerini alma, yaşlıları dualarında ya da ilişkilerinde hayırla anma, ibadetlerde ise yaşlıların fiziksel durumlarını göz önüne alarak kolaylaştırma yoluna gitme gibi prensipleri kendi içerisinde barındırmaktadır.

Her bireyde farklılık teşkil eden ve kişiye has hususiyetleri barındıran ilgi ve kabiliyetler Hz. Peygamber'in tebliğinde, ashâbının eğitiminde ya da istihdamında ana faktörler arasında yer almıştır. Özellikle de Peygamber'in vazife tayinlerinde sahabesinin her birini şahsi özellikleriyle tanıyıp yeteneklerince yönlendirmesi, kararlarındaki isabetini alenen göstermektedir. Hz. Peygamber'in Zeyd b. Sâbit'ten Yahudilerin yazdıklarına güvenememesi sebebiyle İbrânîce öğrenmesini istemesi, seslerindeki letâfet ve ilgileri sebebiyle Bilâl- i Habeşî, İbn Ümmü Mektûm, Sa'd el- Karaz ve Ebu müezzînlük görevi vermesi, on sekiz yaşında Üsâme b. Zeyd'i Şam'a gidecek ordunun başına komutan tayin etmesi, Muâz b. Cebel'i Yemen'e vali olarak göndermesi gibi tespitleri tesadüfî olmayıp sahabenin kabiliyetlerince yapılmıştır.

Mizaç ve karakterin hususi tanımlamalarını yapmadan önce karakterin kendisiyle benzer görünen ve karıştırılan huy, mizaç, şahsiyet (kişilik) kavramlarıyla birbirleri arasında geçişkenlik bulunduğunu fakat bütünüyle aynı manaya gelmediklerini bilmek, bireyin doğuştan ve sonradan kazandığı özelliklerini ayırt etmede mühim rol oynamaktadır. Mizaç kişinin heyecanlı, neşeli, asabi, üzgün olması gibi daha çok duygusal eğilimlerini karakter ise kişinin tutum ve davranışlarının karşılaşılan olaylar ve durumlar neticesinde değişmezlik ya da kararlılık halini yansıtmaktadır.

Kişilerin şahsi özellikleri olarak temayüz eden mizaç ve karakter farklılığı özellikle Arap toplumu içerisinde bedevî ve medenî ayrımında zahiren müşâhede edilmektedir. Bâdiyeden gelenlerin soruları, gerek muhteva gerekse soruş uslûbu açısından ele alındığında bedevîlerin umumi mizaç yapıları, değer algıları, ilgi ve kabiliyet alanlarına dair önemli bilgiler yer almaktadır. Konu olarak ibadet, kıyametin keyfiyeti, cennet ve cehennemdeki ahval, hicret ve cihad üzerine soru yoğunluğu görülmüştür. Peygamber'in huzuruna girişte ve hitaplarındaki usûlsüz davranışları ya da akıllarına gelen her türlü soruyu sormalarındaki rahatlıkları, göçebe yaşam şekli nedeniyle şehir hayatının oluşturmuş olduğu yumuşaklıktan ve müsâmahadan yoksun mizaçlarını, geniş skalalı anlam dünyasına kapalı olup kabileye ve onun maslahatınca olmayan ahlâkî değerlere ayak uydurmada zorlanmakta olduklarını göstermektedir. Aynı şekilde yerleşik kültüre olan mesafe yeni anlamların oluşumunda ve bir değişimin yaşanmasında kapalı olmalarına ve kavrama güçlüğüne sebep olmaktadır. Hz. Peygamber'in her türlü psiko-sosyal durumlarına dair olan geniş vukufiyeti neticesinde sunmuş olduğu din, onların gönüllerindekini bir araya getirip kaynaştırmıştır. Yağmacı yapıları ise dinin şüyu bulması ve değerlerinin yaşanabilmesi için "cihad etme" fikrine yönelttilerek törpülenmiştir.

Kadın ve erkek olmak yani cinsiyetimiz, İslam'ın pratik alanına dair yöneltilen soruların cevabında farklılığa neden olmakta iken bu durum kadın ve erkeğe dair ontolojik (varlık bakımından) bir ayrımdan ziyade cinsiyet açısından antropolojik farklılığı ifade etmekte ve kadınlık- erkeklik noktasında özgül bir ayrımı nitelemektedir. Cinsiyet merkezli ayrım insanın hilkat ve

tabiatındaki farklılığı ifade ederken bu durum cinsiyetler arası tamamlayıcı rol üstlenmektedir. Yaratılış, cinsler üzerinde belirleyici olduğu gibi bu farklılığın muhafaza edilmesi, İslam toplum nizamının temel prensibidir.

Bir toplumda yer alan cinsiyet yani kadınlık ve erkeklik algıları, her iki cinsle ilgili kalıp yargılar, imajlar, oluşturulan kimlikler, bu kimliklerin oluşum süreçleri, onlara atfedilen özellikler, roller, statüler, davranış kalıpları, cinsiyete dayalı iş dağılımı, cinsler arası ilişkilerin düzenlenme biçimleri, aile tipleri, akrabalık ilişkileri, cinslerin birbirine karşı davranış biçimleri, cinsel ahlâk, güzellik ve sevgi anlayışları o toplumun cinsiyet kültürünü meydana getirmektedir. Biyolojik açıdan cinsiyet olgusu, tabiî ve evrensel olmasına karşı sosyo- kültürel açıdan inşa edilen cinsiyet kültürü, toplumdan topluma ve değişen zaman dilimlerine göre farklılık göstermektedir.

Kadın algısı, İslam kültürü içerisinde ele alınırken her ne kadar bir değişim süreci yaşanmış olsa dahi özellikle rivayetlerin anlaşılmasında muhatapların kültürel aidiyetleri mühim bir değer ifade etmektedir. Çünkü bireyler ve toplumlar sahip oldukları kültürden mücerret tutulamazlar. Câhiliye ya da zaman dilimine müteakip bir dönem olarak nitelendirilen cahiliye dönemi, Arapların İslam öncesinde kendi geleneklerince mensup oldukları dinî, toplumsal açıdan sosyal hayat telakkileri, bireysel açıdan ise o kimselerin günah ve mâsiyetlerini ifade eden özel bir anlamı içermektedir.

Bu dönemde yaygın olmasa da yaşama hakkı elinden alınan, mirastan mahrum edilen, eş seçiminde söz sahibi olamayıp kararı ailesi tarafından verilen, boşama hakkı herhangi bir kurala bağlı olmaksızın erkeğin hakkı olarak görülen, şahitliği olmadığı gibi evinin içerisinde söz hakkı bulunmayan bir kadın portresi ile karşı karşıya kalınmaktadır.

Kadınlar İslam'a göre ise dinin esaslarından sayılan itikat, ibadet ve ahlak konularında hem ehil hem de muhatap konumunda olmuştur. Kadın toplumda kocasının malı olarak sayılmakta, değil vâris olmak kocası öldüğünde diğer eşyaları ile birlikte vârisçilere mal olarak intikal edilirken İslam, kadını ölen kocasına vâris kılmış, aynı zamanda kız çocuğuna da mirastan pay hakkı vermiştir. Her türlü ithamlara maruz kalan kadın, kocasının kendisine atmış olduğu iftirayı ispat hakkına karşı red imkânına sahip

olmuştur. Aile tarafından kadının görüşü alınmadan evlendiren kadın, eş seçebilme aynı zamanda da oy kullanma (biât etme) ve şahitlik edebilme vasfını elde etmiştir. İslam'ın nüzûlü ile birlikte hukukî çerçevede yapılan düzenlemeler haricinde kadının annelik vasfına ve kendi fizyolojisinin farklılığına yönelik özel uygulamalar da varit olmuştur.

Rivayetlerde üzerinden incelenen kadın ve erkek portresinde İslamlaşma süreci içerisinde özellikle Hz. Peygamber'e yöneltilen sorularda, câhiliyeye ait örf ve âdetin bireyler üzerindeki taşıyıcılığı cevaplarda ise talep edilen değişim ya da düzenlemeler görülmektedir.

Hz. Peygamber'e yöneltilen sorular, kadının yaşadığı toplumda maruz kaldığı mağduriyetin sorgulanması olarak da ele alınabilir. Özellikle yaşanan problemi Rasulullah'a bir kimsenin gelerek şikâyetle bulunması, kadınların sosyo-kültürel açıdan yaşadıkları eşitsizliğin o kimse üzerinden şüyu bulduğunu ve bu durumun kadınlarda toplumsal farkındalığa sebep olduğunu görülmüştür. Kadınların sorularının daha çok fikhî hüküm içermesi ve bu soruların vahiyle cevaplanıyor oluşu ise hukukî açıdan yaşanan problemleri ve toplumun değişim serüvenini anlatmaktadır. İslam öncesi mevcut statükoda kadının yaşadığı problemleri aktarabileceği bir merci bulunmazken oluşturulan insanî ve özgür ortamda kadınlar merak ettikleri, sıkıntı yaşadıkları, danışmak istedikleri her konuda Rasulullah'a sorularını yöneltmişlerdir. Muhataplarının bilgi seviyelerini, psikolojik durumlarını ve sosyal çevrelerini bütünlük içerisinde ele alarak sorunlar ile yakından ilgilenen Hz. Peygamber'in cevapları, kimi zaman hususî kimi zaman ise umumî anlamlar ihtiva ederek bireysel ya da toplumsal nitelik taşımaktadır.

Öncelikle bütün bilgilerin, düşünme, algılama ve kavrama biçimlerinin sosyolojik bir karaktere sahip olduğu gerçeğiyle başlamak gerektiği kanısını taşımaktayız. Yaşanılan küresel çağ şartlarında nikâh, talâk ya da muâmelâta dair meselelerde dînî hüküm ve değerlerde kadın mağduriyeti söylemi üzerinden çatışmacı bir algı oluşturulmaya çalışılmaktadır. Bu mağduriyet söylemi ile birey, dînî değerler ve kadın hukuku arasında zıtlıklar taşıdığı düşüncesine sevk edilerek a'raf duygusunun meydana çıkması istenmektedir. Böylece kuşanmış olduğumuz dönemin zihni yapılanması ile zıtlık olduğu iddia edilen yerlere yorum merkezli dokunuşlarda bulunulması, Müslüman

camianın aksi reaksiyon gösteren yapılanmalara ya da düşünce tarzlarına karşı ikna çabası içerisinde girmiş olduğu manasına gelebilmektedir. Hâlbuki “İfade edilen, ortaya konan ya da edinilen tüm bilgiler kendi zaman ve mekânı bağlamında bir anlama sahiptirler. Çünkü mutlak olarak anlaşılabilir bir şey olmadığı gibi düşüncenin zaman ve mekândan arındırılmış bir hali de mevcut bulunmamaktadır. Dolayısıyla asıl zıtlık zaman ve mekân bağlamından soyutlanmış bir yorumsalcılıkla da oluşabilmektedir.

Kadın ile ilgili hukukî düzenlemelerden bahsediyor olmamız, modern çağın ve feminel söylemin İslam geleneği içerisindeki kadın algısına karşı tepkisel yaklaşımlarına ne bir yanıt ne de “Asr- 1 Saâdette kadın hakları mevcuttu” gibi savunma refleksi niteliği taşımamaktadır. Başlık altında verdiğimiz örnekliklerde de görüleceği üzere Hz. Peygamber’e kadınların yönelmiş oldukları soru ve cevap diyalektiği üzerinden İslam öncesi ve sonrası tarihi mukayese dikkate alınarak kadına dair bireysel ve toplumsal değişim hatırlatılmak istenmektedir.

KAYNAKÇA

Abduh, Muhammed ve Muhammed Reşid Rızâ	Tefsirü'l-Kur'âni'l-hakîm tefsîrû'l-menâr , çev. İbrahim Tüfekçi, I- XIV, İstanbul, Ekin Yay., I- XIV, 2012.
Abdülazîz el- Buharî, Alâüddin Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed Abdülazîz	Keşfü'l-esrâr ala Usûli'l- Pezdevî , I- IV, Daru'l- Kitâbi'l- İslâmî, t.y.
Abdülcebbar, Süheyb	Müsnedü'l-Mevzûiyyu'l-Câmi'u li'l kütübi'l-aşra , I- XXII, y.y., 2013.
Abdülmuhsin b. Hamed, el- Abbâd el- Bedr	Şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd , I- DXCVIII, Mevkı'u's- Şebeketi'l- İslamiyye, t.y.
Aclân, Abdullah b. Muhammed	Hareketü't- tecdîd ve Islâh fi'n-necd , Riyad, 1989.
Âcurrî, Ebû Bekr Muhammed b. Hüseyin b. Abdullah el-Bağdadi	Kitâbü'l-erbaîne hadîsen , thk. Bedr b. Abdullah b. Bedr, Riyad, Evdâü's- Selef, 2000.
Adler, Alfred	Bireysel Psikoloji , çev. Ali Kılıçoğlu, İstanbul, Say Yay., 2018.
	Psikolojik Aktivite , çev. Belkis Çorakcı, İstanbul, Say Yay., 1996.
Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş- Şeybânî	el- Müsned , thk. Şuayb Arnaût vd., I- XLV, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 2001, c. XXXII.
Ahmed Efendi, Gurâbzâde	Zübedü Asâri'l- Mevâhib ve'l- Envâr , haz. Mehmet Akif Alpaydın, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, c. 1, 2016.
Akalın,Şükrü Haluk vd.	Türkçe Sözlük , Ankara, TDK Yay., 2010.
Akman, Zekeriya	“Hz. Peygamber Döneminde Savaşlarda Kadın” , Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, say. 17/2, 2012, s. 255-267.

Aksu, Zahid	İslamın Doğuşunda Toplumsal Realite , Ankara, Ankara İlahiyat Yay., 2005.
Aktan, Hamza	“Miras”, DİA , c. XXX, s. 144.
Aktümsek, Abdurrahman	Anatomi ve Fizyoloji: İnsan Biyolojisi , İstanbul, Nobel Yay., 2015.
Alatlı, Alev	Hayır! Diyebilmeli İnsan , İstanbul, Zaman Kitap Yay., 2005.
Ali el- Kârî	Ebü'l Hasan Nûrüddîn Ali b. Sultân Muhammed: Mirkâtü'l- mefâtih şerhu Mişkâtî'l- mesâbih , I- IV, Beyrut, Dâru'l- Fikr, 2002.
Alpaydın, Mehmet Akif	Bir Osmanlı Müfessiri ve Tefsiri: Gurâbzâde Ahmed Efendi ve Zübedü Âsârî'l-Mevâhib ve'l-Envâr'ı , Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, say. 10, 2016,s. 271-306.
Altinköprü,Tuncel	Şahsiyet Analizi , İstanbul, Hayat Yay., 1999.
Altıntaş, Ramazan	“Câhiliye Arap Toplumunda Kadın”, Diyanet İlmi Dergisi , say. 1, 2001, s. 61-85.
Âlûsî, Ebü'l- Meâlî Cemâlüddîn Mahmûd Şükrî b. Abdullah b. Mahmûd	Bulûgü'l-ereb fî ma'rifeti ahvâlî'l-Arab , thk. Muhammed Behçet el-Eserî, I- III, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1924.
Amossy, R. & Pierrot, A. H	Stereotypes et Cliches , Paris, Editions Nathan Universite, 1997.
Apak, Adem	Erken Dönem İslam Tarihinde Asabiyet , İstanbul, Ensar Yay., 2016.
	Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu: Sosyal, Kültürel ve İktisadi Hayat , İstanbul, Kuramer Yay., 2017.

	Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu: Sosyal, Kültürel ve İktisadi Hayat , İstanbul, Kuramer Yay., 2017.
Arı, Mehmet Salih	“Üsâme b. Zeyd”, DİA , c. 42, s. 361.
Aristoteles	Retorik , çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul, Yapı Kredi Yay., 2014.
	Fi'n- nefis , çev. İshak b. Huneyn, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kuveyt, Vekâletü'l- matbû'ât, 1980.
Armağan, Servet	İslam Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler , Ankara 1987, s. 82
Armaner, Neda	Psikopatolojide Dinî Belirtiler , Ankara, Ayyıldız Yay., 1973.
Aronson, Elliot	Sosyal Psikoloji , İstanbul, Kaknüs Yay., 2010.
Arslantaş, Nuh	Hz. Muhammed Döneminde Yahudiler , İstanbul, Kuramer Yay., 2016.
Arslantürk, Zeki	Sosyoloji: Kavramlar, Kurumlar, Süreçler, Teoriler , İstanbul, Kaknüs Yay., 2000.
Arslantürk, Zeki, Tayfun Amman	Sosyoloji , İstanbul, MÜİF Yay., 1999.
Aslantürk, Hümeysra	Hz. Peygamber'e Yöneltilen Sorular Üzerine İnen Ayetlerin İncelenmesi , VIII. Kutlu Doğum Sempozyumu Bildiriler Kitabı, Isparta, 2005, 93-108.
Atar, Fahrettin	“Muhâlea”, DİA , c. XXX, s. 399.
	Fıkıh Usûlü , İstanbul, MÜİF Yay., 2016.
Atay, Hüseyin	“Din Kolaylıktır”, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi , say. 5, 1988, s. 11-30.

Ateş, Ali Osman	İslam’a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri , İstanbul, Beyan Yay., 1996.
Ateş, Süleyman	Kur’ân-ı Kerim Tefsiri , I- III, Yeni Ufuklar Neşr., 2014.
Avcı, Casim ve Recep Şentürk	“Kabile”, DİA , XXIV, s. 30.
Aydın, Muhammed Şevki	Cinsiyet Kültürü ve Kadın Sorunu , Ankara, DİB Yay., 2013.
Aydın, Mehmet Akif ve Muhammed Hamîdullah	“Köle”, DİA , XXVI, s. 238.
Ayengin, Tevhid	Hukukta Köken Problemi Açısından Sosyal Realite Nass İlişkisi (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Erzurum, 1999.
Aygan, Fadıl	“Peygamberlik Zincirinin Son Halkası Olarak Hz. Muhammed’in Nübüvvetinin Mâhiyeti”, Hız. Peygamber’in Nübüvvetinin Süresi ve Kapsamı: Çalıştay Bildiri ve Müzakere Metinleri , 17-19 Ekim 2014, Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Yay., 2015, s. 93-105.
Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ	Nuhabü’l-efkâr fî tenkîhi mebânî’l-ahbâr fî Şerhi Meâni’l-âsâr , I- XIX, thk. Ebû Temîm Yasir b. İbrahim, Katar, Vizâretü’l- Evkâf ve’ş- Şuûni’l-İslâmiyye, 2008.
	el-Binâye fî şerhi’l-Hidâye , I- XIII, Beyrut, Dâru’l- Fikr, 1980.
	Umdetü’l-kârî şerhi Sahîhi’l-Buhârî , I- XXV, Beyrut, Dâru’l- İhyai’t-Türasi’l- Arabî, t.y.
Ayten, Ali	“Affedicilik ve Din: Affetme Eğilimi ve Dindarlıkla İlişkisi Üzerine Amprik Bir Araştırma”, MÜİF Dergisi , say. 37, 2009/2, s. 111- 128.

Aytepe, Mahsum	“Fıtrat Kavramı Bağlamında İnsanın Orta Yolu Bulma İnsanın Orta Yolu Bulma Potansiyeli”, Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi , c. 10, say. 1, 2018, 230- 248.
Ayverdi, İlhan	Misalli Büyük Türkçe Sözlük , İstanbul, Kubbealtı Yay., 2005, c. 1.
Azimâbâdî, Ebü't- Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak b. Emîr Alî Diyânüvî	Avnü'l-ma'bûd şerhu Süneni Ebî Davud , I- XIV, Beyrut, Dâru'l- Kütübi'l- İlmiyye, 1995.
Bâcî, Ebü'l- Velîd Süleyman b. Halef b. Sa'd et- Tüçbî	el-Müntekâ şerhu'l-Muvattâ , I- VII, Mısır, Matmaatü's- Saade, 1914.
Bağcı, Musa	Hz. Peygamber'in Beşeri Yönü: Beşer Olarak Hz. Peygamber , Ankara, Ankara Okulu Yay., 2000.
Bağdâdî	Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb İbn Ümeyye b. Amr el- Hâşimî: el-Muhabber , Beyrut, Dâru'l- Âfâki'l- Cedide Yay.
Bağlı, Mazhar	Modern Bilinç ve Mahremiyet , İstanbul, Yarın Yay., 2011. Baş, Selma: “Bir Merhamet Şairi Olarak Mehmed Akif”, Turkish Studies Dergisi , say. 7/2, 2012, s. 193- 217.
Başgil, Ali Fuad	Gençlerle Başbaşa , İstanbul, Kubbealtı Yay., 1976.
Başoğlu, Muzaffer Şerif	“Farklar Psikolojisine Giriş”, Ankara Üniversitesi DTCTF Dergisi , say. 2, 1946, s. 71-80.
Baymur, Feriha	Genel Psikoloji , İstanbul, İnkılap Kitabevi, 1995.

Bayraktar, M. Faruk	İslam Eğitiminde Öğretmen Öğrenci Münasebetleri , İstanbul, MÜİFV Yay., 2015.
Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne Hüseyin b. Mes'ûd el Ferrâ'	Şerhü's-sünne: fihrisu hecai li-ehâdis kitâbu şerhu's-sünne el-kavliyye- el- fî'liyye el-âsâr , thk. Şuayb Arnaûd, Muhammed Züheyr eş-Şâviş, I- XV, Beyrut, el- Mektebü'l-İslâmî, 1983.
Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali	es- Sünenü'l-kübrâ , thk. Muhammed Abdülkadir Atâ, I- X, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l- İlmiyye, 2003.
Bilgin, Vejdi	Sünnet Sosyolojisi , ed. Mustafa Tekin, İstanbul, Eskiyei Yay., 2013.
Bilgiseven, A. Kurtkan	Genel Sosyoloji , İstanbul, Divan Yay., 1982.
	Genel Sosyoloji , İstanbul, Filiz Kitabevi, 1995.
Binbaşıoğlu, Cavit	Eğitim Psikolojisi , Ankara, Binbaşıoğlu Yay., 1995.
Binol, Ali	"Beşer Kelimesinin Tahlili ve Kur'ân'daki Bağlamı", Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi , say. 13, 2018, s. 159- 183.
Birişik, Abdülhamid	"Rahmet", DİA , c. XXXIV, 419.
Birmâvî, EbûAbdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Abdiddâim b. Mûsâ Askalânî	el-Lâmiü's-sabîh bi şerhi'l-Câmi'i's-sahîh , I- XVIII, Beyrut, Dârü'n-Nevâdir, c. III, s. 223.
Böke, Emine Gümüş	"İslam Hukukunda Kıyafet- Örtünme ve Kıyafetler Üzerindeki Resim ve Yazıların Durumu", Kırıkkale İslami İlimler Fakültesi Dergisi , say. II/III, 2017, s. 19-44.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm Cu'fî	el-Edebü'l-Müfred, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî , Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye.
Bulut, Halil İbrahim	“Ümmet”, DİA , c. XL, s. 308.
Burger, Jerry M.	Kişilik: Psikoloji Biliminin İnsan Doğasına Dair Söyledikleri , çev. İnan Deniz Erguvan Sarioğlu, İstanbul, Kaknüs Yay., 2017.
Burrû, Tefvik	Târihu'l-Arabî'l-Kadîm , Dımaşk, Dâru'l-Fıkr, 1988.
Büyük, Celal	“Dualizm, Bilinç ve Tanrı”, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi , say. 39, 2013, s. 133-158.
Câbirî, Muhammed Abid	İbn Haldun'un Düşüncesi Asabiyet ve Devlet , İstanbul, Mana Yay., 2018.
Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbub Kinanî Leysî	el-Beyân ve't-Tebyîn , I- III, Beyrut, Dâru İhyâi'l-Ulûm, 1993.
Canan, İbrahim	Peygamberimizin Yanılma(ma)sı Meselesi , İstanbul, Rağbet Yay., 1999.
Canatan, Kadir	Nisa'dan İnsana , İstanbul, Çıra Yay., 2005.
Cârullah, Musa	Kur'ân-ı Kerim Âyetlerinin Nurları Huzurunda Hâtun , haz. Mehmet Görmez, Ankara, Otto Yay., 1999.
Cemâleddîn el- Kâsımî, Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd b. Kâsım ed- Dımaşkî	Hayâtü'l-Buhârî , thk. Mahmûd Arnaût, Beyrut, Dâru'n- nefâis, 1992.
Cerrahoğlu, İsmail	Tefsir Usûlü , Ankara, TDV Yay., 1997.
Cevâd Ali	el-Mufasssal fî târihi'l-Arab kable'l-İslâm , I- XX, Bağdat, Camiatü Bağdat, 1993.
	el-Mufasssal fî tarihi'l- Arab kable'l-İslâm , I- XX, Beyrut, Dâru's- Sâkî, 2001.

Cevherî Ebû Nasr İsmail b. Hammâd	es-Sihâh tâcü'l-luga ve sıhahî'l-Arabiyye , thk. Ahmed Abdülgafur Attar, I- VI, Beyrut, Dâru'l- İlmi li'l- Melâyîn, 1990.
Coşkun, Ebru Nur	Sünnet Sosyolojisi , ed. Mustafa Tekin, İstanbul, EskiYeni Yay., 2013.
Cüceloğlu, Doğan	İnsan ve Davranışı: Psikolojinin Temel Kavramları , İstanbul, Remzi Kitabevi, 1997.
Cürcânî, Seyyid Serif Ali b. Muhammed	Kitabü't-ta'rifat , Beyrut, Dar'ul-Kütübi'l- İlmiyye, 1995.
Çağatay, Neşet	İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı , Ankara, AÜİF Yay., 1982.
Çağrıcı, Mustafa	“Af”, DİA , c. I, 1988, s. 394- 395.
	“Asabiyet”, DİA , III, s. 454.
	“Da'vet”, DİA , c. IX, s. 16.
	“İbn Sayyâd”, DİA , c. XX, s. 305- 306.
	“Merhamet”, DİA , c. XXIX, 184-185.
	“Mürüvvet”, DİA , c. XXXII, s. 61.
Çakan, İsmail Lütfü	Sünnette Giyim Kuşam ve Örtünme, İslam'da Giyim Kuşam ve Örtünme Sempozyumu Bildiriler Kitabı , İstanbul, İSAV, 1987.
Çamdibi, H. Mahmut	Şahsiyet Terbiyesi ve Gazâlî , İstanbul, İFAV Yay., 1994.
Dârekutnî, Ebü'l- Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed	Sünenü'd- Dârekutnî , thk. Şuayb el- Arnaut, Hasan Abdülmün'im Şelebî, Abdüllatif Hırzullah, Ahmed Berhum, I- V, Beyrut, Müessesetü'r- Risâle, 2004.
	Ta'likâtü'd-Dârekutnî ale'l- mecrûhîn li- İbn Hibbân el-Büstî , thk. Halil b. Muhammed Arabî, Kahire: el- Fârukü'l- Hadise.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Fazl	Sünenü'd-Dârimî , thk. Hüseyin Selim Esed Dârânî, I- IV, Suudi Arabitan, Dâru'l- Muğnî, 2000.
Demir, Fahri	“İslâm ve Kadın”, Diyanet İlmi Dergisi , say. XIII, 1994, s. 5.
Demir, Necati	“İnsan Hakları Semantiğine Düşünsel Yaklaşım”, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi , say. 4, 2000, s. 375-400.
Demircan, Adnan	“Cahiliyye Araplarında Kız Çocuklarını Gömerek Öldürme Adeti”, İstem Dergisi , say. 2/3, 2004, s. 9-29.
Demirci, Muhsin	Vahiy Gerçeği, İstanbul, MÜİFV Yay. , 1996, s. 132- 146.
Deniz, Gürbüz	Anlam ve Varlık Boyutuyla İnsan , Ankara, DİB Yay., 2015.
Dımaşkî, Abdürrezzâk b. Hasan b. İbrâhim b. el- Baytâr el- Meydanî	Hilyetü'l-beşer fî târihi'l-karni's-sâlis aşr , thk. Muhammed Beçet el- Baytâr, Beyrut, Dâru Sadr, 1993.
Dikeçligil, Beylü	“Kültür Kavramının Analizi veya Sosyo- Kültürel Gerçekliğin Yapısı Üzerine Bir İnceleme’’, Dünyada ve Türkiye'de Sosyolojik Gelişmeler adlı I. Ulusal Sosyoloji Kongresi Bildiriler Kitabı , Ankara, Sosyoloji Derneği Yay., 1993.
Dökmen, Üstün	İletişim Çatışmaları ve Duygudaşlık , İstanbul, Remzi Kitabevi, 2012.
Dökmen, Zehra	Toplumsal Cinsiyet: Sosyal Psikolojik Açıklamalar, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2017.
Dönmez, İbrahim Kâfi	“Beyân”, DİA , c. VI, s. 23.
	“Şahıs”, DİA , c. XXXVIII, s. 270.

Duman, Fatih	İslâmiyet Öncesi Arap Folkloru ve Kur'an , Ankara, Araştırma Yay., 2018.
Durmuş, İsmail	“Kinâye”, DİA , c. XXVI s.34.
Durna, Ufuk	“A ve B Tipi Kişilik Yapılarını ve Bu Kişilik Yapılarını Etkileyen Faktörlerle İlgili Bir Araştırma”, Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi , c. 19, say. 1, 2005,s. 275-290.
Dwelshauvers, Georges	Psikoloji , çev. Mustafa Şekip Tunç, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., 1952.
Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as b. İshak el- Ezdî es- Sicistânî	Sünen-i Ebî Dâvûd , thk. Muhammed Muhyiddin Abdü'l- Humeyd, I- IV, Beyrut, Mektebetü'l- Asriyye, t.y.
	Sünenü Ebî Dâvûd , thk. Şuayb Arnaût, Muhammed Kamil, I- VII, Beyrut, Dâru'r- Risaletü'l- Âlemiyye, t.y.
Ebû Gudde, Abdülfettah	Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed Ve Öğretim Metotları , çev. Enbiya Yıldırım, Ankara, Otto Yay., 2017.
Ebu İshak eş- Şîrâzî, Cemaleddin İbrâhim b. Ali b. Yusuf	el-Mühezzeb , 2. bs., I- II, Kahire, Mustafa el- Babi el- Halebî, 1978.
Ebû Nuaym el- İsfahânî, Ahmed b. Abdullah b. İshak	Ma'rifetü's-sahabe , thk. Adil b. Yusuf el- Azzâzî, I- VII, Riyad, Dâru'l-Vatan, 1998.
Ebû Reyne	Edva'ale's-sünneti'l-Muhammediyye çev. Muharrem Tan, İstanbul, Yeni Zamanlar Yay., 2013.
Ebû Sünnê, Ahmed Fehmî b. Muhammed b. Mahmûd	el-Örf ve'l-âde fî re'yi'l-fukahâ , Kahire, Matbaatu Ezher, 1947.
Ebû Şühbe, Muhammed b. Muhammed	es- Sîretü'n-nebeviyye fî dav'i'l-Kur'ân ve's-sünne , Şam, Dâru'l-Kalem, 1999, c. II.

Ebü'l- Ferec el- İsfahânî, Ali b. Hüseyin b. Muhammed	Kitâbü'l-Egânî , I- VI, Beyrut, Dârü'l-fikr, 1995.
Ebü'l- Hasan Sadreddin Ali b. Ali b. Muhammed Hanefi Dımaşki İbn Ebü'l-İz	Şerhu'l-Akîdeti't- Tahâviyye , 10 bs., thk. Şuayb Arnaût, Abdullah b. Abdülmuhsin et- Türkî, I- II, Beyrut: Müessesetür'r- Risâle, 1997.
Ekin, Yunus	“Etimolojik Anlamin Kur'an Çevirileri Açısından Konumu ve Sınırları”, Usûl Dergisi , 2004, sy. 2, 7-31.
Ekizer, Duran	“Hayvanlarla İlgili Metaforlar Özelinde Hz. Peygamber'in Üslubunda Somutlaştırma”, International Journal of Language Academy Dergisi , say., 5/4, 2017, s. 162-169.
Elbânî, Ebû Abdullah Muhammed Nâsüriddîn	Silsiletü'l-Ehâdîsi'z-Za'ifa ve'l-Mevzu'a , I- XIV, Riyad, Mektebetü'l-Maârif, 1992.
Elmalî, Hüseyin	“Hassan b. Sâbit”, DİA , c. XVI, s. 399.
Emad, Kenan	“İslam Eğitim Vizyonunda Bireysel Farklılıklar İlkesi”, çev. Ali Güngör, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi , c. 3, say. 5, 2016, s. 233-239.
Emîr es- San'ânî	Ebü İbrâhim İzzeddin Muhammed b. İsmail: et-Tenvîr şerhü'l-Câmii's-sagîr , thk. Muhammed İshak Muhammed İbrahim, I- XI, Riyad, Mektebetü Dâru's- Selâm, 2011, c. I.
	et- Tahbîr li-izâhi meâni't-Teysîr , thk. Ebu Mus'ab Muhammed Subhî b. Hasan Hallâk, I- VII, Riyad, Mektebetü'r- Rüşd, 2012.
Emiroğlu, H. Tahsin	Esbâb-ı nüzûl , I- XIV, Konya: Mustafa Naci Gücüyener Matbaacılık, 1974.

Erdoğan, Emine	Hız. Peygamber'in Teşrî Yetkisinin Sınırını Tesbitte Takriri Sünnetin Rolü (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Elazığ, 2017.
Erdoğan, Mehmet	Akıll- Vahiy Dengesi Açısından Sünnet , İstanbul, MÜİFV Yay., 1995.
Ergin, Hatice, Armağan Yıldız	Gelişim Psikolojisi , İstanbul, Nobel Yay., 2012.
Eroğlu, Feyzullah	Davranış Bilimleri , İstanbul, Beta Yay., 2000.
Ertürk, Mustafa	“Nebevî Sünnet'in Târihî Gerçeklikteki Konumu Açısından ‘Kur'ân İslâm'ı’ Söyleminin İlmî Değeri”, Hadis Tetkikleri Dergisi , say. 1/1, 2003, s. 7- 29.
	Metin Tenkidi:Gayb ve Fiten Hadisleri Örneği , Ankara, Fecr Yay., 2005.
	“Çağdaş Bir Tebliğ Metodolojisi Oluşturma Meselesi Üzerine Bazı Düşünceler”, İslâmî İlimlerde Metoloji/Usûl Problemi Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı (II) Bildirisi , 17- 27 Mayıs, 2008, s. 529- 552.
	Sünnet Sosyolojisi , ed. Mustafa Tekin, İstanbul, Eskiyei Yay., 2013.
Erul, Bünyamin	“Hadislerin Anlaşılması Meselesi”, Güncel Dini Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı Bildiriler Kitabı, 02- 06 Ekim, Ankara, 2004, s. 95-114.

Evkuran, Mehmet	Peygamberlik Kavramının Teolojik Değeri , Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu, Çorum, İslami İlimler Dergisi Yay., 2007, s. 63-74.
Fahreddîn er- Râzî	Ebû Abdullah Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin: Mefâtîhu'l-gayb , I- XXXII, Beyrut, Dâru'l- Fikr, 1981.
	el-Mesâilü'l-hamsûn fî usulî'd-dîn , Kahire, el- Mektebü's-Sekafi li'n-Neşr, 1989.
Farukî, İsmail R.	Tevhid , İstanbul, İnsan Yay., 2006.
	Bilginin İslâmîleştirilmesi Genel Çalışma Planı ve İlkeler , çev. Fehmi Kuru, İstanbul, Risale Yay., 2018.
Fayda, Mustafa	"Bedevi", DİA , c. V, s. 312.
Ferâhîdî, Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed b. Amr Halil b. Ahmed	Kitâbü'l-Ayn , thk. Mehdi Mahzûmî, İbrahim Sâmerâî, I- VIII, DâruMektebeti'l- Hilâl, y.y.,t.y.
Fîrûzâbâdî, Ebû't- Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kub b. Muhammed	Kâmûsu'l-muhîd , Beyrut, Müessesetü'r- Risale, 2005.
Freud, Sigmund	Psikanaliz Nedir ve Beş Konferans , çev. Kâmuran Şipal, İstanbul, Bozak Yay., 1975.
Fromm, Erich	Erdem ve Mutluluk , çev. Ayda Yörükân, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yay., 1999.
	İnsandaki Yıkıcılığın Kökenleri , çev. Şükrü Alpagut, İstanbul, Payel Yay., 1995.
	Yeni Bir İnsan Yeni Bir Toplum , çev. Necla Aral, İstanbul, Say Yay., 2015.

Furat, Ahmet Subhi	Arap Edebiyatı Tarihi , İstanbul, İÜEF Yay., 1996.
Gadamer, H. Georg	Hermeneutik Üzerine Yazılar , çev. Doğan Özlem, İstanbul, İnkılap Kitabevi, 2003.
Galûş, Ahmed	Sîretü'n-Nebeviyye ve'd-da'vetü fi ahdi'l- medenî , Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 2004.
Garaudy, Roger	İslam ve İnsanlığın Geleceği , çev. Cemal Aydın, İstanbul, Pınar Yay., 1991.
Gasset, Jose Ortega y	The Dehumanization of Art , çev. Neyyire Gül Işık, İstanbul, YKY Yay., 2017.
Gazâlî, Ebû Hamid Huccetülislam Muhammed b. Muhammed	er-Risaletü'l- ledüniyye , çev. Serkan Özburun ve Yusuf Özkan Özburun, İstanbul, Furkan Yay., 1995.
Gazzâlî, Muhammed	Müslümanın Ahlakı , çev. Abdülcelil Candan, İstanbul, Ribat Yay., 1997.
Gençtan, Engin:	Psikanaliz ve Sonrası , İstanbul, Remzi Kitabevi, 1993.
Giddens, Antony ve Philip W. Sutton	Sosyoloji , çev. Mesut Şenol, İstanbul, Kırmızı Yay., 2017.
Gölcük, Şerafeddin ve Süleyman Toprak	Kelâm , Konya, SÜİF Yay., 1988.
Görgün, Tahsin	“İslâm Kültür Birliği ve Sünnet”, İslam’ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri Kutlu Doğum Sempozyumu Bildiriler Kitabı, Ankara, TDV Yay., 2003.

Görmez, Mehmet	Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu , Ankara, TDV Yay., 1997.
Ebû Gudde, Abdülfettah	Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed ve Öğretim Metotları , çev. Enbiya Yıldırım, Ankara, Otto Yay., 2017.
Güler, İlhami	Sabit Din Dinamik Şariat , Ankara, Ankara Okulu., 2002.
Güler, Zekeriya	“Hicret Sırasında Hz. Peygamber’in Üslubundan Etkilenerek Müslüman olan Büreyde b. Husayb Hâdisesi ve Günümüze Yansımaları”, İslam Sanat, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi , c. II, say. 4, 2004, s. 62- 72.
	Hadis Günlüğü , Konya, Hüner Yay., 2016.
Günaltay, Şemseddin	“İslâm’dan Önce Araplar Arasında Kadının Durumu, Aile ve Türlü Nikâh Şekilleri”, Marife Dergisi , say. 3, 2002, s. 189-199.
Gündüz, Turgay	Gençlik Dönemi Din Eğitimi , Ankara, Nobel Yay., 2011.
	İslam, Gençlik ve Din Eğitimi Kurumsal Çalışma , İstanbul, Düşünce Yay., 2003.
Gündüz, Yusuf	Çocuğun Kişiliği ve Başarı Ortamı , İzmir, Karınca Yay., 1974.
Güner, Ahmed	Üsâme b. Zeyd’in Hayatı ve Rivâyetleri (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Şanlıurfa, 2016.

Güngör, Erol	Değerler Psikolojisi Üzerine Araştırmalar , İstanbul, Ötüken Yay., 2010.
	Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik , İstanbul, Ötüken Yay., 1992.
Güngör, Nevin	Kültür, Eğitim- Dil Üzerine Görüşleri İle Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu , Ankara, Kültür Bakanlığı Yay., 1991.
Gürkan, Necdet	“Cahiliyede ve İslami Dönemlerde Arap Şiir Sanatının Mücadele/Sırâ’ İşlevselliği Üzerine”, Ekev Akademi Dergisi , say. 72, 2017, s. 225-239.
Gürkan, Salime Leyla	“Yahudi ve İslam Kutsal Metinlerinde İnsanın Yaratılışı ve Cennetten Düşüş”, İslam Araştırmaları Dergisi , say. 9, 2003, s. 1-48.
Güzel, Serkan	““Sosyal Yapı” ve “Toplumsal Yapı” Birleşkesinde Sosyo-Kültürel Yapı Kavramı”, Istanbul Journal of Sociological Studies , 2011, s. 83-96.
Hacıkeleşoğlu, Hızır ve Saffet Kartopu	“Merhamet ve Dindarlık: Üniversite Öğrencileri Üzerine Ampirik Bir Araştırma”, Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi , say. 59, 2017, s. 203-227.
Hâkim en- Nîsâbü’rî, Ebû Abdullah İbnü’l- Beyyi’ Muhammed	el-Müstedrek ale's-sahihayn , thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ, I- IV, Beyrut, Dâru’l- Kütübi’l- İlmiyye, 1990.

Halife b. Hayyât, Ebû Amr eş-Şeybani	Târîhu Halife b. Hayyât , thk. Ekrem Ziyâ el- Ömerî, Şam, Dâru'l- Kalem, 1977.
Hallâf, Abdulvehhâb	İlmü Usûli'l-Fıkh , çev. Hüseyin Atay, Ankara, Ankara İlahiyat Yay., 1985.
	İslam Hukuk Felsefesi , çev. Hüseyin Atay, Ankara: AÜİF Yay., 1973.
Hamidullah, Muhammed	el-Vesâiku's-siyâsiyye , çev. Vecdi Akyüz, İstanbul: Kitabevi Yay., 1997.
Hamîdullah, Muhammed	"Müslümanlarda Hukuk Felsefesi", çev. İbrahim Kâfi Dönmez, İslam Medeniyeti Mecmuası , c. IV, 1980, s. 19-34.
Harman, Ömer Faruk	"Kadın", DİA , c. XXIV, s. 85- 86.
Hatîb el- Bağdâdî	Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdî: Târîhu Bağdâd , thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, I- XVI, Beyrut, Dâru'l- Garbi'l- İslâmî.
Hatîb eş- Şîrbînî, Muhammed b. Ahmed	Muğni'l- muhtâc ila ma'rifeti'l-meâni elfâzi'l- minhâc , I- VI, Beyrut, Dâru'l- Fikr, t.y.
Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed b. İbrahim el- Büstî	Meâlimü's- Sünen şerhu Süneni Ebî Dâvûd , Beyrut, Dâru'l- Kütübi'l- İlmiyye, 1991, c. IV.
Hayes, Nicky	Psikolojiyi Anlamak , çev. Filiz Bolat ve Asiye Hekimoğlu, İstanbul, Optimist Yay., 2018.
Hepşen, Özlem	Tevrat, İncil ve Kur'an'ı Kerim'de Kadın Bedeni , (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 2010.
Herevî, Ebû Ubeyd Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Bâşânî	Tehzîbü'l- lûga , thk. Muhammed Avz Mura'ab, Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâsi'l- Arabî, 2001.

Heysemî, Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Ebî Bekr b. Süleyman	Mecma' u'z-zevâ'id ve menba' u'l-fevâ'id , thk. Hüsâmettin el- Kudsi, I- II, Kahire, Mektebetü'l- Kudsi, 1994.
Hindî, Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kadîhân Müttakî	Kenzü'l Ummâl fi Süneni'l Akvâl ve'l- Ef'âl , I- XVI, Beyrut: Müessesetü'r- Risâle, 1979.
Hitti, Philip Khuri	Târîhu'l-Arabi'l- mutavvel , 3. bs., thk. Edward Corci, Cebraîl Cebbur, I- II, Beyrut, Darü'l- Keşşaf, 1965.
Honig, Richard	Hukuk Başlangıcı ve Tarihi , çev. Yavuz Abadan, İstanbul, İ.Ü Hukuk Fakültesi Talebe Cemiyeti Yay., 1943.
Hökelekli, Hayati	“Fıtrat”, DİA , c. XIII, s. 47- 48.
	Ergenlik Çağı Gençlerinin Dini Gelişimi (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Bursa, 1983.
	Din Psikolojisi , Ankara, TDV Yay., 2015.
Hüseyin el- Hâc, Hasan	Hadâratü'l-Arab fi Asri'l- Câhiliyye , Beyrut, el-Müessesetü'l- Câmiiyye, 1989.
Irâkî, Ebü'l- Fazl Zeynüddin Abdürrahim b. Hüseyin	Tarhû't- tesrîb fi şerhi't- Takrîb , I- VIII, Mısır, et- Tab'a'l- Mısriyye'l- Kadîm, t.y.
Işıқтаç, Yasemin	“Bir Hukuk Tanımı Vermenin Zorunluluğu”, Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi , c. 2, say. 1, 2016, s. 3.
İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed en-Nemerî	el-İstizkâr , thk. Sâlim Muhammed Atâ, Muhammed Ali Muavvad, I- IX, Beyrut, Dâru'l- Kütübi'l- İlmiyye, 2000, c. I.

	et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-meânî ve'l- esânîd , thk. Mustafa b. Ahmed el- Alevî, Muhammed Abdülkebir el- Bekrî, I- XXIV, Tıtvân, Vizaretü'l- Evkâf ve's- Şuûni'l- İslâmiyye, 1981, c. XXIII.
İbn Allân, Muhammed b. Ali b. Muhammed Allân el- Bekrî es-Sıddîkî:	Deflû'l- fâlihîn li- turukı Riyâzi's-Salihîn , thk. Halil Me'mûn Şeyhâ, I- VIII, Beyrut, Dâru'l- Ma'rife, 2004.
İbn Asâkir, Ebü'l- Kâsım Sikatüddin Ali b. Hasan b. Hibetullah	Târîhu Medîneti Dımaşk , thk. Amr b. Ğarame el- Umrevî, I- LXXX, Beyrut, Dâru'l- Fikr, 1995.
İbn Âşûr, Muhammed et- Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tunûsî	et-Tahrîr ve't Tenvîr , I- XXX, Tunus, ed- Dârü't- Tûnisiyye, 1984, c. XXVIII.
	İslâm Hukuk Felsefesi , çev. Mehmet Erdoğan, Vecdi Akyüz, İstanbul, Rağbet Yay., 2013.
İbn Battâl, Ebü'l-Hasan Ali Halef b. Abdülmelik el- Kutubî	Şerhu Sahih-i Buhârî , thk. Ebû Temim Yasir b. İbrâhim, I- X, Riyad, Mektebetü'r- Rüşd, 2003.
İbn Dakîkul'îd, Ebü'l-Feth Takıyyüddin Muhammed b. Ali el- Kuşeyrî	İhkâmü'l-ahkâm şerhi Umdeti'l-ahkâm , I- II, Matbaatü's- Sünne Mahmudiyye, t.y.
	el-iktirâh fî beyânî'l-istılâh , Beyrut, Dâru'l- Kütübi'l- İlmiyye, t.y.
İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrâhim	Müsnedü İbn Ebî Şeybe , thk. Adil b. Yusuf el- Gazâvî, Ahmed Ferîd el- Mezîdî, I- II, Riyad, Dâru'l- Vatan, 1997.

İbn Faris, Ebü'l- Hüseyin b. Fâris Ahmed b. Zekerıyyâ b. Muhammed er- Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî	Mu'cemü mekâyîsi'l-luga , thk. Abdüsselam Muhammed Harun, I- VI, Beyrut, Dâru'l- Fıkr, 1979.
	Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-azîm , 3. bs., thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib, I- XI, Mekke, Mektebetü Nizâr Mustafa el- Bâz, 1997.
İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el- Askalânî	el-İsâbe fî temyizi's-sahabe , thk. Adil Ahmed, Ali Muhammed Muavvaz, I- VIII, Beyrut, Dâru'l- Kütübi'l- İlmiyye, 1995.
	Fethu'l-bârî , thk. ve tsh. Abdülaziz b. Abdullah b. Abdurrahman b. Baz, Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Muhıbbüddin el-Hatîb, I- XIII, Beyrut, Dâru'l- Marife, 1960, c. VIII.
	Tehzîbü't-Tehzîb , I- XII, Haydarabad, Matbaatu Meclis-i Daireti'l-Maarifi'n- Nizamiyye el-Kâine, 1907, c. VII.
	Tehzîbü't-tehzîb , I- XII, Hindistin, Dâiretü'l- maârifî'n-Nizâmiyye, 1909.
	Telhîsü'l- habîr fî tahrîc-i ehâdîsi'r- Râfiyyi'l- kebîr , I- IV, Beyrut, Dâru'l- Kütübi'l- İlmiyye, 1989, c. I.
	el- İsabe fî temyizi's-sahabe , thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz, Beyrut, Dâru'l- Kütübi'l-İlmiyye, 1995, c. IV.

	Lisânü'l-mîzân , 2. bs., thk. Dâiretü'l-maârifî'n-Nizâmiyye, I- VII, Beyrut, Müessesetü'l- İlmî li'l- Matbuât, 1971.
İbn Haldun, Ebu Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed	Mukaddimetü İbn Haldun , I- II, Beyrut, Mektebetü Lübnan, 1992.
	Mukaddime , haz. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah Yay., 2015.
İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed	el-Muhallâ bi'l-âsâr , I- XII, Beyrut, Dâru'l- Fikr, t.y.
İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibban el- Büstî	el-İhsan fî takribi Sahihi İbn Hibban , thk. Şuayb el-Arnaut, I- IX, Beyrut, Müessesetü'r- Risâle, 1988.
	el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd- duafa ve'l-metrûkîn , I- III, thk. Mahmûd İbrâhim Zayed, Haleb, Dârü'l-Va'y, 1976.
	es-Sikât , I- IX, Haydarabad, Dâiretü'l-Maârifî'l- Osmâniyye, 1973.
İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Ömer	el-Bidâye ve'n-nihâye , thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et- Türkî, I- XX, Kahire, Dâru Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1997.
İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed	el-Muğnî , I- X, Kahire, Dâru Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1406.
İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe Dîneverî	Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs , Kütübü'l-İslâmî, 1999.
İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebeî el-Kazvînî	Sünen-i İbn Mâce , thk. Şuayb Arnaut, Adil Mürşid vd., I- V, Beyrut, Dâru'r-Risaletü'l- Alemiyye, 2009.

	Sünen- i İbn Mâce , thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî, I- II, Dâru ihyai kütübi'l- Arabiyye, t.y.
İbn Manzûr, Ebü'l- Fadl Cemalüddin b. Muhammed b. Mükerrerem el-İfriki	Lisânü'l-Arab , I- XV, Beyrut, Dâru's-Sadr, 1990.
İbn Melek, Muhammed b. İzzeddin Abdüllatif b. Abdülaziz b. Emineddin b. Firişte	Şerhu Mesâbihi's-sünne li-İmam Begavî , thk. Nureddin Tâlib, Beyrut, Dâru'n- Nevâdir, 2012.
İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed	Câmi'u'l-ulûm ve'l-hikem fî şerhi hamsîne hadîsen min cevami'i'l-kilem , 7. bs., thk. Şuayb el-Arnaût, İbrâhim Bacis, I-II, Beyrut, Müessesetü'r- Risâle, 2001.
İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Meni' Zührî	Tabakâtü'l-kübrâ , thk. İhsan Abbas, I- VIII, Beyrut, Dâru's- Sadr, 1968.
	Kitâbü't-Tabakati'l- kebîr , I- VIII, Kahire, Mektebetü'l- Hanci, 2001.
İbn Sînâ, Ebû Ali Hüseyin b. Abdullah	en-Necât , thk. Mâcid Fahrî, Beyrut: Dâru'l- Âfâki'l- Cedîde, 1985.
	Metafizik 2 , çev. Ömer Türker ve Ekrem Demirli, İstanbul, Litera Yay., 2005.
İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalim	Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye , I- IX, Riyad, Câmiatü'l- İmam Muhammed b. Suud el- İslâmiyye, 1986.
İbnü'l- Esîr, İzzuddîn Ebü'l- Hasan Ali b. Muhammed eş-Şeybânî	Üsdü'l- ğabe fî ma'rifeti's- sahâbe , thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz, I- VIII, Dâru'l- Kütübi'l- İlmiyye, 1994.

	Üsdü'l-ğabe fi Ma'rifeti's- Sahabe , I- VII, Kahire, Dâru's- Şa'b, 1970.
	el-Kâmil fi't- târih , thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî, I- X, Beyrut, Dâru'l- Kütübi'l-Arabî, 1997.
İbnü'l- Hümâm, Kemaleddin Muhammed b. Abdülvâhid es- Sivâsî	Fethu'l-Kadîr , I- X, Beyrut, Dâru'l- Fikr.
İbnü'l-İmâd, Ebü'l- Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es- Sâlihî el- Hanbelî	Şezerâtü'z-zeheb fi ahlâri men zeheb , thk. Mahmut Arnaût, I- XI, Beyrut, Dâru İbn Kesîr, 1986.
İbnü'l-Mülakkîn, Ebû Hafs Siraceddin Ömer b. Ali b. Ahmed	et-Tavzih li-şerhi'l-Cami'i's-Sahih , I- XXXVI, Dımaşk, Dâru'n- Nevâdir, 2008.
İbnü'n-Neccâr el- Fütûhî, Ebû Bekr Takiyyüddîn Muhammed b. Ahmed b. Abdilazîz	Muntehe'l-irâdât , thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et- Türkî, I- V, Beyrut, Müessesetü'r- Risâle, 1999.
İbnü'l-Arabî, Ebû Abdullah Muhyiddîn Muhammed b. Alî	el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye fi ma'rifeti'l- esrâri'l- mâlikiyye ve'l- mülkiyye , I- IV, Kahire, Mektebetü's- Sekâfeti'd- Diniyye, 1911.
İbnü'l- Cevzî, Ebü'l- Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el- Bağdâdî	ed-Duafâ' ve'l-metrûkîn , thk. Ebü'l- Fidâ Abdullah el- Kâdî, I- VI, Beyrut, Dâru'l- Kütübi'l- İlmiyye, 1986.
	Garîbü'l-hadîs , thk. Abdülmü'ti Emin Kal'acı, I- II, Beyrut, Dâru'l- Kütübi'l- İlmiyye, 1985.
	Keşfü'l-müşkil min hadîsi's-sahîhayn , thk. Ali Hüseyin el- Bevvâb, I- IV, Riyad, Dâru'l- Vatan, 1997.
	el-Muntazam fi tarihi'l-müluk ve'l- ümem , thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Mustafa Abdülkâdir Atâ, I- XIX,

	Beyrut, Dâru'l- Kütübil'l- İlmiyye, 1992.
İlhan, Mehmet	“Kur’ân’da Peygamberlerin Görev ve Özellikleri”, CBÜ Sosyal Bilimler Dergisi , c. XIII, say. III, 2015, s. 87-118.
İmam Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el- Yemenî	el-Muvatta’ , thk. Muhammed Mustafa el- A’zamî, I- VIII, Abudabi, Müessesetü Zâyed b. Sultân Âl- i Neheyân li’l- A’mâli’l- Hayriyye ve’l- İnsâniyye, 2004.
	el-Muvatta’ , Beyrut, Dâru İhyâi’t- Tûrâsi’l- Arabî, 1985.
İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râgıb	Mu'cemü müfredati elfâzi'l-Kur'ân , thk. Safvân Adnân ed- Dâvûdî, Beyrut, Dâru'l- Kalem, 1992.
	Tefsîrû'r-Râgıb el-İsfahânî , thk. Muhammed Abdülaziz, I- V, Mısır, Külliyyetü'l- Edeb, Camiatü Tantâ, 1999.
İzmirî, Süleyman Muhammed b. Veli b. Resul	Hâşiyetü'l-fazli'l-İzmirî alâ Mir'âti'l-usûl , I- II, İstanbul, Matbaa- i Âmire, 1690.
Jung, Carl Justav	İnsan Ruhuna Yöneliş , çev. Engin Büyükinâl, İstanbul, Say Yay., 2016.
Kâdî İyâz, Ebû'l-Fazl İyaz b. Musa b. İyâz el- Yahsubî	İkmâlû'l-Mu'lim bi-fevâ'idü Müslim , thk. Yahya İsmail, I- VIII, Mısır, Dâru'l- Vefâ, 1998.
Kadri, Hüseyin Kazım	Türk Lûgati , I- III, İstanbul, Maarif Matbaası, 1943.
Kalın, İbrahim	Ben Öteki ve Ötesi: İslam- Batı İlişkileri Tarihine Giriş , İstanbul, İnsan Yay., 2017.

Kalkan, Melek	Psikolojik, Sosyal ve Bedensel Açıdan Yaşlılık , Ankara, Pagem Yay., 2008.
Kalkaşendî, Ebü'l-Abbas Şehabeddîn Ahmed b. Ali b. Ahmed	Nihâyetü'l-ereb fi ma'riferi ensâbi'l-Arab , Beyrut, Dâru'l- Kütübi'l-İlmiyye, 1984.
Kândehevî, Muhammed Yusuf b. Muhammed İlyas b. Muhammed İsmail	Hayatü's-Sahâbe , thk. Beşşar Avvad Ma'ruf, I- V, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1999.
Kandemir, M. Yaşar	“Nevevî”, DİA , c. XXXIII, s. 46.
Kapar, Mehmet Ali	“Mev'ûde”, DİA , c. XXIX, s. 491.
Kara, Elif	“Dini ve Psikolojik Açıdan Bağışlayıcılığın Terapötik Değeri”, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi , say. 2/8, 2009, s.221-229.
Kara, Osman	“Kur'ân'a Göre İnsan Şahsiyetine Etki Eden Faktörler”, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi , c. XIV, say. 25, 2012, s. 1-24.
Karacoşkun, M. Doğan	“İbnü'l- Arabî'de İnsan Psikolojisine Yaklaşımlar ve Kişilik Çözümlemeleri”, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi , say. 2, 2007, s. 71-108.
	“Kişilik ve Karakter Kavramlarının Neliği”, Uluslararası Kişilik ve Karakter İnşasında Dinin Yeri Sempozyumu Bildiriler Kitabı , Ordu, Ordu İlahiyat Vakfı Yay., 2017, c. I.
	Din Psikolojisi El Kitabı , Ankara, Grafiker Yay., 2012.
Karadâvî, Yusuf	Sünneti Anlamada Yöntem , çev. Bünyamin Erul, İstanbul, Nida Yay, 2009.
Karagöz, İsmail	Allah İnsan ve Merhamet , Ankara, DİB Yay., 2014.

Karaman, Hayrettin	“Asabe”, DİA , c. III, s. 452.
	Başlangıçtan Zamanımıza Kadar İslâm Hukuk Tarihi , İstanbul, İz Yay., 2009.
Karan, Mehmet Akif vd.,	Yaşlılık ve Problemleri (Hz. Peygamber’in Sünnetinde Yaşlılara Saygı) , İstanbul: Ensar Yay., 2007.
Kastallânî, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Muhammed	İrşadü's-sârî li-şerhi Sahîhi'l-Buhârî , 7. bs., I- X, Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâsi'l- Arabî, 1906.
Kaygusuz, Canani	Psikolojik, Sosyal ve Bedensel Açından Yaşlılık , Ankara, Pagem Yay., 2008.
	Kendini Gerçekleştirme ve Dindarlık İlişkisi (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2004.
Kesgin, Salih	Hadisleri Anlama Sorunu , İstanbul, İSAM Yay., 2016.
Kırbaçoğlu, Hayri	Alternatif Hadis Metodolojisi , Ankara, Kitâbiyat, 2002.
Kirmânî, Ebu Abdullah Şemseddin Muhammed b. Yusuf b. Ali	el-Kevâkibü'd-derârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî , Beyrut: Dâruİhyai't-Türâsi'l-Arabî.
Koçak, Muhammet	İslam Düşüncesinde Varlık ve Yaşam Değeri Açısından İnsan (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Erzurum, 2015.
Komisyon	Gelişim Psikolojisi , Ankara, Anı Yay., 2014.
Komisyon	Hadislerle İslam , Ankara, TDV Yay., c. III, 2014.
Komisyon	Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir , Ankara, TDV Yay., 2016.

Köknel, Özcan	Kaygıdan Mutluluğa Kişilik , İstanbul, Altın Kitaplar Yay., 1985.
Köksal, Asım Cüneyd	Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi , İstanbul: İsam Yay., 2014.
Köksal, İsmail	“İslam Hukukunda Zihâr”, Dini Araştırmalar Dergisi , c. III, say. 7, 2000, s. 257-270.
Köylü, Mustafa	“ Psiko-Sosyal Açından Dinî İletişim ”, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2011.
Kudâme b.Ca’fer, Ebü'l- Ferec el-Bağdadi	Nakdü's-şi'r , Kahire, Mektebetü'l-Hanci, 1979.
Kula, M. Naci	“Gençlerimize Peygamberimizi Nasıl Anlatalım”, Hz. Muhammed ve Gençlik Sempozyumu Bildiriler Kitabı , Ankara: TDV Yayınları, 1992, s. 67-71.
Kurt, Gökhan	Türkiye’de Yaşlılık Olgusuna Sosyolojik Bakış (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sivas, 2008.
Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el- Ensârî	el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur’ân , thk. Ahmed el- Berdûnî, İbrahim Atfîş, I-XX, Kahire, Dâru'l- Kütübi'l-Mısriyye, 1964.
Kutluay, İbrahim	“Zeyd b. Sâbit’e Yahudi Yazısını/Dilini Öğretme Talimatı Verilmesi İle İlgili”, Hadis Tetkikleri Dergisi , c. VII, say. 2, 2009, s. 129-157.
Kutluer, İlhan	“Müsâvat”, DİA , c. XXXII, s. 76-77.
Kuzgun, Yıldız ve Deniz Deryakuku	Eğitimde Bireysel Farklılıklar , Ankara, Nobel Yay., 2006.

Lorenz, Konral	İşte İnsan , çev. Veysel Atayman, İstanbul, Cumhuriyet Kitapları, 2008.
Ma'mer b. Râşid, Ebû Urve el-Basrî es- San'ânî	el-Câmi , thk. Habibullah A'zamî, I- II, Beyrut, el- Mektebu'l- İslâmî, 1983.
Mahmutoğlu, Yakup	“Hastanın Farz Namazları Oturarak Kılması Meselesi”, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi , say. 22, 2013, s. 389-401.
Mâverdî, Ebû'l- Hasan Ali b. Muhammed b. Habib	Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn , Beyrut, Dâru İhyai'l-Ulûm, 1988.
Mâverdî, Ebû'l- Hasan Ali b. Muhammed b. Habib	en-Nüket ve'l-uyun tefsiri'l-Mâverdî , thk. Seyyid b. Abdülmaksud b. Abdürrahim, I- VI, Beyrut, Dâru'l- Kütübi'l- İlmiyye, t.y.
Mecdüddîn İbnü'l- Esîr, Ebü's-Seâdât Mübarek b. Muhammed	en-Nihâye fî garibi'l-hadîs ve'l-eser , thk. Tahir Ahmed Zâvî, Mahmûd Muhammed Tanâhî, I- V, Beyrut, Mektebetü'l- İlmiyye, 1979.
	eş-Şâfi fî şerhu Müsnedi's-Şâfiî , thk. Ahmed b. Süleyman, Ebî Temîm Yasir b. İbrahim, I- V, Riyad, Mektebetü'r-Rüşd, 2005.
Mehmet Birekul	Peygamber Günlerinde Kadın , Konya, Yediveren Yay., 2004.
Merginânî, Ebû'l- Hasan Burhânüddîn Ali b. Ebî Bekr	el-Hidâye , thk. Muhammed Muhammed Tamir, Hafız Aşur Hafız, I- IV, Kahire, Dârü's- Selam, 2000, c. II.
Meriç, Ümit	Sosyolojik Açıdan Kılık - Kıyafet ve İslâm'da Örtünme, İslam'da Giyim Kuşam ve Örtünme Sempozyumu Bildiriler Kitabı , İstanbul, İSAV Yay., 1987.

Mevsîlî, Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Hanefî	Kitâbu'l-İhtiyâr li Ta'îlî'l-Muhtâr , I- V, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, 1937.
Mizzî, Ebü'l- Haccac Cemaleddin Yusuf b. Abdurrahman b. Yusuf	Mizzî, Ebü'l-Haccac Cemaleddin Yusuf b. Abdurrahman b. Yusuf: Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâî'r-ricâl , thk. Beşşar Avvad Ma'ruf, I- XXXV, Beyrut, Müessesetü'r- Risâle, 1980.
Morris, Charles G.	Psikolojiyi Anlamak , çev. Yeşim Yasak vd., Ankara, Türk Psikologlar Derneği Yay., 2015.
	Undersanding Psycholog , çev. H. Belgin Ayvaşık, Melike Sayıl, Ankara, Türk Psikologları Derneği Yay., 2013.
Muhammed Abdülhay el- Kettânî, Muhammed Abdülhay b. Abdilkebîr b. Muhammed el-Hasenî el- İdrîsî	Hız. Peygamber'in Yönetimi , çev. Ahmet Özel, İstanbul, İz Yay., 2003.
Muhammed, Şerif Abdülazim	İslam, Hristiyanlık ve Yahudilik'te Kadın, Misbah Dergisi , say. 4/10, 2015, s. 195-228.
Muhıbbüddîn et- Taberî, Ahmed b. Abdullah	Zehâiru'l- Akbî fi Menâkibi zevi'l-Kurbâ , Kahire, Mektebetu Kudsî, 1937.
Mukâtil b. Süleyman, Ebü'l- Hasan Mukatil b. Süleyman b. Beşir	Tefsîrû Mukâtil b. Süleyman , thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte, I- V, Beyrut, Dâru İhyâi't- Tûrâs, 2002, c. IV.
Muzhirî, Muzhirüddin el-Hüseyn b. Mahmud b. el-Hüseyn ez- Zeydânî	el-Mefâtîh fi Şerhi'l-Mesâbîh , thk. Nureddin Tâlib, I- VI, Beyrut, Dâru'n- Nevâdir, 2012.
Mübârekpûrî, Ebü'l- Ula Muhammed Abdurrahman b. Abdürrahim	Tuhfetü'l-ahvezî bi-şerhi Câmi'i't-Tirmizî , I- X, Beyrut, Dâru'l- Kütübi'l- İlmiyye, t.y.

Münâvî, Zeynüddin Muhammed Abdürraûf b. Tacilârifin b. Ali	et- Teysîr bi-şerhi'l-Câmi'i's-sagîr , I- II, Riyad, Mektebetü'l- İmam eş- Şâfiî, 1988.
	Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmi'i's-sagîr , I- VI, Mısır, el-Mektebetü't- Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1938.
Müslim, Ebü'l- Hüseyin Müslim b. el- Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî	el-Müsnedü's-Sahîh el-muhtasar mine's- sünen bi-nakli'l-adl ani'l- adli ila Resulillah , thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, I- V, Beyrut, Dâru İhyâi't- Tûrâsi'l- Arabî, t.y.
Necati, Muhammed Osman	Hadis ve Psikoloji , çev. Hayati Aydın, Ankara, Fecr Yay., 2017.
Nedvî, Süleyman	“Sünnetin Anlamının Araştırılması ve Ona Olan İhtiyacın Açıklanması”, çev. Mustafa Canlı, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi , say. 18, 2011, s. 77-89.
Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb	Kitâbü'l-müctebâ: es-Sünenü's-sugrâ , 2. bs., thk. Abdülfettah Ebû Gudde, I- IX, Halep, Mektebü'l- Matbuâtî'l- İslâmî, 1986.
Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî	el-Minhâc fî şerhi Sahihi Müslim b. Haccâc , thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz, I- XIX, Riyad, Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003, c. XII, s. IV.
	Tehzîbü'l-esma' ve'l-lugât , I- IV, Beyrut, Dâru'l- Kütübi'l- İlmiyye, t.y.
Norman, L. Munn	Psikoloji , çev. Nahid Tendar, Ankara, MEB Yay., 1976, c. II.

Onur, Bekir	Gelişim Psikolojisi , Ankara, İmge Yay., 1997.
Otbiçer, Tülin Acar	“Zeka, Yetenek ve Yeti”, Popüler Bilim Dergisi , 2016, s. 66-67.
Öner, Abdülkerim	Hz. Ali ve İlmi Şahsiyeti (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Elazığ, 2011.
Önkal, Ahmet	“Câriye b. Kudâme”, DİA , c. VII, s. 158.
Özbudun, Sibel, Gülfem Uysal	50 Soruda Antropoloji , İstanbul, Bilim ve Gelecek Kitabevi, 2015.
Özdemir, Şuayb, Rahime Kavak	Özdemir, Şuayb, Rahime Kavak: “Kur’an ve Hadislerde Gençlik Dönemi Özellikleri”, Turkish Studies , c. 9, say. 2, s. 1215-1226.
Özdoğan, Öznur	“Kendini Gerçekleştirme Açısından İnsan-Din İlişkisi”, AÜİF Dergisi , say., XXXVI, 1997, 359-364.
Özel, Ahmet	"Cihad", DİA , c. VII, s. 528.
Özgüven, İbrahim Ethem	Bireyi Tanıma Teknikleri , Ankara, PDREM Yay., 1998.
Öztürk, Mustafa	“Toplumsal Cinsiyet Meselesine Kur’an Zaviyesinden Genel Bir Bakış”, Dini ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı Bildiriler Kitabı , İstanbul, Ensar Yay., c. II, 2012, s. 165-191
Pazarlı, Osman	İslam’da Ahlak , İstanbul, Remzi Kitabevi, 1972.
Peker, Hüseyin	Din Psikolojisi , İstanbul, Çamlıca Yay., 2003.

Platon	Theaitetos , çev. Birdal Akar, İstanbul, Bilgesu Yay., 2017.
	Timaios , çev. Erol Günay, Lütfü Ay, İstanbul, Sosyal Yay., 2001.
Plotnik, Rod	Psikolojiye Giriş , çev. Tamer Geniş, İstanbul, Kaknüs Yay., 2009.
Russel, Bertrand	Felsefe Tarihi: Antik Çağ , çev. Muammer Sencer, İstanbul, Say Yay., 1969.
Rustom, Mohammed	Merhametin Zaferi: Molla Sadrâ'da Felsefe ve Kutsal Kitap , çev. Zeyneb Hafsa Orhan, İstanbul, Nefes Yay., 2017.
Sâbûni, Muhammed Ali	Muhtasar tefsîr-i İbn Kesîr , Beyrut, Dârü'l-Kur'ân'î'l- Kerîm, 1981.
Saka, Şevki	"İnsanı Aydınlatmada Tedrici Metodun Önemi", AÜİF Dergisi , say. 1, 2001, s. 59-76.
San'anî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmam Abdürrezzâk	el-Musannef , thk. Habiburrahman A'zamî, I- XI, Beyrut, Meclisü'l- İlmî, 1983.
Santrock, John W.	Yaşam Boyu Gelişim: Gelişim Psikolojisi , İstanbul, Nobel Yay., 2017.
Sayar, Kemal ve Mehmet Dinç	Psikolojiye Giriş , İstanbul, Dem Yay.
Sayar, Kemal	Merhamet: Kalbe Dönüş İçin Son Çağrı , İstanbul, Timaş Yay., 2014.
Schopenhauer, Arthur	Merhamet , çev. Zekâi Kocatürk, İstanbul, Dergah Yay., 2009.
Selefî, Muhammed İsmâil	Huciyetü'l-hadisi'n-nebevî: mecmu'u makâlâtî'n-nefise fi'd- difa' ani's- sünneti's-şerîfe , Kuveyt, Gıras li'n- Neşr, 2007.

Sırma, İhsan Süreyya	Müslümanların Tarihi , İstanbul, Beyan Yay., 2016, c. I.
Sibâî, Mustafa	es-Sünne ve mekanetuha fi't-teşrî'i'l-İslâmî , Dimaşk, el- Mektebetü'l-İslâmiyye, 1978.
	el-Mer'e beyne'l-fıkh ve'l-kanun , Beyrut, Dâru'l- Verrâk, 1999.
Sindî, Muhammed b. Abdülhâdî vd	Haşiyetü's-Sindî alâ Süneni İbn Mâce , I- II, Beyrut, Dâru'l- Cil, 1726.
Sorokin, Pitirim A.	Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri , çev. Mete Tunçay, İstanbul, Salyangoz Yay., 2008.
Söylev, Ömer Faruk	“Dinî Danışma ve Rehberliğin Teolojik Temellerine İslâmî Yaklaşım”, Diyanet İlmi Dergi , c. 53, 2017, s. 75-100.
Subhî es- Salih, Subhî b. İbrâhîm el-Lübnânî	Ulûmü'l-hadîs ve mustalahuh , Beyrut, Dâru'l- İlmi'l- Melâyin, t.y.
Suyûtî, Ebü'l- Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr	ed-Dürrü'l-mensûr fî't-tefsir bi'l-me'sûr , Beyrut, Dâru'l- Fikr, t.y.
Sübkî, Ebü'l- Hasan Takıyyüddin Ali b. Abdilkâfi b. Ali	el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc ala Minhâci'l- vüsûl ilâ ilmi'l- usûl , I- III, Beyrut, Dâru'l- Kütübî'l-İlmiyye, 1995.
Şâfîî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas	Kitabü'l-Üm , I- VIII, Beyrut, Dâru'l- Ma'rife, 1990.
	er-Risâle , thk. Ahmed Şâkir, Mısır, Mektebetü'l- Halebî, 1940.
Şâh Veliyyullah, Ebû Abdilazîz Kutbüddîn Ahmed b. Abdirrahîm b. Vecîhiddîn ed- Dihlevî el- Fârûkî	Huccetullahi'l-bâliğa , çev. Mehmet Erdoğan, I- II, İstanbul: İz Yay., 1994.
Şanver, Mehmet	Kur'ân'da Tebliğ ve Eğitim Psikolojisi , İstanbul, Pınar Yay., 2004.
Şâtıbî, Ebû İshak İbrahim b. Musa b.	el-Muvâfakât , thk. Ebû Ubeyde

Muhammed el- Gırnati	Meşhûr b. Hasan, I- VII, Huber, Dâru İbn Affan, 1997.
	el-Muvâfakât , I- VII, Fas, Menşurâtü'l- Beşir b. Atıyye, 2017.
Şemin, Refia Uğurel	Gençlik Psikolojisi , İstanbul, Remzi Kitabevi, 1992.
Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsî:	Usûlü's-Serahsî , I- II, Beyrut, Dârü'l- Ma'rife, t.y.
Şentürk, Lütfi	"Peygamberimiz ve Sünnetinin Teşrîi Değeri", Diyanet İlmi Dergisi , c. 43, say. 3, 2007, s. 71-80.
Şeriati, Ali	Öze Dönüş , Ankara, Fecr Yay., 2011.
	İslam Sosyolojisi Üzerine , İstanbul, Düşünce Yay., 1980.
Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî el-Yemenî	Neylü'l-evtâr min ehâdîsi seyyidi'l-ahyâr şerhu müntekâ'l-ahbâr , thk. Üsâmeddîn es- Sabâbitî, I- VIII, Mısır, Dârü'l- Hadîs, 1993.
Şirânî, Ahmed	"Hadis Tehlikesi", sad. Hüseyin Akyüz, İnsan ve Toplum bilimleri Araştırmaları Dergisi , c. IV, say. III, 2015, s. 770- 786.
Şişman, Nazife	"İslam ve Cinsiyet Meselesi: Metodolojik Problemler", Dini ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı Bildiriler Kitabı , İstanbul: Ensar Yay., c. II, 2012. s. 63-79.
	Emanetten Mülke , İstanbul, İz Yay., 2016.

Halife b. Hayyât	Tabakâtü Halife b. Hayyât , thk. Süheyl Zekkâr, Beyrut, Dâru'l- Fikr, 1993.
Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb	el-Mu'cemü'l-kebîr , thk. Hamidî b. Abdu'l Mecîd es- Selefî, I- XXV, Kahire, Mektebetü ibn Teymiyye, 1994.
	el-Mu'cemü'l-kebîr , thk. Hamdi Abdülmecid Selefî, I- XXV, Kahire, Mektebetü İbn Teymiyye, t.y.
	el-Mu'cemü'l-evsat , thk: Tarık b. İvâzullah, Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî, I- X, Kahire, Dâru'l-Haremeyn, t.y., c. II.
Taberî, Muhammed b. Cerîr	Câmiu'l-beyân fî te'vili'l-Kur'ân , thk. Ahmed Muhammed Şâkir, I- XXIV, Beyrut, Müessesetü'r- Risâle, 2000.
	Târîhu Taberî , 2. bs., I- XI, Beyrut: Dâru't- Tûrâs, 1967.
Taslaman, Caner	“Bedenin ve Ruhun İki Ayrı Cevher Olup Olmadığı Sorununa Karşı Agnostik Tavrı”, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi , say. 33, 2007, s. 41- 68.
Tatar, Burhanettin	“İslam’ın Pratik Hayat Felsefesi”, IX. Kur’ân Sempozyumu Bildiriler Kitabı , Ankara, Fecr Yay., 2006, s. 193-198.
Tatlıcan, Ümit ve Güney Çeğin	Ocak ve Zanaat/ Pierre Bouirdieu Derlemesi , İstanbul, İletişim Yay., 2016.
Teftâzânî, Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah	et-Telvîh , I- II, İstanbul, Bosnevi el-Hâc Muharrem Efendi Matbaası, 1887.

Tehânevî, Zafer Ahmed el-Osmânî	İ'lâü's-Sünen , 3. bs., I- XVIII, Karaçi, Ulûmi'l- İslâmiyye, 1415.
Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es- Sülemî	el-Câmi'u'l- Kebîr , thk. Beşşar Avvad Ma'ruf, I- V, Beyrut, Dâru'l- Garbi'l- İslâmî, 1998.
	Câmi'u'l-Kebîr , thk. Beşşar Avvad Ma'ruf, Beyrut, Dâru'l- Garbi'l- İslâmî, c. IV.
	Süneni't- Tirmizî , 2. bs., thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Muhammed Fuâd Abdülbâkî, I- V, Mısır, Mustafa el-Babi el- Halebî, 1975.
	eş-Şemâilü'l-Muhammediyye ve'l-hasâilü'l-Mustafaviyye , thk. Seyid b. Abbas el- Cüleymî, Mekke, el-Mektebetü'l- Ticariye, 1993.
Toker, İhsan	"Sosyolojik Bakış Açılarında Peygamberlik", Journal of Islamic Research , say.4/2, 2011, s.28-38.
Toku, Neşet	İlmi Umran İbn Haldûn'da Toplum Bilimsel Düşünce , Ankara, Akçağ Yay., 2002.
Topaloğlu, Bekir	"İrşâd", DİA, c. XXII, s. 454.
Topçu, Sedat	"İslâmiyet ve İnsan Psikolojisinin Boyutları", Kutlu Doğum Haftası Bildiriler Kitabı, Ankara, DİB Yay., 1989, s. 149-154.
Toshihiko Izutsu	Kur'ân'da Allah ve İnsan , çev. Mehmed Kürşad Atalar, İstanbul, Pınar Yay., say. IV, 2000
Tufan, İsmail	Birinci Türkiye Yaşlılık Raporu , Antalya, Gero Yay., 2007.

Tuğlu, Nuri	İslam'ın Şiddet Karşıtlığı: Bireysel ve Aile İçi İlişkilerde İslam'ın Şiddet Karşıtlığı , İstanbul, Rağbet Yay., 2016.
Turgay, Nurettin	“Mehmet Akif Ersoy’un Vaaz ve İrşad Faaliyetlerinde Kur’ân Tefsirinin Yeri ve Önemi”, I. Uluslararası Mehmet Akif Sempozyumu Bildiriler Kitabı , Konya, 2008, s. 647- 652.
Tülücü, Süleyman	“Câhiliyye Kelimesinin Mana ve Menşe’i”, Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi , say. 4, 1980, s. 279- 285.
Türkarlan, Nesrin ve Semra Yurtkuran Demirkıran	Üniversite Son Sınıf Öğrencilerinin Evliliğin Kuruluşuna İlişkin Görüş ve Değerlendirmeleri , Ankara, T.C Başbakanlık Aile ve Sosyal Politikalar Genel Müdürlüğü Yay., 2007.
Türkeri, Mehmet	“İnsanın Onuru- Değeri İlişkisi”, Kutlu Doğum Haftası” Hz. Peygamber ve İnsan Onuru” Sempozyumu Bildiriler Kitabı , Konya, 2013, Ankara, DİB Yay., s. 447-455.
Uğur, Mücteba	Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü , Ankara, TDV Yay., 1992.
Uludağ, Süleyman	“Takvâ”, DİA , c. XXXIX, s. 484.
	İslam’da İrşad , İstanbul, Dergah Yay., 2013.
Useymîn, Muhammed b. Sâlih	Şerhu Riyâzi’s- sâlihîn , I- VI, Riyad, Dâru’l- Vatan, 2005.
Uysal, Şule Yüksel	“Men Teşebbehe Bi Kavmin” Hadisini

	Küresel Giyim Kültürü Açısından Yeniden Okumak, Turkish Studies Dergisi , say. 11/7, 2016, s. 293-314.
Üçer, Halil İbrahim	“Aristotelesçi Dunamis’in Dönüşümü: İbn Sînâcî Doğal İsti‘dâd ve Teheyîyü’ Anlayışı Üzerine”, Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi , c. II, say: 3, 2015, s. 35-74.
Ülken, Hilmi Ziya	İslam Felsefesi , Ankara, Selçuk Yay., 1967.
Vâkıdî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer	el-Megâzî , thk. Marsden Jones, I- III, Beyrut: Dârü’l- İlmiyye, 1989.
Vellevî, Muhammed b. Ali b. Âdem Musa İsyûbî	Şerhu Süneni’n-Nesâî: Zehîratü’l-ukbâ fî şerhi’l-müctebâ , I- XXII, Mekke, Dâru Âl- i Burûm, 2003.
Watt, William Montgomery	Hazreti Muhammed Mekke’de , çev. Azmi Yüksel ve Mehmet Rami Ayas, Ankara, AÜİF Yay., 1986.
Yaman, Ahmet	“Zihâr”, DİA , c. XLIV, s. 387.
Yanbastı, Gülgün	Kişilik Kuramları , İzmir, Ege Üniversitesi Yay., 1990.
Yapıcı, Asım ve Feyza Yapıcı	“Ön Yargı ve Ayrımcılık Bağlamında İslamofobi”, İlahiyat Akademi Dergisi , say. 6, 2017, s. 1-25.
Yapıcı, Asım	Ruh Sağlığı ve Din, Psiko- sosyal Uyum ve Dindarlık , Adana, Karahan Kitabevi, 2007.
	Toplumsal Cinsiyet Din ve Kadın , İstanbul, Çamlıca Yay., 2016.
Yargı, Mehmet Ali	“Bedel Karşılığında Boşanma ve Muhâlea Uygulamaları: Suudi Arabistan’da Bir İnceleme”, MÜİF Dergisi , say. 1/42, 2012, s. 141-172.

Yaşaroğlu, Hasan	“Rol Model ve Rol Modele Sadakat Bağlamında Bir Ebu Zer El- Gıfârî Portresi”, Uluslararası Kişilik ve Karakter İnşasında Dinin Yeri Sempozyumu Bildiriler Kitabı , Ordu, Ordu İlahiyat Vakfı Yay., 2017, c. II, s. 99-107.
Yaşaroğlu, Kamil	“Kin ve Nefreti Sevgiye Dönüştüren Erdem: Affetmek”, Hız. Peygamber Kardeşlik Ahlakı ve Kardeşlik Hukuku Sempozyumu Bildiriler Kitabı , Ankara, DİB Yay., 2012, s. 231-247.
Yavuz, Yusuf Şevki	"Nübüvvet", DİA , c. XXXIII.
	"Vahiy", DİA , c. XLII
	İslam'da İnanç Esasları , İstanbul: MÜİFV Yay., 1999.
Yazıcı, Mehmet	“Değerler ve Toplumsal Yapıda Değerlerin Yeri”, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi , c. 24, say. 1, 2014, s. 209-223.
Yazır, Elmalılı Hamdi	Hak Dini Kur’ân Dili , I- X, Ankara, Akçağ Yay., 2010.
Yerinde, Adem	“Hz. Peygamber’in Beyan Görevi; Sünnetsiz Din Yorumunun Keyfiliği”, İslâm ve Yorum Temel Tartışmalar, İmkanlar ve Sorunlar Sempozyumu Bildiriler Kitabı , I- II, Ankara, TDV Yay., 2017.

	Hız. Peygamber'in En Üstün Diye Niteledikleri (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 1992.
Yıldırım, Erdal	“Kur'an Sosyolojisi Açısından Toplumsal Cinsiyet Meselesi”, AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi , c. 14, say. 1, 2014, s. 437-460.
Yıldırım, Yavuz	“İslam Öncesi Arap Yarımadasında Çocuk Öldürme Olgusu”, İÜİF Dergisi , say. 7, 2003, s. 79-111.
Yıldırım, Enbiya	Hadisler ve Zihinlerdeki Sorular , İstanbul, Rağbet Yay., 2011.
Yıldız, Fatma	Kur'ân ve Sünnete Göre Kadının evliliği Sona Erdirme Hakkı (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2000.
Yıldız, Gültekin ve Emrah Özsoy	“Kişilik Kavramının Örgütler Açısından Önemi: Bir Literatür Taraması”, İşletme Bilimi Dergisi , c. I, say. 2, 2013, s. 1-12,
Yılmaz, İbrahim	“İslam Hukukunda Kız Çocuğunun Mirastaki Payının Cinsiyet İle Temellendirilmesine Analitik Bir Bakış”, Cumhuriyet İlahiyat Dergisi , say. 22/1, 2017, s. 347-376.
Yılmaz, Servet	Sünnet'te “Eğitimde Bireysel Farklılıklar İlkesi Örnekleri (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Şanlıurfa, 2014.
Yörükkan, Turhan	Alfred Adler Bireysel Psikolojisi, Sosyal Roller ve Kişilik , İstanbul, Türkiye İş Bankası Yay.,

Zebîdî, Ebü'l- Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed	Tâcü'l-Arûs min cevâhiri'l-Kâmûs , I- XL, Beyrut, et- Matbaatü'l-Hayriyye, 1791.
Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman	Siyeru a'lâmi'n-nübelâ , thk. Şuayb el-Arnaut, I- XXV, Beyrut, Müessesetü'r- Risâle, 1985.
	el-Muğnî fi'd-duafâ , I- II, Haleb, Dâru'l- Maârif, 1971
Zemahşerî, Allâme Cârullah Ebü'l- Kasım Mahmud b. Ömer	el-Keşşâf , I- IV, Beyrut, Dâru'l- Kitâbi'l- Arabî, 1987.
Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Abdullah	el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân , I- IV, Beyrut, Dâru'l- Ma'rife, 1994.
Zeydan, Corci b. Habib	İslam Medeniyeti Tarihi , çev. Zeki Megamiz, İstanbul, Üçdal Neşriyat, 1914, c. IV.
Zuhaylî, Vehbe	el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletuhû , 4. bs., I- X, Beyrut, Dâru'l- Fikr, t.y.
Zürkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdülbaki b. Yusuf	Şerhü'z-Zürkani alâ Muvatta' , thk. Tâhâ Abdurraûf Sâ'd, I- IV, Kahire, Mektebetü's- Sekafeti'd- Dîniyye, 2003.

http://webftp.gazi.edu.tr/hukuk/dergi/2_16.pdf.
<http://sozluk.gov.tr/>